

Фома Аквинский



Фома Аквинский

Сумма Теологии



**Часть II-II
Вопросы 1-46**

Киев
Ника-Центр
2011

УДК 1(092)
ББК 86.3
Ф76

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

Издание осуществлено при участии фирмы «Эльга»
тел./факс: (044) 502-62-70
www.elite.bz; e-mail:info@elga.kiev.ua

Фома Аквинский

Ф76 Сумма теологии. Часть II-II. Вопросы 1–46 / Фома Аквинский. – К. : Ника-Центр, 2011. – 576 с.

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

ISBN 978-966-521-565-3

В первом томе самой большой из частей «Суммы теологии», а именно второй части второй (части II-II), представлен один большой «Трактат о теологических добродетелях», который, в свою очередь, состоит из трех трактатов: «О вере» (вопросы 1–16), «О надежде» (вопросы 17–22) и «О любви» (вопросы 23–46).

На русский язык переведено впервые.

УДК 1(092)
ББК 86.3

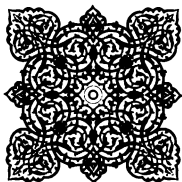
ISBN 978-966-521-475-5 (Сумма
теологии)
ISBN 978-966-521-565-3

© Перевод, редакция, примечания.
С.И.Еремеев, 2011
© Оригинал-макет. Издательство «Ника-
Центр», 2011

[ТРАКТАТ] О ВЕРЕ



Вопрос 1



О ВЕРЕ [КАК ТАКОВОЙ]

Поскольку пришло время поговорить о теологических добродетелях, мы начнем наше рассмотрение с веры, затем исследуем надежду и, наконец, поговорим о любви.

Трактат о вере будет состоять из четырех частей: во-первых, речь пойдет о самой вере; во-вторых, о связанных с нею дарах, знании и разумении¹; в-третьих, о противоположных [ей] пороках; в-четвертых, об относящихся к этой добродетели предписаниях.

Что касается самой веры, то мы рассмотрим: во-первых, ее объект; во-вторых, ее акт; в-третьих, навык к вере.

Под первым заглавием наличествует десять пунктов: 1) является ли объектом веры первая Истина; 2) является ли объект веры чем-то составленным или нет, то есть, является ли он суждением или данностью; 3) можно ли верить во что-либо ложное; 4) может ли объект веры быть чем-либо видимым; 5) может ли он быть чем-либо познаваемым; 6) должно ли разделять то, во что верят, на некоторое количество догматов; 7) могут ли одни и те же догматы являться [догматами] веры на все времена; 8) о количестве догматов; 9) о способе включения догматов в Символ [веры]; 10) о том, кому дозволено дополнять Символ веры. _____

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОБЪЕКТОМ ВЕРЫ ПЕРВАЯ ИСТИНА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первая Истина не является объектом веры. В самом деле, похоже, что объектом веры является предлагаемое нам как то, во что должно верить. Но нам предлагают верить не только в то, что относится к Божеству, то есть первой Истине, но также и в то, что касается человеческой природы Христа, таинств церкви и условий сотворенного. Следовательно, объектом веры является не только первая Истина.

Возражение 2. Далее, вера и неверие, будучи противоположностями, относятся к одному и тому же объекту. Но неверие может относиться ко всему, что содержится в Священном Писании, поскольку тот, кто отрицает [из него] что бы то ни было, полагается неверующим. Следовательно, и вера относится ко всему, что содержится в Священном Писании. Но там содержится много такого, что относится к человеку и другим тварям. Следовательно, объектом веры является не только первая, но также и сотворенная истина.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано, вера сопряжена с любовью. Но любовью мы любим не только являющегося Высшим Благом Бога, но также и ближнего. Следовательно, объектом веры является не только первая Истина.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что «вера направлена на простую и неизменную истину»². Но такова первая Истина. Следовательно, объектом веры является первая Истина.

Отвечаю: объект любого познавательного навыка включает в себя две вещи: во-первых, то, что познается материально и является, так сказать, материальным объектом; во-вторых, то, посредством чего оно познается, и это является формальным аспектом объекта. Так, в науке геометрии заключения суть то, что познается материально, в то время как формальным аспектом науки являются средства доказательства, с помощью которых познаются заключения.

Таким образом, если мы рассматриваем в вере формальный

аспект объекта, то это есть не что иное, как первая Истина. В самом деле, вера, о которой мы ведем речь, не утверждает ничего, что не было бы объявлено Богом. Следовательно, средством, на котором зиждется вера, является божественная Истина. Если же мы рассматриваем то, что утверждает вера, материально, то оно включает в себя не только Бога, но и много других вещей, которые, однако, не подтверждаются верой иначе, как только через посредство их связи с Богом, а именно постольку, поскольку они являются теми результатами божественной деятельности, которые помогают человеку подвигаться к наслаждению Богом. Следовательно, и в этом смысле объектом веры является первая Истина, поскольку ничто не подлежит вере иначе, как только в своей связи с Богом, что подобно тому, как и объектом врачебного искусства является здоровье, поскольку оно не рассматривает ничего, что не было бы связано со здоровьем.

Ответ на возражение 1. Все то, что касается человеческой природы Христа, таинств церкви и каких бы то ни было тварей, подлежит вере постольку, поскольку оно определяет нас к Богу, и настолько, насколько мы соглашаемся к ним в свете божественной Истины.

Точно таким же будет наш **ответ и на возражение 2** в отношении всех тех вещей, которые содержатся в Священном Писании.

Ответ на возражение 3. Любовь любит ближнего вследствие [любви к] Богу, поскольку в строгом смысле слова ее объектом является [только] Бог, о чем речь у нас впереди (25, 1).

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОБЪЕКТ ВЕРЫ ЧЕМ-ЛИБО СОСТАВЛЕННЫМ ПОСРЕДСТВОМ СУЖДЕНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что объект веры не является чем-либо составленным посредством суждения. В самом деле, как уже было сказано (1), объектом веры является первая Истина. Но первая Истина проста. Следовательно, объект веры не является чем-либо составленным.

Возражение 2. Далее, изложение веры содержится в Символе [веры]. Но Символ содержит не суждения, а данности. В

самом деле, в нем не говорится о том, что Бог является Вседержителем, но: «Верую в Бога... Вседержителя». Следовательно, объектом веры является не суждение, а данность.

Возражение 3. Далее, за верой следует видение, согласно сказанному [в Писании]: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13, 12). Но объектом небесного видения является нечто простое, поскольку это — божественная сущность. Следовательно, таков же и объект веры того, кто еще находится в пути.

Этому противоречит следующее: вера есть нечто среднее между наукой и мнением. Но среднее принадлежит к тому же роду, что и крайности. И коль скоро наука и мнение связаны с суждениями, то похоже на то, что вера также связана с суждениями, и потому ее объект является составленным.

Отвечаю: мыслимое находится в мыслящем согласно модусу мыслящего. Но, как было показано в первой части (85, 5), человеческому уму присущ модус познания истины путем синтеза и анализа [(т. е. составления и разделения)]. Следовательно, даже то, что само по себе просто, мыслится умом через посредство некоторого составления, тогда как божественный Ум, со своей стороны, мыслит без всякого составления даже те вещи, которые сами по себе являются составленными.

Таким образом, объект веры можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны того, во что верят, и в таком случае объект веры, то есть само то, во что мы верим, есть нечто простое. Во-вторых, со стороны верующего, и в таком случае объект веры есть нечто составленное посредством суждения.

Следовательно, оба представленных [на наш суд] мнения не лишены некоторой доли истины.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент рассматривает объект веры со стороны того, во что верят.

Ответ на возражение 2. Символ [веры] сообщает об относящихся к вере данностях, в которых акт верующего находит свое завершение, что со всей очевидностью явствует из самого способа изложения. Однако акт верующего не завершается в суждении, но — только в данности. Ведь как в науке мы формируем суждения исключительно ради того, чтобы с их помощью

получить знание о [некоей] данности, точно так же мы поступаем и в случае веры.

Ответ на возражение 3. Объектом небесного видения будет первая Истина, созерцаемая как таковая, согласно сказанному [в Писании]: «Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3, 2); таким образом, это видение будет осуществляться не посредством суждения, а посредством простого мышления. С другой стороны, вера не позволяет нам схватывать первую Истину как таковую. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Раздел 3

МОЖНО ЛИ ВЕРИТЬ ВО ЧТО-ЛИБО ЛОЖНОЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что можно верить и в нечто ложное. В самом деле, вера сопряжена с надеждой и любовью. Но надежда может оказаться ложной; так [например] многие из тех, кто надеется на жизнь вечную, не обретет ее. И то же самое можно сказать о любви, поскольку многие из тех, кого любят как добрых, вовсе не добры. Следовательно, ложное может являться объектом веры.

Возражение 2. Далее, Авраам верил в рождение Христа, согласно сказанному [в Писании]: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел — и возрадовался» (Ин. 8, 56). Но со времен Авраама Бог мог бы не и воплотиться — хотя бы потому, что Он мог бы этого не пожелать, и тогда вера Авраама о Христе была бы ложной. Следовательно, объектом веры может быть нечто ложное.

Возражение 3. Далее, древние верили в грядущее рождение Христа, и продолжали верить до тех пор, пока не услышали евангельского благовествования. Но в то время, когда Христос уже был рожден, но еще не начал проповедовать, вера в то, что Христос еще только должен быть рожден, была ложной. Следовательно, объектом веры может быть нечто ложное.

Возражение 4. Кроме того, одним из положений веры является необходимость верить в то, что в хлебе святого причастия заключено истинное тело Христово. Но вполне могло бы случиться так, что хлеб не был должным образом освящен и потому не стал

истинным телом Христовым, а остался простым хлебом. Следовательно, объектом веры может быть нечто ложное.

Этому противоречит следующее: как говорит Философ³, совершенствующая ум добродетель не может быть связана с ложным, которое является злом ума. Но вера, как будет разъяснено нами ниже (4, 2), – это совершенствующая ум добродетель. Следовательно, ложное не может являться объектом веры.

Отвечаю: ничто не может подпасть под какую-либо способность, навык или акт иначе, как только через посредство формального аспекта объекта; так, цвет не может быть видим иначе, как только через посредство света, и умозаключение не может быть известно иначе, как только через посредство доказательства. Но, как уже было сказано (1), формальным аспектом объекта веры является первая Истина, и потому ничто не может быть объектом веры иначе, как лишь постольку, поскольку оно сообразовано с первой Истиной, с которой не может быть сообразовано ничто ложное подобно тому, как небытие не может быть сообразовано с бытием и зло — с благом. Следовательно, ничто ложное не может являться объектом веры.

Ответ на возражение 1. Поскольку истина является благом ума, а не желающей способности, то из этого следует, что все совершенствующие ум добродетели полностью исключают ложность, поскольку добродетель по своей природе имеет отношение только к благу. С другой стороны, те добродетели, которые совершенствуют желающую способность, не полностью исключают ложность, поскольку и при наличии ложного мнения можно действовать сообразно правосудности или умеренности. Поэтому, коль скоро вера совершенствует ум, в то время как надежда и любовь совершенствуют желающую часть, то аналогия между ними неуместна.

Впрочем, и объектом надежды не может быть что-либо ложное, поскольку человек чает обрести жизнь вечную не через посредство собственных сил (ведь в таком случае это было бы предположительным актом), а с помощью благодати, и если он проявит должную настойчивость, то с уверенностью и непреклонностью достигнет жизни вечной.

И точно так же любви надлежит любить Бога во всем, в чем Он может быть, и потому для любви не имеет значения, находится ли Бог в том, кого мы любим ради Бога.

Ответ на возражение 2. [Высказывание] о том, что «Бог мог бы не и воплотиться со времен Авраама», если рассматривать его само по себе, является возможным, но если рассматривать его как находящееся в предвидении Бога, то оно, как было разъяснено в первой части (14, 15), необходимым образом невозможно, а именно с этой точки зрения оно и является объектом веры. Следовательно, в той мере, в какой оно относится к вере, оно не может быть ложным.

Ответ на возражение 3. После того как родился Христос, вера в Него являлась верой в Его рождение в любое время. Что же касается определения конкретного времени, в отношении чего некоторые обманывались, то оно связано не с верой, а с человеческим предположением. Но нет ничего несообразного в том, что верующий обладает ложным мнением, обусловленным человеческим предположением, в то время как ложное мнение как следствие веры представляется невозможным.

Ответ на возражение 4. Вера верующего определена не к тем или иным акцидентным состояниям хлеба, а к тому факту, что за видимостью должным образом освященного чувственного хлеба сокрыто истинное тело Христово. Поэтому из того обстоятельства, что хлеб не был должным образом освящен, вовсе не следует, что объектом веры может быть нечто ложное.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ОБЪЕКТ ВЕРЫ БЫТЬ ЧЕМ-ЛИБО ВИДИМЫМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что объект веры есть нечто видимое. Так, Господь сказал Фоме: «Ты поверил, потому что увидел Меня. Блаженны не видевшие и уверовавшие!» (Ин. 20, 29). Следовательно, видение и вера связаны с одним и тем же объектом.

Возражение 2. Далее, апостол, рассуждая о познании веры, говорит: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор. 13, 12). Следовательно, то, во что верят, видимо.

Возражение 3. Далее, вера — это духовный свет. Но все

видимое является таковым благодаря свету. Следовательно, объектом веры является видимое.

Возражение 4. Кроме того, по словам Августина, «любое чувство есть своего рода зрение». Но вера является верой в услышанное, согласно сказанному [в Писании]: «Вера от слышания» (Рим. 10, 17). Следовательно, объектом веры является видимое.

Этому противоречат слова апостола о том, что вера есть «уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1).

Отвечаю: вера подразумевает согласие ума с тем, во что верят. Но ум может соглашаться с чем-либо двояко. Во-первых, будучи подвигнут к согласию присущим ему объектом, который познается либо сам по себе (как это бывает в случае первых начал, которые схватываются навыком к мышлению), либо через посредство чего-то уже известного (как это бывает в случае умозаключений, которые схватываются навыком к науке). Во-вторых, ум может согласиться с чем-либо не потому, что он достаточным образом подвигнут к этому согласию присущим ему объектом, а через акт выбора, посредством которого он произвольно обращается к одному и не обращается к другому. При этом если указанное [обращение] сопровождается сомнением или опасением [того, что справедливо] противоположное суждение, то в таком случае речь идет о мнении, а если уверенностью и отсутствием опасения — о вере.

Но то, что мы называем видимым, подвигает ум или чувства к познанию само по себе. Поэтому очевидно, что объектом веры и мнения не может быть то, что видимо чувствами или умом.

Ответ на возражение 1. [Как говорит Григорий] Фома «видел одно, а верил в другое»⁴, т. е. он видел Человека, а верил в Него как в Бога и исповедал свою веру, сказав: «Господь мой и Бог мой».

Ответ на возражение 2. То, что является объектом веры, можно рассматривать двояко. Во-первых, в узком смысле слова, и в таком случае оно, как было показано выше, не может одновременно быть объектом видения и веры. Во-вторых, в широком смысле слова, то есть под общим аспектом того, что подлежит вере, и в таком случае оно может быть видимо верующему. Ведь он бы никогда и не поверил, если бы не увидел, во что надлежит верить в силу очевидности свидетельств и тому подобного.

Ответ на возражение 3. Свет веры побуждает нас видеть то, во что мы верим. В самом деле, как благодаря навыкам к другим добродетелям человек видит то, что приличествует ему со стороны этих навыков, точно так же благодаря навыку к вере человеческий ум направляется к согласию с тем, что приличествует истинной вере, и к несогласию с остальным.

Ответ на возражение 4. Объектом слышания являются слова, выражающие то, во что верят, а не само то, во что верят, и потому из сказанного вовсе не следует, что объектом веры является видимое.

Раздел 5

МОЖЕТ ЛИ ТО, ВО ЧТО ВЕРЯТ, БЫТЬ ОБЪЕКТОМ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что то, во что верят, может быть объектом научного познания. В самом деле, отсутствие научного знания означает наличие неведения, поскольку неведение противоположно научному знанию. Но мы не пребываем в неведении относительно того, во что мы должны верить, поскольку такое неведение обуславливает неверие, согласно сказанному [в Писании]: «[Я] так поступал по неведению, в неверии» (1 Тим. 1, 13). Следовательно, то, во что верят, может быть объектом научного познания.

Возражение 2. Далее, научные знания приобретаются посредством рассуждений. Но церковные авторы, желая привить [людям] то, во что надлежит верить, использовали рассуждения. Следовательно, подобные вещи могут быть объектами научного познания.

Возражение 3. Далее, доказуемое является объектом научного познания, поскольку «доказательство — это порождающий научное знание силлогизм». Но некоторые вопросы веры, например, существование Бога, Его единство и тому подобное, были доказаны философами. Следовательно, то, во что верят, может быть объектом научного познания.

Возражение 4. Кроме того, мнение больше отличается от научного знания, чем вера, поскольку веру принято считать чем-то средним между мнением и научным знанием. Но, как сказано во второй [книге] «Большой этики», одно и то же может

быть одновременно объектом знания и мнения. Следовательно, точно так же одно и то же может быть одновременно объектом знания и веры.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «очевидное является объектом не веры, а восприятия»⁵. Следовательно, то, во что верят, не является объектом восприятия, в то время как объект научного познания является объектом восприятия. Следовательно, нельзя верить в то, что является объектом научного познания.

Отвечаю: все научные знания основаны на самоочевидных и, следовательно, «видимых» началах, по каковой причине все объекты науки необходимо должны быть в определенном смысле видимыми.

Но, как уже было сказано (4), невозможно, чтобы одно и то же одновременно и для одного и того же человека было объектом веры и видения. Следовательно, в равной степени невозможно, чтобы одно и то же одновременно и для одного и того же человека было объектом веры и научного познания. Однако вполне может быть, чтобы нечто, что является объектом видения или научного познания для одного, было объектом веры для другого; так, мы чаем однажды увидеть то, во что мы сейчас верим в отношении Троицы, согласно сказанному [в Писании]: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1 Кор. 13, 12), каковым видением и ныне обладают ангелы и потому видят то, во что мы верим. И точно так же мы можем наблюдать, как то, что является объектом видения или научного знания для одного человека, даже находящегося в состоянии нынешней жизни, для другого, не знающего этого посредством доказательства, является объектом веры.

Однако в то, что одинаковым образом предложено всем в качестве объекта веры и при этом одинаковым образом для всех непознаваемо как объект научного знания, можно просто верить. Следовательно, одно и то же не может быть [одновременно] объектом веры и научного знания.

Ответ на возражение 1. Неверующие находятся в неведении относительно объектов веры, поскольку не видят и не знают их ни самих по себе, ни как то, во что надлежит верить. Верующие же, со своей стороны, знают их, но не посредством доказательства,

а в свете веры, которая, как уже было сказано (4), побуждает их к видению того, во что им надлежит верить.

Ответ на возражение 2. Те рассуждения, которые использовали святые [авторы], желая привить [людям] то, во что надлежит верить, являются не доказательствами, но либо убедительными аргументами, показывающими, что предложенное нам для веры не является невозможным, либо же утверждениями, основанными на началах веры, то есть авторитете Священного Писания, о чем читаем у Дионисия⁶. Но то, что основано на таких началах, с точки зрения верующего является доказанным, что подобно тому, как выведенное из самоочевидных начал заключение является доказанным с точки зрения всех. Из этого, в том числе, следует, что теология — это наука, о чем уже было сказано нами в начале первой части (1, 2).

Ответ на возражение 3. Доказуемые вещи числятся среди положений веры не потому, что в них все верят просто, а потому, что они являются необходимыми исходными предпосылками к вопросам веры, и поэтому те, которые еще не успели постичь их посредством доказательств, должны знать их посредством веры.

Ответ на возражение 4. Как говорит Философ, «различные люди могут обладать как знанием, так и твердым и непоколебимым мнением об одном и том же»⁷, и то же самое было сказано нами выше о знании и вере. Более того, вполне возможно, чтобы один и тот же человек обладал знанием и верой об одном и том же относительно, то есть относительно объекта, но не в одном и том же отношении. В самом деле, порою случается так, что один и тот же человек относительно одного и того же объекта знает нечто одно и верит в нечто другое; например, можно доказательно знать о единстве божества и при этом верить в Троицу. С другой стороны, в одном и том же человеке, относительно одного и того же объекта и в одном и том же отношении наука несовместима ни с мнением, ни с верой, но по разным причинам. В самом деле, наука несовместима с мнением относительно одного и того же объекта просто, [а именно] по той причине, что требованием научного знания является невозможность того, что его объект может быть иным, в то время как мнению присуще полагать, что его объект может быть иным. Что же касается объекта веры, то в силу уверенности веры также невозможно, чтобы ее объект мог быть иным. Поэтому причиной того, что научное знание и вера не могут сосуществовать относительно одного и того же объекта и в

одном и том же отношении, является то, что объектом научного знания является нечто видимое, тогда как объект веры невидим, о чем уже было сказано.

Раздел Б

ДОЛЖНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ ТО, ВО ЧТО ВЕРЯТ, НА РЯД ДОГМАТОВ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что то, во что верят, не должно разделять на ряд догматов. В самом деле, все вещи, которые содержатся в Священном Писании, являются предметами веры. Но их, в силу их множества, нельзя свести к некоторому количеству [догматов]. Поэтому выделение нескольких догматов веры представляется излишним.

Возражение 2. Далее, материальные различия могут умножаться до бесконечности, по каковой причине искусство не берет их в расчет. Но формальный аспект объекта веры, а именно первая Истина, как было показано выше (1), един и неделим, и потому вопросы веры не могут различаться со стороны их формального объекта. Следовательно, не должно принимать во внимание материальное разделение вопросов веры на догматы.

Возражение 3. Далее, иные утверждают, что «догмат является неделимой истиной о Боге, которую требует наша вера». Но вера является произвольным актом, поскольку, согласно Августину, «никто не верит против воли»⁸. Следовательно, похоже на то, что вопросы веры не должно разделять на догматы.

Этому противоречит сказанное Исидором о том, что «догмат — это проблеск божественной Истины, склоняющий к ней». Но мы можем обрести проблеск божественной Истины только посредством разделения, поскольку то, что в Боге едино, в нашем уме множественно. Следовательно, вопросы веры должно разделять на догматы.

Отвечаю: латинское слово «догмат» («articulus») происходит от греческого «arthron», которое указывает на согласованность друг с другом различных частей, что подобно тому, как согласованность друг с другом отдельных частей тела мы называем

сочленением. А еще в греческой грамматике «arthron» обозначает частички, которые добавляются к словам для того, чтобы указать на род, число или падеж. Кроме того, в ораторском искусстве «articulus» — это части, которые согласованы друг с другом в предложении; так, Туллий говорит, что «articulus» составлен из слов, каждое из которых произносится отдельно и раздельно, например: «Ваша страсть, ваш голос, ваш взгляд приводят в трепет ваших врагов»⁹.

Таким образом, о вопросах христианской веры говорят, что они включают в себя различные догматы, постольку, поскольку они разделены на отдельные, но согласованные друг с другом части. Далее, объектом веры, как было показано выше (4), является нечто невидимое и относящееся к Богу. Следовательно, каждой из таких вещей, которая в силу той или иной особой причины является невидимой, посвящен отдельный догмат, в то время как если несколько таких вещей являются известными или неизвестными под одним и тем же аспектом, то они не разведены по разным догматам. Так, одним трудно понять, что Бог страдал, другим — что Он воскрес из мертвых, и потому догмат о воскресении отделен от догмата о страстях. Но то, что Он страдал, умер и был погребен, связано с одним и тем же затруднением, и если принимается что-то одно, то без труда принимается и все остальное, по каковой причине все эти положения собраны в один догмат.

Ответ на возражение 1. Кое-что из того, что предложено нам для веры, является предметом веры как таковое, в то время как остальное является предметом веры не как таковое, а только в отношении другого, что подобно тому, как в науках некоторые положения выдвигаются ради них самих, в то время как остальные — ради того, чтобы сделать очевидными другие. Затем, коль скоро главным объектом веры является то, что мы ожидаем увидеть, согласно сказанному [в Писании]: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), то из этого следует, что предметом веры как таковым является то, что непосредственно определяет нас к вечной жизни. Таковы суть троичность Лиц, всемогущество Бога, тайна воплощения Христова и тому подобное, и все это представлено в отдельных догматах веры. С другой стороны, некоторые вещи в Священном Писании предложены нам для веры не столько ради них самих, сколько ради прояснения вышеупомянутого. Таковы суть наличие у Авраама двух сыновей, воскрешение умершего

от прикосновения костей Елисея и тому подобное, сообщаемое нам Священным Писанием с целью прояснения тайны Божества или воплощения Христова, и такие вещи не должно представлять в виде отдельных догматов.

Ответ на возражение 2. Формальный аспект объекта веры можно понимать двояко: во-первых, со стороны того, во что верят, и в таком случае существует только один формальный аспект всего, что касается веры, а именно первая Истина; следовательно, в этом отношении нет никакого различия догматов. Во-вторых, формальный аспект вопросов веры можно рассматривать со стороны нас, и в таком случае формальным аспектом вопросов веры является то, что невидимо; следовательно, в этом отношении существуют различные и отличные друг от друга догматы веры, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Это определение догмата восходит скорее к латинской этимологии слова, нежели к греческой, которая в большей степени соответствует его действительному смыслу, и потому не следует придавать ему большого значения. Однако было бы справедливым заметить, что хотя вера, будучи произвольным актом, не является тем, что требуется от человека необходимым образом, тем не менее, она требуется от него как необходимое с точки зрения цели. В самом деле, как сказал апостол, «надобно, чтобы приходящий к Богу веровал», поскольку «без веры угодить Богу невозможно» (Евр. 11, 6).

Раздел 7

УВЕЛИЧИВАЕТСЯ ЛИ КОЛИЧЕСТВО ДОГМАТОВ С ТЕЧЕНИЕМ ВРЕМЕНИ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что количество догматов с течением времени не увеличивается. В самом деле, как говорит апостол, «вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1). Но ожидаемое пребывает одним и тем же во все времена. Следовательно, и верить нам надлежит в одно и то же во все времена.

Возражение 2. Далее, как замечает Философ, в науках, которые придуманы человеком, имеет место развитие, которое обуславливается недостаточностью знания тех, кто эти науки

придумал. Но догматы веры не были придуманы человеком, поскольку они — от Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Сие... Божий дар». (Еф. 2, 8). И коль скоро в Боге не может иметь места никакой недостаточности знания, то похоже на то, что знание, касающееся вопросов веры, было с самого своего начала совершенным и с течением времени не увеличивалось.

Возражение 3. Далее, деятельность благодати протекает надлежащим образом ничуть не хуже, чем деятельность природы. Но, согласно Бозэциу, «природа ни одной вещи не может превосходить свое начало»¹⁰. Следовательно, похоже, что начало деятельности благодати также является совершенным, а это значит, что те, которые первыми преподавали [людям] веру, знали ее наиболее совершенно.

Возражение 4. Кроме того, как вера Христова была преподаана нам через апостолов, точно так же в Ветхом Завете знание веры было преподано потомкам первыми отцами, согласно сказанному [в Писании]: «Спроси отца твоего — и он возвестит тебе» (Вт. 32, 7). Но апостолы были наиболее полно посвящены в тайны, поскольку «они получили их в большей полноте, чем другие, даже если последние получили их прежде них», как говорит глосса на слова [апостола Павла]: «Мы сами, имея начаток Духа» (Рим. 8, 23). Следовательно, похоже на то, что знание вопросов веры с течением времени не увеличивалось.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «из года в год знание святых отцов возрастало... и чем меньше времени отделяло их от пришествия Спасителя, тем более полно открывались им тайны спасения»¹¹.

Отвечаю: догматы веры относятся к учению веры точно так же, как самоочевидные начала — к основанному на естественном разуме обучению. Начала эти определенным образом упорядочены так, что одни из них неявно содержатся в других, и все они, по словам Философа, сводятся, как к своему первому началу, к следующему: «Нельзя вместе утверждать и отрицать одно и то же»¹². И точно так же все догматы неявно содержатся в некоторых первичных вопросах веры, таких как вопрос о бытии Бога и о Его промысле о спасении человека, согласно сказанному [в Писании]: «Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр. 11, 6). В самом деле, [вера в] бытие Божие охватывает все, что относится к нашей вере в

нашу вечную жизнь в Боге, в которой заключается наше блаженство, в то время как вера в Его промысел охватывает все, что приуготовлено Богом во времени для спасения человека и что является средством к достижению этого блаженства. И точно так же некоторые из тех догматов, которые следуют из этих [двух], [неявно] содержатся в других [догматах]; так, вера в Искупление человечества включает в себя веру в Воплощение Христа, Его Страсти и т. д.

Таким образом, нам следует заключить, что по своей субстанции догматы веры по прошествии времени не увеличивались, поскольку все то, во что верили более поздние поколения, содержалось — пусть и неявно — в вере предшествовавших им отцов. Но при этом происходило явное количественное увеличение догматов веры, поскольку тем, кто жил в более поздние времена, явно открывалось кое-что из того, что не было явно открыто тем, кто жил до них. Поэтому Господь говорит Моисею: «Я — Бог Авраама, Исаака и Иакова¹³... а с именем Моим «Господь» не открылся им» (Исх. 6, 3); и Давид говорит: «Я сведущ более старцев» (Пс. 118, 100); и апостол сказал, что тайна Христа «не была возведена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым апостолам Его и пророкам» (Еф. 3, 5).

Ответ на возражение 1. Все то, что ожидали люди обрести от Христа, оставалось неизменным во все времена. Но так как обрести ожидаемое они могли только через Христа, то чем далее они были отдалены по времени от Христа, тем далее они были и от обретения того, на что надеялись. Поэтому апостол говорит: «Все сии умерли в вере, не получив обетований, а только издали видели оные» (Евр. 11, 13). Но чем более отдалена вещь, тем менее отчетливо она видима, и потому чем ближе были люди к явлению Христа, тем более совершенно познавали все то благое, на что им надлежало надеяться.

Ответ на возражение 2. Развитие познания может происходить двояко. Во-первых, со стороны учителя, когда некто один или целая группа людей со временем приобретает все больше знаний, и таковым является путь развития придуманных человеком наук. Во-вторых, со стороны ученика; так, совершенно познавший свое искусство мастер не сообщает сразу же все эти знания своему ученику, поскольку тот еще не способен воспринять их целиком, но учитывает возможности ученика и обучает его постепенно. И именно так с течением времени люди продвигались в своем познании веры. По этой причине апостол

называет состояние [людей времен] Ветхого Завета детским (Гал. 3, 24).

Ответ на возражение 3. Для актуального порождения необходимо наличие двух причин, а именно действующателя и материи. [При этом] в порядке деятельной причины наиболее совершенное по природе является первым, и в этом смысле природа ни одной вещи не может превосходить свое начало — ведь несовершенное не может обусловить совершенство иначе, как только при наличии чего-либо уже совершенного. С другой стороны, в порядке материальной причины первым является несовершенное, и в этом смысле природа следует от несовершенного к совершенному. Затем, в том, что касается веры, от вечности обладающий совершенным знанием Бог выступает в качестве деятельной причины, в то время как воспринимающий результаты божественной деятельности человек является своего рода материей. Таким образом, у людей познание веры необходимо следует от несовершенного к совершенному, и хотя некоторые люди, став учителями веры, тем самым уподобились деятельной причине, однако и им проявление Духа даровалось ради общего блага (1 Кор. 12, 7). Таким образом, знание веры было передано преподававшим людям веру отцам настолько, насколько ее следовало преподать людям в то время — то ли явно, то ли в образах.

Ответ на возражение 4. Окончательное осуществление благодати было произведено Христом, по каковой причине время Его пришествия названо «временем полноты»¹⁴ (Гал. 4, 4). Поэтому те, кто был ближе всего к Христу — то ли, подобно Иоанну Крестителю, предваряя Его, то ли, подобно апостолам, следуя за Ним, — обладали наиболее полным знанием тайн веры. Это подобно тому, как в состоянии человека [при нынешней жизни] мы видим, что совершенство возмужалости присуще молодости и что состояние человека является тем более совершенным, или ближе он по времени — до или после — к своей молодости.

Раздел 8

ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ СФОРМУЛИРОВАНЫ ДОГМАТЫ ВЕРЫ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что догматы веры сформулированы не должным образом. В самом деле, как уже было сказано (5),

то, что может быть познано посредством доказательства, не относится к вере как то, что является объектом веры для всех. Но о существовании единого Бога можно узнать посредством доказательства, каковое доказательство приводит Философ¹⁵, да и многие другие философы приводили доказательства этой истины. Поэтому слова: «Верую в единого Бога» не должно принимать в качестве догмата веры.

Возражение 2. Далее, как необходимым положением веры является то, что Бог всемогущ, точно так же необходимо утверждать, что Он «всеведущ» и «промышляет обо всем», относительно чего некоторые впадали в заблуждение. Следовательно, в догматах веры необходимо было упомянуть не только о всемогущности Бога, но также и о Его мудрости и промысле.

Возражение 3. Далее, знать Отца есть то же, что и знать Сына, согласно сказанному [в Писании]: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14, 9). Следовательно, достаточно одного догмата об Отце и Сыне, а также и по той же причине — и о Святом Духе.

Возражение 4. Далее, Лицо Отца не меньше Лица Сына и Лица Святого Духа. Но существует несколько догматов о Лице Святого Духа и несколько — о Лице Сына. Следовательно, также необходимо, чтобы существовало несколько догматов о Лице Отца.

Возражение 5. Далее, как некоторые дела со стороны божественности приписываются Лицу Отца и Лицу Святого Духа, точно так же необходимо приписывать некоторые [такие] дела Лицу Сына. Но среди догматов мы встречаем указание на дело, приписываемое Отцу, а именно «сотворение», а также дело, приписываемое Святому Духу, а именно, что «Он говорил пророкам». Следовательно, догматы веры должны указывать на дело, приписываемое Сыну со стороны Его божественности.

Возражение 6. Кроме того, куда большие затруднения, чем иные из догматов, представляет собою вопрос о святом причастии. Следовательно, ему должен быть посвящен отдельный догмат и, таким образом, существующее количество догматов недостаточно.

Этому противоречит установление церкви, формулирующей догматы именно так, как оно есть.

Отвечаю: как уже было сказано (6), к вере относится все то, что связано с тем созерцанием, которым мы чаем наслаждаться

в вечной жизни и которым мы приводимся к вечной жизни. Затем, в вечной жизни мы ожидаем созерцать две вещи, а именно тайну Божества, видение которой обещает нам блаженство, и тайну воплощения Христова, «через Которого», как говорит апостол, «мы имеем доступ» к славе сыновей Божьих (Рим. 5, 2). В связи с этим [в Писании] сказано: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса, Христа» (Ин. 17, 3). Поэтому первое различие в вопросах веры касается величия Божества, в то время как другие — тайны человеческой природы Христа, которая является «великой благодетия тайной» (1 Тим. 3, 16).

Итак, что касается величия Божества, то нам предлагается верить в следующие три вещи: во-первых, в единство Божества, которому посвящен первый догмат; во-вторых, в Троицу Лиц, о чем идет речь сразу в трех посвященных трем Лицам догматах; в-третьих, в приличествующие Божеству дела, первое из которых относится к порядку природы, о сотворении которой нам говорится в отдельном догмате; второе относится к порядку благодати, то есть к освящению человека, чему также посвящен отдельный догмат; наконец, третье относится к порядку славы, которому посвящен догмат, в котором идет речь о воскресении мертвых и жизни грядущего века. Таким образом, Божеству посвящено семь догматов.

И точно также семь догматов посвящено человеческой природе Христа: первый из них относится к сошествию и воплощению Христа; второй — к Его рождению от Девы; третий — к Его страданиям, смерти и погребению; четвертый — к Его сошествию в ад; пятый — к Его воскресению; шестой — к Его вознесению; седьмой — к Его грядущему суду, так что всего наличествует четырнадцать догматов.

Впрочем, некоторые признают [только] двенадцать догматов, шесть — о Божестве и шесть — о человеческой природе. Так, они объединяют в один догмат три догмата о трех Лицах, поскольку наше знание о трех Лицах едино, но при этом разделяют догмат о порядке славы на два, а именно на догмат о воскресении тела и догмат о славе души. И еще они объединяют в один догмат догматы о зачатии и рождестве.

Ответ на возражение 1. Благодаря вере мы исповедуем много [разных] истин о Боге, которые не могли быть открыты философами в свете естественного разума, например, о Его промысле и всемогуществе, а также что должно почитать только

Его одного, и все эти положения содержатся в одном догмате о едином Боге.

Ответ на возражение 2. Само имя «Бог», как было показано в первой части (13, 8), подразумевает простирающееся на все провидение. Но силы обладающих разумом сущностей действуют не иначе, как только в соответствии с волей и знанием. Поэтому всемогущество Бога, если так можно выразиться, включает в себя универсальное знание и промысел. В самом деле, как мог бы Он соделывать все в здешних вещах согласно Своей воле, если бы Он не знал их и не простирает на них всех Свое провидение.

Ответ на возражение 3. Мы обладаем единым знанием об Отце, Сыне и Святом Духе со стороны единства Сущности, о чем идет речь в первом догмате. А вот со стороны различия Лиц, которое связано с отношением происхождения, знание Отца действительно некоторым образом включает в себя знание Сына, поскольку Он не был бы Отцом, если бы не имел Сына, связует же Их Святой Дух. С этой точки зрения было бы достаточно, если бы всем трем Лицам был посвящен один догмат. Но коль скоро в отношении каждого Лица имеются некоторые вопросы, в связи с которыми иные подчас впадают в заблуждение, то с этой точки зрения возникла необходимость в наличии трех догматов о трех Лицах. Так, Арий верил во всемогущество и вечность Отца, но не признавал, что Сын равен Отцу и един с Ним по субстанции, в связи с чем возникла необходимость в учреждении догмата о Лице Сына. И точно так же было необходимо утвердить третий догмат о Лице Святого Духа против [заблуждения] Македония. Аналогично этому и зачатие и рождение Христа, а равно воскресение и вечное царствие могут, с одной точки зрения, а именно постольку, поскольку они определены к одной цели, быть объединены в один догмат, в то время как с другой точки зрения им могут быть назначены отдельные догматы, поскольку каждое из этих положений представляет собой отдельную трудность.

Ответ на возражение 4. Сыну и Святому Духу надлежало быть посланными для освящения твари, что также является предметом нашей веры. Поэтому догматов о Лицах Сына и Святого Духа больше, нежели догматов о Лице Отца, Который никоим образом не может быть посланным, о чем мы вели речь в первой части (43, 4).

Ответ на возражение 5. Освящение твари благодатью и совершение ее в славе производится даром любви, которая приписывается Святому Духу, и даром мудрости, которая при-

писывается Сыну, и таким вот образом указывается на дело и Сына, и Святого Духа, но под разными аспектами.

Ответ на возражение 6. В том, что касается святого причастия, может быть усмотрено два аспекта. Первый — это сам факт причастия, и в этом отношении оно подобно всем другим следствиям освящения благодатью. Второй — это то, что в нем чудесным образом содержится тело Христово, и в этом отношении оно, подобно всем остальным чудесам, приписываемым всемогущей силе Божьей, относится к всемогуществу Бога.

Раздел 9

ПРАВИЛЬНО ЛИ БЫЛО ОБЪЕДИНЯТЬ ДОГМАТЫ ВЕРЫ В СИМВОЛ [ВЕРЫ]?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неправильно было объединять догматы веры в Символ. В самом деле, правилом веры является Священное Писание, к которому нельзя ничего ни прибавить, ни убавить, согласно сказанному: «Не прибавляйте к тому, что я заповедую вам, и не убавляйте от того» (Вт. 4, 2). Следовательно, при наличии Священного Писания неправильно было в качестве правила веры создавать Символ [веры].

Возражение 2. Далее, согласно апостолу, есть только «одна вера» (Еф. 4, 5). Но Символ — это исповедание веры. Следовательно, не должно существовать более одного Символа.

Возражение 3. Далее, содержащееся в Символе исповедание веры касается всех верующих. Но не все верующие достойны веры в Бога, а только те, которые имеют живую веру. Следовательно, не следовало включать в Символ веры слова: «Верую в единого Бога».

Возражение 4. Далее, как уже было сказано (8), сошествие в ад является одним из догматов веры. Но в Символе, предложенном отцами [церкви], ничего не сказано о сошествии в ад. Следовательно, включение [в Символ] этого [догмата] было неуместным.

Возражение 5. Далее, Августин, разъясняя слова: «Веруйте в Бога — и в Меня веруйте» (Ин. 14, 1), говорит: «Хотя мы верим Петру и Павлу, но верим «в» только в Бога»¹⁶. И коль скоро католическая церковь является сотворенной вещью, то негоже

говорить [что мы веруем] «в единую Святую, Католическую и Апостольскую Церковь».

Возражение 6. Кроме того, Символ составлен таким образом, что его можно трактовать как правило веры. Но правило веры должно быть публично предложено всем. Поэтому любой символ, а не только Символ отцов [церкви], должен провозглашаться на торжественной мессе. Следовательно, представляется неправильным обнародовать догматы веры как Символ.

Этому противоречит следующее: вселенская церковь непогрешима, поскольку она руководствуется Святым Духом, Который есть Дух истины, обещанный Господом своим ученикам: «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин. 16, 13). Но Символ обнародован по распоряжению вселенской церкви, и потом он безукоризнен.

Отвечаю: как говорит апостол, «надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть» (Евр. 11, 6). Но человек поверит только в том случае, если ему будет предложена истина, в которую он может верить. Поэтому возникла необходимость объединить истины веры таким образом, чтобы их можно было легко донести до всех, дабы никто не уклонился от истины вследствие своего незнания [положений] веры. Отсюда берет свое начало и само название «символ», поскольку он является собранием принципов веры.

Ответ на возражение 1. Истины веры содержатся в Священном Писании рассеянно, выражены они разными способами и подчас туманно. Поэтому для того, чтобы собрать все истины веры из Священного Писания, необходимо серьезное обучение и практика, что недоступно для большинства из тех, которые желают знать истину веры, но при этом, будучи заняты другими делами, не имеют времени для [соответствующего] обучения. Отсюда возникла необходимость вкратце и внятно изложить суть положений Священного Писания и предложить их для веры всем. И это отнюдь не является прибавлением [чего-либо нового] к Священному Писанию, но тем, что почерпнуто из него.

Ответ на возражение 2. Во всех [имеющихся] Символах преподано одно и то же учение веры. Однако когда восстают [те или иные] заблуждения, возникает потребность в более точных разъяснениях истин веры, чтобы вера простаков не была извращена еретиками. Именно это и обусловило наличие не-

скольких Символов, которые ничем не отличаются друг от друга за исключением того, что противопоставлено в них упрямству еретиков, причем то, что в одном содержится явно, содержится и в другом, но — неявно.

Ответ на возражение 3. Содержащееся в Символе исповедание веры касается, если так можно выразиться, лица всей объединенной верой церкви. Но вера церкви — это живая вера, поскольку именно такой является вера тех, кто принадлежит церкви не только внешне, но и душой. Поэтому исповедание веры представлено в Символе тем способом, который приличествует живой вере — ведь даже в том случае, когда некоторым верным недостает живой веры, они прилагают усилия к тому, чтобы ее обрести.

Ответ на возражение 4. Относительно сошествия в ад не возникло ни одного еретического заблуждения, и потому явно на это указывать не было никакой необходимости. По этой причине об этом ничего не сказано в предложенном отцами [церкви] Символе, хотя в апостольском Символе говорится как о том, что не вызывает сомнений (ведь последующий Символ, как уже было сказано, не отменяет предшествующий, а только проясняет его).

Ответ на возражение 5. Когда мы говорим «в Святую, Католическую [и Апостольскую] Церковь», то это должно понимать как свидетельство того, что наша вера обращена к освящающему церковь Святому Духу, то есть смысл этого положения таков: «Верую в Духа Святого, освящающего церковь». Впрочем, [возможно] было бы лучше и более соответствовало общепринятому словупотреблению, если бы мы опускали «в» и просто говорили: «Святой, Католической [и Апостольской] Церкви», как это делал папа Лев.

Ответ на возражение 6. Поскольку Символ отцов [церкви], являясь разъяснением апостольского Символа, был составлен после того, как вера уже распространилась в мире и церковь не подвергалась гонениям, его принято провозглашать на торжественной мессе. Апостольский же Символ был составлен во времена неверия и гонений, и потому он объявляется скрытно на заутренней и вечерней, что как бы служит напоминанием о тьме прошлого и последующих заблуждениях.

Раздел 10

**ДОЗВОЛЕНО ЛИ ВЕРХОВНОМУ ПОНТИФИКУ
ДОПОЛНЯТЬ СИМВОЛ ВЕРЫ?**

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что верховному понтифику не дозволено дополнять Символ веры. В самом деле, как было показано выше (9), дополнение Символа необходимо лишь для того, чтобы прояснить догматы веры. Затем, в Ветхом Завете с течением времени догматы веры все более и более прояснялись в связи с тем, что по мере приближения пришествия Христа все более очевидной становилась истина веры, о чем уже было сказано (7). Но коль скоро с появлением Нового Закона эта причина была устранена, то [тем самым] отпала всякая необходимость в [каких-либо] новых прояснениях догматов. Следовательно, похоже на то, что верховный понтифик не вправе составлять новую редакцию Символа.

Возражение 2. Далее, никто не вправе делать то, что запрещено вселенской церковью под угрозой анафемы. Но вселенской церковью запрещено под угрозой анафемы предлагать новую редакцию Символа. Так, в актах Эфесского собора сказано, что «по обнародовании Символа Никейского собора священный синод объявляет незаконным провозглашение, написание или составление любого другого «Верую» помимо того, которое было установлено отцами на Никейском соборе под водительством Святого Духа», а также что отступники подлежат анафеме, и то же самое было повторено в актах Халкедонского собора. Следовательно, похоже, что верховный понтифик не вправе составлять новую редакцию Символа.

Возражение 3. Далее, Афанасий был не верховным понтификом, а патриархом Александрии, и тем не менее он составил Символ, который был провозглашен в церкви. Следовательно, похоже, что не только верховный понтифик, но и любой епископ вправе предлагать новую редакцию Символа.

Этому противоречит следующее: Символ [веры] был установлен на вселенском соборе. Но, как сказано в «Декреталиях»¹⁷, такой собор вправе созывать только верховный понтифик.

Следовательно, верховный понтифик может предлагать новую редакцию Символа.

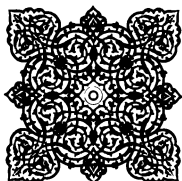
Отвечаю: как уже было сказано, новая редакция Символа [веры] необходима лишь для того, чтобы пресечь возможное возникновение заблуждений. Следовательно, готовить новую редакцию Символа надлежит той власти, которая является последней инстанцией в вопросах, связанных с верой, и все решения которой должны приниматься всеми с неколебимой уверенностью. Но такое право предоставлено именно верховному понтифику, который, как сказано в «Декреталях», «уполномочен решать наиболее важные и трудные вопросы из тех, которые становятся перед церковью»¹⁸. Поэтому Господь и сказал Петру, которого Он сделал верховным понтификом: «Я молился о тебе», Петр, «чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих» (Лк. 22, 32). И так это потому, что во всей церкви должна быть только одна вера, согласно сказанному [в Писании]: «Чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений» (1 Кор. 1, 10), что возможно только в том случае, когда любой возникающий вопрос веры находит свое разрешение у того, кто осуществляет управление всей церковью, и когда вся церковь неукоснительно следует этому его решению. Следовательно, только верховный понтифик вправе издавать новую редакцию Символа [веры], а равно решать и другие вопросы, касающиеся дел всей церкви, как то созывать вселенский собор и тому подобное.

Ответ на возражение 1. Истина веры представлена в учении Христа и апостолов достаточно явно. Но коль скоро, согласно сказанному [в Писании], иные оказались настолько злы, что извратили апостольское учение и другие положения и писания к собственной гибели (2 Петр. 3, 16), то со временем возникла необходимость в опровержении [новых] заблуждений, для чего потребовалось выразить веру еще явнее.

Ответ на возражение 2. Это запретительное постановление собора относится к частным лицам, которые не вправе решать вопросы веры. В самом деле, указанное решение вселенского собора не может лишить права любой последующий собор составить новую редакцию Символа, который бы представлял собой не новую веру, но ту же самую с дополнительными разъяснениями (ведь каждый собор учитывал то обстоятельство, что [любой] последующий собор мог бы раскрыть те или иные

вопросы более полно, чем предшествовавший ему собор, если бы это было необходимо в связи с возникновением той или иной ереси). Следовательно, такое право принадлежит верховному понтифику, который уполномочен и созывать вселенский собор, и утверждать его решения.

Ответ на возражение 3. Афанасий составил разъяснение веры не в форме Символа, но, как это явствует из принятого им способа выражения, в форме изложения учения. Но так как в нем вкратце была представлена вся истина веры, то по решению верховного понтифика оно было принято в качестве правила веры.



О [ВНУТРЕННЕМ] АКТЕ ВЕРЫ

Теперь нам предстоит рассмотреть акт веры: во-первых, внутренний акт; во-вторых, внешний акт.

Под первым заглавием наличествует десять пунктов: 1) что означает являющееся внутренним актом веры «верить»; 2) о том, сколькими способами его можно выразить; 3) насколько необходимо для спасения верить во что-либо из того, что превышает [возможности] естественного разума; 4) необходимо ли верить в то, что доступно естественному разуму; 5) насколько необходимо для спасения верить во что-либо непреложно; 6) все ли в одинаковой мере обязаны верить непреложно; 7) является ли непреложная вера в Христа необходимой для спасения во всех случаях; 8) насколько необходимо для спасения непреложно верить в Троицу; 9) заслуживает ли награды акт веры; 10) может ли человеческий разум уменьшить заслугу веры. _____

Раздел 1

ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ ВЕРИТЬ ОЗНАЧАЕТ МЫСЛИТЬ С СОГЛАСИЕМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что верить не означает мыслить с согласием. В самом деле, латинское «*cogitatio*» (мышление) подразумевает пытливость, поскольку «*cogitare*» (мыслить), похоже, равнозначно «соagitare», то есть «обсуждать». Но Дамаскин говорит, что «вера есть согласие без [придирчивой] пытливости»¹. Следовательно, процесс веры не предусматривает мышления.

Возражение 2. Далее, вера находится в разуме, о чем речь у нас впереди (4, 2). Но мышление является актом мыслительной силы, которая, как было показано в первой части (78, 4), принадлежит чувственной способности. Следовательно, мышление не имеет никакого отношения к вере.

Возражение 3. Далее, верить является актом ума, поскольку

его объектом является истина. Но согласие, как и дозволение, похоже, является актом не ума, а воли. Следовательно, верить не означает мыслить с согласием.

Этому противоречит данное Августином определение того, что означает «верить»².

Отвечаю: «мышление» можно понимать трояко. Во-первых, в широком смысле, имея в виду всякое актуальное рассмотрение ума, о котором Августин говорит так: «Я называю мышлением ту способность, посредством которой мы, мысля, понимаем»³. Во-вторых, «мышление» можно понимать более узко, а именно как такое рассмотрение ума, которое сопровождается своего рода исследованием и предшествует достижению умом совершенства уверенного созерцания. В указанном смысле Августин говорит, что «Сын Божий называется не Мыслью, но Словом Божиим. Ведь наша мысль, достигая того, что мы знаем, и тем воображаясь, является истинным нашим словом. И потому Слово Божие должно пониматься безо всякой мысли о Боге так, чтобы Оно понималось как самый простой образ, не имеющий чего-либо, что может быть вообразимым или же лишенным образности»⁴. Таким образом, мысль в собственном смысле слова есть движение обдумывающего и пока еще не достигшего совершенства ясного созерцания истины ума. Однако коль скоро такое движение ума может быть обдумыванием либо универсальных понятий и принадлежать умственной способности, либо же частных вопросов и принадлежать чувственной части, то под «мышлением» можно понимать, во-вторых, акт обдумывающего ума, а в-третьих, акт мыслительной силы.

Итак, если понимать «мышление» в первом, широком, смысле, то «мыслить с согласием» не может в полной мере выразить то, что мы понимаем под словом «верить», поскольку в указанном смысле человек мыслит с согласием и тогда, когда рассматривает нечто, известное ему благодаря научному знанию или представлению. Если, с другой стороны, понимать «мышление» во втором смысле, то тогда [«мыслить с согласием»] полностью выражает природу акта веры. В самом деле, некоторые из тех актов, которые принадлежат уму, связаны с уверенным согласием без какого-либо вида размышления, как это бывает в тех случаях, когда человек рассматривает познанные им благодаря науке или представлению вещи, суждение о которых уже полно-

стью сформировано. А вот другие акты ума связаны с еще не сформировавшейся мыслью и потому лишены уверенного согласия, причем [в таких случаях ум] либо вообще не склоняется к чему-либо одному, как это бывает у «колеблющихся», либо отдает весьма незначительное предпочтение одному перед всеми прочими, как это бывает у «сомневающих», либо же склоняется к одному, но при этом не решается отвергнуть остальное, как это бывает у «предполагающих». Но рассматриваемый нами акт «верить» означает твердую уверенность в чем-то одном, в каковом отношении вера имеет много общего с наукой и разумением, хотя связанное с нею знание не достигает совершенства незамутненного созерцания, и в этом отношении она совпадает с колебанием, сомнением и предположением. Следовательно, верующему присуще мыслить с согласием, и этим акт веры отличается от всех других направленных на различение истины и лжи актов ума.

Ответ на возражение 1. Вера связана не с пытливостью естественного разума, которая была бы призвана доказать то, во что верят, но с пытливостью в отношении того, что побуждает человека верить, например, что то-то и то-то было утверждено Богом и подтверждено чудесами.

Ответ на возражение 2. «Мыслить» в нашем случае означает акт не мыслительной силы, а ума, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Ум верующего определяется к единственному объекту не разумом, а волей, и потому под согласием в настоящем случае понимается акт ума, определенный к единственному объекту в соответствии с волей.

Раздел 2

ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗЛИЧАТЬ В АКТЕ ВЕРЫ АКТ ВЕРЫ БОГУ, АКТ ВЕРЫ В БЫТИЕ БОГА И АКТ ВЕРЫ В БОГА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в акте веры неправильно различать веру Богу, веру в бытие Бога и веру в Бога. В самом деле, у каждого навыка есть только один акт. Но вера, будучи одной добродетелью, представляет собою один навык. Следовательно, неразумно говорить о трех актах веры.

Возражение 2. Далее, то, что общо всем актам веры, не должно рассматривать как частный вид акта веры. Но «верить Богу» общо всем актам веры, поскольку основанием веры является первая Истина. Следовательно, похоже, что неразумно отличить этот [акт] от других актов веры.

Возражение 3. Далее, то, что можно сказать о неверующих, не может быть названо актом веры. Но о неверующих можно сказать, что они верят в бытие Бога. Следовательно, этот [акт] не должно полагать актом веры.

Возражение 4. Кроме того, движение к цели принадлежит воле, объектом которой является благо и цель. Но верить является актом не воли, а ума. Следовательно, «верить в Бога», что подразумевает движение к цели, не должно полагать одним из видов этого акта.

Этому противоречит авторитет Августина, предложившего рассматриваемое различение⁵.

Отвечаю: акт любой силы или навыка зависит от отношения этой силы или навыка к объекту. Затем, объект веры можно рассматривать трояко. В самом деле, коль скоро «верить», как уже было сказано (1), является актом подвинутого к согласию волей ума, объект веры можно рассматривать или со стороны ума, или со стороны движущей ум воли.

Если рассматривать его со стороны ума, то объект веры, как уже было сказано (1, 1), включает в себя две вещи. Одной из них является материальный объект веры, и в этом отношении актом веры является «верить в бытие Бога», поскольку, как было показано выше (1, 1), ничто не подлежит вере иначе, как только в своей связи с Богом. Другой из них является формальный аспект объекта, который суть не что иное, как то, посредством чего мы утверждаемся в том-то и том-то в нашей вере, и в этом отношении актом веры является «верить Богу», поскольку, о чем также было сказано (1, 1), формальным объектом веры является первая Истина, к Которой человек прилепляется своим согласием верить ради Нее.

В-третьих, если рассматривать объект веры со стороны движущей ум воли, актом веры является «верить в Бога», поскольку первая Истина относится к воле как то, что обладает аспектом цели.

Ответ на возражение 1. Этими тремя [терминами] обозначены не различные акты веры, а один и тот же акт, имеющий различные отношения к объекту веры.

Сказанное является также ответом на **возражение 2.**

Ответ на возражение 3. О неверующих нельзя сказать, что они верят в бытие Бога, в том смысле, в каком мы говорим об акте веры. В самом деле, они не верят в то, что Бог существует именно так, как определяет [нам наша] вера, и потому этот [их акт] в прямом смысле слова не подразумевает веры в Бога (ведь сказал же Философ, что «недостаточное знание простых вещей не является их знанием вообще»⁶).

Ответ на возражение 4. Как было показано выше (II-I, 9, 1), воля подвигает ум и другие способности души к их цели, и в этом отношении актом веры является «верить в Бога».

Раздел 3

НАСКОЛЬКО НЕОБХОДИМО ДЛЯ СПАСЕНИЯ ВЕРИТЬ ВО ЧТО-ЛИБО ИЗ ТОГО, ЧТО ПРЕВЫШАЕТ [ВОЗМОЖНОСТИ] ЕСТЕСТВЕННОГО РАЗУМА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для спасения нет необходимости верить во что-либо из того, что превышает [возможности] естественного разума. В самом деле, спасение и совершенство вещи, похоже, достаточным образом обеспечено природными дарами. Но подлежащие вере вещи превышают [возможности] естественного разума человека, поскольку они, как было показано выше (1, 4), не могут быть чем-либо видимым. Следовательно, похоже, что для спасения нет надобности верить.

Возражение 2. Далее, человек подвергается риску, когда соглашается с тем, о чем он не может судить, насколько оно истинно или ложно, согласно сказанному [в Писании]: «Не ух ли разбирает слова?» (Иов. 12, 11). Но в том, что касается веры, человек не может формировать суждения подобного рода, поскольку он не способен возводить их к первым началам, которыми должны руководствоваться все наши суждения. Таким образом, верить в подобные вещи рискованно. Следовательно, для спасения не обязательно верить.

Возражение 3. Далее, основанием для спасения человека является Бог, согласно сказанному [в Писании]: «От Господа —

спасение» (Пс. 36, 39). Но, как сказано [апостолом], «невидимое» Бога, «вечная сила Его и Божество... через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20), а все то, что ясно видимо нашему разумению, не является объектом веры. Следовательно, для своего спасения человеку вовсе не обязательно верить в некоторые вещи.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Без веры угодить Богу невозможно» (Евр. 11, 6).

Отвечаю: в тех случаях, когда одна природа зависит от другой, для совершенствования более низкой природы необходимо наличие двух вещей, одна из которых относится к движению, присущему этой природе, в то время как другая — к движению более возвышенной природы. Так, вода присущим ей движением движется к центру [земли], в то время как в соответствии с движением луны она движется отливами и приливами вокруг центра. И точно так же планетам присущи их собственные движения с запада на восток, в то время как в соответствии с движением первого неба они движутся с востока на запад. Затем, только сотворенная разумная природа непосредственно подчинена Богу, в то время как другие твари причастны не универсальному, а только чему-либо частному. Поэтому последние принимают участие в божественном совершенстве либо — как неодушевленные вещи — только со стороны «бытия», либо же — как растения и животные — еще и со стороны «жизни» и «знания единичностей». Разумная же природа, со своей стороны, в той мере, в какой она способна схватывать универсальные категории блага и бытия, непосредственно причастна универсальному началу бытия.

Следовательно, совершенство разумной твари состоит не только в том, что принадлежит ей со стороны природы, но также и в том, что обретается ею благодаря сверхъестественной причастности божественному совершенству. По этой причине, как уже было сказано (II-I, 3, 8), окончательное счастье человека состоит в сверхъестественном созерцании божественной сущности, какового созерцания человек может достигнуть только в том случае, если оно будет преподано ему Богом, согласно сказанному [в Писании]: «Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне» (Ин. 6, 45). Далее, человеку в соответствии с модусом его природы дано приобщаться к такому знанию не сразу и вдруг, а постепенно и по чуть-чуть. Но в том случае, когда

речь идет именно о таком обучении, [ученик] для приобретения совершенного знания необходимо должен верить [учителю], на что указывает Философ, говоря, что «ученик должен верить».

Поэтому для того, чтобы человек смог достичь совершенного созерцания небесного блаженства, ему, прежде всего, надлежит верить Богу подобно тому, как подмастерье верит обучающему его мастеру.

Ответ на возражение 1. Коль скоро человеческая природа зависит от [другой] более возвышенной природы, то для совершенства [человека] не достаточно одного только естественного знания, но необходимо еще и некоторое сверхъестественное знание, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Как человек соглашается с первыми началами благодаря естественному свету своего ума, [далее] как добродетельный человек благодаря навыку к добродетели выносит правильное суждение о том, что связано с этой добродетелью, точно так же и благодаря дарованному Богом свету веры человек соглашается с положениями веры и отвергает то, что противно вере. Поэтому «нет никакого» риска или «осуждения тем, которые во Христе Иисусе [живут]» (Рим. 8, 1) и кого Он просветил верой.

Ответ на возражение 3. Во многих отношениях вера постигает невидимое Бога более возвышенным способом, чем это делает естественный разум при своем постижении Бога через рассматривание Его творений. По этой причине и сказано: «Многое явлено тебе такого, что превосходит разумение человека».

Раздел 4

НЕОБХОДИМО ЛИ ВЕРИТЬ В ТО, ЧТО МОЖЕТ БЫТЬ ДОКАЗАНО ПОСРЕДСТВОМ ЕСТЕСТВЕННОГО РАЗУМА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нет необходимости верить в то, что может быть доказано посредством естественного разума. В самом деле, если в делах природы нет ничего излишнего, то тем более нет ничего излишнего в делах Божиих. Но использовать несколько средств при достаточности одного представляется

излишним. Следовательно, было бы излишним получать посредством веры [знание] о том, что может быть познано посредством естественного разума.

Возражение 2. Далее, верить необходимо в то, что является объектом веры. Но, как уже было сказано (1, 5), невозможно, чтобы одно и то же было одновременно объектом веры и научного познания. И коль скоро все то, что может быть познано посредством естественного разума, является объектом науки, то похоже на то, что нет никакой необходимости верить в то, что может быть доказано посредством естественного разума.

Возражение 3. Далее, все, что может быть познано посредством научного доказательства, похоже, связано с одним и тем же началом, и потому если кое-что из этого предлагается человеку в качестве объекта веры, то точно так же ему надлежит верить и во все остальное. Но это очевидно не так. Следовательно, нет никакой необходимости верить в то, что может быть доказано посредством естественного разума.

Этому противоречит следующее: единственность и бестелесность Бога является тем, во что необходимо верить, но эти [положения] доказываются философами посредством естественного разума.

Отвечаю: человеку необходимо верить не только в то, что превышает [возможности] его разума, но также и в то, что может быть познано разумом, и дело обстоит так по трем причинам. Во-первых, той, что благодаря этому человек может быстрее достигнуть познания божественной истины. В самом деле, та наука, в компетенцию которой входит доказательство существования Бога, является последней в порядке наук, подлежащих человеческому изучению, поскольку она предполагает [знание им] многих других наук, и потому может случиться так, что человеку не хватит всей его жизни для того, чтобы достичь знания о Боге. Вторая причина — та, что знание о Боге должно быть доступно как можно большему количеству людей. Ведь многие — кто в силу врожденной тупости, кто вследствие своей занятости текущими делами, а некоторые и из лени — не достигают успехов в обучении, и потому все они были бы лишены знания о Боге, если бы божественные вещи не были привнесены в их знание в форме веры. Третья причина связана с необходимостью уверенности — ведь в деле [познания] того, что связано с Богом, чело-

веческий разум очень несовершенен. Признаком этого служит то, что философы, проводя естественнонаучные изыскания [даже в сфере] человеческих дел, впадали в многочисленные заблуждения и не могли прийти к единому мнению. Поэтому для того, чтобы люди могли обладать свободным от каких бы то ни было сомнений и неуверенности знанием о Боге, было необходимо, чтобы божественные знания были переданы им посредством веры так, как если бы они были сообщены им Самим Богом, в Котором не может быть никакой лжи.

Ответ на возражение 1. Если речь идет о познании людьми божественных вещей, то одного только исследования естественного разума не достаточно даже тогда, когда возможно доказательство посредством [этого] разума, и потому обретение [таких знаний] посредством веры не бывает излишним.

Ответ на возражение 2. Наука и вера не могут одновременно находиться в одном и том же субъекте и относиться к одному и тому же объекту. Однако, как уже было сказано (1, 5), то, что является объектом науки для одного, может быть [в то же самое время] объектом веры для другого.

Ответ на возражение 3. Несмотря на то, что познаваемые посредством науки вещи обладают общим им всем научным аспектом, однако не все они в равной мере ведут человека к блаженству, и потому не все они в равной мере предлагаются нам для веры.

Раздел 5

НЕОБХОДИМО ЛИ ЧЕЛОВЕКУ ВЕРИТЬ В НЕКОТОРЫЕ ВЕЩИ НЕПРЕЛОЖНО?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не обязан верить во что-либо непреложно. В самом деле, никто не обязан делать то, что не в его силах. Но человек не в силах верить во что бы то ни было непреложно, согласно сказанному [в Писании]: «Как веровать в Того, о Ком не слыхали? Как слышать без проповедующего? И как проповедовать, если не будут посланы?» (Рим. 10, 14, 15). Следовательно, человек не обязан верить во что-либо непреложно.

Возражение 2. Далее, как мы определяемся к Богу верой, точно так же — и любовью. Но человек не обязан хранить

предписания любви, вполне достаточно, чтобы он был готов их исполнить, как это явствует из заповедованного Господом: «Кто ударит тебя в одну щеку твою, обрати к нему и другую»⁷ (Мф. 5, 39), и других подобного рода [предписаний], на которые [в рассматриваемом нами контексте] ссылается Августин. Следовательно, никто не обязан верить во что-либо непреложно — вполне достаточно, если он будет готов верить в то, во что предлагает ему верить Бог.

Возражение 3. Далее, благо веры состоит в покорности, согласно сказанному [в Писании]: «Покорять вере все народы» (Рим. 1, 5). Но добродетель покорности не требует от человека, чтобы он хранил некоторые установленные предписания, но — только чтобы его ум был готов повиноваться, согласно сказанному [в Писании]: «Спешил и не медлил соблюдать заповеди Твои» (Пс. 118, 60). Следовательно, и для веры представляется достаточным, чтобы человек был готов верить в то, что может предложить ему Бог, без того, чтобы верить во что-либо непреложно.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр. 11, 6).

Отвечаю: обязательные для исполнения человеком предписания Закона касаются тех актов добродетели, которые являются средствами к достижению спасения. Затем, акт добродетели, как было показано выше (II-I, 60, 5), зависит от отношения навыка к его объекту. Кроме того, в объекте любой добродетели можно обнаружить две вещи, а именно то, что, собственно, и является надлежащим и непосредственным объектом этой добродетели, и то, что в отношении этого в строгом смысле слова объекта является акцидентным и опосредованным. Так, надлежащим образом и непосредственно к объекту мужества относится умение достойно встретить смертельную опасность и ради общего блага с риском для себя противостоять врагу, однако когда во время войны человек вооружается, вступает в сражение с мечом в руках и т. д. — все это тоже может быть сведено к объекту мужества, но опосредованно.

Поэтому как для исполнения предписания необходим добродетельный акт, точно так же необходимо, чтобы добродетельный акт находил свое завершение в надлежащем и непосредственном объекте, в то время как, с другой стороны, для исполнения

предписания вовсе не необходимо, за исключением отдельных конкретных случаев, чтобы добродетельный акт находил свое завершение в том, что имеет акцидентное или вторичное отношение к надлежащему и непосредственному объекту этой добродетели. Таким образом, должно говорить, что непосредственным объектом веры является то, благодаря чему человек, как уже было сказано (1, 8), может стать одним из блаженных, тогда как опосредованный и вторичный объект охватывает все то, что Бог сообщил нам в Священном Писании, например, что у Авраама было два сына, Давид был сыном Иессея и тому подобное.

Следовательно, если речь идет об основных положениях или догматах веры, то человек обязан верить в них непреложно, равно как он непреложно обязан обладать [самой] верой, но если речь идет о других положениях веры, то человеку надлежит верить в них не непреложно, но либо покорно, либо быть готовым в них верить в той мере, в какой он подготовлен к тому, чтобы верить в предложенное ему для веры Священным Писанием. Когда же последнее станет для него очевидным как то, что составляет учение веры, тогда и в него он должен поверить непреложно.

Ответ на возражение 1. Если под тем, что в человеческих силах, мы понимаем только то, что может быть таковым без помощи благодати, то в таком случае мы обязаны делать много такого, что нам не под силу сделать без помощи исцеляющей [нас] благодати, например, любить Бога и ближнего или верить в догматы веры. Но это становится нам по силам с помощью благодати, каковая помощь, по словам Августина, «кому дается, то дается по милости, а кому в ней отказано, то отказано по справедливости как наказание за грехи, по крайней мере, за первородный грех»⁸.

Ответ на возражение 2. Человек обязан непреложно любить то любимое, которое является надлежащим и непосредственным объектом любви, а именно Бога и ближнего. Возражение же ссылается на те предписания любви, которые являются следствиями объектов любви.

Ответ на возражение 3. Добродетель покорности как таковая принадлежит воле, поскольку для акта покорности достаточно готовности воли подчиниться авторитету власти, которая является надлежащим и непосредственным объектом покорности. А то или иное предписание по отношению к этому надлежащему и непосредственному объекту является акцидентным или опосредованным.

Раздел 6

**ВСЕ ЛИ В РАВНОЙ МЕРЕ ОБЯЗАНЫ
ВЕРИТЬ НЕПРЕЛОЖНО?**

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все в равной мере обязаны верить непреложно. Действительно, все в равной мере обязаны делать то, что является необходимым для спасения, как это явствует из предписаний любви. Но для спасения необходимо верить в некоторые вещи непреложно. Следовательно, все в равной мере обязаны верить непреложно.

Возражение 2. Далее, никто не должен подвергаться испытаниям в отношении того, во что он не обязан верить. Но и простаки подчас подвергаются испытаниям в отношении даже самых сложных [для понимания] догматов веры. Следовательно, все в равной мере обязаны верить всему непреложно.

Возражение 3. Далее, если бы простак были обязаны верить не непреложно, а просто доверять, то их вера необходимо предполагала бы веру ученых [мужей]. Но подобное представляется рискованным, поскольку ученый может и заблуждаться. Следовательно, похоже на то, что простак должен обладать непреложной верой, а если так, то [значит] все в равной мере обязаны верить непреложно.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Волаи орали, и ослицы паслись подле них» (Иов. 1, 15), каковые слова Григорий разъясняет так: простак, которые обозначены ослиами, в вопросах веры должны пребывать подле ученых, которые обозначены волами⁹.

Отвечаю: разъяснение вопросов веры является следствием божественного откровения, поскольку вопросы веры превосходят естественный разум. Затем, божественное откровение становится доступным тем, кто обладает низшими степенями, через посредство тех, кто обладает более высокими степенями в том или ином порядке; люди, например, через посредство ангелов, а низшие ангелы через посредство высших, о чем читаем у Дионисия¹⁰. И точно так же разъяснение веры необходимо должно стать доступным людям низких степеней через посредство [людей] высоких степеней. Следовательно, как более возвышенные

ангелы, просвещающие тех, кто ниже них, обладают, согласно Дионисию, более полным знанием божественного, нежели низшие ангелы¹¹, точно так же и люди более высоких степеней, обязанностью которых является обучение остальных, должны обладать более полным знанием вопросов веры и верить в них более непреложно.

Ответ на возражение 1. Разъяснение догматов веры необходимо всем для спасения не в равной мере, поскольку люди более высоких степеней, обязанностью которых является обучение остальных, должны непреложно верить в большее количество вещей, чем другие.

Ответ на возражение 2. Простаков должно испытывать в отношении сложных [для понимания] вопросов веры только в тех случаях, когда существует подозрение, что они были введены в соблазн еретиками, которые имеют обыкновение извращать веру простаков в подобных вопросах. Впрочем, если они не станут упорствовать в своих неортодоксальных взглядах, которые были восприняты ими [исключительно] по причине их простоты, то это не должно вменять им в вину.

Ответ на возражение 3. У простаков нет той веры, которая предполагается у ученых, за исключением веры [в той ее части], в которой последние твердо придерживаются божественного учения, в связи с чем апостол говорит: «Умоляю вас: подражайте мне, как я Христу» (1 Кор. 4, 16). Но такая [вера] связана не с человеческим знанием, а с божественной истиной, которая является правилом веры. И если кто-либо из ученых отклоняется от этого правила, то этим он не наносит ущерба вере простаков, полагающих веру [таких] ученых правильной, если простак не упорствует в их частных заблуждениях, противных вере Вселенской церкви, которая не может заблуждаться, поскольку Господь сказал Петру: «Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя» (Лк. 22, 32).

Раздел 7

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕПРЕЛОЖНАЯ ВЕРА В ТАЙНУ ХРИСТОВУ НЕОБХОДИМОЙ ДЛЯ СПАСЕНИЯ ВСЕМ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не всем для спасения необходима непреложная вера в тайну Христову. Так, человек не обязан непреложно верить в то, чего не знают ангелы, поскольку разъяснение веры происходит благодаря божественному откровению, которое, как уже было сказано (6), человек постигает через посредство ангелов. Но даже ангелы, как это явствует из комментария Дионисия¹², пребывали в неведении относительно тайны воплощения и потому вопрошали: «Кто сей Царь славы?»; и еще: «Кто это идет от Едома?» (Ис. 63, 1). Следовательно, люди не обязаны непреложно верить в тайну воплощения Христа.

Возражение 2. Далее, очевидно, что Иоанн Креститель был одним из учителей, наиболее близких к Христу, Который сказал о нем: «Из рожденных женами не восставал больший, чем он» (Мф. 11, 11). Но Иоанн Креститель, похоже, не был непреложно посвящен в тайну Христа, поскольку спросил Его: «Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?» (Мф. 11, 3; Лк. 7, 19). Следовательно, даже учителя не были обязаны непреложно верить в Христа.

Возражение 3. Далее, как утверждает Дионисий, благодаря служению ангелов было спасено немало язычников¹³. Но похоже на то, что язычники, которым не было дано откровение, не обладали не только непреложной, но и вообще какой-либо верой в Христа. Следовательно, не всем для спасения необходима непреложная вера в тайну Христову.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «наша вера истинна только тогда, когда мы исповедуем, что никто, ни юноша, ни старик, не может быть избавлен от заразы смерти и уз греха иначе, как одним только Посредником между Богом и людьми Иисусом Христом»¹⁴.

Отвечаю: как было показано выше (5; 1, 8), непосредственным и надлежащим объектом веры является то, благодаря чему человек обретает блаженство. Но именно тайна воплощения и страстей Христовых является тем, благодаря чему люди обретают блаженство, о чем читаем [в Писании]: «Нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12). Следовательно, та или иная вера в тайну воплощения Христа была необходима всем и всегда, но эта вера различалась сообразно различию времени и людей. Причину этого надлежит усматривать в том, что до своего грехопадения

человек, который не обладал предвидением своего будущего греха, непреложно верил в воплощение Христа постольку, поскольку оно было связано с достижением славы, но не поскольку оно было связано с избавлением человека от греха посредством страстей и воскрешения. Подтверждением того, что у него было предвидение воплощения Христа, являются следующие его слова: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей» (Быт. 2, 24), о которых апостол сказал, что «тайна сия велика... по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф. 5, 32), и потому представляется невероятным, чтобы первый человек не был осведомлен об этой тайне.

А вот после грехопадения люди непреложно верили в Христа не только в части воплощения, но и в части страстей и воскрешения, посредством которых человечество избавлено от греха и смерти, поскольку иначе они бы не предвещали страсти Христовы определенными жертвоприношениями — как до, так и после [получения ими] Закона, — значение которых было доподлинно известно ученым, в то время как простолюдины сквозь завесы этих жертвоприношений [просто] верили, что те были определены Богом в отношении пришествия Христа, и в этом смысле, если так можно выразиться, на их знание была накинута завеса. И, как уже было сказано (1, 7), чем меньше времени отделяло их от пришествия Христа, тем более явно открывались им тайны Христовы.

Но после того, как [нам] была явлена благодать, ученые и простолюдины обязаны непреложно верить в тайны Христовы, и прежде всего в те, которые повсеместно провозглашаются и соблюдаются церковью, например в догматы, относящиеся к воплощению, о которых уже шла речь выше (1, 8). Что же касается отдельных деталей, относящихся к воплощению догматов, то люди обязаны верить в них более или менее определенно в зависимости от своего состояния и положения.

Ответ на возражение 1. Как говорит Августин, тайна Царства Божия никогда не была полностью сокрыта от ангелов¹⁵, хотя некоторые его аспекты стали им известны только после того, как их им явил Христос.

Ответ на возражение 2. То, что Иоанн Креститель вопрошал явившегося ему во плоти Христа, не было обусловлено его неведением, поскольку тогда же он недвусмысленно выразил свою веру, сказав: «Я видел — и засвидетельствовал, что сей есть Сын Божий» (Ин. 1, 34). Действительно, он сказал не «Ты ли

Тот, Который должен был прийти?», но «Ты ли Тот, Который должен прийти?», то есть он говорил не о прошлом, а о будущем. Однако при этом не должно полагать, что он был несведущ относительно грядущих страстей Христовых, поскольку им также было сказано: «Вот, Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1, 29). Таким образом, он, как и другие пророки, что особенно очевидно в случае с [пророком] Исаией, обладал предвиденьем Его жертвоприношения.

Поэтому нам [пожалуй] следует согласиться с Григорием, согласно которому заданный Иоанном вопрос был связан с его неведением относительно того, будет ли Христос сошествовать в ад в Своем собственном Лице¹⁶. И хотя ему было ведомо о том, что сила страстей Христовых распространится и на тех, кто будет пребывать в чистилище, согласно сказанному [в Писании]: «А что до тебя — ради крови завета твоего Я освобожу узников твоих из рва, в котором нет воды» (Зах. 9, 11), при этом он не был обязан непреложно верить — до того, как это произошло, — в то, что Христос сойдет туда Лично. А еще, опираясь на комментарии Амвросия к [евангелию от Луки] (Лк. 7, 19), можно сказать, что он задал этот вопрос по причине не сомнения или неведения, а — своей набожности; или же, следуя Златоусту, что он спросил не потому, что был несведущ, а потому, что хотел, чтобы его ученики услышали ответ от [Самого] Христа¹⁷, дабы тем самым укрепить их веру путем указания свидетельства Его дел.

Ответ на возражение 3. Многим из язычников, как это явствует из их же [собственных] предсказаний, было дано откровение о Христе. Так, [в Писании] мы читаем: «Я знаю — Искупитель мой — жив» (Иов. 19, 25). И Сивилла, как пишет Августин, тоже предвидела кое-что о Христе¹⁸. Кроме того, в римской истории встречается запись о том, что во времена Константина Августа и его матери Ирины был открыт склеп, в котором лежал человек, на груди которого была обнаружена золотая табличка с надписью: «Верую в Христа, Который родится от Девы. О, солнце! Во времена Ирины и Константина ты узришь меня вновь». Впрочем, если некоторые все же были спасены и без откровения, то никак не без веры в Посредника, и хотя они не верили в Него непреложно, однако обладали не до конца осознанной верой благодаря уверенности в божественном Провидении, поскольку верили, что Бог освободит человечество так, как Ему будет угодно и в соответствии с откровением Духа тем, кому было дано познать

истину, согласно сказанному [в Писании]: «Который научает нас более, нежели скотов земных» (Иов. 35, 11).

Раздел 8

НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ СПАСЕНИЯ НЕПРЕЛОЖНО ВЕРИТЬ В ТРОИЦУ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для спасения непреложная вера в Троицу не является необходимостью. В самом деле, апостол сказал, что «надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр. 11, 6). Но в это можно верить и без веры в Троицу. Следовательно, непреложная вера в Троицу не является необходимостью.

Возражение 2. Далее, Господь говорит: «Отче, Я открыл имя Твое человекам» (Ин. 17, 5, 6), каковые слова Августин разъясняет так: «Не то имя, которым Тебя называют Богом, а то имя, посредством которого Тебя называют Моим Отцом», и далее добавляет: «Под этим [именем] Он явил миру Бога, о Котором знают все народы; под этим [именем] Ему уже нельзя поклоняться наряду с ложными богами как "богу, которому поклоняются в Иудее"; под этим [именем] Он суть Отец Христа, чрез Которого Он упразднил грех мира; Он открыл человекам то имя Его, которого они дотоле не знали». Следовательно, до пришествия Христа не было известно, что в Божестве есть Отцовство и Сыновство, и потому в Троицу не верили непреложно.

Возражение 3. Далее, то, во что мы обязаны непреложно верить в отношении Бога, является объектом небесного блаженства. Но целью небесного блаженства является высшее благо, о котором можно знать как о том, что находится в Боге, без какого бы то ни было различия Лиц. Следовательно, непреложная вера в Троицу не была необходимой.

Этому противоречит следующее: в Ветхом Завете о Троице Лиц говорится разными способам; так, в самом начале [книги] «Бытия» о Троице говорится в словах: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1, 26). Следовательно, с самого начала для спасения была необходима непреложная вера в Троицу.

Отвечаю: непреложная вера в тайну Христову невозможна без веры в Троицу, поскольку к этой тайне относится то, что Сын Божий принял на Себя плоть, что Он возродил мир через благодать Духа Святого, наконец, что Он был зачат Святым Духом. Поэтому как до пришествия Христа в тайну Христову непреложно верили [только] ученые, в то время как простолюдины верили неявно, поскольку на их знание, если так можно выразиться, была накинута завеса, точно так же дело обстояло и с тайной Троицы. Следовательно, как только была обнаружена благодать, все стали обязанными непреложно верить в тайну Троицы, и всем, кто обрел новое рождение во Христе, было даровано обращение к Троице, согласно сказанному [в Писании]: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Мф. 28, 19).

Ответ на возражение 1. Непреложная вера в две указанные [в возражении] вещи была необходима всем и всегда, но она не была всем и всегда достаточна.

Ответ на возражение 2. До пришествия Христа вера в Троицу была сокрыта в вере ученых, а через Христа и апостолов она была открыта всему миру.

Ответ на возражение 3. Высшая благодать Бога, коль скоро мы в нынешней нашей жизни постигаем ее через рассматривание следствий, может быть понята и без Троицы Лиц, но сама по себе и так, как созерцают ее блаженные, она не может быть понята без Троицы Лиц. Кроме того, мы приводимся к небесному блаженству [именно] благодаря миссии божественных Лиц.

Раздел 9

ЗАСЛУЖИВАЕТ ЛИ ВЕРА НАГРАДЫ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вера не заслуживает награды — ведь началом всякой заслуги, как уже было сказано (II-I, 114, 4), является любовь. Но вера, как и природа, предшествует любви. Следовательно, как не заслуживает награды природный акт, поскольку наши природные дары не являются нашей заслугой, точно так же не заслуживает награды и акт веры.

Возражение 2. Далее, вера находится между мнением и научным знанием или научным исследованием вещей. Но ни

научное исследование, ни мнение не заслуживают награды. Следовательно, не заслуживает награды и вера.

Возражение 3. Далее, положение веры можно принять как с достаточным на то основанием, так и без. Если для веры имеется достаточное основание, то она, похоже, не подразумевает никакой заслуги, поскольку в таком случае вопрос о том, верить или не верить, не возникает, тогда как если достаточного основания для веры нет, то это свидетельствует о легкомыслии [верующего], согласно сказанному [в Писании]: «Кто скоро доверяет — тот легкомыслен» (Сир. 19, 4), так что, пожалуй, и в этом случае никакой заслуги не возникает. Следовательно, вера никоим образом не заслуживает награды.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что святые «верою... получали обетования» (Евр. 11, 33), что было бы невозможно, если бы вера не вменялась в заслугу. Следовательно, вера заслуживает награды.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 114, 3, 4), наши действия заслуживают награды в той мере, в какой они проистекают из свободной воли, которая подвигается Богом посредством благодати. Поэтому любой человеческий акт, который проистекает из направленной к Богу свободной воли, может заслуживать награду. Но акт веры — это акт согласия с божественной истиной ума по распоряжению подвинутой божественной благодатью воли. Таким образом, она является субъектом направленной к Богу свободной воли и, следовательно, акт веры может быть заслуживающим награды.

Ответ на возражение 1. Природа соотносится с являющейся началом заслуги любовью как материя с формой, тогда как вера соотносится с любовью как расположение, которое предшествует конечной форме [с этой формой]. Но очевидно, что ни субъект (или материя) не может действовать иначе, как только посредством формы, ни предшествующее расположение — до появления формы, но — только после появления формы, то есть и субъект, и предшествующее расположение действуют посредством являющейся главным началом действия формы, что подобно тому, как теплота огня действует посредством субстанциальной формы огня. Поэтому ни природа, ни вера не могут производить заслуживающий награды акт без любви. Но, будучи сопровождаемы любовью, и акт веры, и акт природы, и

природный акт свободной воли становятся заслуживающими награды.

Ответ на возражение 2. В науке можно усматривать две вещи, а именно согласие ученого с научным фактом и исследование им этого факта. Но ученое согласие не является субъектом свободной воли, поскольку ученый обязан соглашаться с убедительностью доказательства, и потому ученое согласие не вменяется в заслугу. А вот актуальное исследование того, на что человек дал свое ученое согласие, является субъектом его свободной воли, поскольку исследовать или нет, решает он сам. Следовательно, научное исследование может являться заслугой в том случае, если оно направляется к цели, а именно к Богу или благу ближнего, любовью. Что же касается веры, то обе вышеуказанные вещи являются субъектами свободной воли, и потому акт веры может заслуживать награду в обоих случаях. Если же речь идет о мнении, то здесь твердого согласия быть не может, поскольку, как замечает Философ, мнение редко бывает твердым и непоколебимым. Поэтому, похоже, оно не является следствием совершенного акта воли, по каковой причине такое согласие вряд ли может вменяться в заслугу даже тогда, когда оно дается на актуальное исследование.

Ответ на возражение 3. У верующего имеется достаточное основание для веры, поскольку он подвигается силою божественного учения, подтвержденного чудесами, а еще — что гораздо важнее — природной способностью к божественному побуждению, и потому его вера не легкомысленна. Однако у него нет достаточного основания для научного знания, и потому он не лишается своей заслуги.

Раздел 10

УМЕНЬШАЕТ ЛИ НАЛИЧИЕ РАЗУМНЫХ ДОВОДОВ В ПОЛЬЗУ ТОГО, ВО ЧТО МЫ ВЕРИМ, ЗАСЛУГУ ВЕРЫ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наличие разумных доводов в пользу того, во что мы верим, уменьшает заслугу веры. Так, по словам Григория, «нет никакой заслуги в том, чтобы верить в очевидное для нашего разума»¹⁹. Таким образом, если человеческий разум может представить достаточное доказательство,

то заслуга веры устраняется. Следовательно, похоже на то, что любой вид человеческого рассуждения в пользу вопросов веры уменьшает заслугу веры.

Возражение 2. Далее, что бы ни уменьшало меру добродетели, оно уменьшает и количество заслуги, поскольку, как говорит Философ, «счастье — это награда добродетели»²⁰. Но человеческое рассуждение, похоже, уменьшает меру добродетели веры, поскольку, как было показано выше (1, 4, 5), вере присуще [верить в] невидимое. Но чем более что-либо обосновано разумом, тем менее оно невидимо. Следовательно, человеческие доводы в пользу веры уменьшают заслугу веры.

Возражение 3. Далее, причины противоположностей тоже противоположны. Но наличие того, что побуждает к неверию, которое заключается либо в преследовании со стороны тех, кто понуждает человека отречься от веры, либо в приведении ими доказательств в пользу такого отречения, увеличивает заслугу веры. Следовательно, разумные доводы в пользу веры уменьшают заслугу веры.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ» (1 Петр. 3, 15). Но апостол никогда бы не дал подобный совет, если бы это подразумевало уменьшение заслуги веры. Следовательно, разум не уменьшает заслугу веры.

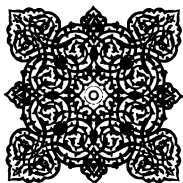
Отвечаю: как уже было сказано (9), акт веры может заслуживать награды в той мере, в какой он является субъектом воли не только со стороны исполнения, но также и со стороны согласия. Затем, содействующий нашей вере человеческий разум может относиться к воле верующего двояко. Во-первых, как предшествующий акту воли (например, когда человек не желает или же медлит желать верить до тех пор, пока не подвигается к этому доводами человеческого разума), и в таком случае человеческий разум уменьшает заслугу веры. В самом деле, ранее, говоря о нравственных добродетелях, мы уже показали (II-I, 24, 3; II-I, 77, 6), что та страсть, которая предшествует выбору, делает добродетельный акт менее достойным похвалы. И как человек должен осуществлять акты нравственной добродетели согласно суждению своего разума, а не вследствие страсти, точно так же он должен верить в основоположения религии не согласно суждению человеческого разума, а в силу божественного авторитета. Во-вторых, суждения

человеческого разума могут последовать воле верующего. Когда же воля человека готова уверовать, то [значит] он любит истину, в которую верит, он обдумывает и принимает сердцем любые доводы в пользу своего стремления, и в таком случае человеческий разум не уменьшает заслугу веры, но, напротив, свидетельствует о еще большей заслуге. Это, опять же, подобно тому, как в случае нравственных добродетелей, согласно вышесказанному (II-I, 24, 3), последующая [суждению разума] страсть демонстрирует интенсивность воли. Свидетельством этому служат слова самаритян, обращенные к символизирующей человеческий разум женщине: «Уже не по твоим речам веруем» (Ин. 4, 42).

Ответ на возражение 1. Григорий [в настоящем случае] говорит о том, кто не желает верить до тех пор, пока не будет подвигнут к этому доводами разума. Но если человек желает верить в основанные на божественном авторитете положения веры, то даже тогда, когда он с помощью рассуждений доказывает некоторые из них, например существование Бога, заслуга его веры от этого не устраняется и не уменьшается.

Ответ на возражение 2. Доводы в пользу авторитета веры не являются теми доказательствами, которые сообщают человеческому уму внутреннее видение, поскольку они не уменьшают невидимости. Они только устраняют то, что препятствует вере, показывая, что предлагаемое верой не является невозможным, и потому такие доводы не уменьшают заслугу или меру веры. С другой стороны, доказательные рассуждения в пользу тех положений веры, которые являются началами догматов веры, уменьшают меру веры, поскольку они сообщают видимость тому, во что верят. Однако они не уменьшают меру любви, которая сообщает воле готовность в них верить даже тогда, когда они невидимы, и потому мера заслуги не уменьшается.

Ответ на возражение 3. Что бы ни было противоположно вере — связано ли это с приводимыми доказательствами или внешними гонениями, оно увеличивает заслугу веры в той мере, в какой обнаруживает интенсивность и твердость воли в ее желании верить. Поэтому мученики, которые в часы гонений не отреклись от веры, и мудрые, которые, несмотря на выдвинутые против положений веры философами или еретиками доводы, сохранили веру, обрели большую заслугу веры. С другой стороны, то, что благоприятствует вере, не всегда уменьшает интенсивность воли в ее желании верить и потому оно не всегда уменьшает заслугу веры.



О ВНЕШНЕМ АКТЕ ВЕРЫ

Теперь нам надлежит рассмотреть внешний акт веры, а именно исповедание веры, под которым заглавием наличествует два пункта: 1) является ли исповедание актом веры; 2) является ли исповедание веры необходимым для спасения.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИСПОВЕДАНИЕ АКТОМ ВЕРЫ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что исповедание не является актом веры — ведь один и тот же акт не может принадлежать различным добродетелям. Но исповедание принадлежит покаянию, частью которого оно является. Следовательно, оно не является актом веры.

Возражение 2. Далее, от исповедания веры человека подчас удерживает страх или некоторое замешательство, по каковой причине апостол просит молящихся молиться о нем, чтобы ему дано было слово «открыто с дерзновением возвещать тайну благовествования» (Еф. 6, 19). Но не отступать от добрых намерений из-за страха или замешательства помогает мужество, которое уравнивает дерзновение и страх. Следовательно, похоже на то, что исповедание является актом не веры, а, пожалуй, мужества или верности.

Возражение 3. Далее, пылкость в вере обуславливает как внешнее исповедание веры, так и другие направленные вовне добрые дела, поскольку, как сказано [в Писании], это есть «вера, действующая любовью» (Гал. 5, 6). Но другие направленные вовне дела не являются актами веры. Следовательно, не является актом веры и исповедание.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [апостола]: «И дело веры в силе» (2 Фес. 1, 11) говорит, что сказанное относится к «исповеданию, которое является присущим вере делом».

Отвечаю: внешние действия в собственном смысле слова принадлежат той добродетели, к цели которой они конкретно относятся; так, пост конкретно относится к цели направленного на смирение плоти воздержания и, таким образом, он является актом воздержания.

Затем, исповедание того, что принадлежит вере, как к своей цели конкретно относится к тому, что касается веры, согласно сказанному [в Писании]: «Имея тот же дух веры... и мы веруем, потому и говорим» (2 Кор. 4, 13). Но предназначением внешнего говорения является выявление внутренней мысли. Поэтому как внутренняя мысль о том, что касается веры, в собственном смысле слова является актом веры, точно так же является [актом веры] и направленное вовне ее исповедание.

Ответ на возражение 1. Священное Писание предписывает троякое исповедание. Во-первых, исповедание веры, и оно является надлежащим актом веры, поскольку, как уже было сказано, относится к цели веры. Во-вторых, исповедание благодарения и хвалы, и оно является актом «поклонения единому Богу», поскольку оно предназначено для внешнего почитания Бога, что и является целью «поклонения единому Богу». В-третьих, исповедание грехов, которое определено к очищению от грехов, что является целью покаяния, каковой добродетели оно и принадлежит.

Ответ на возражение 2. То, что устраняет препятствие, является, согласно Философу, не непосредственной, а опосредованной причиной¹. Следовательно, мужество, которое устраняет то, что препятствует исповеданию веры, а именно страх или замешательство, является не надлежащей и непосредственной причиной исповедания, а его опосредованной причиной.

Ответ на возражение 3. Внутренняя, действующая любовью вера обуславливает все внешние акты добродетели посредством других добродетелей, распоряжаясь ими, хотя и не выявляя, в то время как акт исповедания она осуществляет как присущий ей акт без посредства какой-либо иной добродетели.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИСПОВЕДАНИЕ ВЕРЫ НЕОБХОДИМЫМ ДЛЯ СПАСЕНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что исповедание веры не является необходимым для спасения. В самом деле, похоже, что нечто может быть достаточным для спасения в том случае, если оно является средством к достижению цели добродетели. Но надлежащей целью веры является соединение человеческого ума с божественной истиной, и оно может быть осуществлено без какого-либо внешнего исповедания. Следовательно, исповедание веры не является необходимым для спасения.

Возражение 2. Далее, посредством внешнего исповедания веры человек демонстрирует свою веру другому человеку. Но это необходимо только для тех, кто должен обучать вере других. Следовательно, похоже на то, что простолюдины не обязаны исповедовать веру.

Возражение 3. Далее, все то, что может возмущать или тревожить других, не является необходимым для спасения, поскольку апостол сказал: «Не подавайте соблазна ни иудеям, ни еллинам, ни церкви Божией» (1 Кор. 10, 32). Но исповедание веры подчас причиняет волнения среди неверных. Следовательно, оно не является необходимым для спасения.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что «сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению» (Рим. 10, 10).

Отвечаю: все, что необходимо для спасения, подпадает под предписания божественного закона. Далее, коль скоро исповедание веры суть нечто утвердительное, то оно может подпадать только под утвердительное предписание. Следовательно, необходимость его для спасения зависит от того, каким образом оно подпадает под утвердительное предписание божественного закона. В самом деле, как уже было сказано (II-I, 71, 5; II-I, 88, 1), утвердительное предписание обязывает всегда, но не постоянно, т. е. оно обязывает в соответствии как с местом и временем, так и с сопутствующими обстоятельствами, в отношении которых

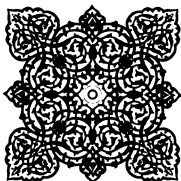
должно упорядочивать человеческие акты для того, чтобы они были актами добродетели.

Таким образом, исповедать веру необходимо для спасения не всегда и везде, но только в определенное время и в определенных местах. При этом ее исповедание не должно приводить ни к тому, чтобы Богу не были возданы должные почести, ни к тому, чтобы ближний был лишен необходимого ему нашего служения. Так, если кто-либо спросит человека о его вере, а тот промолчит, то вопрошающий может подумать, что тот либо неверующий, либо вера ложна, и это может отвлечь его от веры. Поэтому в таких и подобных им случаях исповедание веры является необходимым для спасения.

Ответ на возражение 1. Как и цели других добродетелей, цель веры должна быть соотнесена с целью любви, каковая суть любовь к Богу и ближнему. Следовательно, когда это требуется для почитания Бога и блага ближнего, человеку надлежит не только соединять свой ум с божественной истиной, но и явно исповедать свою веру.

Ответ на возражение 2. В случае необходимости, [а именно] когда вере угрожает опасность, каждый обязан или открыто заявлять о своей вере, или подавать добрый пример и поддерживать других верующих, или отбивать нападения неверных. Если же времена спокойны, то [далеко] не все верующие должны обучать вере других.

Ответ на возражение 3. Нет ничего похвального в публичном исповедании веры, если оно возмущает и тревожит неверных без какой-либо пользы для веры или верующего. Поэтому Господь говорит: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями — чтобы они... обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7, 6). Однако если есть надежда на то, что это может принести пользу вере, или же существует какая-либо иная серьезная причина, то человек должен пренебречь возмущением неверных и явно исповедать свою веру. Так, [в Писании] сказано, что когда ученики сказали Господу: «Фарисеи, услышав слово сие, соблазнились», Он ответил: «Они — слепые вожди слепых» (Мф. 15, 12, 14).



О ДОБРОДЕТЕЛИ ВЕРЫ КАК ТАКОВОЙ

Теперь у нас на очереди рассмотрение добродетели веры как таковой: во-первых, самой веры; во-вторых, тех, кто верует; в-третьих, причины веры; в-четвертых, ее следствий.

*Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) что есть вера; 2) в какой душевной способности она находится; 3) является ли ее формой любовь; 4) что общего между живой и безжизненной верой; 5) является ли вера добродетелью; 6) является ли она одной добродетелью; 7) о ее отношении к другим добродетелям; 8) о ее достоверности по сравнению с достоверностью умственных добродетелей.*_____

Раздел 1

ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЯТЬ ВЕРУ КАК «ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ОЖИДАЕМОГО И УВЕРЕННОСТЬ В НЕВИДИМОМ»?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что данное апостолом определение веры, [а именно] что «вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), неправильно. В самом деле, качество не может быть сущностью, в то время как вера, будучи, как уже было сказано (II-I, 62, 3), теологической добродетелью, является качеством. Следовательно, она не может быть осуществлением.

Возражение 2. Далее, у разных добродетелей разные объекты. Но то, что ожидается, является объектом надежды. Следовательно, оно, не будучи объектом веры, не может быть включено в ее определение.

Возражение 3. Далее, вера, пожалуй, совершенствуется любовью, а не надеждой, поскольку любовь — это форма веры,

о чем речь у нас впереди (3). Следовательно, в определение веры надлежало включить то, что нужно любить, а не то, на что нужно надеяться.

Возражение 4. Далее, нельзя приписывать одно и то же различным родам. Но «сущность» и «уверенность» относятся к различным родам, причем ни один из них не является частным случаем другого. Следовательно, неправильно говорить, что вера является одновременно и «осуществлением», и «уверенностью».

Возражение 5. Кроме того, уверенность свидетельствует об истинности того, к чему она относится. Но когда истинность вещи засвидетельствована, то о ней принято говорить как о видимой. Следовательно, похоже на то, что слова «уверенность в невидимом» содержат противоречие, и потому определение веры неправильно.

Этому противоречит авторитет апостола.

Отвечаю: хотя некоторые говорят, что вышеупомянутые слова апостола не являются определением веры, однако если мы вдумчиво исследуем этот вопрос, то [придем к заключению, что] в приведенном определении не опущен ни один из тех пунктов, в отношении которых может быть определена вера, несмотря на то, что сами слова не приведены к форме определения, что подобно тому, как [подчас] философы исследуют начала силлогизмов без использования силлогистических форм.

Чтобы прояснить этот вопрос, нам надлежит вспомнить, что коль скоро навыки познаются через посредство своих актов, а акты — через посредство своих объектов, то вера, каковая суть навык, должна быть определена через посредство присущего ей акта в его отношении к присущему ему объекту. Затем, как уже было сказано (2, 2), акт веры, а именно «верить», является актом ума, определенного распоряжением воли к единственному объекту. Следовательно, акт веры связан как с объектом воли, то есть с благом и целью, так и с объектом ума, то есть с истиной. А так как у веры, которая является теологической добродетелью, как было показано выше (II-I, 62, 2), объектом является цель, то ее объект и цель необходимо должны быть адекватны друг другу. Затем, как уже было сказано (1, 1), объектом веры является первая Истина, причем невидима и она, и все то, к чему мы прилепляемся ради нее, и поэтому необходимо, чтобы первая

Истина являлась целью акта веры под аспектом невидимости, каковой аспект является также аспектом и того, на что мы надеемся, согласно сказанному апостолом: «Надеемся того, чего не видим» (Рим. 8, 25), поскольку видеть истину означает обладать ею. Но, как уже было сказано (II-I, 67, 4), надеются не того, чем уже обладают, а того, чем ожидают обладать. Поэтому отношение акта веры к являющейся объектом воли цели выражено словами: «Вера есть осуществление ожидаемого» (ведь мы привыкли обозначать именем «сущность» первое начало вещи, в особенности же тогда, когда вся вещь виртуально содержится в первом начале; так, например, мы могли бы сказать, что первые самоочевидные начала являются сущностью науки, поскольку эти начала, если так можно выразиться, являются для нас первыми началами науки, в которых виртуально содержится вся наука). Таким образом, о вере говорят как об «осуществлении ожидаемого» постольку, поскольку наличие в нас первого начала вещей, на которые нам надлежит надеяться, обусловлено согласием веры, которая виртуально содержит в себе все то, на что нам надлежит надеяться. В самом деле, все мы надеемся обрести счастье через созерцание свободной от завес истины, путь к которой указывает нам вера, что очевидно из того, что было сказано нами ранее при исследовании счастья (II-I, 3, 8; II-I, 4, 3).

Отношение акта веры к рассматриваемому в качестве объекта веры объекту ума обозначено словами «уверенность в невидимом», где под «уверенностью» понимается предвосхищение очевидности. В самом деле, очевидность побуждает ум твердо держаться истины, и потому твердая преданность ума неочевидной истине веры в настоящем случае названа «уверенностью». По этой же причине в другом переводе использовано слово «убежденность» — ведь ум верующего, так сказать, убежден божественным авторитетом дать согласие на то, чего он не видит. Таким образом, если бы кто-либо решил привести рассматриваемые нами слова к форме определения, то он мог бы сказать, что «вера есть навык ума, благодаря которому начинает в нас быть жизнь вечная, обуславливающая согласие ума на то, что невидимо».

В указанном отношении вера отличается от всего прочего, что имеет отношение к уму. В самом деле, когда мы определяем ее как «уверенность», то тем самым отличаем ее от сомнения, предположения и колебания, которые не побуждают ум давать на что-либо твердое и уверенное согласие. Когда продолжаем

сказанное словами «в невидимом», то тем самым отличаем ее от науки и мышления, объектом которых является нечто видимое. Когда же мы говорим, что она «есть осуществление ожидаемого», мы тем самым отличаем добродетель веры от веры в обыденном смысле слова, которая не имеет никакого отношения к чаемому нами блаженству.

Все остальные известные нам определения веры являются [просто] разъяснением определения, данного апостолом. В самом деле, когда Августин говорит, что «вера является добродетелью, посредством которой мы верим в невидимое»¹, когда Дамаскин говорит, что «вера есть согласие без [всякой придирчивой] пытливости»², когда другие говорят, что «вера есть убежденность ума в отсутствующем, которая превосходит мнение, но уступает науке», то все это означает не что иное, как сказанное апостолом об «уверенности в невидимом». А когда Дионисий говорит, что «вера есть постоянное утверждение верующих, истиной их и им истину утверждающее»³, то это означает не что иное, как «осуществление ожидаемого».

Ответ на возражение 1. «Сущность» в настоящем случае является указанием не на высший и отдельный от других род, а на некое подобие сущности, которое можно обнаружить в любом роде постольку, поскольку первое в роде виртуально содержит в себе все остальное, и потому о нем говорят как об их сущности.

Ответ на возражение 2. Поскольку вера принадлежит уму как подчиненному распоряжению воли, она необходимо должна быть определена как к своей цели к объектам тех добродетелей, которые совершенствуют волю, в числе которых, как будет доказано нами ниже (18, 1), находится и надежда. По этой причине в определение веры включен объект надежды.

Ответ на возражение 3. Любовь может относиться как к видимому, так и к невидимому, как к наличествующему, так и к отсутствующему. Следовательно, то, что нужно любить, не в такой мере соответствует [природе] веры, как то, на что нужно надеяться, поскольку надежда всегда связана с отсутствующим и невидимым.

Ответ на возражение 4. Включенные в определение веры «сущность» и «уверенность» не указывают ни на различные рода веры, ни на различные акты, но — на различные отношения одного акта к различным объектам, как это явствует из вышесказанного.

Ответ на возражение 5. Уверенность, которая зиждется на присущих вещи началах, делает эту вещь видимой, тогда как уверенность, которая зиждется на божественном авторитете, не делает вещь видимой саму по себе, и именно такова та уверенность, о которой идет речь в определении веры.

Раздел 2

НАХОДИТСЯ ЛИ ВЕРА В УМЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вера не находится в уме. Так, Августин говорит, что «вера принадлежит воле верующего»⁴. Но воля является отличной от ума способностью. Следовательно, вера не находится в уме.

Возражение 2. Далее, согласие веры на веру во что-либо проистекает из покорной Богу воли. Поэтому похоже на то, что заслугу веры надлежит полностью приписывать покорности. Но покорность находится в воле. Следовательно, вера находится не в уме, а в воле.

Возражение 3. Далее, ум бывает созерцательным или практическим. Но вера не находится в созерцательном уме, поскольку тот, как сказано в третьей [книге] «О душе», не является началом действия — ведь он не побуждает к тому, чтобы чего-то добиваться или избегать⁵, тогда как вера «действует любовью» (Гал. 5, 6). Не находится она и в практическом уме, объектом которого является нечто истинное о чем-то временном, что может быть сделано или выполнено, тогда как объектом веры, как уже было сказано (1, 1), является вечная Истина. Следовательно, вера не находится в уме.

Этому противоречит следующее: вере последует небесное созерцание, согласно сказанному [в Писании]: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1 Кор. 13, 12). Но созерцание находится в уме. Следовательно, так же [находится] и вера.

Отвечаю: коль скоро вера является добродетелью, ее акт необходимо должен быть совершенным. Далее, когда совершенство акта зиждется на двух активных началах, каждое из

этих начал должно быть совершенным; в самом деле, вещь не может быть выпилена хорошо, если пильщик не владеет [своим] искусством, а пила не приспособлена для пиления. Затем, как уже было сказано (II-I, 49, 4), в относящейся к противоположным объектам душевной способности расположение к тому, чтобы действовать хорошо, является навыком. Поэтому проистекающий из двух таких способностей акт должен быть приведен к совершенству находящимся в каждой из них навыком. Далее, уже было разъяснено (2, 1), что «верить» является актом ума, подвинутого к согласию волей. И этот акт проистекает из воли и ума, причем у обоих наличествует естественная склонность к тому, чтобы быть приведенными к совершенству. Следовательно, для того, чтобы акт веры был совершенным, необходимо должен существовать навык как в воле, так и в уме, что подобно тому, как для совершенства акта вожделеющей способности необходимо, чтобы помимо наличия в ней навыка к умеренности существовал еще и навык к рассудительности в разуме. Но «верить» — это непосредственный акт ума, поскольку объектом этого акта является «истина», которая в строгом смысле слова принадлежит уму. Следовательно, вера, являющаяся собственным началом этого акта, необходимо должна находиться в уме.

Ответ на возражение 1. Августин рассматривает веру как акт веры, который определяется как зависящий от воли верующего в той мере, в какой его ум соглашается с положениями веры по распоряжению воли.

Ответ на возражение 2. Не только воля должна быть готова к покорности, но и ум должен быть правильно расположен для того, чтобы исполнить распоряжение воли, что подобно тому, как вожделеющая способность должна быть правильно расположенной для того, чтобы исполнить распоряжение разума. Следовательно, навык к добродетели должен наличествовать не только в распоряжающейся воле, но также и в дающем согласие уме.

Ответ на возражение 3. Вера находится в созерцательном уме, что явствует из ее объекта. Но коль скоро этот объект, а именно первая Истина, является, как доказывает Августин, целью всех наших желаний и действий⁶, из этого следует, что вера действует любовью подобно тому, как «созерцательный ум становится в широком смысле слова практическим»⁷.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ФОРМОЙ ВЕРЫ ЛЮБОВЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не является формой веры. В самом деле, каждая вещь получает свой вид от формы. Поэтому когда две вещи являются противоположными членами категории, одна из них не может являться формой другой. Но вера и любовь являются противоположными членами категории, поскольку о них говорится как о различных видах добродетели (1 Кор. 13, 13). Следовательно, любовь не является формой веры.

Возражение 2. Далее, форма и то, формой чего она является, находятся в одном субъекте, поскольку вместе они образуют сущее. Но вера находится в уме, тогда как любовь — в воле. Следовательно, любовь не является формой веры.

Возражение 3. Далее, форма вещи является ее началом. Но началом веры является, пожалуй, не любовь, а покорность, согласно сказанному [апостолом]: «чтобы... покорять вере все народы» (Рим. 1, 5). Следовательно, похоже на то, что не любовь, а покорность является формой веры.

Этому противоречит следующее: любая вещь действует через посредство своей формы. Но вера действует любовью. Следовательно, формой веры является любовь к горнему.

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (II-I, 1, 3; II-I, 18, 6), произвольные действия получают свой вид от цели, которая является объектом воли. Затем, то, что сообщает вещи ее вид, подобно форме природных вещей. Поэтому форма любого произвольного акта в некотором смысле является той целью, к которой направлен этот акт, [причем] как потому, что она получает от нее свой вид, так и потому, что модус действия должен быть адекватным цели. Далее, из уже сказанного (1) очевидно, что акт веры направлен как к своей цели к объекту воли, то есть благу, и это благо, а именно божественное Благо, каковое суть цель веры, является собственным объектом любви. Поэтому о любви говорят как о форме веры постольку, поскольку акт веры совершенствуется и оформляется любовью.

Ответ на возражение 1. Любовь называют формой веры постольку, поскольку она побуждает акт веры. Но ничто не препятствует тому, чтобы один акт побуждался различными навыками, по каковой причине он, как уже было сказано нами при рассмотрении человеческих действий в целом (II-I, 18, 6, 7), в определенном порядке может быть отнесен к различным видам.

Ответ на возражение 2. Это возражение истинно в том случае, когда речь идет о присущей форме. Но любовь является формой веры не в этом смысле, а в том, что она, как уже было сказано, побуждает акт веры.

Ответ на возражение 3. Покорность, а равно надежда и все другие предшествующие акту веры добродетели побуждаются любовью, о чем речь у нас впереди (23, 8), и потому как о форме веры говорят [именно] о любви.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ БЕЗЖИЗНЕННАЯ ВЕРА СТАТЬ ЖИВОЙ, А ЖИВАЯ ВЕРА — БЕЗЖИЗНЕННОЙ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что безжизненная вера не может стать живой, а живая — безжизненной. В самом деле, как сказал [апостол], «когда настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (1 Кор. 13, 10). Но безжизненная вера есть отчасти вера живая. Следовательно, когда настает живая вера, безжизненная вера прекращается, и потому их нельзя полагать одним и тем же навыком.

Возражение 2. Далее, то, что мертво, не оживает. Но безжизненная вера мертва, согласно сказанному [в Писании]: «Вера без дел — мертва» (Иак. 2, 20). Следовательно, безжизненная вера не может стать живой.

Возражение 3. Далее, нисхождение благодати Божьей равно значимо как для верующего, так и для неверующего. Но когда она нисходит на неверующего, она обуславливает [в нем] навык к вере. Следовательно, когда она нисходит на верующего, который дотоле обладал навыком к безжизненной вере, она обуславливает в нем другой навык к вере.

Возражение 4. Кроме того, как сказал Боэций, «акциденции не могут изменяться»⁸. Но вера — это акциденция. Следова-

но, одна и та же вера не может быть в одно время живой, а в другое — безжизненной.

Этому противоречит следующее: глосса к словам «вера без дел — мертва» (Иак. 2, 20) добавляет, что этими [делами] «она оживляется». Следовательно, вера, которая до определенного момента была безжизненной и бесформенной, может стать оформленной и живой.

Отвечаю: по данному вопросу мнения разнились. Так, некоторые утверждали, что живая и безжизненная вера являются различными навыками, и что когда настает живая вера, безжизненная вера прекращается, а еще, что когда имеющий живую веру человек совершает смертный грех, Богом в него всевается новый навык к безжизненной вере. Но представляется нелепым, что благодатью человек может быть лишен дара Божия и что дар Божий должен быть всеян в человека вследствие смертного греха.

Поэтому другие говорили, что хотя живая и безжизненная вера и являются различными навыками, но тем не менее при наступлении живой веры навык к безжизненной вере не прекращается и вместе с навыком к живой вере пребывает в одном и том же субъекте. Но представляется не менее нелепым, что в человеке, обладающем живой верой, наличествует еще и бездействующий навык к вере безжизненной.

Таким образом, нам надлежит рассуждать иначе и говорить, что живая и безжизненная вера являются одним и тем же навыком. Причина этого — та, что навык различается со стороны того, что непосредственно принадлежит этому навыку. И коль скоро вера есть совершенство ума, то именно это [совершенство] непосредственно и принадлежит вере, которая [в свою очередь] принадлежит уму. С другой стороны, то, что принадлежит воле, не принадлежит вере непосредственно, и потому не может приносить различие в навык к вере. Но различие между живой и безжизненной верой связано с тем, что относится к воле, а именно к любви, и не связано с тем, что относится к уму. Следовательно, живая и безжизненная вера не являются различными навыками.

Ответ на возражение 1. Сказанное апостолом относится к тем несовершенным вещам, от которых неотделимо их несовер-

шенство, и потому, когда настает совершенное, несовершенное необходимо должно прекратиться. Так, с появлением ясного видения прекращается вера, поскольку она по своей сущности есть «уверенность в невидимом». Если же несовершенство несовершенной вещи от нее отделимо, то та вещь, которая [прежде] была несовершенной, становится совершенной. Так, детство не является сущностью человека, и потому тот, кто [вначале] был ребенком, [затем] становится взрослым человеком. Но безжизненность, как уже было сказано, является не сущностью, а акциденцией веры. Следовательно, сама безжизненная вера становится живою.

Ответ на возражение 2. То, что делает животное живым, неотделимо от животного, поскольку оно суть его субстанциальная форма, а именно душа. Поэтому мертвое не может стать живым, и при этом живое и мертвое отличаются по виду. С другой стороны, то, что сообщает форму вере или делает ее живой, не является для веры чем-то сущностным. Следовательно, [в настоящем случае] сравнение неуместно.

Ответ на возражение 3. Благодать обуславливает веру не только при ее появлении в человеке, но и во все время ее пребывания в нем. В самом деле, как уже было сказано (II-I, 104, 1; II-I, 109, 9), Бог всегда содействует оправдание человеку подобно тому, как солнце всегда освещает воздух. Следовательно, благодать не менее действительна, когда она нисходит на верующего, чем когда она нисходит на неверующего, поскольку она обуславливает веру в обоих: в первом — подтверждая ее и совершенствуя, в последнем — создавая.

Можно также сказать, что благодать не обуславливает веру в том, кто уже обладает ею, по совпадению, а именно постольку, поскольку это связано с расположенностью субъекта, что подобно тому, как второй смертный грех не лишает благодати того, кто уже утратил ее вследствие предшествующего смертного греха.

Ответ на возражение 4. Когда живая вера становится безжизненной, то изменяется не вера, а ее субъект, душа, которая в одно время обладает верой без любви, а в другое — с любовью.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕРА ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вера не является добродетелью. В самом деле, добродетель определена к благу, поскольку, как говорит Философ, «всякая добродетель доводит до совершенства то, добродетелью чего она является»⁹. Но вера определена к истине. Следовательно, вера не является добродетелью.

Возражение 2. Далее, всеянная добродетель совершеннее добродетели приобретенной. Но вера, по словам Философа, не числится среди приобретенных умственных добродетелей именно вследствие своего несовершенства¹⁰. Следовательно, еще меньше оснований полагать ее всеянной добродетелью.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (4), живая и безжизненная вера относятся к одному и тому же виду. Но безжизненная вера не является добродетелью, поскольку она никак не связана с другими добродетелями. Следовательно, не является добродетелью и живая вера.

Возражение 4. Кроме того, дар благодати и плоды отличаются от добродетелей. Но вера перечислена как среди даров благодати (1 Кор. 12, 9), так и среди плодов (Гал. 5, 22). Следовательно, вера не является добродетелью.

Этому противоречит следующее: человек оправдывается добродетелями, поскольку, по словам Философа, «правосудность есть полная добродетель»¹¹. Но человек оправдывается верой, согласно сказанному [в Писании]: «Оправдавшись верою, мы имеем мир...» и т. д. (Рим. 5, 1). Следовательно, вера является добродетелью.

Отвечаю: как уже было сказано, добрыми человеческие поступки представляются именно благодаря добродетелям; следовательно, любой навык, который всегда выступает в качестве начала доброго поступка, может называться человеческой добродетелью. И именно таким навыком является живая вера. В самом деле, коль скоро «верить» является актом согласия ума с истиной по распоряжению воли, то для совершенства этого акта необходимо следующее: во-первых, чтобы ум с абсолютной уверенностью склонялся к своему объекту, а именно к истине,

во-вторых, чтобы воля с абсолютной уверенностью определяла к конечной цели, следствием чего и является согласие с истиной. Так вот, то и другое присутствует в акте живой веры. Действительно, то, что ум неизменно склоняется к истине, принадлежит самой сущности веры, поскольку, как было доказано выше (1, 3), ничто ложное не может являться объектом веры. В то же время следствием формы веры, любви, является то, что душа всегда стремится к благой цели. Поэтому живая вера является добродетелью.

С другой стороны, безжизненная вера не является добродетелью, поскольку хотя акт безжизненной веры и является надлежащим образом совершенным со стороны ума, тем не менее он не обладает должным совершенством со стороны воли. Это подобно тому, как находящаяся в вожделеющей части умеренность без наличия в умственной части рассудительности, как было показано выше (II-I, 65, 1), не является добродетелью, поскольку для акта умеренности равно необходимы и акт разума, и акт вожделеющей способности. И точно так же для акта веры [равно] необходимы и акт воли, и акт ума.

Ответ на возражение 1. Сама по себе истина, будучи совершенством ума, является его благом, и потому вера имеет отношение к некоторому благу в той мере, в какой она определяет ум к истине. Кроме того, коль скоро формой веры является любовь, она имеет отношение к тому благу, которое является объектом воли.

Ответ на возражение 2. Та вера, о которой говорит Философ, зиждется на выведенном из человеческого доказательства умозаключении, которое вовсе не необходимо следует из своей посылки и субъектом которого может быть ложь. Поэтому такого рода вера не может быть добродетелью. С другой стороны, та вера, о которой [в настоящем случае] говорим мы, зиждется на непогрешимой божественной Истине, и потому ее объектом не может быть что-либо ложное. Поэтому такая вера может быть добродетелью.

Ответ на возражение 3. Живая и безжизненная вера не отличаются по виду так, как если бы они относились к различным видам, но они отличаются как совершенное от несовершенного в пределах одного и того же вида. Таким образом, безжизненная вера, будучи несовершенной, не удовлетворяет условию совершенства добродетели, поскольку «добродетель есть некоторое совершенство»¹².

Ответ на возражение 4. Некоторые говорят, что перечисленная среди даров благодати вера — это безжизненная вера. Но такое суждение ничем не обосновано, поскольку упоминаемые в указанном месте дары благодати не общи всем членам Церкви, по каковой причине апостол говорит, что «дары различны» и что «одному дается» одна благодать, «другому» — другая (1 Кор. 12, 4 — 11). Однако безжизненная вера, если рассматривать ее как беспричинный дар, обща всем членам Церкви, поскольку безжизненность не является частью ее субстанции. Поэтому нам надлежит говорить, что в рассматриваемом месте под верой обозначено некоторое превосходство веры, например, как разъясняет глосса, «постоянство в вере» или «слово веры».

Среди плодов же вера упоминается постольку, поскольку она сообщает своему акту некоторое наслаждение в силу уверенности, по каковой причине глосса на пятую главу [Послания] к галатам, в которой перечисляются плоды, трактует веру как «уверенностью в невидимом».

Раздел Б

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕРА ОДНОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вера не является одной [добродетелью]. В самом деле, как вера [согласно апостолу] суть Божий дар (Еф. 2, 8), точно так же, согласно [пророку] Исае, дарами Бога являются мудрость и знание (Ис. 11, 2). Но, как указывает Августин, мудрость и знание отличаются тем, что мудрость относится к вечному, а знание — к временному¹³. И коль скоро вера может относиться как к вечному, так и к временному, то похоже на то, что вера не является одной добродетелью, а разделена на несколько частей.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (3, 1), исповедание — это акт веры. Но исповедание веры не одинаково для всех, поскольку то, что исповедуем мы, относится к прошедшему, а то, что исповедали праотцы, относилось к будущему, как это явствует из слов [Писания]: «Се, дева во чреве примет» (Ис. 7, 14). Следовательно, вера не является одной [добродетелью].

Возражение 3. Далее, вера обща всем верующим в Христа.

Но одна акциденция не может находиться во многих субъектах. Следовательно, все одной верой обладать не могут.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Один Господь, одна вера» (Еф. 4, 5).

Отвечаю: если понимать веру как навык, то ее можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны объекта, и в этом смысле существует [только] одна вера. В самом деле, формальным объектом веры является первая Истина, твердо прилепляясь к которой мы верим во все, что содержится в вере. Во-вторых, со стороны субъекта, и в этом смысле вера разнится постольку, поскольку она пребывает в различных субъектах. Но очевидно, что вера, равно как и любой другой навык, получает свой вид от формального аспекта объекта, а индивидуальность — от субъекта. Следовательно, если мы понимаем веру как навык, посредством которого мы верим, то по виду она одна, а по числу соответствует числу различных своих субъектов.

Если же, с другой стороны, понимать веру как то, во что верят, то, опять же, существует [только] одна вера, поскольку то, во что верят все, суть одно и то же. В самом деле, хотя все то, во что верят и относительно чего в своей вере сходятся все, отличается друг от друга, тем не менее все это может быть сведено к одному.

Ответ на возражение 1. То временное, что предлагается для веры, не принадлежит объекту веры иначе, как только в отношении чего-то вечного, а именно первой Истины, о чем уже было сказано (1, 1). Следовательно, существует [только] одна вера — как для временного, так и для вечного. Это отличает ее от мудрости и знания, которые рассматривают временное и вечное под связанными с ними аспектами.

Ответ на возражение 2. Это различие прошедшего и будущего возникает не из различия того, во что верят, а из различия отношений верующих к тому, во что верят, о чем нами уже было сказано (II-I, 103, 4; II-I, 107, 1).

Ответ на возражение 3. Это возражение рассматривает различие веры по числу.

Раздел 7

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕРА ПЕРВОЙ СРЕДИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вера не является первой среди добродетелей. Так, глосса на слова [Писания]: «Говорю же вам, друзьям Моим» (Лк. 12, 4) говорит, что основанием веры является мужество. Но основание предшествует тому, что на нем основано. Следовательно, вера не является первой среди добродетелей.

Возражение 2. Далее, глосса на 36-й псалом «не ревнуй» говорит, что надежда «приводит к вере». Но надежда, как будет показано ниже (17, 1), является добродетелью. Следовательно, вера не является первой среди добродетелей.

Возражение 3. Далее, уже было сказано (2), что ум верующего подвигается к согласию с вопросами веры покорной Богу [волей]. Но покорность тоже является добродетелью. Следовательно, вера не является первой среди добродетелей.

Возражение 4. Далее, как замечает глосса на слова [апостола] (1 Кор. 3, 11), основанием является живая, а не безжизненная вера. Затем, ранее уже было сказано (3), что вера оформляется любовью. Таким образом, вера является основанием благодаря любви, и потому любовь еще прежде веры является основанием (ведь основание — это первое). Следовательно, она, пожалуй, предшествует вере.

Возражение 5. Кроме того, порядок навыков зиждется на порядке актов. Но в акте веры совершенствуемый любовью акт воли предшествует совершенствуемому верой акту ума подобно тому, как причина предшествует следствию. Таким образом, любовь предшествует вере. Следовательно, вера не является первой среди добродетелей.

Этому противоречат слова апостола о том, что «вера есть осуществление ожидаемого» (Евр. 11, 1). Но сущность — это первое, что есть в вещи. Следовательно, вера является первой среди добродетелей.

Отвечаю: одно может предшествовать другому двояко: во-первых, по природе, во-вторых, акцидентно. По своей природе

вера предшествует всем остальным добродетелям. В самом деле, поскольку, как уже было сказано (II-I, 13, 3), началом деятельности является цель, теологические добродетели, объектом которых является конечная цель, необходимо должны предшествовать всем остальным. Кроме того, конечная цель необходимо должна в первую очередь наличествовать в уме и только потом — в воле, поскольку воля не склоняется к чему-либо до тех пор, пока оно не будет схвачено умом. Следовательно, коль скоро конечная цель присутствует в воле посредством надежды и любви, а в уме — посредством веры, то первой из всех добродетелей необходимо должна быть вера. В самом деле, постижение одним только естественным познанием Бога как объекта небесного блаженства, под каковым аспектом к Нему склоняют надежда и любовь, невозможно.

С другой стороны, некоторые добродетели могут предшествовать вере акцидентно. В самом деле, акцидентная причина предшествует своему следствию акцидентно. Но, согласно Философу¹⁴, то, что устраняет препятствие, является своего рода акцидентной причиной, и в этом смысле о некоторых добродетелях говорят как об акцидентно предшествующих вере, а именно постольку, поскольку они устраняют препятствия к вере. Так, мужество устраняет препятствующий вере неупорядоченный страх, смирение — гордыню, из-за которой человек отказывается покоряться истине веры. То же самое можно сказать и о некоторых других добродетелях, хотя действительные добродетели, как указывает Августин, без предваряющей их веры невозможны.

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

Ответ на возражение 2. Надежда не может самостоятельно приводить к вере. Ведь никто не может надеяться обрести вечное блаженство, если не верит, что это возможно, поскольку, как было показано выше (II-I, 40, 1), никто не надеется на то, что невозможно. Однако ничто не препятствует тому, чтобы кто-либо под водительством надежды проявлял упорство в своей вере или твердо прилеплялся к ней, и именно в этом смысле о надежде говорят как о приводящей к вере.

Ответ на возражение 3. Покорность бывает двоякой. В одних случаях она означает склонность воли исполнять заповеди Бога, и тогда покорность является не отдельной добродетелью, а общим условием всякой добродетели, поскольку все акты добродетели, как уже было сказано (II-I, 100, 2), подпадают под

предписания божественного Закона. Покорность, понимаемая в этом смысле, необходима для веры. В других случаях она означает склонность исполнять заповеди как то, что необходимо исполнять, и тогда покорность является отдельной добродетелью и частью правосудности, поскольку человек исполняет свои обязанности перед тем, кто выше него, проявляя покорность. Понимаемая в этом смысле покорность последует вере, посредством которой человек знает, что Бог выше него и что Ему должно покоряться.

Ответ на возражение 4. Чтобы служить основанием здания, недостаточно быть первым — необходимо к тому же быть связанным с другими его частями, поскольку здание не было бы основано на своем основании, если бы другие его части не удерживались на нем. Но связующим элементом духовного здания является любовь, согласно сказанному [апостолом]: «Более всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства» (Кол. 3, 14). Таким образом, вера без любви основанием быть не может, из чего, однако, вовсе не следует, что любовь предшествует вере.

Ответ на возражение 5. Вере необходим некоторый предшествующий ей акт воли, но это не тот акт воли, который совершенствуется любовью, — ведь такой акт предполагает наличие веры, поскольку воля не может склоняться к Богу с совершенной любовью до тех пор, пока ум не будет обладать истинной в Него верой.

Раздел 8

ДОСТОВЕРНЕЙ ЛИ ВЕРА НАУЧНОГО ЗНАНИЯ И ДРУГИХ УМСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вера не достоверней научного знания и других умственных добродетелей. В самом деле, достоверности противоположно сомнение, поскольку, похоже, чем больше достоверности, тем меньше сомнений, что подобно тому, как вещь тем белее, чем меньше в ней примеси черноты. Но мышление, научное знание и мудрость свободны от каких-либо сомнений в отношении своих объектов, тогда как верующий может подчас подвергаться движению сомнения и сомневаться

относительно [тех или иных] положений веры. Следовательно, вера не достоверней умственных добродетелей.

Возражение 2. Далее, видение достовернее слышания. Но, согласно [апостолу], «вера от слышания» (Рим. 10, 17), в то время как мышление, научное знание и мудрость предполагают некоторое умственное созерцание. Следовательно, научное знание и мышление достовернее веры.

Возражение 3. Далее, в том, что касается ума, чем что-либо совершеннее, тем более оно и достоверней. Но разумение совершеннее, чем вера, поскольку вера — это только путь к разумению. В самом деле, согласно одной из версий [перевода, в книге пророка] Исаии сказано: «Если вы не верите, то потому, что вы не понимаете»¹⁵ (Ис. 7, 9). А Августин говорит, что «вера укрепляется научным знанием»¹⁶. Следовательно, похоже на то, что научное знание и мышление достовернее веры.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Приняв от нас слышанное слово...», то есть, поверив, «вы приняли не как слово человеческое, но как слово Божие» (1 Фес. 2, 13). Но нет ничего достовернее слова Божия. Следовательно, ни научное знание, ни что-либо еще не достовернее веры.

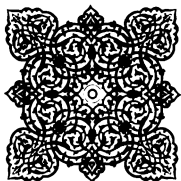
Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 57, 4), с возможными вещами связаны две умственных добродетели, а именно рассудительность и искусство, и по сравнению с обеими вера с точки зрения достоверности выглядит предпочтительней, поскольку ее материей являются вещи вечные и неизменные. С другой стороны, три другие умственные добродетели, а именно мудрость, научное знание и мышление, связаны с вещами необходимыми (II-I, 57, 5). Однако тут нам следует иметь в виду, что мудрость, научное знание и мышление можно понимать двояко: во-первых, следуя Философу¹⁷, как умственные добродетели; во-вторых, как дары Святого Духа. Если мы понимаем их первым способом, то в таком случае достоверность можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны ее причины, и в таком случае то, причина чего более достоверна, и само более достоверно. В указанном смысле вера достовернее трех вышеприведенных добродетелей, поскольку она основана на божественной Истине, в то время как эти три добродетели — на человеческом разуме. Во-вторых, достоверность можно рассматривать со стороны субъекта, и в таком случае то, что в большей степени

схватывается человеческим умом, и является более [для него] достоверным. В указанном смысле вера менее достоверна, поскольку вопросы веры превосходят возможности человеческого ума, а объекты трех вышеприведенных добродетелей — нет. Однако если выносить суждение о вещи в том, что касается ее причины, просто, а в том, что касается ее расположения со стороны субъекта, относительно, то в таком случае вера более достоверна просто, в то время как другие [добродетели] более достоверны относительно, то есть для нас. И точно так же, если эти три [добродетели] понимать как полученные [нами] в этой нынешней жизни дары, то они соотносятся с верой как со своим, предшествующим им началом, что означает, что и при таком [способе понимания] вера более достоверна.

Ответ на возражение 1. Это сомнение связано не с причиной веры, а с нами, а именно с тем, что мы не можем совершенно схватить вопросы веры нашим умом.

Ответ на возражение 2. В большинстве случаев видение достовернее слышания, но если [авторитет] того, от которого мы слышим, неизмеримо выше достоверности видения видящего, то в таком случае услышанное достоверней увиденного. Так, необученный более уверен в том, что он слышит от авторитетного ученого, чем в том, что представляется ему очевидным со стороны его собственного разума, и тем более человек должен быть более уверенным в том, что сообщается ему Богом, Который не может ввести в заблуждение, чем в том, что открывается ему посредством его собственного разума, который может заблуждаться.

Ответ на возражение 3. Дары разума и знания совершеннее знания веры в том, что касается их большей ясности, но не в том, что касается более несомненной уверенности, поскольку любая достоверность даров разума и знания является следствием достоверности веры, что подобно тому, как достоверность знания заключений является следствием достоверности посылок. Что же касается научного знания, мудрости и мышления как умственных добродетелей, то они основываются на естественном свете разума, который менее достоверен, чем слово Бога, на котором основывается вера.



О ТЕХ, КТО ОБЛАДАЕТ ВЕРОЙ

Теперь мы должны рассмотреть тех, кто обладает верой, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) обладали ли верой ангелы или человек в своем изначальном состоянии; 2) обладают ли верой демоны; 3) обладают ли заблуждающиеся в отношении одного из догматов [веры] еретики верой в остальные [догматы]; 4) могут ли среди верующих быть такие, которые обладают верой больше, чем остальные.

Раздел 1

ОБЛАДАЛИ ЛИ ВЕРОЙ АНГЕЛЫ ИЛИ ЧЕЛОВЕК В СВОЕМ ИЗНАЧАЛЬНОМ СОСТОЯНИИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ни ангелы, ни человек в своем изначальном состоянии не обладали верой. Так, Гуго Сен-Викторский говорит, что «человек не может видеть ни Бога, но то, что в Боге, поскольку он созерцает с закрытыми глазами»¹. Но ангелы в своем изначальном состоянии, прежде чем они были или утверждены в благодати, или отпали от нее, созерцали с открытыми глазами, поскольку, согласно Августину, «они видели вещи в Слове»². И точно так же первый человек, находясь в состоянии невинности, очевидно, созерцал с открытыми глазами. В самом деле, как говорит Гуго Сен-Викторский, «в своем изначальном состоянии человек познавал своего Творца не простым восприятием направленного вовне слышания, а внутренним одухотворением, не так, как верующие ныне, обращаясь к отсутствующему Богу посредством веры, но ясно видя Его присутствие в своем созерцании»³. Следовательно, ни ангелы, ни человек в своем изначальном состоянии не обладали верой.

Возражение 2. Далее, знание веры смутно и помрачено, согласно сказанному [апостолом]: «Теперь мы видим как бы

сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор. 13, 12). Но в ангелах и в человеке в их изначальном состоянии не было никакой помраченности, поскольку она суть наказание за грех. Следовательно, ни в ангелах, ни в человеке в их изначальном состоянии не было никакой веры.

Возражение 3. Далее, апостол сказал, что «вера от слышания» (Рим. 10, 17). Но это не может иметь никакого отношения к ангелам и человеку в их изначальном состоянии, поскольку тогда они не могли что-либо слышать от кого-то другого. Следовательно, в том состоянии ни в ангелах, ни в человеке не было никакой веры.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что «надобно, чтобы приходящий к Богу веровал» (Евр. 11, 6). Но изначальное состояние ангелов и человека было одним из приходов к Богу. Следовательно, им было надобно верить.

Отвечаю: иные говорят, что до тех пор, пока ангелы не были утверждены в благодати или не отпали от нее, а равно и человек до своего грехопадения, не обладали никакой верой, поскольку тогда у них было ясное видение божественных вещей. Однако коль скоро, согласно апостолу, «вера есть... уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), и коль скоро, согласно Августину, «мы веруем, потому что не видим»⁴, то исключить веру может только такая ясность [видения], благодаря которой обретается видимость или видение главного объекта веры. Но главным объектом веры является первая Истина, видение которой сообщает небесное блаженство, которое и заступает место веры. Следовательно, поскольку ни ангелы до своего утверждения в благодати, ни человек до согрешения не обладали блаженством, посредством которого Бог созерцается в Его Сущности, то очевидно, что знание, которым они обладали, не было тем знанием, которое бы исключало веру.

Из всего этого следует, что отсутствие у них веры можно было бы объяснять только их полной неосведомленностью об объекте веры. И если бы, как утверждают некоторые, человек и ангелы были созданы только в их природном состоянии, то можно было бы допустить, что ни у ангелов до их утверждения в благодати, ни у человека до грехопадения не было никакой веры, поскольку знание веры превосходит не только [естественное] человеческое, но даже естественное ангельское знание о Боге.

Однако коль скоро еще в первой части (62, 3; 95, 1) было разъяснено, что человек и ангелы были созданы с даром благодати, то нам надлежит говорить, что они в силу полученной ими, пускай еще несовершенной благодати обладали некоторым зачатком ожидаемого блаженства, каковое блаженство начало быть в их воле посредством надежды и любви, а в уме — посредством веры, о чем уже было сказано (4, 7). Поэтому правильным будет считать, что и ангелы до своего утверждения, и человек до своего согрешения обладали верой. Далее, нужно иметь в виду, что в объекте веры имеется нечто, так сказать, формальное, а именно первая Истина, которая превосходит [возможности] любого естественного познания сотворенного, и нечто материальное, а именно то, на что мы, прилепляясь к первой Истине, даем свое согласие. Что касается первого, то вплоть до обретения чаемого блаженства вера обща всем, кто обладает знанием Бога благодаря своей уверенности в первой Истине, в то время как предлагаемое в качестве материального объекта веры, как было показано выше (1, 5; 2, 4), для одних так и остается только тем, во что верят, тогда как другие со всею ясностью познают его даже в нынешнем своем состоянии. В указанном отношении также можно сказать, что ангелы до своего утверждения и человек до грехопадения обладали очевидным знанием некоторых моментов божественных тайн, о которых ныне мы можем знать исключительно посредством веры.

Ответ на возражение 1. Хотя все, что сказано Гуго Сен-Викторским, сказано мастером и потому в высшей степени авторитетно, тем не менее мы можем возразить, что созерцание, устраняющее всякую необходимость в вере, это небесное созерцание, посредством которого сверхъестественная истина созерцается в ее сущности. Но ни ангелы вплоть до своего утверждения, ни человек до своего греха не обладали таким созерцанием, хотя, конечно, порядок их созерцания [в те времена] во много раз превосходил наш нынешний, поскольку благодаря нему они были более приближены к Богу и с очевидной ясностью познавали больше божественных следствий и тайн, чем можем познать мы. Таким образом, их вера состояла не в том, что они, подобно нам, посредством ее обращались к отсутствующему Богу. В самом деле, Он представлял им в свете мудрости явственнее, чем нам, однако это Его созерцание [безусловно] уступало тому, которым Он будет созерцаться блаженными в свете славы.

Ответ на возражение 2. В изначальном состоянии человека и ангелов не было никакой помраченности греха или наказания, однако в их умах присутствовала некоторая естественная тьма, поскольку по сравнению с необъятностью божественного света всякая тварь темна, и одной этой тьмы было достаточно для необходимости в вере.

Ответ на возражение 3. В изначальном состоянии не было слушания чего-либо, сказанного человеком извне, но существовало слушание вдохновляющего изнутри Бога, и именно таким слушанием слышали пророки, согласно сказанному [в Писании]: «Послушаю, что скажет Господь Бог» (Пс. 84, 9).

Раздел 2

ОБЛАДАЮТ ЛИ ВЕРОЙ ДЕМОНЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что демоны не обладают верой. Так, Августин говорит, что «вера принадлежит воле верующего»⁵, а именно свободной воле, посредством которой человек желает верить в Бога. Но коль скоро, как было показано выше (I, 64, 2), любое намерение демонской воли нечестиво, то похоже на то, что демоны не обладают верой.

Возражение 2. Далее, вера — это дар божественной благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Благодатью вы спасены через веру, и сие... Божий дар» (Еф. 2, 8). Но, как говорит глосса на слова [пророка] Осии: «Они обращаются к другим "богам", и любят виноградные лепешки их» (Ос. 3, 1), демоны, согрешив, утратили свой дар благодати. Следовательно, после своего согрешения демоны более не обладают верой.

Возражение 3. Далее, неверие, похоже, является тягчайшим из грехов, поскольку, как говорит Августин, комментируя слова [из евангелия от Иоанна] (Ин. 15, 22): «Если бы Я не пришел и не говорил им, то на них не было бы греха, но ныне им нет оправдания за грех»⁶. Но у некоторых людей грех неверия налицо. Следовательно, если бы демоны обладали верой, то некоторые люди были бы виновны в более тяжком грехе, нежели демоны, каковое мнение представляется неразумным. Следовательно, демоны не обладают верой.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «...бесы веруют — и трепещут» (Иак. 2, 19).

Отвечаю: как уже было сказано (1, 4; 2, 1), ум верующего дает свое согласие на то, во что тот верит, не сам по себе, не потому, что он это видит и не потому, что может возвести это к первым самоочевидным началам, но потому, что ум получает распоряжение на согласие со стороны воли. Затем, то, что воля подвигает ум к согласию, может происходить по одной из двух причин. Во-первых, по той, что воля направлена к благу, и в таком случае вера является действием, заслуживающим награды. Во-вторых, по той, что ум убеждается в том, что ему необходимо верить сказанному, хотя это убеждение и не основано на объективной очевидности. Так, если пророк, проповедуя слово Божие, в котором предвозвещается нечто, в знак [истинности сказанного] возвращает умершего к жизни, то этим он убеждает ум очевидца признать сказанное [им] как сказанное Богом, Который истинен всегда, хотя то, что было предвозвещено, само по себе при этом не очевидно, и потому сущность веры сохраняется.

Таким образом, нам надлежит утверждать, что похвальной для верных Христовых является та вера, которая обусловлена первой причиной, в то время как вера демонов обуславливается исключительной второй причиной, а именно тем, что они видят много очевидных признаков, которые убеждают их признать, что учение Церкви — от Бога, хотя при этом они не видят само то, чему учит Церковь, например, троицу Лиц в Боге и тому подобное.

Ответ на возражение 1. Демоны, если так можно выразиться, принуждаются к вере очевидностью признаков, и потому за такую их веру их воля не заслуживает никакой награды.

Ответ на возражение 2. Вера, являющаяся даром благодати, склоняет человека к тому, чтобы он верил, посредством сообщения ему некоторой расположенности к благу, причем даже в тех случаях, когда это — безжизненная вера. Следовательно, та вера, которой обладают демоны, не является даром благодати. Скорее они принуждаются к вере через посредство естественной сообразительности своего ума.

Ответ на возражение 3. Само то, что очевидность признаков веры вынуждает демонов верить, приводит их в негодование, и потому их вера никоим образом не умаляет их злобы.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК, НЕ ВЕРЯЩИЙ В ОДИН ИЗ ДОГМАТОВ ВЕРЫ, ОБЛАДАТЬ БЕЗЖИЗНЕННОЙ ВЕРОЙ В ДРУГИЕ ДОГМАТЫ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не верящий в один из догматов веры еретик может обладать безжизненной верой в другие догматы. В самом деле, способности естественного ума еретика не превосходят способности [естественного ума] католика. Но ум католика для того, чтобы верить в любой из догматов веры, нуждается во вспомоществовании дара веры. Следовательно, похоже на то, что еретики не могут верить в какой-либо из догматов веры без дара безжизненной веры.

Возражение 2. Далее, как вера содержит много догматов, точно так же и любое научное знание, например, в области геометрии, содержит множество заключений. Но человек может обладать научными познаниями об одних геометрических заключениях и при этом ничего не знать о других. Следовательно, человек может верить в одни догматы веры и не верить в другие.

Возражение 3. Далее, как человек повинуетсЯ Богу посредством веры в догматы веры, точно так же он делает это посредством соблюдения заповедей Закона. Но человек может повиноваться одним заповедям и не повиноваться другим. Следовательно, он может верить в одни догматы веры и не верить в другие.

Этому противоречит следующее: как смертный грех является противоположностью [евангельской] любви, точно так же и неверие в один из догматов веры является противоположностью веры. Но одного смертного греха достаточно для того, чтобы человек лишился любви. Следовательно, если человек не верит в один из догматов веры, то же самое происходит и с верой.

Отвечаю: еретик, не верящий в один из догматов веры, лишается как живой, так и безжизненной веры. Причина этого состоит в том, что вид любого навыка зависит от формального аспекта объекта, без которого вид навыка не сохраняется. Но формальным объектом веры является первая Истина, как это

явствует из Святого Писания и учения Церкви, которое основано на первой Истине. Следовательно, тот, кто не прилепляется как к безошибочному и божественному установлению к учению Церкви, которое основано на явленной в Святом Писании первой Истине, не обладает навыком к вере, поскольку считает, что исповедание веры отлично от удостоверения веры. В самом деле, если человек дает свое умственное согласие на заключение без знания того, каким образом оно доказано, то ясно, что он обладает не научным знанием, а простым мнением. Далее, очевидно, что тот, кто твердо прилепляется к учению Церкви как к безошибочному установлению, дает свое согласие на все, чему учит Церковь. В противном случае, а именно если он выбирает сам, с чем из того, чему учит Церковь, он соглашается, а что — отклоняет, то он прилепляется как к безошибочному установлению не к учению Церкви, а к своей собственной воле. Отсюда понятно, что упорствующий в своем неверии в один из догматов веры еретик и во всем остальном тоже не готов следовать учению Церкви, а если он не упорствует, то в таком случае речь идет не о ереси, а о заблуждении. Поэтому ясно, что еретик [упорствующий в своем неверии] в один из догматов, и в отношении других догматов обладает не верой, а лишь своего рода мнением в соответствии со своей собственной волей.

Ответ на возражение 1. Еретик соглашается с теми догматами веры, относительно которых не заблуждается, не так, как это делает верующий, а именно просто прилепляясь к божественной Истине, поскольку для этого человеку требуется вспомоществование со стороны навыка к вере, но он соглашается с исповеданиями веры в соответствии со своей волей и [своим частным] суждением.

Ответ на возражение 2. У различных научных заключений могут быть различные средства доказательства, некоторые из которых мы можем знать без знания других, и потому мы можем обладать научными познаниями об одних заключениях и при этом ничего не знать о других. С другой стороны, вера твердо прилепляется ко всем догматам веры благодаря одному средству, а именно первой Истине, предложенной нам Писаниями в соответствии с истинно разумеющим их учением Церкви. Следовательно, тот, кто отвергает это средство, лишен веры.

Ответ на возражение 3. Различные предписания Закона можно относить как к соответствующим им ближайшим причинам, и в этом смысле можно исполнять одно и не исполнять

другое, так и к их первичной причине, каковая суть совершенное повиновение Богу, и в этом смысле человек отпадает всякий раз, когда нарушает любую из заповедей, согласно сказанному [в Писании]: «Кто... согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (Иак. 2, 10).

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ВЕРА ОДНОГО БЫТЬ БОЛЬШЕЙ, ЧЕМ ВЕРА ДРУГОГО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вера одного не может быть большей, чем вера другого. В самом деле, количество навыка зависит от объекта. Но тот, кто обладает верой, верит во все исповедания вера, поскольку, как уже было сказано (3), отвергнув [хотя бы] что-то одно, человек лишается всей своей веры. Следовательно, похоже на то, что вера одного не может быть большей, чем вера другого.

Возражение 2. Далее, то, что заключается в чем-то высшем, не может быть «больше» или «меньше». Но вера заключается в чем-то высшем, поскольку требует, чтобы человек прежде всего остального твердо прилеплялся к первой Истине. Следовательно, вера не может быть «большей» или «меньшей».

Возражение 3. Далее, вера относится к знанию по благодати как мышление начал — к естественному знанию, поскольку догматы веры суть первые начала знания по благодати, о чем уже было сказано (1, 7). Но мышление начал в равной степени присуще всем людям. Следовательно, все верные обладают верой в равной степени.

Этому противоречит следующее: где есть великое и малое, там есть и большее и меньшее. Но в делах веры мы можем обнаружить великое и малое. Ведь сказал же Господь Петру: «Маловерный! Зачем ты усомнился?» (Мф. 14, 31), а женщине Он сказал: «О, женщина, велика вера твоя!» (Мф. 15, 28). Следовательно, вера одного может быть большей, чем вера другого.

Отвечаю: количество навыка, о чем уже было сказано ранее (II-I, 52, 1, 2; II-I, 112, 4), можно рассматривать с двух точек

зрения: во-первых, со стороны объекта; во-вторых, со стороны причастности субъекта.

Далее, объект веры можно рассматривать двояко: во-первых, со стороны формального аспекта; во-вторых, со стороны предлагаемого к вере материального объекта. Но формальный объект веры, первая Истина, как уже было сказано (1, 1), единственен и прост. Следовательно, в его отношении вера верующих ничем не разнится и по виду, как было показано выше (4, 6), во всех одна. А вот то, что предлагается в качестве материи нашей веры, множественно и может восприниматься более или менее явно. Поэтому в указанном отношении один человек может очевидным для себя образом верить большему количеству вещей, чем другой, вследствие чего вера одного может быть большей [чем другого] в силу большей своей очевидности.

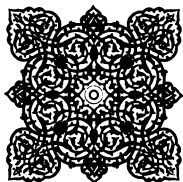
Если же, с другой стороны, мы рассматриваем веру с точки зрения причастности ей субъекта, то эта причастность может быть двоякой, поскольку, как уже было сказано (2, 1; 4, 2), акт веры проистекает и из ума, и из воли. Следовательно, о вере человека можно говорить как о большей, во-первых, со стороны его ума — в силу его большей уверенности и решительности, — и, во-вторых, со стороны его воли — в силу ее большей готовности, преданности и доверия.

Ответ на возражение 1. Упорствующий в отрицании того, что принадлежит вере, не обладает навыком к вере, тогда как тот, у кого нет несомненной веры всему, но при этом он готов верить всему, этим навыком обладает. В указанном отношении со стороны объекта вера одного может быть большей, чем вера другого, поскольку он, как уже было сказано, верит большему количеству вещей.

Ответ на возражение 2. Вере присуще прежде всего остального твердо прилепляться к первой Истине. Но из поступающих так одни прилепляются с большей уверенностью и преданностью, чем другие, и в этом смысле вера одних больше, чем вера других.

Ответ на возражение 3. Мышление начал проистекает из самой природы человека, которая в равной степени присуща всем [людям], в то время как вера проистекает из не равного для всех дара благодати. Поэтому приведенная аналогия неудачна.

Впрочем, и истина о началах может быть известна одному больше, чем другому, если первый обладает более способным умом.



О ПРИЧИНЕ ВЕРЫ

Далее мы исследуем причину веры, под каковым заглавием наличествует два пункта: 1) всеяна ли вера в человека Богом; 2) является ли безжизненная вера даром Бога.

Раздел 1

ВСЕЯНА ЛИ ВЕРА В ЧЕЛОВЕКА БОГОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вера не всеяна в человека Богом. Ведь сказал же Августин, что «научное знание есть то, чем зарождается, питается, утверждается и укрепляется вера»¹. Но то, что зарождается в нас наукой, является скорее приобретенным, чем всеянным. Следовательно, похоже, что вера не всеяна в нас Богом.

Возражение 2. Далее, то, что человек получает посредством слышания и видения, похоже, является приобретенным. Но человек получает веру, видя чудеса и слыша учение веры, о чем читаем [в Писании]: «...отец узнал, что это был тот час, в который Иисус сказал ему: "Сын твой — здоров!" — и уверовал сам и весь дом его» (Ин. 4, 53); и еще сказано, что «вера от слышания» (Рим. 10, 17). Следовательно, человек получает веру, приобретая ее.

Возражение 3. Далее, то, что зависит от воли человека, может быть им приобретено. Но, согласно Августину, «вера принадлежит воле верующего»². Следовательно, вера может быть приобретена человеком.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2, 8, 9).

Отвечаю: для веры необходимы две вещи. Первая — та, что человеку нужно представить исповедуемое верой, поскольку человек должен верить во что-то для него явное. Второе, что необходимо для веры, — это согласие верующего на то, что ему представлено. Так вот, что касается первого, то вера необходимо должна быть от Бога. В самом деле, то, что исповедует вера, превосходит возможности человеческого разума, и потому оно может быть явным для знания человека только в том случае, если будет явлено ему Богом. При этом некоторым оно было явлено непосредственно Богом, а именно все то, что было открыто апостолам и пророкам, в то время как некоторым оно было представлено Богом в посланиях проповедников веры, согласно сказанному [в Писании]: «Как проповедовать, если не будут посланы?» (Рим. 10, 15).

Что же касается второго, а именно согласия человека на то, что исповедует вера, то причина такого согласия бывает двоякой. Одна связана с внешним побуждением, например видением чуда или убеждением кем-либо к принятию веры. Однако ничто из этого не может являться достаточной причиной, поскольку из тех, которые видят одно и то же чудо или слышат одну и ту же проповедь, одни верят, а другие — нет. Поэтому нам надлежит установить другую внутреннюю причину, которая изнутри подвигает человека к согласию с положениями веры.

Пелагиане, полагавшие, что такой причиной может являться единственно человеческая свободная воля, говорили, что начало веры находится в нас самих, поскольку, дескать, в нашей власти быть готовыми к согласию с тем, что исповедует вера, а вот совершение веры — от Бога, Который представляет нам то, во что надлежит верить. Но такое мнение ошибочно, поскольку человек для того, чтобы дать согласие на исповедуемое верой, должен возвыситься над своею природой, а для этого необходимо, чтобы в нем наличествовало некое подвигающее его изнутри сверхъестественное начало, и таковым является Бог. Следовательно, вера со стороны согласия, каковое суть главный акт веры, [всеяна] в нас Богом, внутренне подвигающим человека посредством благодати.

Ответ на возражение 1. Научное знание зарождает и питает веру посредством предоставляемого наукой внешнего убеждения, тогда как главной и надлежащей причиной веры является то, что подвигает человека к согласию внутренне.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент снова отсылает нас к той причине, которая предоставляет нечто внешнее: либо относящиеся к вере вещи, либо убеждение человека верить словам или делам.

Ответ на возражение 3. Вера действительно принадлежит воле верующего, но человеческой воле для ее возвышения к тому, что превосходит человеческую природу, необходимо, как было показано выше (2, 3), быть приуготовленной Богом посредством благодати.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЕЗЖИЗНЕННАЯ ВЕРА ДАРОМ БОГА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что безжизненная вера не является даром Бога. Ведь сказано же [в Писании], что «совершенны дела Его» (Вт. 32, 4). Но безжизненная вера есть нечто несовершенное. Следовательно, она не может быть делом Божиим.

Возражение 2. Далее, как об акте говорят как об ущербном (*informis*) вследствие лишенности его должной формы, точно так же и о вере, которой недостает должной формы, говорят как о безжизненной (*informis*). Но, как уже было сказано (II-I, 79, 2), ущербность греховного акта не от Бога. Следовательно, и безжизненная вера не от Бога.

Возражение 3. Далее, что бы ни исцелял Бог, Он исцеляет полностью, согласно сказанному [в Писании]: «Если в субботу принимает человек обрезание, чтобы не был нарушен закон Моисеев, — на Меня ли негодуете за то, что всего человека исцелил в субботу?» (Ин. 7, 23). Но верою человек исцеляется от неверия. Поэтому кто бы ни обрел от Бога дар веры, он этим исцеляется от всех своих грехов. Но последнее возможно только благодаря живой вере. Следовательно, только живая вера — Божий дар и, таким образом, безжизненная вера не от Бога.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [апостола: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто»] (1 Кор. 13, 2), говорит, что «и лишенная любви вера — дар Божий». Но такова безжизненная вера. Следовательно, безжизненная вера является даром Бога.

Отвечаю: безжизненность — это лишенность. Затем, следует иметь в виду, что в одних случаях лишенность является сущностью вида вещи, тогда как в других случаях она не является сущностью, но — только лишь акциденцией уже обладающей надлежащим видом вещи. Так, лишенность должной соразмерности жидкостей является сущностью вида болезни, тогда как темнота не является сущностью, но — только акциденцией прозрачного тела. Поэтому, коль скоро мы, усваивая вещи причину, усваиваем ее вещи как такой, которая существует в надлежащем ей виде, то из этого следует, что не являющееся причиной лишенности не может являться и причиной вещи, которой эта лишенность принадлежит как присущая ее виду. В самом деле, причиной болезни не может быть то, что не является причиной нарушения порядка в жидкостях, в то время как причиной прозрачного тела вполне может быть то, что не является причиной не присущей прозрачному телу темноты.

Но безжизненность веры не является сущностью вида веры, поскольку о вере, как было показано выше (4, 4), говорят как о безжизненной вследствие недостаточности внешней формы. Следовательно, причина безжизненной веры суть та же, что и причина веры как таковой, а именно, как уже было сказано (1), Бог. Из этого следует, что безжизненная вера является даром Бога.

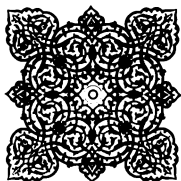
Ответ на возражение 1. Хотя безжизненная вера и не совершенна простым совершенством добродетели, тем не менее ее совершенства достаточно с точки зрения сущностных признаков веры.

Ответ на возражение 2. Ущербность акта, а именно морального акта, присуща виду акта, о чем уже было сказано (I, 48, 1; II-I, 18, 5), поскольку о таком акте говорят как об ущербном в случае лишенности его присущей ему формы, то есть должной соразмерности обстоятельств акта. Поэтому нельзя говорить, что Бог является причиной ущербного акта — ведь хотя Он и

является причиной акта, тем не менее Он не является причиной ущербности.

Таким образом, нам надлежит ответить так: ущербность означает не только лишенность должной формы, но еще и противную ей расположенность, по каковой причине ущербность соотносится с актом как ложь — с верой. Следовательно, подобно тому, как ущербный акт — не от Бога, точно так же [не от Бога] и ложная вера. [С другой стороны] как безжизненная вера — от Бога, точно так же и акты, которые благи по роду, хотя и не оживлены благодатью (как это часто бывает у грешников), — от Бога.

Ответ на возражение 3. Тот, кто обретает от Бога веру без благодати, исцеляется от неверия, но не полностью (поскольку грех его прежнего неверия не устраняется), а отчасти, а именно постольку, поскольку он впредь воздерживается от совершения того или иного греха. В самом деле, нередко случается так, что человек воздерживается от одного акта греха, поскольку Бог обуславливает в нем это воздержание, и при этом не воздерживается от другого акта греха, поскольку его к этому побуждает его порочность. И точно так же Бог подчас сообщает человеку дар веры, не сообщая ему при этом дара благодати — ведь даже пророческий дар и тому подобное сообщается некоторым без благодати.



О СЛЕДСТВИЯХ ВЕРЫ

Теперь нам надлежит рассмотреть следствия веры, под каковым заглавием наличествует два пункта: 1) является ли страх следствием веры; 2) очищается ли верою сердце.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СТРАХ СЛЕДСТВИЕМ ВЕРЫ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страх не является следствием веры. В самом деле, следствие не может предшествовать причине. Но страх предшествует вере, согласно сказанному [в Писании]: «Боящиеся Господа! Веруйте Ему» (Сир. 2, 8). Следовательно, страх не является следствием веры.

Возражение 2. Далее, одно и то же не может являться причиной противоположностей. Но, как уже было сказано (II-I, 23, 2), страх и надежда являются противоположностями, а между тем вера, как говорит глосса на [евангелие от] Матфея, порождает надежду. Следовательно, страх не является следствием веры.

Возражение 3. Далее, одна противоположность не может обуславливать другую. Затем, объектом веры является благо, каковое суть первая Истина, в то время как объектом страха, как было показано выше (II-I, 42, 1), является зло. Но действия получают свой вид от объекта, о чем также было сказано (II-I, 18, 2). Следовательно, вера не является причиной страха.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «...бесы веруют — и трепещут» (Иак. 2, 19).

Отвечаю: как было показано выше (II-I, 41, 1), страх — это движение желательной способности. Но в основе всех движений желания лежит схваченное благо или зло и, следовательно, началом страха, как и всякого движения желания, должно быть схватывание. Затем, благодаря вере в нас возникает схватывание некоторого подлежащего наказанию зла, каковое наказание налагается согласно божественному суду. Таким образом, вера является причиной того страха, которым боятся кары Божией, и этот страх — рабский.

Она также является причиной сыновнего страха, которым боятся отпадения от Бога и благодаря которому испытывают благоговение перед Ним, не допуская и мысли о том, чтобы [хоть в чем-нибудь] приравнять себя к Нему. И так это потому, что вера побуждает нас схватывать Бога как непостижимое и высшее Благо, отпадение от Которого есть наихудшее из зол, а приравнивание себя к Которому — [великий] грех.

Причиной первого страха, а именно рабского, является безжизненная вера, в то время как причиной второго страха, а именно сыновнего, является живая вера, поскольку она побуждает человека твердо прилепляться к Богу и быть покорным Ему посредством любви.

Ответ на возражение 1. Страх Божий не может полностью предшествовать вере, поскольку если бы мы вообще ничего не знали о Его наградах и наказаниях, о которых проповедует вера, то мы бы не испытывали никакого страха. Если же, с другой стороны, некоторые положения веры, например о божественном превосходстве, предшествуют, то благоговейный страх, благодаря которому человек подчиняет свой ум Богу так, что верит во все Его обетования, последует им. Поэтому приведенный стих заканчивается словами: «...и не погибнет награда ваша».

Ответ на возражение 2. Одно и то же может являться причиной противоположностей, но под разными аспектами. Таким образом, вера порождает надежду, поскольку благодаря вере мы можем по достоинству оценить награду, которую Бог присуждает праведникам, и она же обуславливает страх, поскольку благодаря вере мы можем по достоинству оценить наказания, которые Он предназначает грешникам.

Ответ на возражение 3. Первичным и формальным объектом веры является благо, каковое суть первая Истина, но материальный объект веры содержит в себе также и некоторые

из зол, например, то, что злом является неподчинение Богу или отпадение от Него и что грешники будут претерпевать зло наказания от Бога. Следовательно, вера может являться причиной страха.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СЛЕДСТВИЕМ ВЕРЫ ОЧИЩЕНИЕ СЕРДЦА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вера не очищает сердце. В самом деле, чистота сердца в первую очередь связана с расположениями, в то время как вера находится в уме. Следовательно, очищение сердца не является следствием веры.

Возражение 2. Далее, то, что очищает сердце, несовместимо с нечистотой. Но вера совместима с нечистотой греха, как это можно видеть в случае тех, которые обладают безжизненной верой. Следовательно, вера не очищает сердце.

Возражение 3. Далее, если бы вера каким-либо образом очищала человеческое сердце, то она тем более очищала бы и его ум. Но вера не очищает ум от помраченности, поскольку она является смутным знанием. Следовательно, вера никоим образом не очищает сердце.

Этому противоречат следующие слова [апостола] Петра: «...верою очистив сердца их» (Деян. 15, 9).

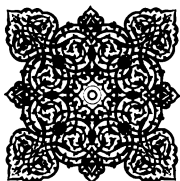
Отвечаю: вещь становится нечистой вследствие смешения с чем-то худшим; в самом деле, серебро называют нечистым не в том случае, когда к нему примешано лучшее, чем оно, золото, но когда к нему примешано олово или свинец. Затем, очевидно, что разумная тварь лучше любой преходящей и материальной вещи, и потому она становится нечистой, когда, возлюбив преходящее, подчиняет себя ему. От этой нечистоты разумная тварь очищается посредством противоположного движения, а именно стремления к тому, что лучше ее, то есть к Богу. И первым началом этого движения является вера, поскольку, согласно сказанному [в Писании], «надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть» (Евр. 11, 6). Следовательно, вера суть первое начало

очищения сердца, а если она [к тому же] приводится к совершенству посредством оживления любовью, то и сердце очищается совершенно.

Ответ на возражение 1. То, что находится в уме, является началом того, что находится в желании, поскольку желание подвигается схваченным благом.

Ответ на возражение 2. Даже безжизненная вера исключает некоторую противоположную ей нечистоту, а именно те заблуждения человеческого ума, которые обуславливают неупорядоченную приверженность худшему посредством желания судить о божественных вещах по законам чувственных объектов. Если же вера оживлена любовью, то в таком случае она несовместима с любым видом нечистоты, поскольку «любовь покрывает все грехи» (Прит. 10, 12).

Ответ на возражение 3. Смутность веры обусловлена не нечистотой греха, а связанным с состоянием нынешней жизни естественным несовершенством человеческого ума.



О ДАРЕ РАЗУМЕНИЯ

*Далее мы исследуем те дары разумения и знания, которые соответствуют добродетели веры. Относительно дара разумения будет рассмотрено восемь пунктов: 1) является ли разумение даром Святого Духа; 2) может ли оно совместно с верой пребывать в одном и том же человеке; 3) является ли разумение, каковое суть дар Святого Духа, только созерцательным или же еще и практическим; 4) все ли из пребывающих в состоянии благодати обладают даром разумения; 5) можно ли обнаружить этот дар в тех, которые лишены благодати; 6) об отношении дара разумения к другим дарам; 7) какое из блаженств соответствует этому дару; 8) какой из плодов [соответствует этому дару].*_____

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАЗУМЕНИЕ ДАРОМ СЯТОГО ДУХА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что разумение не является даром Святого Духа. В самом деле, дары благодати отличны от даров природы, поскольку они даны [нам] в дополнение к последним. Но разумение — это естественный навык души, посредством которого, как сказано в шестой [книге] «Этики», нам известны самоочевидные начала¹. Следовательно, его не должно причислять к дарам Святого Духа.

Возражение 2. Далее, всякая тварь, как говорит Дионисий, причастна божественным дарам соответственно своему достоинству и по мере своих сил². Но, как указывает [тот же] Дионисий, согласно модусу своей природы человек познает истину не просто (что свидетельствовало бы о разумении), а дискурсивно (что свидетельствует о размышлении)³. Следовательно, даруемое человеку божественное знание надлежит называть не даром разумения, а даром размышления.

Возражение 3. Далее, в душевных способностях разумение находится в той же части души, что и воля⁴. Но ни один из даров Святого Духа не получил своего имени от воли. Следовательно, ни один из даров Святого Духа не должен носить и имя разумения.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «И почиет на нем Дух Господень, Дух премудрости и разума» (Ис. 11, 2).

Отвечаю: разумение означает внутреннее познание, поскольку «intelligere» (разуметь) — суть то же, что и «intus legere» (внутренне соединять). Это должно быть понятным всякому, кто исследует различие между умом и чувством, — ведь чувственное познание связано с внешними чувственно воспринимаемыми качествами, в то время как умственное познание направлено на самую сущность вещи, поскольку объектом ума является то, «какова суть вещь», о чем читаем в третьей [книге трактата] «О душе»⁵.

Затем, существует немало таких вещей, которые [как бы] сокрыты внутри, и чтобы прийти относительно них к какому-либо заключению человеческое познание должно, если так можно выразиться, в них проникнуть. Так, в акциденциях скрыта природа субстанциальной действительности, в словах — их значение, в образах и фигурах речи — обозначаемая ими истина (поскольку интеллигибельный мир, в отличие от воспринимаемого извне чувственного мира, заключен внутри) и в следствиях — их причины, и наоборот. И когда мы говорим о разумении, то имеем в виду [разумение] именно таких вещей.

Однако коль скоро человеческое знание начинается, так сказать, с внешней стороны вещей, то чем сильнее свет разума, тем глубже он может проникнуть в их сердцевину. Но естественный свет нашего разума ограничен, и потому он не может проникнуть глубже некоторого предела. Следовательно, человеку для того, чтобы проникнуть глубже и познать то, чего он не может познать при помощи естественного света, необходим сверхъестественный свет, и этот даруемый человеку сверхъестественный свет называется даром разумения.

Ответ на возражение 1. Во всеянном в нас естественном свете ясно видны только некоторые общие начала, которые известны нам по природе. Но поскольку человек, как уже было сказано (2, 3; II-I, 3, 8), определен к сверхъестественному счастью,

ему надлежит постигать и другие, более возвышенные истины, что невозможно без дара разума.

Ответ на возражение 2. Рассуждение разума всегда начинается с разума и завершается разумением, поскольку разум отталкивается от некоторых известных ему начал, а его рассуждение совершенствуется благодаря тому, что он приходит к разумению чего-то такого, чего он прежде не замечал. Следовательно, акт размышления проистекает из того, что разумелось прежде. Но дар благодати не проистекает из света природы, а добавлен к нему как то, что приводит его к совершенству. По этой причине [результат] этого добавления назван не «размышлением», а «разумением» — ведь добавленный свет соотносится с тем, что мы познаем сверхъестественно, как естественный свет — с тем, что мы познаем благодаря нему.

Ответ на возражение 3. «Воля» обозначит простое движение желания без указания на какое-либо превосходство, в то время как «разумение» обозначает некоторое превосходство познания, которое проникает в сердцевину вещей. Поэтому сверхъестественный дар получил свое имя от разума, а не от воли.

Раздел 2

СОВМЕСТИМ ЛИ ДАР РАЗУМЕНИЯ С ВЕРОЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дар разума несовместим с верой. Так, Августин говорит, что «разумеемое ограничено постижением разумеющего»⁶. Но то, во что верят, не постигают, согласно сказанному апостолом в его послании к филиппийцам: «Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершенся» (Филип. 3, 12). Следовательно, похоже на то, что вера и разумение являются несовместимыми в одном и том же субъекте.

Возражение 2. Далее, разумеемое должно быть явным для разума. Но, как уже было сказано (1, 4; 4, 1), явное не является объектом веры. Следовательно, вера несовместима с разумением в одном и том же субъекте.

Возражение 3. Далее, разумение обладает большей достоверностью, чем научное познание. Но научное познание, как было показано выше (1, 4, 5), несовместимо с верой в одном и

том же субъекте. Следовательно, вера и разумение тем более являются несовместимыми в одном и том же субъекте

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «разумение просвещает ум в отношении услышанного»⁷. Но ум верующего может быть просвещен в отношении услышанного, поскольку [в евангелии от Луки] (Лк. 24, 27, 32) сказано, что Господь изъяснил Своим ученикам слова Писания, чтобы те могли их разуместь. Следовательно, разумение совместимо с верой.

Отвечаю: нам надлежит проводить здесь двоякое различение: одно — со стороны веры, другое — со стороны разумения.

Со стороны веры надлежит проводить то различение, что некоторые вещи, например тайна троицы Лиц в Боге и [тайна] воплощения Сына Божия, непосредственно и как таковые подлежат вере. Другие же вещи подлежат вере как тем или иным образом зависящие от нее, например, все то, что содержится в божественных Писаниях.

Со стороны разумения надлежит проводить то различение, что о нас как о тех, кто разумеет, можно говорить двояко. Во-первых, что мы разумеем совершенно, [а именно] когда мы достигаем познания сущности разумеемой вещи и доподлинной истины разумеемого суждения. Подобным образом мы не можем разуместь те вещи, которые являются непосредственными объектами веры, дотоле, доколе сохраняется состояние веры, хотя некоторые из других, подлежащих вере вещей, мы можем разуместь так даже сейчас.

Во-вторых, мы можем разуместь несовершенно, [а именно] когда суть вещи или истина суждения остаются непознанными в отношении их сущности или модуса бытия. Однако при этом мы можем знать, что явленное нам внешним образом не противоречит истине в той мере, в какой мы разумеем, что не должны отступать от положений веры ради явленных нам извне вещей. Следовательно, и в нынешнем состоянии веры ничто не препятствует тому, чтобы таким вот образом мы разумели даже те вещи, которые являются непосредственными объектами веры.

Сказанного достаточно для ответов на все возражения. В самом деле, в трех первых приведены доводы, относящиеся к совершенному разумению, в то время как в последнем⁸ речь идет о разумении того, что подлежит вере.

Раздел 3

**ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДАР РАЗУМЕНИЯ
ПРОСТО СОЗЕРЦАТЕЛЬНЫМ
ИЛИ ЖЕ ЕЩЕ И ПРАКТИЧЕСКИМ?**

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассматриваемое как дар Святого Духа разумеение является только созерцательным и никоим образом не практическим. Так, согласно Григорию, «разумеение постигает некоторые наиболее возвышенные вещи»⁹. Но практический ум занят не возвышенными, а низменными вещами, а именно единичностями, с которыми связаны действия. Следовательно, рассматриваемое как дар Святого Духа разумеение не является практическим.

Возражение 2. Далее, дар разума возвышенной умственной добродетели [научного] мышления. Но, согласно Философу, умственная добродетель [научного] мышления сосредоточена исключительно на том, что существует с необходимостью¹⁰. Следовательно, дар разума тем более сосредоточен только на том, что существует с необходимостью. Но практический ум имеет дело не с необходимым, а с тем, что может быть иным, чем оно есть, да к тому же может являться результатом человеческой деятельности. Следовательно, дар разума не является практическим.

Возражение 3. Далее, дар разума просвещает ум в отношении того, что превосходит естественный разум. Но человеческие действия, с которыми имеет дело практический ум, не превосходят естественный разум, который, как это было разъяснено выше (II-I, 58, 2; II-I, 71, 6), является определяющим началом всех человеческих действий. Следовательно, дар разума не является практическим.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что «разум верный — у всех, исполняющих заповеди Его» (Пс. 110, 10).

Отвечаю: как уже было сказано (2), дар разума относится не только к тому, что первично и по преимуществу подлежит вере, но и ко всему тому, что зависит от веры. Затем, добрые дела определенным образом связаны с верой, поскольку, согласно

апостолу, «вера действует любовью» (Гал. 5, 6). Следовательно, дар разума простирается в том числе и на некоторые действия — не так, как если бы они были его первичными объектами, а в той мере, в какой правилом наших действий является вечный закон, к которому совершенствуемая даром разума высшая [часть] разума прилепляется, как говорит Августин, «в созерцании и сообщении»¹¹.

Ответ на возражение 1. Вещи, с которыми связаны человеческие действия, сами по себе не являются чем-то возвышенным, но, будучи сообразованы с правилом вечного закона и целью божественного блаженства, они могут быть возвышены достаточным образом для того, чтобы стать предметами разума.

Ответ на возражение 2. Возвышенность дара разума по преимуществу заключается в рассмотрении им вечных и необходимых вещей, но не только потому, что они являются правилами человеческих действий, поскольку возвышенность мыслительной добродетели обусловлена большим количеством ее объектов.

Ответ на возражение 3. Как было показано выше (71, 6), правилами человеческих действий являются человеческий разум и вечный закон. Но вечный закон превосходит человеческий разум, и потому познание человеческих действий как таких, которые управляются вечным законом, превосходит естественный разум и нуждается в сверхъестественном свете дара Святого Духа.

Раздел 4

ОБЛАДАЮТ ЛИ ДАРОМ РАЗУМЕНИЯ ВСЕ ТЕ, КОТОРЫЕ ПРЕБЫВАЮТ В СОСТОЯНИИ БЛАГОДАТИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что даром разума обладают не все из тех, которые пребывают в состоянии благодати. Ведь сказал же Григорий, что «дар разума сообщается как средство от тупости ума»¹². Но далеко не все из тех, которые пребывают в состоянии благодати, страдают умственной тупостью. Следовательно, даром разума обладают не все из тех, которые пребывают в состоянии благодати.

Возражение 2. Далее, из всего, что связано со знанием, одна только вера, похоже, необходима для спасения, поскольку,

согласно [сказанному апостолом], Христос верою вселяется в наши сердца (Еф. 3, 17). Но дар разума наличествует не в каждом верующем; действительно, как говорит Августин, уверовавшие должны, молясь, пытаться уразуметь¹³. Следовательно, дар разума не является необходимым для спасения и, таким образом, им обладают не все из тех, которые находятся в состоянии благодати.

Возражение 3. Далее, у тех, которые находятся в состоянии благодати, общее им всем неизменно сохраняется. Но благодать разума (равно как и другие дары) подчас изымается у них ради [их же] пользы, поскольку, как замечает Григорий, «если ум исполняется разумением возвышенных вещей, то в том, что касается вещей низменных и греховных, он становится ленив и туп»¹⁴. Следовательно, даром разума обладают не все из тех, которые находятся в состоянии благодати.

Этому противоречат следующие [слова Писания]: «Не знают, не разумеют, во тьме ходят» (Пс. 81, 5). Но те, которые находятся в состоянии благодати, не ходят во тьме, согласно сказанному: «Кто последует за Мною, — тот не будет ходить во тьме» (Ин. 8, 12). Следовательно, никто из тех, кто находится в состоянии благодати, не лишен дара разума.

Отвечаю: все находящиеся в состоянии благодати необходимо должны обладать правой волей, поскольку, согласно Августину, благодать приуготовляет человеческую волю к благу¹⁵. Но воля может быть правильно определена к благу только в том случае, когда некоторое знание истины уже налицо, поскольку, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», объектом воли является мыслимое благо¹⁶. Затем, как Святой Дух, дабы подвинуть человеческую волю к некоему сверхъестественному благу, направляет ее посредством дара любви, точно так же Он просвещает человеческий ум, чтобы тот познавал некую сверхъестественную истину, к которой должна стремиться правая воля, посредством дара разума.

Следовательно, все находящиеся в состоянии благодати обладают даром разума точно так же, как все они обладают даром любви.

Ответ на возражение 1. Некоторые из тех, которые освящены благодатью, могут страдать умственной тупостью в отношении того, что не является необходимым для спасения, но в отношении

того, что необходимо для спасения, они достаточным образом научены Святым Духом, согласно сказанному [в Писании]: «Сие помазание учит вас всему» (1 Ин. 2, 27).

Ответ на возражение 2. Хотя не все верующие полностью разумеют все то, что предложено им для веры, тем не менее они разумеют, что им надлежит в это неуклонно верить.

Ответ на возражение 3. Дар разума в отношении того, что необходимо для спасения, никогда не изымается у святых, однако, дабы у них не возникало повода к превозношению, он иногда изымается в отношении других вещей, в результате чего их ум не всегда бывает способным с ясностью постигать все вещи.

Раздел 5

МОЖНО ЛИ ОБНАРУЖИТЬ ДАР РАЗУМЕНИЯ ТАКЖЕ И В ТЕХ, КОТОРЫЕ ЛИШЕНЫ ОСВЯЩЕНИЯ БЛАГОДАТЬЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что даром разума могут обладать также и те, которые лишены освящения благодатью. Так, Августин, разъясняя слова псалма: «Истомилась душа моя желанием судов Твоих во всякое время» (Пс. 118, 20), говорит, что «человеческая воля, слабая и медлительная, не поспевает за гораздо более быстрым разумением». Но у всех освященных благодатью воля оживлена любовью. Следовательно, даром разума могут обладать и те, которые лишены освящения благодатью.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано, что необходимо «уразуметь» пророческое «видение» (Дан. 10, 1), так что, похоже, пророчества без дара разума не бывает. Однако пророчествовать можно и без освящения благодатью, как это явствует из [евангелия от] Матфея, где сказано, что говорящие: «Не от Твоего ли имени мы пророчествовали?», услышат в ответ: «Я никогда не знал вас» (Мф. 7, 22, 23). Следовательно, дар разума возможен и без освящения благодатью.

Возражение 3. Далее, дар разума соответствует добродетели веры, поскольку, согласно другому прочтению [книги пророка] Исаии, в ней сказано: «Если вы не верите, то потому, что вы не разумеете»¹⁷ (Ис. 7, 9). Но вера возможна и без освящения благодатью. Следовательно, дар разума также возможен без [освящения благодатью].

Этому противоречит сказанное Господом: «Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне» (Ин. 6, 45). Но именно благодаря уму, как говорит Григорий, мы научаемся и разумеем услышанное¹⁸. Следовательно, кто бы ни обладал даром разума, он приходит к Христу, что невозможно без освящения благодатью. Следовательно, дар разума невозможен без освящения благодатью.

Отвечаю: как было показано выше (II-I, 68, 1, 2), дары Святого Духа совершенствуют душу в той мере, в какой располагают ее к тому, чтобы быть движимой Святым Духом. Таким образом, умственный свет благодати называется даром разума постольку, поскольку разумение человека легко подвигается Святым Духом, причем значимость этого движения зависит от истинности схватывания цели. Поэтому когда ум человека подвигается Святым Духом только лишь к правильному определению цели, то [такой человек] еще не обладает даром разума, хотя, возможно, он уже просвещен Святым Духом в отношении других истин, которые являются начатками веры.

Затем, правильным определением конечной цели обладает только тот, у кого нет никаких заблуждений относительно цели и кто твердо прилепляется к ней как к наибольшему из благ, а все это возможно только в случае освящения благодатью. Это подобно тому, как в нравственных вопросах человек может обладать правильной оценкой цели только через посредство навыка к добродетели. Следовательно, никто не может обладать даром разума без освящения благодатью.

Ответ на возражение 1. То разумение, о котором говорит Августин, означает любой вид умственного света, который, однако, не будет отвечать всем условиям дара до тех пор, пока человеческий ум не будет приведен к совершенству правильного определения цели.

Ответ на возражение 2. Для пророчества достаточно того разума, каковое суть своего рода просвещение ума в отношении явленных пророку вещей, в то время как даром разума является просвещение ума в отношении правильного определения конечной цели.

Ответ на возражение 3. Вера предполагает простое согласие с тем, что предложено [для веры], тогда как разумение предполагает некоторое понимание истины, каковое понимание может относиться к цели только у тех, которые, как уже было

сказано, освящены благодатью. Следовательно, [приведенное] сопоставление разума и веры некорректно.

Раздел 6

ОТЛИЧАЕТСЯ ЛИ ДАР РАЗУМЕНИЯ ОТ ДРУГИХ ДАРОВ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дар разума не отличается от других даров. В самом деле, каким образом могут отличаться друг от друга те вещи, противоположности которых не отличаются? Но, как говорит Григорий, «мудрость дана против глупости, разумение — против тупости, совет — против безрассудства, знание — против невежества»¹⁹. Однако, похоже на то, что между глупостью, тупостью, невежеством и безрассудством нет никакого различия. Следовательно, разумение ничем не отличается от других даров.

Возражение 2. Далее, умственная добродетель разума отличается от других умственных добродетелей тем, что ей присуще иметь дело с самоочевидными началами. Но дар разума не имеет дела с какими-либо самоочевидными началами. В самом деле, естественный навык к первым началам соответствует тому, что самоочевидно по природе, в то время как вера — тому, что превосходит природу, поскольку, как уже было сказано (1, 7), догматы веры — это своего рода первые начала сверхъестественного познания. Следовательно, дар разума не отличается от других умственных даров.

Возражение 3. Далее, любое умственное познание является либо созерцательным, либо практическим. Но, как было показано выше (3), дар разума связан и с тем, и с другим. Следовательно, он не отличается от других умственных даров, но содержит в себе их все.

Этому противоречит следующее: при совместном перечислении нескольких вещей между ними необходимо должно существовать некоторое различие, поскольку именно различие и порождает число. Но дар разума перечислен вместе с другими дарами, как это явствует из книги пророка Исаии (Ис. 11, 2). Следовательно, дар разума отличается от других даров.

Отвечаю: различие между даром разума и еще тремя дарами, а именно благочестием, мужеством и страхом, очевидно, поскольку дар разума принадлежит познавательной способности, а эти три — желательной.

А вот различие между даром разума и остальными тремя дарами, а именно мудростью, знанием и советом, которые тоже принадлежат познавательной способности, не столь очевидно. Поэтому иным представляется так, что дар разума отличается от даров знания и совета постольку, поскольку два последних связаны с практическим познанием, в то время как дар разума связан с познанием созерцательным, и что он отличается от дара мудрости, который тоже связан с созерцательным познанием, постольку, поскольку мудрость имеет дело с суждением, в то время как разумность сообщает уму восприимчивость к схватыванию предлагаемых вещей и проникновению в самую их суть. От этой мысли отталкивались и мы, когда устанавливали количество даров (II-I, 68, 4).

Однако при более тщательном рассмотрении можно заключить, что дар разума, как было показано выше (3), имеет дело не только с созерцательными, но и с практическими вопросами, и точно так же дар знания относится к ним обоим, о чем речь у нас впереди (9, 3), и потому нам надлежит проводить различие иначе. В самом деле, все эти четыре дара определены к сверхъестественному познанию, которое в нас берет свое начало от веры. Но «вера от слышания» (Рим. 10, 17). Следовательно, некоторые вещи, с которыми человек соглашается благодаря вере, должны быть предложены человеку для веры не как увиденные им, а как услышанные. Затем, вера первично и по преимуществу относится к первой Истине и уже вторично — к рассмотрению сотворенного, а затем простирается и на определение человеческих действий — в той мере, в какой она действует любовью, как это явствует из ранее сказанного (4, 2).

Таким образом, с точки зрения того, что предлагается для веры, с нашей стороны требуется следующее: во-первых, чтобы оно было постигнуто или схвачено умом, и для этого нам сообщается дар разума; во-вторых, чтобы человек выносил о таких вещах правильное суждение, чтобы он почитал необходимым твердо держаться их и избегать того, что им противоположно. И такое суждение относительно божественных вещей принадлежит дару мудрости, относительно сотворенных вещей — дару

знания, а относительно его приложения к частным действиям — дару совета.

Ответ на возражение 1. Вышеприведенное различие этих четырех даров становится понятным, если обратить внимание на различие тех вещей, которые перечислены Григорием в качестве их противоположностей. В самом деле, тупость противоположна остроте, а об уме — по аналогии — говорят как об остром, когда он способен проникать в суть предложенных ему вещей. Следовательно, тупостью ума является такое его состояние, когда он не способен проникнуть в суть вещи. Человека считают глупцом, если он выносит неправильное суждение относительно общей цели жизни, и потому глупость по справедливости противоположна мудрости, благодаря которой мы правильно судим о всеобщей причине всего. Невежество подразумевает умственную несостоятельность в отношении тех или иных частных вещей, и потому оно противоположно знанию, которое позволяет человеку выносить правильное суждение относительно частных причин, а именно сотворенного. Безрассудство же очевидно противоположно совету, благодаря которому человек начинает действовать только после того, как испросит совета у своего разума.

Ответ на возражение 2. Дар разума имеет дело с первыми началами того знания, которое даровано благодатью, однако иным образом, нежели вера, поскольку вере приличествует соглашаться с ними, тогда как дару разума — умственно в них проникать.

Ответ на возражение 3. Дар разума связан с обоими видами знания, как с созерцательным, так и с практическим, но не со стороны вынесения суждения, а со стороны постижения их посредством схватывания.

Раздел 7

СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ ШЕСТОЕ БЛАЖЕНСТВО [А ИМЕННО]: «БЛАЖЕННЫ ЧИСТЫЕ СЕРДЦЕМ» И Т. Д., ДАРУ РАЗУМЕНИЯ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что шестое блаженство: «Блаженны чистые сердцем — ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8), не соответствует дару разума. В самом деле, чистота сердца, похоже,

связана в первую очередь с желанием. Но дар разума принадлежит не желающей, а, скорее, умственной способности. Следовательно, вышеупомянутое блаженство не соответствует дару разума.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «...верою очистив сердца их» (Деян. 15, 9). Но чистота сердца достигается посредством его очищения. Следовательно, вышеупомянутое блаженство скорее связано с добродетелью веры, чем с даром разума.

Возражение 3. Далее, дары Святого Духа совершенствуют человека в нынешнем состоянии жизни. Но видение Бога не связано с нынешней жизнью, поскольку в нем, как было показано выше (II-I, 3, 8), состоит счастье блаженных. Следовательно, шестое блаженство, в состав которого входит видение Бога, не соответствует дару разума.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «шестое деяние Святого Духа, каковое суть разумение, соответствует чистому сердцу, очищенный взор которого может видеть то, что невидимо глазу».

Отвечаю: шестое блаженство, как и все остальные, включает в себя две вещи: одну — как заслугу, а именно чистоту сердца, другую — как награду, а именно видение Бога, о чем уже было сказано нами выше (II-I, 69, 2, 4), и обе они в определенном смысле соответствуют дару разума.

Итак, чистота бывает двоякой. Первая является предважением и расположением к созерцанию Бога и заключается в том, что сердце очищено от неупорядоченных стремлений. Эта чистота сердца обуславливается принадлежащими желающей способности добродетелями и дарами. Вторая чистота сердца является своего рода дополнением к созерцанию Бога и есть не что иное, как чистота ума, очищенного от иллюзий и заблуждений, благодаря чему он может и постигать предложенные ему божественные истины без посредства материальных образов, и избегать заразы еретических пустословий. Эта чистота является следствием дара разума.

Двояким является и видение Бога. Первое — совершенное, посредством которого Бог созерцается в Его Сущности. Второе — несовершенное, посредством которого мы не видим, что

есть Бог, однако же видим, что Он не есть. Чем совершенней с его помощью мы познаем Бога в этой жизни, тем больше понимаем, что Он превосходит все, что может быть постигнуто нашим умом. Каждое из этих видений Бога принадлежит дару разумения: первое — дару разумения в его совершенном состоянии, которое обретается на небесах; второе — дару разумения в его начаточном состоянии, которое обретается странствующими [в нынешней жизни].

Сказанного достаточно для ответа на все возражения: в самом деле, два первых аргумента относятся к первому виду чистоты, в то время как третий относится к совершенному видению Бога. Кроме того, как уже было сказано (II-I, 69, 2), дары как совершенствуют нас в этой жизни путем приготовления, так и являются предвосхищением грядущего исполнения.

Раздел 8

СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ ДАРУ РАЗУМЕНИЯ ПЛОД ВЕРЫ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что плод веры не соответствует дару разумения. В самом деле, [само] разумение — это плод веры, поскольку, согласно одному из прочтений, [в Писании] сказано: «Если вы не верите, то потому, что вы не разумеете» (хотя в принятом у нас переводе [это звучит так]: «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены» (Ис. 7, 9)). Следовательно, плод [веры] не является плодом разумения.

Возражение 2. Далее, предшествующее не может являться плодом последующего. Но вера, похоже, предшествует разумению, поскольку она, как было показано выше (4, 1, 7), является основанием всего духовного здания. Следовательно, вера не является плодом разумения.

Возражение 3. Далее, уму принадлежит большее количество даров, нежели желанию. А вот из плодов уму принадлежит только один, а именно вера, в то время как все остальные принадлежат желанию. Следовательно, вера, похоже, соответствует разумению не в большей степени, нежели мудрости, знанию или совету.

Этому противоречит то, что целью вещи является ее плод. Но целью дара разума, похоже, является уверенность веры, каковая уверенность считается плодом. В самом деле, глосса на пятую главу [Послания] к галатам говорит, что та «вера, которая плод, есть уверенность в невидимом». Следовательно, из всех плодов именно вера соответствует дару разума.

Отвечаю: плоды Духа, как было сказано нами при их обсуждении (II-I, 70, 1), названы так потому, что они суть нечто последнее, доставляющее наслаждение и производятся в нас силой Святого Духа. Но то, что является последним и доставляющим наслаждение, имеет природу цели, которая является надлежащим объектом воли, и потому то, что является последним и доставляющим наслаждение со стороны воли, должно быть в некотором смысле плодом всего того, что принадлежит другим способностям.

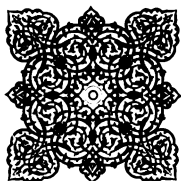
Таким образом, в том виде дара добродетели, который совершенствует способность, нам надлежит различать двоякий плод: один, который принадлежит [именно] этой способности, и другой, самый последний, который принадлежит воле. Из этого мы можем заключить, что плодом, который соответствует непосредственно дару разума, является вера, точнее, уверенность веры, в то время как плодом, который соответствует ему как самый последний, является радость, которая принадлежит воле.

Ответ на возражение 1. Разумение является плодом веры, понимаемой как добродетель. Но в настоящем случае речь идет не об этой вере, а о своего рода уверенности веры, которую человек может обрести посредством дара разума.

Ответ на возражение 2. Вера не может полностью предшествовать разумению, поскольку без определенного разума согласие верить в то, что предложено для веры, было бы невозможным. Однако совершенство разума следует добродетели веры, поскольку это совершенство разума сопровождается своего рода уверенностью веры.

Ответ на возражение 3. Плод практического знания не может заключаться в этом же знании, поскольку знание такого вида приобретает не ради него самого, а ради чего-то еще. Созерцательное же знание, со своей стороны, содержит плод в себе самом, каковой плод суть уверенность в познанной вещи. Следовательно, дар совета, который связан только с практическим знанием, не имеет никакого соответствующего ему плода,

в то время как дары мудрости, разумения и того знания, которое относится к созерцательному знанию, имеют один общий им плод, который обозначен именем веры. Что же касается причины того, почему к желающей способности относится несколько плодов, то она состоит в том, что, как уже было сказано, признак цели, которую подразумевает слово плод, принадлежит в большей степени желающей, а не умственной части.



О ДАРЕ ЗНАНИЯ

Теперь нам надлежит рассмотреть дар знания, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли знание даром; 2) является ли оно [знанием] божественного; 3) является ли оно созерцательным или практическим; 4) какое блаженство ему соответствует.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗНАНИЕ ДАРОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что знание не является даром. В самом деле, дары Святого Духа превосходят естественную способность. Но знание подразумевает следствие естественного разума, поскольку, по словам Философа, «доказательство есть силлогизм, посредством которого мы приобретаем знание»¹. Следовательно, знание не является даром Святого Духа.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (8, 4; II-I, 68, 5), дары Святого Духа общи всем святым. Но Августин говорит, что «многие из верующих не сильны знанием, хотя они [большей частью] сильны самой верой»². Следовательно, знание не является даром.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (II-I, 68, 8), дары совершеннее добродетелей. По этой причине один дар достаточен для совершенствования одной добродетели. Но нами было показано выше (8, 2), что дар разума соответствует добродетели веры. Поэтому дар знания не соответствует этой добродетели, и при этом не ясно, может ли он соответствовать какой-либо другой добродетели. И коль скоро дары, как было показано ранее (II-I, 68, 1, 2), являются совершенствованиями добродетелей, то похоже на то, что знание не является даром.

Этому противоречит то, что знание перечислено среди семи даров (Ис. 11, 2).

Отвечаю: благодать совершеннее природы, и потому не может быть недостаточной в том, в чем человек может быть усовершенствован посредством природы. Но когда человек с помощью своего естественного разума умственно соглашается с некоторой истиной, он совершенствуется в отношении этой истины двояко: во-первых, поскольку он схватывает ее; во-вторых, поскольку он формирует о ней уверенное суждение.

Поэтому для того, чтобы человеческий ум мог совершенным образом соглашаться с истиной веры, необходимы две вещи, одной из которых является та, что он должен иметь слуховое схватывание того, что предложено ему для веры, и это, как было показано выше (8, 6), принадлежит дару разумения, в то время как другой — та, что он должен иметь об этом уверенное и правильное суждение, чтобы отличать то, во что должно верить, от того, во что верить не должно, и для этого необходим дар знания.

Ответ на возражение 1. Уверенность знания в различных природах разнится в зависимости от различия состояний этих природ. Так, человек формирует уверенное суждение об истине путем дискурсивного рассмотрения своего разума, и потому человеческое знание приобретается посредством доказательного рассуждения. С другой стороны, как уже было сказано (I, 14, 7), в Боге наличествует уверенное суждение об истине как [некая] простая интуиция, не требующая какого-либо дискурсивного рассмотрения, и потому знание Бога не дискурсивно и не доказательно, но абсолютно и просто, и именно этому знанию подобно — как причастное по подобию — то знание, которое является даром Святого Духа.

Ответ на возражение 2. Относительно вопросов веры знание бывает двояким. Одно — это то знание, благодаря которому мы отличаем то, во что должно верить, от того, во что верить не должно, и это знание является даром и общо всем святым. Другое же — это то знание вопросов веры, посредством которого знающий знает не только то, во что должно верить, но также и то, как проповедовать веру, как подвигать к вере других и как опровергать тех, которые отрицают веру. Это знание является тем благодатным даром, который дается не всем, а только некоторым. Поэтому Августин после вышеприведенных слов добавляет: «Ибо одно дело — знать только то, чему человек должен верить,

и другое дело — знать, каким образом одно и то же может под-держать благочестивых и утвердиться против нечестивых».

Ответ на возражение 3. Дары совершенной нравственных и умственных добродетелей, но они не совершенной теологических добродетелей — скорее все дары определены к совершенствованию теологических добродетелей в отношении их цели. Следовательно, нет ничего несообразного в том, что к одной и той же теологической добродетели определено сразу несколько даров.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДАР ЗНАНИЯ [ЗНАНИЕМ] БОЖЕСТВЕННОГО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дар знания является [знанием] божественного. Ведь сказал же Августин, что «знание есть то, чем зарождается, питается, утверждается и укрепляется вера»³. Но вера относится к божественному, поскольку, как уже было сказано (1, 1), ее объектом является первая Истина. Следовательно, дар знания также является [знанием] божественного.

Возражение 2. Далее, дар знания превосходнее приобретенного знания. Но существует приобретенное знание о божественных вещах, например наука метафизика. Следовательно, дар знания тем более является [знанием] божественного.

Возражение 3. Далее, согласно сказанному [в Писании], «невидимое Его... чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). Таким образом, коль скоро существует знание сотворенного, то похоже на то, что должно также существовать и знание божественного.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Мудростью собственно называется знание божественного, а знание человеческого получило имя знания собственно»⁴.

Отвечаю: уверенное суждение о вещи формируется по преимуществу на основании ее причины, и потому порядок суждений должен соотносываться с порядком причин. И так как первая причина является причиной второй, то суждение о второй при-

чине должно быть сформировано на основании первой причины. А вот о первой причине судить через посредство любой другой причины невозможно, и потому суждение, которое сформировано на основании первой причины, является первым и самым совершенным суждением.

Затем, в том, в чем мы обнаруживаем нечто наиболее совершенное, общее родовое имя усваивается тому, что не достигает [этого] совершенства, а самому совершенному усваивается особое имя, как это имеет место в [науке] логике. Так, в роде обратимых терминов то, что показывает «какова вещь суть», носит особое имя «дефиниции», а то, что не показывает, сохраняет общее имя «собственных» терминов.

Поэтому, коль скоро слово «знание», как уже было сказано (1), подразумевает уверенность суждения, то если эта уверенность суждения основана на высшей причине, то знание получает особое имя «мудрости», поскольку мудрым в любом виде знания является тот, кто знает наивысшую причину в этом знании и способен судить обо всем на основании этой причины. А мудрым «абсолютно» является тот, кто знает абсолютно высшую причину, а именно Бога. Поэтому знание божественных вещей называется «мудростью», а знание человеческих вещей — «знанием», то есть общим именем, обозначающим уверенность суждения, и соответствует суждению, которое сформировано на основании вторичных причин. Следовательно, если мы понимаем знание в этом смысле, то это дар, отличный от дара мудрости, поскольку дар знания имеет дело только с человеческими или сотворенными вещами.

Ответ на возражение 1. Хотя положения веры связаны с божественным и вечным, тем не менее сама вера есть нечто временное в уме верующего. Поэтому знание о том, чему надлежит верить, принадлежит дару знания, а знание самого того, во что мы верим, посредством своего рода союза с ним, принадлежит дару мудрости. По этой причине дар мудрости в большей мере соотносится с любовью, соединяющей человеческий ум с Богом.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент подразумевает знание в родовом смысле этого слова, то есть не в смысле знания как особого дара, а в смысле знания, которое сводится к вынесению суждения на основании [рассмотрения] сотворенных вещей.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (1, 1), любой

познавательный навык формально относится к тому, посредством чего познаются вещи, и материально — к тому, что именно познается. А так как формальное является наиболее значимым, то из этого следует, что те науки, которые выводят свои заключения о физических вопросах из математических начал, причислены к математическим наукам, хотя с точки зрения их материи у них гораздо больше общего с физическими науками, по каковой причине во второй [книге] «Физики» они названы «наиболее физическими из математических наук»⁵. Поэтому когда человек познает Бога через посредство Его тварей, то это, похоже, принадлежит «знанию», поскольку оно относится к нему формально, а не «мудрости», к которой оно относится материально. И наоборот, когда мы судим о тварях на основании божественных вещей, то это скорее принадлежит «мудрости», а не «знанию».

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДАР ЗНАНИЯ ПРАКТИЧЕСКИМ ЗНАНИЕМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что то знание, которое перечислено среди даров, является практическим знанием. Ведь сказал же Августин, что «знание относится к действию, посредством которого мы используем [благим образом] временное»⁶. Но относящееся к действию знание — это практическое [знание]. Следовательно, дар знания является практическим.

Возражение 2. Далее, Григорий говорит, что «знание ничтожно, когда оно — без благочестия, и благочестие весьма бесполезно, если ему недостает пронизательности знания»⁷. Из этого авторитетного суждения следует, что знание направляет благочестие. Но этого никак нельзя сказать о созерцательной науке. Следовательно, дар знания является не созерцательным, а практическим.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (8, 5), дарами Святого Духа может обладать только праведный. Но созерцательным знанием может обладать и неправедный, согласно сказанному [в Писании]: «Кто разумеет делать добро и не делает, тому — грех» (Иак. 4, 17). Следовательно, дар знания является не созерцательным, а практическим.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «знание в надлежащий день приуготовит праздник, поскольку преодолевает пост неведения в уме»⁸. Но неведение может быть полностью преодолено только посредством обоих видов знания, а именно созерцательного и практического. Следовательно, дар знания является и созерцательным, и практическим.

Отвечаю: как уже было сказано (8, 8), дар знания, как и дар разумения, определен к уверенности веры. Но вера в первую очередь и по преимуществу состоит в созерцании, а именно постольку, поскольку она основана на первой Истине. Однако коль скоро первая Истина является в то же время и конечной целью, ради которой мы совершаем наши действия, то вера простирается и на действия, согласно сказанному [в Писании]: «Вера, действующая любовью» (Гал. 5, 6).

Следствием этого является то, что дар знания тоже в первую очередь и по преимуществу относится к созерцанию, а именно постольку, поскольку человек знает то, к чему он должен прилепляться верой, но во вторую очередь он простирается и на дела, поскольку мы в наших действиях направляемся знанием положений веры и выведенных из них заключений.

Ответ на возражение 1. Августин говорит о даре знания как о том, что простирается на действия. Но хотя действия и связаны со знанием, тем не менее, с ним связаны не только и не в первую очередь действия, и в указанном смысле оно направляет благочестие.

Из сказанного очевиден ответ и **на возражение 2.**

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано нами о даре разумения (8, 5), не всякий разумеющий обладает даром разумения, но [обладает им] только тот, кто разумеет посредством навыка к благодати. То же самое можно сказать и о даре знания, а именно, что только тот обладает даром знания, кто правильно судит о положениях веры и действует через посредство дарованной благодати, чтобы ему никогда не сбиться с прямого пути праведности. А это и есть познание святых, согласно сказанному [в Писании]: «Она наставляла на правые пути... и даровала ему познание святых» (Прем. 10, 10).

Раздел 4

СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ ТРЕТЬЕ БЛАЖЕНСТВО [А ИМЕННО]: «БЛАЖЕННЫ ПЛАЧУЩИЕ» И Т. Д., ДАРУ ЗНАНИЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что третье блаженство, [а именно]: «Блаженны плачущие» и т. д., не соответствует дару знания. В самом деле, как зло является причиной горя и печали, точно так же благо является причиной радости. Но знание приносит просвещаемому скорее благо, нежели зло. Действительно, последнее познается посредством первого, поскольку «посредством прямого мы познаем и его, и кривое»⁹. Следовательно, вышеупомянутое блаженство неправильно приписывать дару знания.

Возражение 2. Далее, актом знания является рассмотрение истины. Но в рассмотрении истины нет никакой печали, скорее, в нем присутствует радость, о чем читаем: «В обращении ее нет суровости, ни в сожитии с нею — скорби, но веселие и радость» (Прем. 8, 16). Следовательно, вышеупомянутое блаженство неправильно приписывать дару знания.

Возражение 3. Далее, дар знания в первую очередь относится к созерцанию, а не к деятельности. Но в той мере, в какой он относится к созерцанию, ему не может быть приписано никакое горе, поскольку «созерцательный ум не связан с тем, чего следует добиваться или избегать»¹⁰. Следовательно, вышеупомянутое блаженство неправильно считать соответствующим и приписывать дару знания.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «знание приличествует кающемуся, обнаружившему, что он был покорен злом, которого он жаждал так, как если бы оно было благом»¹¹.

Отвечаю: знанию надлежит выносить правильное суждение о сотворенном. Но именно из-за сотворенного человек отвращается от Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Создания... сделались мерзостью... сетью ногам неразумных» (Прем. 14, 11), а именно тех, которые не выносят правильного суждения о

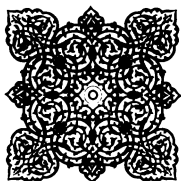
сотворенном, поскольку считают, что именно в нем и заключается совершенное благо. Таким образом, они, видя в нем свою конечную цель, совершают грех и утрачивают истинное благо. Благодаря же правильному суждению о сотворенном человек узнает о своей утрате (если она имело место), и это суждение он формирует благодаря дару знания.

По этой причине о блаженстве плачущих говорят как о соответствующем дару знания.

Ответ на возражение 1. Сотворенные блага не обуславливают духовной радости иначе, как только в той мере, в какой они отсылают к божественному благу, которое является надлежащей причиной для духовной радости. Следовательно, духовный мир и окончательная радость соответствуют непосредственно дару мудрости, а дару знания соответствуют, во-первых, плач о минувших заблуждениях и, во-вторых, утешение, поскольку согласно своему правильному суждению человек определяет сотворенное к божественному благу. По этой причине о плаче в указанном блаженстве говорится как о заслуге, а о завершающем утешении — как о награде, которая имеет свое начало в этой жизни и становится совершенной в жизни грядущей.

Ответ на возражение 2. Человек радуется самому рассмотрению истины, но при этом он подчас может скорбеть о том, истину относительно чего он рассматривает, и в этом смысле знанию приписывается скорбь.

Ответ на возражение 3. Никакое блаженство не приписывается знанию постольку, поскольку оно относится к созерцанию, так как человеческое блаженство заключается не в рассмотрении сотворенного, а в созерцании Бога. Однако человеческое блаженство отчасти заключается в правильном пользовании сотворенным и в правильно упорядоченной любви к нему (здесь речь идет, конечно же, о блаженстве странствующего [в этой жизни]). Поэтому относящееся к созерцанию блаженство приписывается не знанию, а связанным с божественными вещами разумению и мудрости.



О НЕВЕРИИ В ЦЕЛОМ

Соблюдая должную последовательность, [теперь] мы должны рассмотреть противоположные пороки: во-первых, неверие, которое противоположно вере; во-вторых, богохульство, которое противно исповеданию веры; в-третьих, невежество и тупость ума, которые противоположны знанию и разумению.

Что касается первого, то мы должны рассмотреть, во-первых, неверие в целом; во-вторых, ересь; в-третьих, вероотступничество.

Под первым заглавием наличествует двенадцать пунктов: 1) является ли неверие грехом; 2) что является его субъектом; 3) является ли оно величайшим из грехов; 4) является ли грехом любое действие неверующих; 5) о видах неверия; 6) об их сравнении друг с другом; 7) подобает ли нам вступать в спор о вере с неверующими; 8) должно ли понуждать их к вере; 9) должно ли нам иметь с ними общение; 10) могут ли неверующие властвовать над христианами; 11) должны ли дозволяться обряды неверующих; 12) должно ли крестить детей неверующих против воли их родителей.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕВЕРИЕ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неверие — это не грех. Ведь сказал же Дамаскин, что всякий грех противоестественен¹. Но неверие, похоже, не противно природе. В самом деле, согласно Августину, «то, что человек может иметь веру, как может иметь и любовь, принадлежит его природе; иметь же веру, как и иметь любовь, принадлежит благодати верных»². Следовательно, не иметь веры, что означает быть неверующим, не является грехом.

Возражение 2. Далее, никто не грешит тем, чего он не может избежать, поскольку всякий грех произволен. Но человек не в силах избежать неверия, ибо как избежать его, не имея веры,

о чем свидетельствует и апостол, говоря: «Как веровать в Того, о Ком не слыхали; как слышать без проповедующего» (Рим. 10, 14). Следовательно, похоже, что неверие не является грехом.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (II-I, 84, 4), существует семь главных грехов, к которым могут быть сведены все остальные. Но неверие, похоже, не сводится ни к одному из них. Следовательно, неверие — это не грех.

Этому противоречит следующее: порок противоположен добродетели. Но вера — это добродетель, а неверие ей противоположно. Следовательно, неверие — это грех.

Отвечаю: неверие можно понимать двояко: во-первых, как чистое отрицание, в каком смысле человек называется неверующим просто потому, что не имеет веры. Во-вторых, неверие можно понимать как противление вере, в каком смысле человек не желает слышать о вере или презирает ее, согласно сказанному [в Писании]: «Кто поверил слышанному от нас» (Ис. 53, 1). В таком случае речь идет о совершенном неверии, и неверие в этом смысле является грехом.

Если же понимать его как чистое отрицание, как это бывает у тех, которые [вообще] ничего не слышали о вере, то оно носит признак не греха, а наказания, поскольку такое неведение божественного является следствием греха нашего прародителя. При этом если такого рода неверующие прокляты, то это связано с другими их грехами, которые не могут быть устранены без веры, а не с грехом неверия. Поэтому Господь говорит: «Если бы Я не пришел и не говорил им, — то не имели бы греха» (Ин. 15, 22), каковые слова Августин разъясняет как «относящиеся к греху их веры не в Христа»³.

Ответ на возражение 1. Иметь веру не является частью человеческой природы, но то, что человеческий ум не должен противиться внутренней интуиции и проповедованию истины вовне, является частью человеческой природы. Следовательно, в этом отношении неверие противоестественно.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент рассматривает неверие как чистое отрицание.

Ответ на возражение 3. Неверие как грех является следствием гордыни, из-за которой человек не желает подчинять свой ум правилам веры и ее толкованию, озвученному святыми

отцами. По этой причине Григорий говорит, что «самонадеянные нововведения восстают из тщеславия»⁴.

Кроме того, мы могли бы сказать, что как теологические добродетели не сводятся к главным добродетелям, а предшествуют им, точно так же и противоположные теологическим добродетелям пороки не сводятся к главным порокам.

Раздел 2

НАХОДИТСЯ ЛИ НЕВЕРИЕ В УМЕ КАК В СВОЕМ СУБЪЕКТЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неверие не находится в уме как в своем субъекте. В самом деле, согласно Августину, всякий грех находится в воле. Но, как было показано выше (1), неверие — это грех. Следовательно, неверие находится в воле, а не в уме.

Возражение 2. Далее, неверие греховно из-за презрения к проповедованию веры. Но презрение принадлежит воле. Следовательно, неверие находится в воле.

Возражение 3. Далее, глосса на слова [Писания]: «Сам Сатана принимает вид ангела света» (2 Кор. 11, 14), говорит, что «когда злой ангел, представляясь добрым, делает или говорит свойственное добрым ангелам, то даже если он и считается добрым, это не есть опасное и смертное заблуждение»⁵. Но то, что человек прилепляется к ангелу постольку, поскольку желает твердо прилепиться к доброму ангелу, похоже, говорит о правоте его воли. Поэтому грех неверия, похоже, заключается в полностью извращенной воле и, следовательно, не находится в уме.

Этому противоречит следующее: противоположные друг другу вещи находятся в одном и том же субъекте. Но вера, которой противоположно неверие, находится в уме. Следовательно, и неверие находится в уме.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 74, 1), о грехе говорят как о находящемся в той способности, которая является началом греховного акта. Но у греховного акта имеется два начала. Первым и универсальным началом является то, которое распоряжается всеми греховными актами, и это — воля, поскольку всякий

грех произволен. Вторым началом греховного акта является то присущее и ближайшее начало, которое выявляет греховный акт. В указанном смысле началом неумеренности и похоти является вожделение, и потому об этих грехах говорят как о находящихся в вожделении. Но инакомыслие, каковое суть присущий неверию акт, является актом ума, подвинутого к согласию с ним волей.

Поэтому неверие, как и вера, находится в уме как в ближайшем ему субъекте. Но оно находится и в желании как в первом начале движения, и в этом смысле о всяком грехе можно сказать, что он находится в воле.

Ответ на возражение 1 очевиден из сказанного.

Ответ на возражение 2. Презрение воли обуславливает инакомыслие ума, которое делает понятие неверия совершенным. Следовательно, причина неверия находится в воле, в то время как само неверие находится в уме.

Ответ на возражение 3. Тот, кто считает злого ангела добрым, не отклоняется от положений веры, поскольку, как говорит та же глосса, «хотя его телесные чувства обмануты, его разум не отклоняется от истинного и правильного образа мысли»⁶. Но, согласно тому же автору, прилепляться к Сатане, когда тот «начинает склонять к своему», то есть к злобе и заблуждению, небезгрешно.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕВЕРИЕ ВЕЛИЧАЙШИМ ИЗ ГРЕХОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неверие не является величайшим из грехов. Так, Августин говорит: «Я не решаюсь сказать, должно ли предпочесть очень злого католика еретика, в жизни которого нет ничего предосудительного помимо того, что он еретик». Но еретик является неверующим. Следовательно, мы не должны утверждать, что неверие является наибольшим из грехов.

Возражение 2. Далее, то, что уменьшает или извиняет грех, вряд ли может являться наибольшим из грехов. Но неверие извиняет или уменьшает грех, поскольку, как сказал апостол, «я... прежде был хулитель, и гонитель, и обидчик, но помилован по-

тому, что так поступал по неведению, в неверии» (1 Тим. 1, 13). Следовательно, неверие не является наибольшим из грехов.

Возражение 3. Далее, больший грех заслуживает и большее наказание, согласно сказанному [в Писании]: «Смотря по вине его, по счету» (Вт. 25, 2). Но самому большому наказанию повинен верующий, а не неверующий, согласно сказанному [в Писании]: «Сколь тяжчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто попирает Сына Божия и не почитает за святыню кровь Завета, которою освящен» (Евр. 10, 29). Следовательно, неверие не является наибольшим из грехов.

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова [Писания]: «Если бы Я не пришел и не говорил им, — то не имели бы греха» (Ин. 15, 22), говорит: «Общее имя [греха] Он относит к наибольшему из грехов. Поскольку он», а именно неверие, «есть тот грех, в котором отпечатлены все остальные»⁷. Следовательно, неверие является наибольшим из грехов.

Отвечаю: всякий грех, как было показано выше (II-I, 71, 6; II-I, 73, 3), формально состоит в отвращении от Бога. Следовательно, чем больше грех отъединяет человека от Бога, тем он и тяжче. Но человек более всего отделяется от Бога неверием, поскольку он не обладает истинным знанием о Боге, а ложное знание о Боге не приближает человека к Нему, а [напротив] отъединяет от Него.

При этом тот, кто обладает ложным мнением о Боге, не имеет возможности познать Его каким-либо образом вообще, поскольку объектом его мнения является не Бог. Отсюда понятно, что грех неверия является большим, чем любой другой из тех грехов, которые происходят от извращенных нравов. Но это не относится к тем грехам, которые противоположны теологическим добродетелям, к рассмотрению которых мы приступим ниже (20, 3; 34, 2; 39, 2).

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы грех, который является наиболее тяжким в своем роде, был менее тяжким в связи с некоторыми обстоятельствами. По этой причине Августин и колеблется в выборе между дурным католиком и безгрешным во всем остальном еретиком — ведь хотя грех ереси наиболее тяжек в своем роде, он может быть уменьшен в связи с [некоторыми] обстоятельствами, и наоборот, грехи католика могут быть некоторыми обстоятельствами усугублены.

Ответ на возражение 2. Неверие включает в себя как добавленное к нему неведение, так и противление положениям веры, и в отношении последнего оно является наиболее тяжким грехом. Со стороны же неведения оно имеет некоторую причину для оправдания, особенно если человек грешит не по злобе, как это имело место в случае с апостолом.

Ответ на возражение 3. Неверующий подлежит более строгому наказанию за его грех неверия, чем любой другой грешник — за любой другой грех, если мы рассматриваем грех со стороны его вида. Но в том случае, когда другой грех, например прелюбодеяние, совершается верующим и неверующим, то при прочих равных условиях верующий грешит более тяжко, чем неверующий, — как потому, что благодаря вере ему открыта истина, так и потому, что он был освящен святынями [веры], которые он, греша, попирает.

Раздел 4

ВСЯКИЙ ЛИ АКТ НЕВЕРУЮЩЕГО ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что всякий акт неверующего есть грех. В самом деле, глосса на слова [Писания]: «Все, что не по вере — грех» (Рим. 14, 23), говорит: «Вся жизнь неверующих — грех». Но жизнь неверующих является совокупностью их действий. Следовательно, всякий акт неверующего — грех.

Возражение 2. Далее, вера направляет интенцию. Но там, где нет правой интенции, не может быть и никакого блага. Следовательно, никакой акт неверующих не может быть благом.

Возражение 3. Далее, когда предшествующее порочно, порочно также и последующее. Но акт веры предшествует актам всех добродетелей. Следовательно, коль скоро у неверующих нет никакого акта веры, они не могут совершать добрые поступки, и потому каждое их действие — грех.

Этому противоречит сказанное неверующему в то время Корнилию, что милостыни его «пришли на память пред Богом» (Деян. 10, 4, 31). Следовательно, не всякий акт неверующего — грех, но некоторые из его актов — благи.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 85, 4), смертный грех [полностью] устраняет освящающую благодать, но благо природы уничтожает не полностью. И коль скоро неверие — это смертный грех, то неверующие лишены благодати, но при этом в них сохраняется некоторое благо их природы. Отсюда понятно, что неверующие не могут совершать те благие поступки, которые проистекают из благодати, а именно заслуживающие дела, однако они все же в определенной степени способны совершать те благие поступки, для которых достаточно [одного только] блага их природы.

Таким образом, из этого никак не следует, что они согрешают во всех своих делах, однако когда они делают что-либо по причине своего неверия, тогда они грешат. В самом деле, как верующий может совершать актуальный грех, простительный или даже смертный, который он не относит к цели веры, точно так же и неверующий может делать добро в том, что он не относит к цели своего неверия.

Ответ на возражение 1. Приведенные слова должно понимать как означающие или то, что жизнь неверующих не может быть безгрешной, поскольку без веры нельзя устранить никакой грех, или же то, что все, что делается по причине неверия, есть грех. Поэтому тот же самый автор [далее] добавляет: «Поскольку всякий, кто живет или действует согласно своему неверию, претяжко грешит».

Ответ на возражение 2. Вера направляет интенцию в отношении сверхъестественной конечной цели. Что же касается того, чтобы направить интенцию в отношении природного блага, то для этого бывает достаточно и света естественного разума.

Ответ на возражение 3. Неверие не полностью уничтожают естественный разум неверующих, так что у них сохраняется некоторое знание истины, посредством которого они способны совершать благие по роду поступки. Что же касается случая с Корнилием, то здесь надлежит заметить, что он не был неверующим, в противном случае его поступки не были бы угодными Богу, Которому без веры угодить невозможно. Просто его вера была неявной, поскольку истина евангелия еще не была обнаружена, и потому для того, чтобы наставить его в вере, к нему был послан Петр.

Раздел 5

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ НЕСКОЛЬКО ВИДОВ НЕВЕРИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нескольких видов неверия не существует. В самом деле, коль скоро вера и неверие противоположны друг другу, они должны относиться к одной и той же вещи. Но формальным объектом веры является первая Истина, из которой она черпает свое единство, хотя материально в ней содержится множество положений. Поэтому и объектом неверия является первая Истина, а все то, во что не верит неверующий — это материя его неверия. Но видовое отличие зависит не от материальных, а от формальных начал. Следовательно, нескольких видов неверия, которые бы различались согласно различию их положений, не существует.

Возражение 2. Далее, от истины веры можно уклоняться бесчисленным множеством способов. Поэтому если бы различие видов неверия основывалось на различии заблуждений, то из этого бы, похоже, следовало, что существует бесконечное количество видов неверия и, таким образом, нам не следовало бы делать эти виды предметом нашего рассмотрения.

Возражение 3. Далее, одна и та же вещь не может принадлежать к разным видам. Но человек может быть неверующим вследствие своего заблуждения относительно разных моментов истины. Следовательно, разнообразие заблуждений не порождает разнообразия видов неверия, и потому нескольких видов неверия не существует.

Этому противоречит следующее: у каждой добродетели есть несколько противоположных ей пороков, поскольку, согласно Дионисию и Философу, «добро происходит единственным способом, в то время как зло — многими»⁸. Но вера — это добродетель. Следовательно, ей противоположно несколько видов порока.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 55, 4; II-I, 64, 1), всякая добродетель состоит в следовании правилам человеческого знания или деятельности. Но соответствие правилу в каждом отдельном случае может быть только одним, в то время как нарушение этого правила может происходить по-разному, по каковой причине одной добродетели может быть противоположно множе-

ство пороков. [Затем] разнообразие противоположных каждой добродетели пороков можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны различия их отношений к добродетели, и в этом смысле существует установленное количество видов противоположных добродетели пороков: так, нравственной добродетели противоположен один порок, который по отношению к добродетели избыточен, и другой — который недостаточен. Во-вторых, разнообразие противоположных добродетели пороков можно рассматривать со стороны порчи тех или иных необходимых для этой добродетели состояний. В указанном смысле количество противоположных одной добродетели пороков бесконечно, например, умеренность или мужество могут быть разрушены тем бесчисленным количеством способов, которыми различные обстоятельства этих добродетелей могут быть извращены так, что от правоты добродетели уже не останется ничего. По этой причине Пифагор приписывал злу бесконечность.

Следовательно, нам надлежит говорить, что если рассматривать неверие в отношении к вере, то в нем можно различить несколько конкретных по числу видов. В самом деле, грех неверия состоит в противлении вере, и это может происходить двояко: или вера отвергается еще до ее принятия, и таковым является неверие язычников и дикарей, или же христианская вера отвергается после ее принятия — то ли в ее образе, и таково неверие евреев, то ли в самом выявлении истины, и таково неверие еретиков. Таким образом, мы можем обобщенно полагать эти три видами неверия.

Если же различать виды неверия со стороны различия заблуждений относительно положений веры, то в таком случае определенных по числу видов неверия не существует, поскольку, как говорит Августин, заблуждения могут множиться до бесконечности.

Ответ на возражение 1. Формальный аспект греха можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны намерения грешника, и тогда то, к чему обращается грешник, является формальным объектом его греха и определяет видовое отличие этого греха. Во-вторых, его можно рассматривать как зло, и тогда формальным объектом греха является устраняемое этим грехом благо, которое, однако, по причине своей лишенности не сообщает [греху его] вид. Таким образом, нам надлежит ответить, что объектом неверия в смысле того, что оставляется [в силу неверия], является первая Истина, а вот формальным

аспектом со стороны того, к чему обращается неверие, является ложное мнение, и именно в его отношении и различаются виды неверия. Следовательно, подобно тому, как любовь одна, поскольку она твердо прилепляется к Высшему Благу, в то время как существует несколько видов противоположных любви пороков, которые отвращают от Высшего Блага путем обращения к различным временным благам, а еще вследствие разного рода неупорядоченных отношений к Богу, точно так же и вера является одной добродетелью, поскольку она твердо прилепляется к первой Истине, в то время как существует несколько видов неверия, поскольку неверующие могут придерживаться различных ложных мнений.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент рассматривает различие видов неверия со стороны различия положений, относительно которых случаются заблуждения.

Ответ на возражение 3. Как вера едина постольку, поскольку она верит во многое в отношении одного, точно так же и неверие, содержа в себе заблуждения относительно многого, может быть одним постольку, поскольку все это связано с одним. К тому же ничто не препятствует тому, чтобы один и тот же человек заблуждался с точки зрения разных видов неверия подобно тому, как один и тот же человек может являться субъектом различных пороков или различных телесных недугов.

Раздел 6

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕВЕРИЕ ЯЗЫЧНИКОВ ИЛИ ДИКРЕЙ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ, ЧЕМ ДРУГИЕ ВИДЫ [НЕВЕРИЯ]?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неверие язычников или дикрей тяжче, чем другие виды [неверия]. В самом деле, как телесная болезнь тем тяжче, чем важнее для тела поврежденный ею член, точно так же и грех, похоже, является тем более тяжким, чем более значимой части добродетели он противоположен. Но важнейшей частью веры является единобожие, и именно от нее отвращаются язычники посредством своей веры в многих богов. Следовательно, их неверие является наиболее тяжким.

Возражение 2. Далее, из всех ересей наиболее отверати-

тельны те, которые противоречат истине веры в большем и наиболее существенном; так, ересь разделявшего Божество Ария более отвратительна, чем ересь отъединявшего человечность Христа от Лица Сына Божия Нестория. Но язычники отрицают веру в большем и более существенном, чем евреи и еретики, поскольку они не принимают веру вообще. Следовательно, их неверие является наиболее тяжким.

Возражение 3. Далее, всякое благо уменьшает зло. Но в евреях, которые верят в божественность Ветхого Завета, и в еретиках, которые почитают Завет Новый, [безусловно] есть нечто благое. Следовательно, они грешат менее тяжко, чем язычники, которые не знают никакого Завета.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад от преданной им святой заповеди» (2 Петр. 2, 21). Но язычники не познали пути правды, тогда как еретики и евреи, познав, возвратились назад. Следовательно, их грех более тяжок.

Отвечаю: как уже было сказано (5), в неверии можно усматривать две вещи. Одна из них — это отношение к вере, и с этой точки зрения тот, кто противится вере после ее принятия, грешит против веры тяжче, чем тот, кто противится ей без принятия, что подобно тому, как тот, кто не может исполнить обещанное, грешит тяжче, чем тот, кто вообще никогда этого не обещал. В указанном смысле неверие исповедующих веру в евангелие и противящихся этой вере посредством ее извращения еретиков является более тяжким грехом, чем грех евреев, которые никогда не принимали евангельской веры. Однако коль скоро они приняли образ этой веры в Старом Законе, который они извращают своими лживыми измышлениями, их неверие является более тяжким грехом, чем неверие язычников, поскольку последние не приняли евангельскую веру вообще.

Второе, что надлежит усматривать в неверии, — это извращение положений веры. С этой точки зрения язычники заблуждаются относительно большего количества положений, чем евреи, а последние — относительно большего количества положений, чем еретики, и потому неверие язычников является более тяжким, чем неверие евреев, а неверие евреев — чем неверие еретиков, за исключением отдельных случаев, напри-

мер [ереси] манихеев, которые в отношении положений веры [подчас] заблуждаются даже больше, чем язычники.

Из этих двух напастей первая превосходит вторую с точки зрения вины, поскольку, как было показано выше (1), неверие несет в себе признак вины вследствие противления вере, а не простого отсутствия веры, которое, как было показано в том же месте, скорее несет в себе признак наказания. Следовательно, в строгом смысле слова наихудшим является неверие еретиков.

Сказанного достаточно для ответов на все возражения.

Раздел 7

ДОЛЖНО ЛИ ОТКРЫТО СПОРИТЬ С НЕВЕРУЮЩИМИ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно вступать в открытый спор с неверующими. В самом деле, апостол призывал «не вступать в словопрения», поскольку это «нимало не служит к пользе, а к расстройству слушающих» (2 Тим. 2, 14). Но открыто спорить с неверующими и при этом не вступать в словопрения невозможно. Следовательно, не должно вступать в открытый спор с неверующими.

Возражение 2. Далее, подтвержденный канонами закон Мартиана Августа сформулирован так: «Почитать оскорблением решений высших церковных соборов любую попытку открытого обсуждения или оспаривания положений, которые единожды были рассмотрены и утверждены». Но все положения веры были утверждены на священных соборах. Таким образом, предложение открыто спорить относительно положений веры является оскорблением решений и, следовательно, тяжким грехом.

Возражение 3. Далее, в спорах используются аргументы. Но аргумент является основанием для достижения согласия в спорных вопросах, тогда как то, что относится к вере, должно быть бесспорным и не подвергаться никаким сомнениям. Следовательно, не должно вступать в открытый спор о положениях веры.

Этому противоречат слова [Писания] о том, что «Савл более и более укреплялся и приводил в замешательство иуде-

ев», и что «он говорил с язычниками и состязался с эллинами»⁹ (Деян. 9, 22, 29).

Отвечаю: в том, что обсуждается относительно веры, должно усматривать две вещи: одну — со стороны обсуждающего, другую — со стороны его слушателей. Со стороны обсуждающего мы должны принимать во внимание его намерение. Действительно, если он вступил в спор постольку, поскольку испытывал сомнения относительно [положений] веры и в чем-либо отступал от истины веры так, как если бы намеревался исследовать это при помощи аргументов, то, разумеется, он как усомнившийся в вере и неверующий совершил грех. С другой стороны, открытое обсуждение [положений] веры ради опровержения заблуждений или в практических целях является достохвальным.

Со стороны слушателей мы должны учитывать то, являются ли слушающие спор наставленными и твердыми в вере или же [напротив] они суть колеблющиеся простаки. Если они наставлены и тверды в вере, то обсуждение веры в их присутствии не таит в себе никакой опасности. Что же касается простаков, то здесь мы должны проводить различие, поскольку либо им досаждают и побуждают к спору неверные, например, евреи, еретики или язычники, которые стремятся извратить их веру, либо же никто их к этому не побуждает, как это имеет место в тех местах, где нет никаких неверных. В первом случае тем, кто сведущ и способен опровергнуть заблуждения, необходимо вступать в открытый спор о положениях веры, поскольку благодаря этому простолюдины укрепляются в вере, а неверующие лишаются возможности их обмануть, в то время как если те, кто должен противостоять извращениям истины веры, будут безмолвствовать, то заблуждения будут усиливаться. Поэтому Григорий говорит, что «как неразумная речь порождает заблуждение, так и опрометчивое молчание оставляет пребывать в заблуждении тех, которых можно было бы наставить». Во втором же случае открытое обсуждение веры в присутствии простолюдинов, чья вера тверда во многом только потому, что им не приходилось слышать что-либо, что отличалось бы от того, во что они верят, может оказаться опасным. Поэтому таким вредно слушать направленные против веры речи неверующих.

Ответ на возражение 1. Апостол запрещает не все споры вообще, а только те, которые неупорядочены и в которых все сводится к словесной перебранке, а не к выслушиванию речей.

Ответ на возражение 2. Этот закон запретил те открытые споры о вере, которые возникают вследствие сомнения в вере, а не те, которые возникают из желания ее защитить.

Ответ на возражение 3. Обсуждать положения веры надобно не так, как если бы кто подвергал их сомнению, а так, чтобы доносить истину и опровергать заблуждения. В самом деле, для утверждения веры подчас необходимо спорить с неверующими и даже защищать веру, согласно сказанному [в Писании]: «Будьте всегда готовы всякому, спрашивающему вас о причине вашей надежды и веры, дать ответ»¹⁰ (1 Петр. 3, 15). Подчас же это необходимо и для убеждения заблуждающихся, для чего, согласно сказанному [в Писании], нужно «быть сильным и наставлять в здравом учении, и противящихся обличать» (Тит. 1, 9).

Раздел 8

ДОЛЖНО ЛИ ПОНУЖДАТЬ НЕВЕРУЮЩИХ К ВЕРЕ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неверующих ни в коем случае нельзя понуждать к вере. Так, в Писании сказано, что когда рабы домовладыки, чье поле было засеяно плевелами, спросили его: «Хочешь ли, мы пойдем, выберем их?», — тот ответил: «Нет — чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы» (Мф. 13, 28, 29), каковые слова Златоуст комментирует так: «Господь говорит это затем, чтобы запретить человекоубийство, ибо, убивая еретиков, вы непременно погубите при этом много невинных людей»¹¹. Следовательно, похоже, что по той же причине не должно понуждать неверующих к вере.

Возражение 2. Далее, в «Декреталиях» сказано, что «согласно предписанию священного синода относительно евреев, никто из них в будущем не должен быть понужден к вере»¹². Следовательно, и вообще никто из неверующих не должен быть понужден к вере.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «человек может делать многое против своей воли, но верить против своей воли он не может»¹³. Следовательно, похоже, что не должно понуждать неверующих к вере.

Возражение 4. Кроме того, от лица Бога сказано: «Я не хочу смерти грешника»¹⁴ (Иез. 18, 32). Но, как было показано

выше (II-I, 19, 9), нам надлежит сообразовывать нашу волю с божественной волей. Следовательно, нам [тоже] не должно хотеть смерти неверующих.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Пойди по дорогам и изгородям и понуди прийти»¹⁵ (Лк. 14, 23). Но люди приходят в дом Божий, то есть в святую Церковь, посредством веры. Следовательно, иных необходимо понуждать к вере.

Отвечаю: среди неверующих есть такие, которые никогда не принимали веру, например язычники и евреи, и их не должно понуждать к вере, чтобы они поверили, поскольку поверить можно только по собственной воле. Однако их, насколько возможно, верные должны понудить к тому, чтобы они не чинили препятствий вере ни богохульствами, ни злыми уговорами, ни тем более явными преследованиями. По этой причине верные Христовы нередко ведут войны с неверными — не затем, чтобы понудить их к вере, поскольку и после победы и взятия их в плен им надлежит оставить право свободно, если они того пожелают, прийти к вере, а затем, чтобы устранить в их лице препятствие вере Христовой.

С другой стороны, есть неверующие, которые в свое время приняли и исповедали веру, например еретики и всевозможные отступники, и их необходимо понуждать, подчас даже телесным образом, к тому, чтобы они исполняли принятые на себя обязательства и держались того, что когда-то обрели.

Ответ на возражение 1. Некоторые, как это явствует из слов Златоуста, понимали сказанное в этой цитате как запрет не на отлучение, а на убийство еретиков. Августин же, со своей стороны, говорит: «Таковым было некогда и мое мнение, что никого не следует понуждать к союзу с Христом, что мы должны действовать словами и бороться аргументами. Однако ныне это мнение опровергнуто, причем не словесными возражениями, а убедительными примерами. В самом деле, страх перед Законом оказался столь полезным, что многие говорят: «Благодарение Господу, разорвавшему наши пути»». Поэтому смысл сказанного Господом: «Оставьте расти вместе то и другое до жатвы», должно понимать в свете предшествующих [Его слов]: «Чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы». Касательно этого Августин говорит: «Приведенные слова показывают, что даже когда нечего опасаться, то есть когда преступление чело-

века столь очевидно и столь для всех ненавистно, что никто не встанет на его защиту и оно никоим образом не может обусловить никакой ереси, [все равно] не следует смягчать строгости наказания».

Ответ на возражение 2. Те евреи, которые не приняли веру, ни в коем случае не должны быть понуждаемы к вере, но если они каким-либо образом приняли ее, то их должно понуждать исповедать ее, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Как принятие обета связано с волей, а хранение обета — с обязательством, точно так же принятие веры связано с волей, а хранение некогда принятой веры — с обязательством. Поэтому еретиков надлежит понуждать сохранять веру. Об этом Августин пишет графу Бонифацию так: «Что хотят сказать эти люди, когда беспрестанно вопиют: "Мы можем верить или не верить по собственному усмотрению. Кого понуждал Христос?". Им надлежит напомнить, что Христос сперва принудил Павла, а уже после научал его»¹⁶.

Ответ на возражение 4. Как пишет Августин в том же письме, «никто из нас не желает гибели еретика. Но дом Давидов не заслуживал мира, пока Авессалом, сын его, выступивший против отца, не был убит на войне. Так и католическая церковь, если она подбирает некоторых из погибших, то ее материнское сердце исцеляется от печали по столь многим погибшим народам».

Раздел 9

ЗАКОННО ЛИ ОБЩАТЬСЯ С НЕВЕРУЮЩИМИ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что общение с неверующими законно. Так, апостол говорит: «Если кто из неверных позовет вас, и вы захотите пойти, то все, предлагаемое вам, ешьте без всякого исследования» (1 Кор. 10, 27). И Златоуст говорит: «Если вы хотите идти вкушать с язычниками, то мы позволяем это без каких-либо оговорок»¹⁷. Но разделять трапезу с кем бы то ни было означает общаться с ним. Следовательно, общение с неверующими законно.

Возражение 2. Далее, апостол говорит: «Что мне судить и внешних?» (1 Кор. 5, 12). Но внешние — это неверующие. Поэтому если Церковь и запрещает верным общаться с некоторыми

людьми, то, похоже, этот запрет не должен распространяться на неверующих.

Возражение 3. Далее, хозяин не может использовать слугу, не общаясь с ним, по крайней мере, словесно, поскольку хозяин движет его посредством распоряжений. Но христиане могут использовать неверующих — евреев, язычников или сарацин — в качестве слуг. Следовательно, их общение с ними вполне законно.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Не вступай с ними в союз и не щади их; и не вступай с ними в родство» (Вт. 7, 2, 3). И глосса на слова [Писания]: «Если женщина имеет истечение крови», и т. д. (Лев. 15, 19), говорит: «Избежание идолопоклонства важно настолько, что мы не должны иметь ничего общего ни с идолопоклонниками, ни с их учением, ни вообще иметь с ними каких-либо дел».

Отвечаю: общение с частным лицом может быть запрещено верным двояко: во-первых, в качестве наказания того, с кем им запрещено общаться; во-вторых, ради безопасности тех, кому запрещено общаться с другими. Относительно обеих этих причин можно судить из слов апостола. В самом деле, после объявления им приговора об отлучении, он приводит его причину: «Разве не знаете, что малая закваска квасит все тесто?» (1 Кор. 5, 6). А несколько ниже он приводит и причину со стороны налагаемого Церковью наказания, и говорит: «Не внутренних ли вы судите?» (1 Кор. 5, 12).

Что касается первого [из двух] способов, то Церковь не запрещает верным общаться с теми неверующими, которые не получили христианскую веру, а именно с язычниками и евреями, поскольку она имеет право выносить о них не духовное, а только мирское суждение, и то лишь в том случае, если они, проживая среди христиан, совершили то или иное преступление и приговорены верными к некоторому мирскому наказанию. С другой стороны, этим способом, то есть в качестве наказания, Церковь запрещает верным общаться с теми неверующими, которые отвергли ранее полученную веру либо посредством ее извращения, как еретики, либо же полностью отрекшись от веры, как вероотступники, поскольку Церковь отлучает тех и других.

Что же касается второго способа, то здесь надлежит проводить различие со стороны различия состояний индивидов,

а также обстоятельств и времени. В самом деле, иные столь крепки в вере, что есть основание полагать, что их общение с неверующими будет приводить скорее к обращению последних, нежели к отвращению верных. Таким не следует запрещать общение с теми неверующими, которые не получили веру, например с язычниками или евреями, а особенно в тех случаях, когда для этого есть серьезное основание. А вот в случае простолудинов и тех, кто нестойк в вере, отвращения которых должно опасаться как вполне вероятного, то им надлежит запрещать общаться с неверующими и тем более быть с ними накоротке или вступать в общение без особой на то надобности.

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

Ответ на возражение 2. Церковь не судит неверующих в том, что касается наложения на них духовного наказания, но она судит некоторых из них в том, что касается мирского наказания. И по этой причине в случае некоторых особых грехов Церковь подчас запрещает верным общаться с некоторыми неверующими.

Ответ на возражение 3. Скорее движимый распоряжениями своего хозяина слуга будет обращен в веру верующего хозяина, чем наоборот, и потому верным не запрещено иметь неверующих слуг. Если же хозяин вследствие общения с таким своим слугой подвергается опасности, то он должен отослать его от себя, согласно распоряжению Господа: «Если... нога твоя соблазняет тебя, — отсеки ее и брось от себя» (Мф. 18, 8).

Что же касается аргумента, который приведен в качестве опровержения, то мы ответим, что Господь распорядился так в отношении тех народов, на чьи земли собирались вступить евреи. В самом деле, поскольку последние были склонны к идолопоклонству, то существовала опасность, что частые сношения с этими народами могут отвратить их от веры, в связи с чем несколько ниже [в Писании] сказано: «Ибо они отвратят сынов твоих от Меня» (Вт. 7, 4).

Раздел 10

МОГУТ ЛИ НЕВЕРУЮЩИЕ ВЛАДСТВОВАТЬ ИЛИ ВЛАДЕТЬ ВЕРНЫМИ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неверующие могут властвовать

или владеть верными. Так, апостол говорит: «Рабы, под игом находящиеся, должны почитать господ своих достойными всякой чести» (1 Тим. 6, 1), и при этом понятно, что речь идет о неверующих [господах], поскольку далее он прибавляет: «Те, которые имеют господами верных, не должны обращаться с ними небрежно» (1 Тим. 6, 2). Кроме того, [в Писании] сказано: «Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым» (1 Петр. 2, 18). Но ничего подобного никогда бы не встретилось в апостольском учении, если бы неверующие не могли властвовать над верными. Следовательно, похоже на то, что неверующие могут властвовать над верными.

Возражение 2. Далее, члены дома властителя являются его субъектами. Но некоторые из верных были членами дома неверующих властителей, о чем читаем [в Писании]: «Приветствуют вас все святые (а наипаче из кесарева дома)» (Филип. 4, 22), то есть [из дома] Нерона, который был неверующим. Следовательно, неверующие могут властвовать над верными.

Возражение 3. Далее, согласно Философу, раб является орудием своего домохозяина для его повседневного существования подобно тому, как и подмастерье является орудием ремесленника для создания произведений его искусства¹⁸. Но в подобных случаях верный может быть подчинен неверующему, поскольку может быть работником его хозяйства. Следовательно, неверующие могут властвовать над верными и даже владеть ими.

Этому противоречит следующее: властвующие могут судить тех, над кем они властны. Но неверующие не могут судить верных, согласно сказанному апостолом: «Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых», то есть неверующих, «а не у святых?» (1 Кор. 6, 1). Следовательно, похоже на то, что неверующие не могут властвовать над верными.

Отвечаю: этот вопрос можно рассматривать двояко. Во-первых, мы можем говорить о владении или власти неверующих над верными как о том, что только учреждается. Такого ни в коем случае быть не должно, поскольку это вызвало бы возмущение и подвергло опасности веру — ведь субъекты, если их добродетели невелики, легко поддаются под влияние своих господ и соглашаются с их распоряжениями. Кроме того, неверующие, видя отвращение верных, стали бы презирать веру. Поэтому апостол запретил верным судиться у неверующих судей. И в этом случае

Церковь однозначно запрещает неверующим владеть верными или же властвовать над ними тем или иным способом.

Во-вторых, мы можем говорить о владении или власти неверующих над верными как о том, что уже есть по факту, и в таком случае нам следует иметь в виду, что владение и власть учреждаются человеческим законом, в то время как различие между верными и неверующими является следствием божественного закона. Но божественный закон, каковой суть закон благодати, не отменяет человеческий закон, каковой суть закон естественного разума. Поэтому различие между верными и неверующими как таковыми не противоречит владению или власти неверующих над верными.

Однако это право владения или власти может быть законно упразднено посредством приговора или определения Церкви, которая имеет свою власть от Бога, поскольку неверующие в силу своего неверия заслуживают наказания посредством лишения их власти над обращенными в детей Божиих верными.

Но при этом в одних случаях Церковь так делает, а в других — нет. Например, в отношении тех неверующих, которые в мирских вопросах подчинены Церкви и ее членам, Церковь издала закон, что если раб еврея стал христианином, то его должно незамедлительно отпустить на свободу без какой-либо денежной компенсации в том случае, если он был рожден в рабстве, и то же самое надлежит сделать, если он, будучи еще неверующим, был куплен для работ. Однако если он был куплен для перепродажи, то его надлежит выставить на продажу в течение трех месяцев. И при этом нельзя говорить, что они испытывают притеснения со стороны Церкви — ведь коль скоро эти евреи напрямую подчинены Церкви, она может распоряжаться их имуществом подобно тому, как и светские властители предписывают немало законов, которые их субъекты должны соблюдать в обмен на свои привилегии. С другой стороны, Церковь не применяет вышеозначенный закон к тем неверующим, которые в мирских вопросах не подчинены ни ей, ни ее членам, хотя право на это у нее есть. Так это потому, что она не хочет вводить кого-либо в соблазн, следуя указаниям Господа, Который сказал, что Он мог бы быть освобожден от уплаты дани, поскольку «сыны — свободны», но все же наказал ее уплатить, чтобы «не соблазнить их» (Мф. 17, 25, 26). Поэтому Павел, сказав, что слуги должны почитать своих господ, добавляет: «Дабы не было хулы на имя Божие и учение».

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

Ответ на возражение 2. Власть кесаря предшествовала различению верных и неверующих. Поэтому она не была отменена вследствие обращения некоторых к вере. Кроме того, то, что в доме императора проживали некоторые верные, было весьма полезно, поскольку это давало им возможность защищать остальных верных. Так, блаженный Себастьян, скрываясь во дворце Диоклетиана под военным плащом, укреплял [в вере] тех, кто дрогнул под пытками.

Ответ на возражение 3. Рабы принадлежат своим хозяевам на протяжении всей жизни и подчинены своим надзирателям во всем, тогда как подмастерье подчинен мастеру только при выполнении определенных работ. Таким образом, гораздо опасней, когда неверующие владеют или властвуют над верными, чем когда нанимают их для выполнения некоторых работ. Поэтому Церковь позволяет христианам работать на землях евреев — ведь это никак не предполагает их совместного проживания. Так и Соломон, как сказано [в Писании], просил царя Тира послать его рабов [вместе со своими рабами] нарубить деревьев (3 Цар. 5, 6). Однако если есть основание опасаться, что вследствие таких общений или деловых отношений верный будет отвращен, то их надлежит полностью запретить.

Раздел 11

ДОЛЖНЫ ЛИ ДОЗВОЛЯТЬСЯ ОБРЯДЫ НЕВЕРУЮЩИХ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно позволять обряды неверующих. Ведь очевидно, что неверующие при совершении своих обрядов совершают грех, а не предотвращение греха, когда его можно предотвратить, похоже, означает его одобрение, как говорит глосса на слова [Писания]: «Не только их делают, но и делающих одобряют» (Рим. 1, 32). Следовательно, дозволение таких обрядов есть грех.

Возражение 2. Далее, обряды евреев сопоставимы с идолопоклонством, поскольку глосса на слова [Писания]: «Не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5, 1), говорит: «Рабство того закона было не более легким, чем рабство идолопоклонства».

Но соблюдение идолопоклоннических обрядов недопустимо, иначе бы первые же христианские правители не разрушали храмов «богов» и не сокрушали идолов, о чем свидетельствует Августин¹⁹. Таким образом, из этого следует, что не должно до-
зволить и обряды евреев.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (3), неверие является наибольшим из грехов. Но другие грехи, например, прелюбодеяние, воровство и тому подобные, не дозволяются и наказываются в соответствии с законом. Следовательно, не должно до-
зволить и обряды неверующих.

Этому противоречит следующее: Григорий, рассуждая о евреях, говорит: «Им нужно позволить соблюдать все их праздни-
чества в том самом виде, в каком их соблюдали они и их отцы веками вплоть до сегодняшнего дня».

Отвечаю: человеческое правление происходит от божественного правления и должно уподобляться ему. Затем, хотя Бог всемогущ и в высшей степени благ, Он, тем не менее, до-
зволит быть во вселенной некоторому злу, которое Он мог бы предотвратить, если бы из-за его отсутствия не утрачивалось бы большее благо или не возникало бы большее зло. Поэтому и в случае человеческого правления те, которые находятся у власти, по справедливости допускают некоторое зло для того, чтобы не утратить некоторое благо или не допустить еще большее зло, в связи с чем Августин говорит, что «если отказаться от прости-
туции, то мир задохнется от похоти». Поэтому хотя неверующие при совершении своих обрядов и совершают грех, эти обряды могут допускаться или ради некоторого возникающего благо-
даря им блага, или же ради избежания некоторого зла. Так, из соблюдения евреями своих ритуалов, которые в прежние вре-
мена предвещали истину нашей веры, следует то благо, что наши враги получают свидетельство о нашей вере, хотя наша вера и представляется им, так сказать, в образе. Поэтому им дозволяется соблюдать свои обряды.

С другой стороны, обряды других неверующих, которые не являются ни истинными, ни выгодными [для истины], можно до-
зволить только или ради избежания зла, например [ради из-
бежания] могущих последовать возмущений или волнений, или же ради устранения некоторого препятствия к спасению тех, ко-
торые, если бы им не препятствовали, могли бы быть постепенно

обращены к вере. По этой причине Церковь в те времена, когда неверующие были еще очень многочисленны, подчас позволяла даже обряды язычников и еретиков.

Сказанного достаточно для ответов на все возражения.

Раздел 12

ДОЛЖНО ЛИ КРЕСТИТЬ ДЕТЕЙ ЕВРЕЕВ И ДРУГИХ НЕВЕРУЮЩИХ ПРОТИВ ВОЛИ ИХ РОДИТЕЛЕЙ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что детей евреев и других неверующих должно крестить против воли их родителей. В самом деле, брачные обязательства сильнее родительских прав над детьми, поскольку родительские права исчерпываются тогда, когда сын становится свободным от них, в то время как брачные обязательства не могут быть упразднены человеком, согласно сказанному [в Писании]: «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19, 6). И, однако же, брачные обязательства могут быть упразднены по причине неверия, поскольку, как говорит апостол, «если же неверующий хочет развестись, пусть разводится (брат или сестра в таких случаях не связаны)» (1 Кор. 7, 15); и канон говорит, что «если неверующий супруг не желает сожительствовать без того, чтобы не оскорблять при этом Творца, то другого супруга нельзя принуждать к сожительству». Поэтому неверие тем более упраздняет родительские права неверующих над их детьми и, следовательно, их детей можно крестить против воли их родителей.

Возражение 2. Далее, всякий в большей степени обязан помочь тому, кому угрожает вечная смерть, чем тому, кому угрожает временная смерть. Но если кто-либо видит, что человеку угрожает временная смерть, и не спешит ему на помощь, тот совершает грех. Поэтому, коль скоро детям евреев и других неверующих, если предоставить их воле преисполненных неверием родителей, грозит вечная погибель, то похоже на то, что их должно отнимать от них, крестить и наставлять в вере.

Возражение 3. Далее, дети вилланов и сами являются вилланами и потому подвластны своим господам. Но евреи являются вилланами царей и князей, и потому вилланами являются и их дети. Поэтому цари и князья имеют право делать с еврейскими

детьми то, что пожелают. Следовательно, будет вполне правосудно, если они крестят их против воли их родителей.

Возражение 4. Далее, каждый человек в большей степени принадлежит Богу, от Которого он получает свою душу, чем своему плотскому отцу, от которого он получает свое тело. Поэтому нет ничего несправедливого в отнятии еврейских детей от их родителей и посвящении Богу через посредство крещения.

Возражение 5. Кроме того, крещение полезней для спасения, чем проповедь, поскольку крещение устраняет пятно греха и долг наказания и открывает небесные врата. Но если опасность возникает из-за отсутствия проповеди, то это вменяется тому, кто должен был проповедовать, но не проповедовал, согласно словам [пророка] Иезекииля о страже, который «видел идущий меч и не затрубил в трубу» (Иез. 33, 6). Следовательно, если еврейские дети погибли из-за того, что не были крещены, то это тем более будет вменено тому, кто мог их окрестить, но не окрестил.

Этому противоречит следующее: неправосудность недопустима в отношении кого бы то ни было. Но если бы детей евреев стали крестить против воли их родителей, то в отношении последних была бы допущена неправосудность, поскольку были бы нарушены их родительские права и власть над детьми, как только те стали бы христианами. Следовательно, нельзя крестить детей против воли их родителей.

Отвечаю: церковная традиция обладает великим авторитетом и должна ревностно соблюдаться во всем, поскольку и само учение католических теологов является авторитетным благодаря Церкви. Поэтому для нас авторитет Церкви обладает большей силой, нежели авторитет Августина, Иеронима и вообще какого бы то ни было теолога. Но у Церкви никогда не было обычая крестить еврейских детей против воли их родителей. А ведь были времена, когда правили такие могучие католические правители, как Константин и Феодосий, и хотя с ними близко дружили святые епископы, а именно Сильвестр с Константином и Амвросий с Феодосием, однако они пользовались их покровительством всегда умеренно и благоразумно. Поэтому представляется весьма опасным утверждать, что детей евреев надлежит крестить против воли их родителей, то есть идти наперекор соблюдаемой по сей день церковной традиции.

У этой традиции есть два основания. Одно связано с опасностью для веры. В самом деле, поскольку детей крестят прежде, чем они получают возможность пользоваться своим разумом, то впоследствии, по достижении ими совершенного возраста, они могли бы быть легко убеждены своими родителями отречься от того, что они приняли неосознанно, что было бы вредным для веры.

Другое основание — то, что это противоречит естественной правосудности. В самом деле, ребенок является частью природы отца. Так, сперва, пока он еще находится в материнской утробе, он по телу вообще не отличен от своих родителей. После же своего рождения, но до того, как он научится самостоятельно пользоваться своей волей, он запеленат в родительское попечение как в своего рода духовную утробу, поскольку до тех пор, пока человек не получит возможность пользоваться своим разумом, он мало чем отличается от неразумного животного. Поэтому как принадлежащие кому-либо вол или конь могут, согласно гражданскому праву, использоваться им по его усмотрению как его собственные орудия, точно так же, согласно естественному закону, сын до того, как он получит возможность пользоваться своим разумом, находится под опекой своего отца. Поэтому если бы ребенок до того, как он получил возможность пользоваться своим разумом, был устранен от попечения своих родителей или же с ним было сделано что-либо против воли его родителей, то это противоречило бы естественной правосудности. Однако с того момента, когда он получает возможность пользоваться своей свободной волей, он начинает принадлежать самому себе и способен позаботиться о себе в том, что касается божественного или естественного закона, и тогда его должно начинать побуждать — посредством не принуждения, а убеждения — принять веру. В последнем случае принятие веры и крещение возможно и против воли родителей, но никоим образом не до того, как [у ребенка] появится возможность пользоваться разумом. Поэтому о детях древних отцов говорят, что они были спасены верой своих родителей, чем дают нам понять, что заботиться о спасении своих детей до того, как те смогут пользоваться своим разумом, является родительским долгом.

Ответ на возражение 1. При исполнении брачных обязательств муж и жена пользуются своей свободной волей, и потому любой из них может принять веру без принятия ее другим. Но это не относится к ребенку до того, как он сможет пользоваться

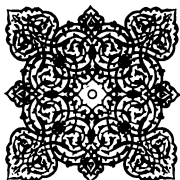
своим разумом. Приведенная аналогия уместна только в том случае, когда ребенок уже может пользоваться своим разумом и сам желает своего обращения.

Ответ на возражение 2. Никто не должен быть похищен у естественной смерти в нарушение порядка гражданского права; например, если человек был осужден судом на временную смерть, то никто не вправе насильно его спасать. Следовательно, никто не вправе нарушать порядок естественного закона, согласно которому ребенок находится на попечении [своего] отца, [даже] чтобы спасти его от опасности вечной гибели.

Ответ на возражение 3. Евреи являются вилланами князей в силу гражданского крепостного права, которое не исключает порядка естественного или божественного закона.

Ответ на возражение 4. Человек определяется к Богу посредством своего разума, которым он Его познает. Следовательно, ребенок до обретения им возможности пользоваться разумом в силу естественного порядка вещей определяется к Богу посредством разума его родителей, под попечительством которых он пребывает согласно природе, и потому они вправе распоряжаться ребенком во всех касающихся Бога вопросах.

Ответ на возражение 5. Опасность, которая связана с упущением проповеди, угрожает только тем, кому вменена обязанность проповедования. По этой причине несколько выше [в той же книге] сказано: «Я поставил тебя стражем детям Израилевым»²⁰ (Иез. 3, 17). С другой стороны, обеспечение необходимых для спасения детей неверующих таинств является обязанностью их родителей. Следовательно, именно им угрожает опасность, если их дети, будучи лишены необходимых таинств, утратят возможность обрести спасение.



О ЕРЕСИ

Теперь мы исследуем ересь, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли ересь своего рода неверием; 2) о том, относительно чего она возникает; 3) должно ли терпеть еретиков; 4) должно ли принимать обращенных.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЕРЕСЬ ОДНИМ ИЗ ВИДОВ НЕВЕРИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ересь не является одним из видов неверия. В самом деле, как было показано выше (10, 2), неверие находится в разумении. Но ересь, похоже, принадлежит не разумению, а желающей способности; так, Иероним, комментируя слова [апостола]: «Дела плоти известны» (Гал. 5, 19), говорит, что ересь происходит от греческого слова, означающего выбор, посредством которого человек избирает то учение, которое он полагает наилучшим. Но, как уже было сказано (II-I, 13, 1), выбор является актом желающей способности. Следовательно, ересь не является одним из видов неверия.

Возражение 2. Далее, порок получает свой вид в первую очередь от цели, по каковой причине Философ говорит, что «тот, кто блудит ради наживы, является скорее корыстным, чем распущенным»¹. Но целью ереси являются временные выгоды, и в первую очередь — власть и слава, которые связаны с пороками гордыни или тщеславия; так, Августин говорит, что «еретик — это тот, кто или измышляет, или следует за ложными и новыми мнениями ради некоторой временной выгоды, и в первую очередь ради власти и превозношения над другими». Следовательно, ересь — это скорее вид не неверия, а гордыни.

Возражение 3. Далее, коль скоро неверие находится в разумении, то оно, похоже, не принадлежит плоти. Но ересь принадлежит делам плоти, поскольку, согласно апостолу, «дела плоти известны — они суть прелюбодеяние, блуд, нечистота...» и т. д., в том числе разногласия и секты² (Гал. 5, 19, 20), то есть ереси. Следовательно, ересь не является одним из видов неверия.

Этому противоречит то, что ложь противна истине. Но еретиком является тот, кто измышляет или следует за ложными или новыми мнениями. Таким образом, ересь противна истине, на которой зиждется вера, и, следовательно, она является видом неверия.

Отвечаю: слово ересь, как сказано в первом возражении, означает выбор. Но выбор, как было показано выше (II-I, 13, 3), имеет дело со средствами к достижению уже определенной ранее цели. Затем, в том, что касается веры, воля дает свое согласие на некоторую истину, касающуюся ее собственного блага, о чем уже было сказано (4, 3), и потому то, что является главной истиной, имеет признак конечной цели, в то время как все то, что является вторичной истиной, имеет признак того, что направляет к цели.

Далее, всякий верящий соглашается с чьими-либо словами, и потому в любой форме неверия тот, с чьими словами согласен, похоже, занимает главенствующее положение и является некоторым образом целью, в то время как все то, придерживаясь чего другие соглашаются с ним, занимает вторичное место. Поэтому тот, кто правильно исповедует христианскую веру, по своей воле соглашается с Христом в том, что поистине принадлежит Его учению.

Поэтому существует два способа отклонения человека от правоты христианской веры. Первый из них — это отсутствие у него желания согласиться с Христом, и такой человек обладает, так сказать, злой волей в отношении истинной цели. Это относится к видам неверия идолопоклонников и евреев. Второй — это наличие намерения согласиться с Христом, но заблуждение при выборе того, с чем именно согласиться, поскольку он выбирает не то, чему на самом деле учил Христос, а то, что измышляет его собственный ум.

Таким образом, ересь является видом неверия, которое

принадлежит тем, которые признают христианскую веру, но извращают ее догматы.

Ответ на возражение 1. Выбор относится к неверию точно так же, как воля — к вере, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Пороки получают свой вид от своей ближайшей цели, тогда как свой род и причину они получают от своей отдаленной цели. Так, в случае блуда ради наживы со стороны его непосредственной цели и объекта мы имеем вид прелюбодеяния. Но конечная цель показывает, что [такой] акт блуда в то же время является и следствием своекорыстия и содержится в этом виде как следствие в причине или вид в роде, как это явствует из того, что было говорено нами относительно актов как таковых (II-I, 18, 7). И то же самое мы можем сказать относительно рассматриваемого нами положения, а именно то, что ближайшей целью ереси является верность собственному ложному мнению, что и сообщает ей ее вид, в то время как отдаленная цель указывает на причину, а именно на то, что она является следствием гордыни или тщеславия.

Ответ на возражение 3. Согласно Исидору³, как ересь получила свое имя от выбора [то есть отсечения того, что в результате выбора отклонено], точно так же и секта получила свое имя от отсечения. Поэтому ересь и секта суть одно и то же, и принадлежат они делам плоти не из-за акта неверия со стороны своего ближайшего объекта, а из-за своей причины, а именно желания недолжной цели, в каковом смысле они следуют либо из гордыни или тщеславия, как было показано в возражении 2, либо же — из обманутого чувствами представления (в результате чего, согласно сказанному Философом в четвертой [книге] «Метафизики»⁴, возникает заблуждение), поскольку эта способность определенным образом связана с плотью и ее акт зависит от телесного органа.

Раздел 2

ОТНОСИТСЯ ЛИ ЕРЕСЬ ПРЕИМУЩЕСТВЕННЫМ ОБРАЗОМ К ВОПРОСАМ ВЕРЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ересь не относится преимущественным образом к вопросам веры. В самом деле, как замечает

Исидор, ереси и секты есть не только у христиан, но также и у иудеев и фарисеев⁵. Но их разногласия не относились к вопросам веры. Следовательно, ересь не относится к вопросам веры как к присущей ей материи.

Возражение 2. Далее, материей веры являются те вещи, в которые верят. Но ересь касается не только вещей, но также и дел, а еще — толкования Священного Писания. Так, Иероним, комментируя слова апостола (Гал. 5, 20), говорит, что «кто бы и как бы ни толковал Священное Писание, но если он отклоняется от того, что сообщено нам написавшим его Святым Духом, то такой может быть назван еретиком, даже если он не оставлял Церкви». А в другом месте он говорит, что «ересь возникает из нестати сказанных слов». Следовательно, ересь не относится преимущественным образом к вопросам веры.

Возражение 3. Далее, и у некоторых святых учителей мнения относительно вопросов веры, бывает, разнятся, например [мнения] Августина и Иеронима относительно прекращения законных соблюдений; однако же, никто не обвиняет их за это в ереси. Следовательно, ересь не относится преимущественным образом к вопросам веры.

Этому противоречат следующие направленные против манихеев слова Августина: «Те, которые в Церкви Христовой мыслят что-нибудь вредное и превратное, когда принятым к направлению их на здоровый и правильный образ мыслей мерам упорно сопротивляются и не хотят исправить своих зловредных и пагубных учений, делаются еретиками»⁶. Но зловредные и пагубные учения есть не что иное, как то, что противоречит догматам веры, посредством которых «праведный верой жив будет» (Рим. 1, 17). Следовательно, ересь относится к вопросам веры как к присущей ей материи.

Отвечаю: в настоящем случае мы говорим о ереси как о том, что означает разрушение христианской веры. Но веру разрушает не ложное мнение человека относительно того, что не касается веры, например, относительно вопросов геометрии и тому подобного, что никоим образом не может принадлежать вере, но только ложное мнение человека относительно того, что принадлежит вере.

Затем, как было показано выше (I, 32, 4), все, относящееся к вере, может принадлежать ей двояко: во-первых, прямо и

первично, как, например, догматы веры; во-вторых, непрямо и вторично, как, например, то, отрицание чего может привести к разрушению некоторых положений веры. Следовательно, и ересь может возникнуть любым из этих [двух] способов.

Ответ на возражение 1. Как ереси иудеев и фарисеев были связаны с мнениями, касающимися вопросов иудаизма и фарисейства, точно так же и христианская ересь относится к затрагивающим христианскую веру вопросам.

Ответ на возражение 2. О человеке говорят как о толкующем Священное Писание иначе, чем оно было преподано Святым Духом, когда он настолько извращает смысл Священного Писания, что это противоречит тому, что явлено Святым Духом. Поэтому [в Писании] о лжепророках сказано: «Они обнадеживают, что слово сбудется» (Иез. 13, 6), а именно [сбудется] их ложное толкование Священного Писания. Кроме того, как уже было сказано (3, 1), человек исповедует свою веру посредством произносимых им слов, поскольку исповедание — это акт веры. Поэтому неуместные слова относительно вопросов веры могут привести к разрушению веры, в связи с чем папа Лев в своем письме епископу Александрийскому Протерию пишет, что «враги креста Христова жаждут оболгать каждое наше дело и слово, так что если мы предоставим им наималейший повод, они тут же ложно обвинят нас в согласии с Несторием».

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, и такое же утверждение мы обнаруживаем в «Декреталиях», «ни в коем случае не должно обвинять в ереси тех, которые хотя и имеют ложное и извращенное мнение, однако же, защищают его без упорства и пыла, и ищут истину с вдумчивым стремлением, будучи готовы по ее нахождению свое мнение исправить», поскольку они, так сказать, не выбирают то, что противно учению Церкви. Поэтому некоторые учителя могут иметь различные мнения относительно тех вопросов, разрешение которых не влияет на то, чем действительно обеспокоена вера, или, возможно, даже вопросов веры, которые на текущий момент еще не окончательно утверждены Церковью, хотя если кто-либо станет упорно отрицать то, что уже утверждено авторитетом вселенской Церкви, то его должно считать еретиком. Такими [утверждающими] полномочиями обладает в первую очередь верховный понтифик. В самом деле, как сказано [в «Декреталиях»], «всякий раз, когда дискутируется вопрос веры, я полагаю, что все наши братья и собратья епископы должны адресовать этот вопрос не иному кому, как

Петру, источнику их сана и чести, против авторитета которого ни Иероним, ни Августин, ни какой другой из святых учителей не станет защищать свое мнение». Поэтому Иероним говорит: «Такова, блаженнейший папа, та вера, которая нам преподана католической церковью. Если же что-либо было выражено нами неправильно или небрежно, то просим тебя, хранителя веры и епископа Петра, установить это должным образом. Если же наше исповедание одобряется как согласное с твоим апостольским суждением, то всякий мой обвинитель будет уличен или в невежестве, или в злонамерении, или даже в том, что он не католик, а еретик».

Раздел 3

ДОЛЖНО ЛИ ТЕРПЕТЬ ЕРЕТИКОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что к еретикам должно относиться терпимо. Ведь сказал же апостол, что «рабу же Господа не должно ссориться, ...с кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины, чтобы они освободились от сети диавола» (2 Тим. 2, 24 — 26). Но если относиться к еретикам нетерпимо и карать их смертью, то у них не будет возможности покаяться. Следовательно, это противоречит апостольскому распоряжению.

Возражение 2. Далее, нам надлежит терпеть все, что представляется необходимым для Церкви. Но ереси необходимы для Церкви, поскольку, как сказал апостол, «надлежит быть между вами и ересям, дабы... открылись между вами осуждаемые»⁷ (1 Кор. 11, 19). Следовательно, похоже, что к еретикам должно относиться терпимо.

Возражение 3. Далее, господин наказал слугам своим терпеть плевелы, оставив расти их «до жатвы» (Мф. 13, 30), то есть, как разъясняет глосса, до скончания мира. Но святые отцы указывают на то, что плевелы означают еретиков. Следовательно, еретиков должно терпеть.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся, зная, что такой развратился и грешит, будучи самоосужден» (Тит. 3, 10, 11).

Отвечаю: говоря о еретиках, должно иметь в виду два момента: один — в отношении их самих, другой — в отношении Церкви. Что касается их самих, то у них налицо грех, которым они заслуживают не только отлучение от Церкви, но и разлучение с миром через предание смерти. В самом деле, извращение оживляющей душу веры является более тяжким преступлением, чем чеканка фальшивых денег ради поддержания временной жизни. Поэтому коль скоро фальшивомонетки и другие злодеи незамедлительно осуждаются светской властью на смерть, то тем более еретики по осуждению их ереси должны быть не только отлучены, но и преданы смерти.

Однако, что касается Церкви, то с ее стороны наличествует милосердие, проникнутое надеждой на обращение странствующего, и потому она осуждает не сразу, а, как научает апостол, «после первого и второго вразумления». Но если и после этого тот продолжает упорствовать, то Церковь, более не надеясь на его обращение, но, будучи озабочена спасением остальных, отлучает его и отдаляет от Церкви и, кроме того, передает в руки светского трибунала для разлучения его с миром через предание смерти. Поэтому Иероним, комментируя слова [апостола]: «Малая закваска [заквашивает все тесто]» (Гал. 5, 9), говорит: «Отрежьте разлагающуюся плоть, изгоните паршивую овцу из овчарни, дабы весь дом, все тесто, все тело, все стадо не сгорело, не погибло, не сгнило, не умерло. Арий был единственной искрой в Александрии, но поскольку эта искра не была сразу же погашена, вся земля была опустошена пожаром».

Ответ на возражение 1. Со всею кротостью нам надлежит вразумлять еретика первый и второй раз, но если он [и после этого] не пожелает отречься [от своей ереси], его должно считать «самоосужденным», как это явствует из вышеприведенных слов апостола.

Ответ на возражение 2. Та выгода, которую [Церковь] получает от ереси, не входит в намерение еретиков, поскольку она состоит в испытании стойкости верных и, как говорит Августин, «понуждает нас пробудиться от нашей лености и с большим тщанием изучать Священное Писание». Сами же еретики желают разрушения веры, что повлекло бы великие бедствия. Следовательно, нам надлежит скорее принимать во внимание их непосредственное намерение и изгонять их, чем принимать во внимание то, что не входит в их намерение, и относиться к ним терпимо.

Ответ на возражение 3. Как сказано в «Декреталях», «быть отлученным не значит быть искорененным». Человека отлучают для того, чтобы, согласно апостолу, его «дух был спасен в день Господа нашего Иисуса, Христа» (1 Кор. 5, 5). Тем не менее если бы даже все еретики были искоренены через предание их смерти, то и это не противоречило бы распоряжению Господа, которое должно понимать как сказанное относительно того случая, когда нельзя выбрать плевелы без того, чтобы не выдергать вместе с ними пшеницы, как было разъяснено нами выше при рассмотрении неверующих (10, 8).

Раздел 4

ДОЛЖНА ЛИ ЦЕРКОВЬ ПРИНИМАТЬ ТЕХ, КТО ОТВРАТИЛСЯ ОТ ЕРЕСИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Церковь должна во всех случаях принимать тех, кто отвратился от ереси. В самом деле, [в Писании] от лица Господа сказано: «"Ты со многими любовниками блудодействовала — и однако же возвратись ко Мне", говорит Господь» (Иер. 3, 1). Но суд Церкви — это суд Божий, согласно сказанному [в Писании]: «Как малого, так и великого выслушайте; не бойтесь лица человеческого, ибо суд — дело Божие» (Вт. 1, 17). Следовательно, даже те, которые виновны в блуде неверия, то есть в духовном блуде, должны быть приняты.

Возражение 2. Далее, Господь наказал Петру прощать согрешающему брату не «до семи», а «до седмижды семидесяти раз» (Мф. 18, 22), каковые слова Иероним разъясняет как означающие, что «человека надлежит прощать столько раз, сколько раз он согрешил». Следовательно, он должен быть принят Церковью столько раз, сколько раз он согрешил, отпадая в ересь.

Возражение 3. Далее, ересь — это своего рода неверие. Но другие неверующие, которые желают быть обращенными, принимаются Церковью. Следовательно, должны быть приняты и еретики.

Этому противоречит следующее: в постановлении «Об упразднении» сказано, что «если кто, ранее отрекшийся от своего заблуждения, будет уличен в том, что вновь предался ему, тот

должен предстать перед светским судом». Следовательно, такие не должны быть приняты Церковью.

Отвечаю: повинуюсь установлениям Господним, Церковь простирает свою любовь на всех, не только на друзей, но и на противников, преследующих ее, согласно сказанному [в Писании]: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас» (Мф. 5, 44). Но то, что мы должны благоволить и благотворить ближнему, — это только часть любви. В самом деле, благо бывает двояким, и первое из них — это духовное благо, а именно здоровье души, каковое благо является главнейшим объектом любви, поскольку именно этого мы в первую очередь должны друг другу желать. Поэтому в указанном отношении обращающиеся после своего отпадения еретики должны быть принимаемы Церковью к покаянию, посредством которого им будет открыт путь к спасению, сколько бы раз они не отпадали.

Другое же благо суть то, которое для любви вторично, а именно временное благо, например: жизнь тела, мирское имущество, доброе имя, церковное или светское звание, поскольку любовь не обязывает нас желать другим это благо иначе, как только ради вечного спасения их и других. Следовательно, если присутствие одного из этих благ в ком-то одном могло бы воспрепятствовать вечному спасению многих, то любовь не обязывает нас желать ему этого блага, скорее, напротив мы должны желать, чтобы его у него не было — как потому, что вечное спасение предпочтительней временного блага, так и потому, что благо многих предпочтительней блага одного. Но если бы еретики, возвращающиеся ради спасения своей жизни и других временных благ, всегда принимались, то это могло бы нанести ущерб спасению других — как потому, что они, опять и опять отпадая, могли бы заразить этим других, так и потому, что если бы они избегали наказания, то и другие с большей беспечностью впадали бы в ересь. По этой причине [в Писании] сказано: «Не скоро совершается суд над худыми делами — от этого и не страшится сердце сынов человеческих делать зло» (Еккл. 8, 11).

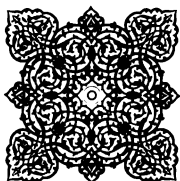
Поэтому Церковь не только принимает покаяние тех, которые впервые отвращаются от ереси, но также и сохраняет им жизнь, а в отдельных случаях, если их обращение представляется искренним, даже восстанавливает их в их прежнем церковном сане (мы читали, что это нередко способствовало доброму миру). Но если они, будучи раз уже принятыми, отпадают снова, то это,

похоже, являет их нестойкость в вере, и потому по возвращении они вновь допускаются к покаянию, но не освобождаются от наказания смертью.

Ответ на возражение 1. В суде Божиим принимаются все обращенные, поскольку Бог читает в сердцах и знает, кто обращается искренне. Но Церковь не может быть в этом подобной Богу, и потому она предполагает, что те, которые после первого принятия отпали вновь, не были искренни в своем обращении; поэтому она, не закрывая перед ними путь к спасению, не защищает их от приговора к смерти.

Ответ на возражение 2. Господь говорил с Петром о грехах с точки зрения самого пострадавшего, поскольку такие прегрешения нужно прощать всегда и щадить раскаявшегося брата. Но эти слова не должно относить к тем грехам, которые совершены против ближнего или Бога, поскольку прощение подобного не оставлено на наше усмотрение, как говорит Иероним, комментируя слова [Писания]: «Если же согрешит против тебя брат твой» (Мф. 18, 15). Однако и в подобных вопросах законом предусмотрены определенные допуски, благодаря которым учитывается как божественное соблюдение, так и благоволение ближнего.

Ответ на возражение 3. При обращении других неверующих, а именно тех, которые никогда не имели веры, еще нет никаких свидетельств их непостоянства в вере, как это имеет место в случае вновь отвращающихся еретиков, и потому приведенная аналогия неудачна.



О ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВЕ

*Далее у нас на очереди исследование вероотступничества, относительно которого будет рассмотрено два пункта: 1) надлежит ли относить вероотступничество к неверию; 2) освобождаются ли подданные от верноподданства в случае вероотступничества их правителя.*_____

Раздел 1

ОТНОСИТСЯ ЛИ ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО К НЕВЕРИЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вероотступничество не относится к неверию. В самом деле, то, что является началом всех грехов, вряд ли следует связывать с неверием, поскольку многие грехи возможны и без неверия. Но вероотступничество, похоже, является началом всякого греха, согласно сказанному [в Писании]: «Начало гордости — отступление человека от Бога»¹, и далее: «Ибо начало греха — гордость» (Сир. 10, 14, 15). Следовательно, вероотступничество не относится к неверию.

Возражение 2. Далее, неверие является актом разумения, тогда как вероотступничество, похоже, связано с направленными вовне действиями, произнесением речей, а также с некоторыми внутренними актами воли, о чем читаем [в Писании]: «Человек вероломный², человек нечестивый ходит со лживыми устами, мигает глазами своими, говорит ногами своими, дает знаки пальцами своими; коварство — в сердце его; он умышляет зло во всякое время, сеет раздоры» (Прит. 12 — 14). Кроме того, если кто-либо сделает себе обрезание или поклонится гробнице Магомета, тот будет считаться вероотступником. Следовательно, вероотступничество не относится к неверию.

Возражение 3. Далее, ересь, коль скоро она относится к неверию, является установленным видом неверия. Поэтому если бы и вероотступничество относилось к неверию, то из этого бы следовало, что и оно является установленным видом неверия, что, похоже, противоречит тому, что было сказано выше (10, 5). Следовательно, вероотступничество не относится к неверию.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Многие из учеников Его отошли» (Ин. 6, 66), то есть отступились, а именно те, о которых несколько ранее Господь сказал: «Есть из вас некоторые неверующие» (Ин. 6, 64). Следовательно, вероотступничество относится к неверию.

Отвечаю: вероотступничество означает отступление от Бога. Это может происходить различно — согласно различным видам союза между человеком и Богом. Действительно, человек соединяется с Богом, во-первых, посредством веры; во-вторых, посредством своей воли, которая надлежащим образом послушно повинуетя Его заповедям; в-третьих, посредством некоторых особых вещей, относящихся к исполнению того, что превосходит общие требования, например монашеского образа жизни, духовного состояния или служения. При этом если что-либо из последующего устраняется, то предшествующее ему сохраняется, но не наоборот. Поэтому человек может отступить от Бога путем прекращения монашеского образа жизни, относительно которой им был дан обет, или же оставления священнического сана, в который он был рукоположен, и это называется «отступничеством от монашеской жизни» или «от духовенства». Человек также может отступить от Бога, восстав в своем уме против божественных заповедей. Но хотя человек и может отступить обоими вышеупомянутыми способами, он при этом все еще может остаться соединенным с Богом посредством веры.

Но если он оставляет саму веру, то в таком случае, похоже, он полностью отвращается от Бога. Таким образом, в простом и абсолютном смысле вероотступничество — это то, посредством чего человек отрекается от веры, и оно называется «отступничеством вероломства». Следовательно, вероотступничество в прямом смысле слова относится к неверию.

Ответ на возражение 1. Это возражение относится ко второму виду отступничества, которое означает акт воли, восстаю-

щей против заповедей Божиих, тот акт, который обнаруживается в любом смертном грехе.

Ответ на возражение 2. К вере относится не только то, во что верит сердце. О внутренней вере должно свидетельствовать то, что говорится и делается вовне, поскольку исповедание — это акт веры. Поэтому некоторые внешние слова или дела относятся к неверию, а именно постольку, поскольку они служат признаками неверия, что подобно тому, как признаки здоровья называют здоровыми. И хотя приведенное высказывание можно понимать как относящееся ко всем видам отступничества, тем не менее с наибольшим основанием его следует относить к отступничеству от веры. В самом деле, коль скоро вера является первоосновой всего того, на что нужно надеяться, и коль скоро без веры угодным Богу быть невозможно, то, как только устраняется вера, в человеке не остается ничего, что могло бы помочь ему обрести вечное спасение. Поэтому и читаем [в Писании]: «Человек вероломный, человек нечестивый» (Прит. 6, 12), — ведь таков он именно потому, что вера — это жизнь души, согласно сказанному: «Праведный верою жив будет» (Рим. 1, 17). Поэтому как с уходом из тела жизни все члены и части человека теряют присущие им расположения, точно так же и с уходом праведной жизни, каковая суть вера, во всех его членах возникает неупорядоченность. Во-первых, в его рте, посредством которого в первую очередь выявляет себя его ум; во-вторых, в его глазах; в-третьих, в органах движения; в-четвертых, в его воле, которая склоняется к злу. В конце концов, тщась сделать других подобными себе путем отвращения их от веры, он начинает «сеять раздоры».

Ответ на возражение 3. Виды качества или формы не отличаются посредством пределов «откуда» или «куда» их движения, напротив, это движение получает свой вид от своих пределов. Но вероотступничество относится к неверию как предел «куда» движения ухода от веры, и потому вероотступничество образует не отдельный вид неверия, а отягчающее его обстоятельство, согласно сказанному [в Писании]: «Лучше бы им не познать правды³, нежели, познав, возвратиться назад» (2 Петр. 2, 21).

Раздел 2

УТРАЧИВАЕТ ЛИ ПРАВИТЕЛЬ СВОЮ ВЛАСТЬ НАД ПОДДАННЫМИ В СЛУЧАЕ СВОЕГО ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВА, ТАК ЧТО ОНИ БОЛЕЕ НЕ ДОЛЖНЫ БЫТЬ ЕГО ВЕРНОПОДДАННЫМИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правитель в случае своего вероотступничества не утрачивает своей власти над подданными настолько, что они уже не должны более быть его верноподданными. Так, по словам Амвросия, император Юлиан, хотя и был отступником, тем не менее командовал солдатами-христианами, которые, услышав его слова: «Защитите республику, держите строй!», подчинились. Следовательно, подданные не освобождаются от верноподданства своему правителю в случае его вероотступничества.

Возражение 2. Далее, вероотступник является неверующим. Но мы знаем, что некоторые святые люди служили неверующим господам; так, Иосиф служил фараону, Даниил — Навуходоносору, Мардохай — Ассиуру. Следовательно, вероотступничество не освобождает подданных от подданства их властителю.

Возражение 3. Далее, человека отвращает от Бога не только вероотступничество, но и вообще всякий грех. Поэтому если бы властители утрачивали право распоряжаться своими верными подданными вследствие своего вероотступничества, то они утрачивали бы это право и вследствие других грехов, что очевидно не так. Следовательно, мы не должны отлагаться от своего правителя из-за его вероотступничества.

Этому противоречит сказанное [папой] Григорием VII: «Придерживаясь установлений наших святых предшественников, мы своей апостольской властью освобождаем от присяги тех, кто в силу своей преданности или верности присяге продолжает пребывать в подданстве у отлученных. Мы категорически запрещаем проявлять верность по отношению к таким людям вплоть до их исправления». Но, согласно «Декреталиям», вероотступники, подобно еретикам, отлучены. Следовательно, не должно повиноваться отступившим от веры правителям.

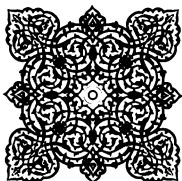
Отвечаю: как уже было сказано (10, 10), само по себе неверие не противоречит власти, поскольку власть устанавливается народным, то есть человеческим законом, в то время как различие между верными и неверующими связано с божественным правом, которое не отменяет человеческое право. Впрочем, из-за греха неверия, а подчас и из-за других грехов человек может утратить свои права на власть.

Итак, Церковь не вправе наказывать за неверие тех, которые никогда не имели веры, согласно сказанному апостолом: «Что мне судить и внешних?» (1 Кор. 5, 12). Однако она может выносить решение о наказании за неверие тех, которые имели веру, и таким наказанием по справедливости является освобождение от присяги их подданных, так как сохранение верноподданства могло бы способствовать еще большему разрушению веры, поскольку, как уже было сказано (1), «человек вероломный... умышляет зло во всякое время, сеет раздоры», чтобы отложить от веры других. Поэтому, как только по причине вероотступничества человека происходит его отлучение, его подданные в силу самого этого факта освобождаются от его власти и от налагающей на них обязательства перед ним присяги на верность.

Ответ на возражение 1. В те времена, о которых идет речь, Церковь была еще очень молода и не обладала властью ограничивать земных правителей. Поэтому она позволяла верным подчиняться Юлиану Отступнику в том, что не противоречило вере, чтобы избежать еще больших напастей.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано, это не касается тех неверующих, которые никогда не имели веры.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (1), вероотступничество полностью отвращает человека от Бога, чего нельзя сказать ни о каком другом грехе.



О ГРЕХЕ БОГОХУЛЬСТВА В ЦЕЛОМ

Теперь мы должны рассмотреть грех богохульства, который противоположен исповеданию веры; во-первых, богохульство в целом; во-вторых, то богохульство, которое называется грехом против Святого Духа.

*Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) противоположно ли богохульство исповеданию веры; 2) всегда ли богохульство является смертным грехом; 3) является ли богохульство наиболее тяжким грехом; 4) находится ли богохульство в проклятом.*_____

Раздел 1

ПРОТИВОПОЛОЖНО ЛИ БОГОХУЛЬСТВО ИСПОВЕДАНИЮ ВЕРЫ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что богохульство не противоположно исповеданию веры. В самом деле, богохульствовать — значит словесно выражать хулу или поношение Творца. Но это скорее указывает на неприязнь к Богу, чем на неверие. Следовательно, богохульство не противоположно исповеданию веры.

Возражение 2. Далее, глосса на слова [Писания]: «Богохульство... да будут удалены от вас»¹ (Еф. 4, 31), говорит: «[А именно] то, которое направлено против Бога или святых». Но исповедание веры, похоже, не связано с чем-либо помимо Бога, Который является объектом веры. Следовательно, богохульство не всегда противоположно исповеданию веры.

Возражение 3. Далее, некоторые говорят, что существует три вида богохульства. Первое из них — когда в Боге утверждается нечто ненадлежащее; второе — когда в Нем отрицается нечто надлежащее; третье — когда нечто, надлежащее Богу, приписывается твари. Таким образом, похоже, что богохульство связано

не только с Богом, но и с Его творениями. Но объектом веры является Бог. Следовательно, богохульство не противоположно исповеданию веры.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Меня, который прежде был хулитель, и гонитель...», и далее: «...так поступал по неведению, в неверии» (1 Тим. 1, 13). Следовательно, похоже, что богохульство относится к неверию.

Отвечаю: слово богохульство, пожалуй, означает принижение некоторых наипревосходнейших благостей, и в первую очередь благодати Божией. Но Бог, как говорит Дионисий, является самою сущностью истинной благодати². Следовательно, все, что приличествует Богу, принадлежит Его благодати, а все, что не приличествует Ему, далеко отстоит от совершенства благодати, которое является Его Сущностью. Следовательно, если кто-либо отрицает то, что приличествует Богу, или утверждает то, что не приличествует Ему, тот принижает божественную благодать.

Затем, это может происходить двояко. Во-первых, это может быть просто мнением в уме; во-вторых, это мнение может быть соединено с некоторым отвращающим расположением, что подобно тому, как, с другой стороны, вера в Бога совершенствуется любовью к Нему. Таким образом, это принижение божественной благодати может происходить или только в одном уме, или к тому же и в расположенности. [При этом] если оно присутствует только в мысли, то это — богохульство сердца, тогда как если оно выражается во внешней речи, то это — то богохульство, которое противоположно исповеданию веры.

Ответ на возражение 1. Тот, кто поносит Бога из желания оскорбить Его, принижает божественную благодать не только со стороны лживости своего ума, но также и в связи со злобой своей воли, по причине которой он ненавидит и стремится воспрепятствовать славе Творца, и такое богохульство является совершенным.

Ответ на возражение 2. Как Бог прославляется в Своих святых постольку, поскольку прославляются те дела, которые Бог соделывает через Своих святых, точно так же и богохульство, направленное против святых, по своей сути направлено против Бога.

Ответ на возражение 3. В строгом смысле слова грех богохульства не должно таким образом разделять на три вида, по-

сколько утверждение недолжного и отрицание должного в Боге отличаются просто как утверждение и отрицание. В самом деле, это различие не обуславливает различные виды навыков, поскольку ошибочность утверждений и отрицаний познается одним и тем же знанием, а ошибочность в обоих случаях проистекает из одного и того же неведения — ведь, согласно сказанному во «Второй аналитике», без доказательства утверждения нет и доказательства отрицания³. Приписывать же тварям то, что присуще Богу, похоже, суть то же, что и утверждать то, что не причастствует Ему, поскольку все, что присуще Богу, и есть Сам Бог, и приписывать твари то, что присуще Богу, есть не что иное, как утверждать, что Бог есть то же, что и тварь.

Раздел 2

ВСЕГДА ЛИ БОГОХУЛЬСТВО ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что богохульство не всегда является смертным грехом. Так, глосса на слова [апостола]: «Теперь вы отложите все» и т. д. (Кол. 3, 8), говорит: «Запретив большие преступления, он запрещает меньшие грехи», а среди них, помимо прочего, перечислено и богохульство. Следовательно, богохульство относится к меньшим, то есть простительным грехам.

Возражение 2. Далее, всякий смертный грех противоположен одному из предписаний десяти заповедей. Но богохульство, похоже, не противоположно ни одному из них. Следовательно, богохульство не является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, грехи, которые совершены без [предварительного] обдумывания, не являются смертными, по каковой причине нами уже было сказано (II-I, 74, 10), что внезапные движения не являются смертными грехами, поскольку им не предшествует обдумывание разума. Но богохульство подчас имеет место без обдумывания разума. Следовательно, оно не всегда является смертным грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Хулиитель имени Господня должен умереть» (Лев. 24, 16). Но наказание

смертью обуславливается смертным грехом. Следовательно, богохульство является смертным грехом.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 72, 5), смертным является тот грех, посредством которого человек отвращается от первого начала духовной жизни, каковым началом является любовь Божия. Поэтому все, что противно любви, является по своему роду смертным грехом. Но богохульство по своему роду противоположно божественной любви, поскольку, как было показано выше (1), оно принижает являющуюся объектом любви божественную благость. Следовательно, богохульство по своему роду является смертным грехом.

Ответ на возражение 1. Эту глоссу должно понимать не так, что якобы все упомянутые во вторую очередь грехи не являются смертными, но так, что хотя все упомянутые в первую очередь грехи и являются наиболее тяжкими, а среди упомянутых во вторую очередь некоторые менее тяжки, однако и среди последних встречается несколько весьма тяжких грехов.

Ответ на возражение 2. Коль скоро, как было показано нами выше (1), богохульство противоположно исповеданию веры, запрет на него входит в состав запрета на неверие, который выражен словами: «Я — Господь, Бог твой» и т. д. (Исх. 20, 2). А еще оно запрещено словами: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно» (Исх. 20, 7). В самом деле, тот, кто утверждает о Боге что-либо ложное, произносит Его имя напрасно в куда большей степени, нежели тот, кто использует имя Божие для подтверждения неправды.

Ответ на возражение 3. Богохульство может иметь место внезапно и без обдумывания двояко. Во-первых, когда человек ошибочно обращается к богохульной природе своих слов, что может случиться вследствие внезапного движения страсти, находящей свое выражение в предложенных воображением словах без учета их значения; такой грех является простительным и в строгом смысле слова не есть богохульство. Во-вторых, когда значение слов и их богохульная природа принимаются во внимание, и тогда ничто не извиняет от смертного греха, как, например, не извиняется и тот, кто при внезапно возникшем движении гнева убивает рядом сидящего.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГРЕХ БОГОХУЛЬСТВА ВЕЛИЧАЙШИМ ИЗ ГРЕХОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех богохульства не является величайшим из грехов. Так, согласно Августину, о чем-либо говорится как о злом постольку, поскольку оно причиняет вред⁴. Но грех убийства, который уничтожает жизнь человека, приносит гораздо больше вреда, чем грех богохульства, который не может причинить Богу никакого вреда. Следовательно, грех убийства тяжче греха богохульства.

Возражение 2. Далее, лжесвидетель призывает Бога в свидетели неправды и, таким образом, похоже, утверждает, что в Боге есть ложь. Но не всякий богохульник заходит столь далеко, чтобы утверждать, что в Боге есть ложь. Следовательно, лжесвидетельство является более тяжким грехом, чем богохульство.

Возражение 3. Далее, глосса на слова [Писания]: «Не поднимайте высоко рога вашего» (Пс. 74, 6), говорит: «Нет большего греха, чем прощать грех самому себе». Поэтому богохульство не является величайшим из грехов.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «[Идите] ...к народу страшному» и т. д. (Ис. 18, 2), говорит: «Сравнительно с богохульством всякий грех невелик».

Отвечаю: как уже было сказано (1), богохульство противоположно исповеданию веры, и потому оно несет в себе всю тяжесть неверия. Кроме того, грех отягчается тем, что к нему добавляется отвращение воли, и становится еще более тяжким, если раздражается словами, что подобно тому, как любовь и исповедание увеличивают заслугу веры.

Таким образом, коль скоро неверие, как было показано выше (10, 3), является по роду наибольшим из грехов, то из этого следует, что богохульство тоже является очень большим грехом, поскольку оно принадлежит к тому же самому роду, что и неверие, и является отягченной формой этого греха.

Ответ на возражение 1. Если сравнивать убийство и богохульство с точки зрения объектов этих грехов, то ясно, что

богохульство, которое является грехом, совершенным непосредственно против Бога, тяжче убийства, которое является грехом, совершенным против ближнего. С другой стороны, если мы сравним их с точки зрения причиненного ими вреда, то убийство является более тяжким грехом, поскольку убийство причиняет больше вреда ближнему, чем богохульство причиняет Богу. Однако коль скоро тяжесть греха, как было показано выше (II-I, 73, 8), в большей степени зависит от намерения злой воли, чем от следствия содеянного, то из этого следует, что поскольку в намерение богохульника входит причинение вреда божественному достоинству, в строгом смысле слова он грешит тяжче, чем убийца. Что же касается убийства, то из всех совершаемых против ближнего грехов оно заслуживает наиболее сурового наказания.

Ответ на возражение 2. Глосса на слова [апостола]: «Богохульство... да будут удалены от вас» (Еф. 4, 31), говорит, что «богохульство хуже лжесвидетельства». Причина этого состоит в том, что лжесвидетель, в отличие от богохульника, не говорит и не думает что-либо ложное о Боге, и призывает Бога в свидетели неправды не потому, что считает Бога лжесвидетелем, а потому, что надеется, что Бог, если так можно выразиться, не засвидетельствует правду посредством какого-либо очевидного знамения.

Ответ на возражение 3. Прощать самому себе грех — это обстоятельство, которое отягчает любой грех, в том числе и богохульство. И именно потому, что оно отягчает любой грех, о нем и говорят как о наиболее тяжком грехе.

Раздел 4

БОГОХУЛЬСТВУЮТ ЛИ ПРОКЛЯТЫЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что проклятые не богохульствуют. В самом деле, иные из злых людей и ныне воздерживаются от поношений из-за страха перед грядущими наказаниями. Но проклятые претерпевают эти наказания, и потому ощущают их [тяжесть] сильнее других. Следовательно, они тем более должны воздерживаться от поношений.

Возражение 2. Далее, коль скоро богохульство является

величайшим из грехов, то оно в первую очередь заслуживает осуждения. Но в грядущей жизни не будет такого состояния, в котором бы заслуживали хвалу или осуждение. Следовательно, не будет иметь места и богохульство.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано, что «если упадет дерево... то оно там и останется» (Еккл. 11, 3), из каковых слов со всей очевидностью явствует, что по завершении этой жизни человек не приобретает ни заслуги, ни греха, которыми бы он уже не обладал в этой жизни. Но многие из тех, которые будут прокляты, не были богохульниками в этой жизни. Следовательно, тем более они не станут таковыми в жизни грядущей.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Жег людей сильный зной, и они хулили имя Бога, имеющего власть над сими язвами» (Откр. 16, 9); а глосса на эти слова говорит, что «хотя пребывающие в аду и будут знать, что их наказание справедливо, тем не менее, они будут хулить Бога за то, что Он имеет власть причинять им эти мучения». Но в нынешнем их состоянии такие слова были бы богохульством; следовательно, они будут таковыми и в их грядущем состоянии.

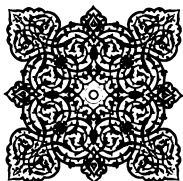
Отвечаю: как уже было сказано (1), необходимым условием богохульства является принижение божественной благодати. Но те, которые пребывают в аду, сохраняют свою уклонившуюся от божественной правосудности злую волю, поскольку они по-прежнему любят и хотят то, за что были покараны, и ненавидят наказания, которые претерпевают за эти свои грехи. Они, конечно, сожалеют о совершенных ими грехах, но не потому, что ненавидят их, а потому, что за них наказаны. Скорей всего, это уклонение от божественной правосудности присутствует в них в виде внутреннего богохульства сердца, но не исключено, что после восстановления они будут хулить Бога и с помощью языка, как и святые будут своими голосами возносить Ему хвалу.

Ответ на возражение 1. В нынешней жизни люди удерживаются от богохульства страхом перед наказанием, которого, по их мнению, они могут избежать, тогда как в аду проклятые лишены всяческой надежды на спасение, и потому, пребывая в отчаянии, они уже не сдерживаются в выражении того, что подсказывает им их злая воля.

Ответ на возражение 2. Заслуга и осуждение связаны с состоянием странствующего [в нынешней жизни], поскольку до-

бное в нем заслуживает награду, а злое — осуждение. С другой стороны, доброе в блаженных не является тем, что заслуживает награду, поскольку оно само суть часть их блаженной награды, и точно так же злое в проклятом не является тем, что заслуживает осуждение, поскольку оно само суть часть осуждения проклятости.

Ответ на возражение 3. Кто бы ни умер в смертном грехе, он сохраняет свою волю, которая в том или ином отношении отворачивается от божественной правосудности, и в этом отношении в нем сохраняется и его богохульство.



О БОГОХУЛЬСТВЕ ПРОТИВ СВЯТОГО ДУХА

Далее у нас на очереди исследование частного вида богохульства против Святого Духа, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли богохульство, или грех, против Святого Духа тем же, что и грех, совершенный по злему умыслу; 2) о виде этого греха; 3) может ли он быть прощенным; 4) можно ли начать грешить против Святого Духа прежде совершения других грехов.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГРЕХ ПРОТИВ СВЯТОГО ДУХА ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ГРЕХ, СОВЕРШЕННЫЙ ПО ЗЛОМУ УМЫСЛУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех против Святого Духа не является тем же, что и грех, совершенный по некоторому злему умыслу. В самом деле, согласно сказанному [в Писании], грех против Святого Духа — это грех богохульства (Мф. 12, 32). Но не всякий совершенный по некоторому злему умыслу грех является грехом богохульства, поскольку по злему умыслу совершается немало других видов греха. Следовательно, грех против Святого Духа не является тем же, что и грех, совершенный по некоторому злему умыслу.

Возражение 2. Далее, совершенный по некоторому злему умыслу грех противопоставляется греху, совершенному по неведению или по слабости, в то время как грех против Святого Духа противопоставлен греху против Сына человеческого (Мф. 12, 32). Следовательно, грех против Святого Духа не является тем же, что и грех, совершенный по некоторому злему умыслу, поскольку то, противоположности чего различны, различно и само.

Возражение 3. Далее, грех против Святого Духа является родом греха, имеющим собственные определенные виды, тогда как совершенный по некоторому злему умыслу грех является не отдельным видом греха, а условием или общим обстоятельством греха, которое может относиться к любому виду греха. Следовательно, грех против Святого Духа не является тем же, что и грех, совершенный по некоторому злему умыслу.

Этому противоречат следующие слова Мастера: «Грешить против Святого Духа, значит получать удовольствие от злого умысления греха как такового»¹. Но это и означает грешить по некоторому злему умыслу. Следовательно, похоже, что совершенный по некоторому злему умыслу грех суть то же, что и грех против Святого Духа.

Отвечаю: имеется три определения греха против Святого Духа. Так, самые ранние учителя, а именно Афанасий, Иларий, Амвросий, Иероним и Златоуст считали, что грех против Святого Духа предполагает буквальное произнесение богохульства против Святого Духа, независимо от того, понимается ли под Святым Духом сущностное имя, приложимое ко всей Троице, каждое из Лиц Которой суть Дух и свято, или же собственное имя одного из Лиц Троицы, и что в этом смысле богохульство против Святого Духа отличается от богохульства против Сына человеческого, поскольку Христос совершал как нечто со стороны Своей человеческой природы, [а именно] ел, пил и тому подобное, так и нечто со стороны Своего Божества, [а именно] изгонял бесов, воскрешал мертвых и тому подобное, каковые вещи Он делал как силой Своей собственной божественности, так и силой Святого Духа, Которым Он был полон со стороны Своей человеческой природы. Таким образом, [по их мнению] евреи сперва хулили Сына человеческого, говоря, что Он «любит есть и пить вино, друг мытарям» (Мф. 11, 19), а уже затем стали хулить Святого Духа, приписывая деяния Христа, совершенные Им силою собственного Божества и действием Святого Духа, князю бесовскому (Мф. 12, 24).

Августин же, со своей стороны, полагал, что богохульство, или грех, против Святого Духа, является окончательной нераскаянностью, когда человек до самой смерти упорствует в своем смертном грехе, и что оно не ограничивается произнесением звуковых слов, но простирается также и на слова мыслей и дел,

причем не на какое-то одно слово, а на многие². И при этом такое слово в указанном смысле считается направленным против Святого Духа потому, что оно противоречит отпущению грехов, каковое суть дело Святого Духа, Который есть Любовь как Отца, так и Сына. В самом деле, Господь не говорил это евреям так, как если бы они уже согрешили против Святого Духа, поскольку на них еще не было вины окончательной нераскаянности, но Он предупреждал их, что подобными речами они могут согрешить против Святого Духа, и именно в этом смысле нам должно понимать сказанное [в Писании], когда после слов Господа: «Но кто будет хулить Духа Святого» и т. д., евангелист прибавляет: «Потому что говорили: "В Нем — нечистый дух!"» (Мк. 3, 29, 30).

Но другие понимают это иначе и говорят, что грех богохульства против Святого Духа является грехом, совершенным против того блага, которое принято приписывать Святому Духу, поскольку мы приписываем Святому Духу благодать, Отцу — власть, а Сыну — мудрость. Поэтому они утверждают, что когда человек грешит по слабости, то это грех «против Отца», когда он грешит по неведению, то это грех «против Сына», а когда он грешит по злему умыслу, то есть преднамеренно, о чем мы вели речь выше (II-I, 78, 1), то это грех «против Святого Духа».

Далее, это может происходить двояко. Во-первых, из-за склонности порочного навыка, которую мы называем порочностью, и в таком случае грешить по злему умыслу не является тем же, что и грешить против Святого Духа. Во-вторых, это может происходить из презрения к тому, что могло бы предотвратить избрание зла, которое выражается в его отклонении или устранении, в каковом смысле надежда устраняется отчаянием, страх — превозношением и так далее, что будет разъяснено нами ниже (21). Но все то, что препятствует избранию греха, является следствием [действия] в нас Святого Духа, и в указанном смысле грешить по злему умыслу означает грешить против Святого Духа.

Ответ на возражение 1. Как исповедание веры состоит не только в словах, но и в делах, так и богохульство против Святого Духа может быть выражено в словах, помыслах и поступках.

Ответ на возражение 2. Согласно третьему толкованию богохульство против Святого Духа противопоставляется богохульству против Сына человеческого постольку, поскольку Он также является и Сыном Божиим, то есть «Божией Силой и Божией Премудростью» (1 Кор. 1, 24). Следовательно, в указанном

смысле грехом против Сына человеческого будет тот, который совершен по неведению или же по слабости.

Ответ на возражение 3. Совершенный по некоторому злему умыслу грех в той мере, в какой он следует из склонности навика, является не видом, а общим условием греха, тогда как в той мере, в какой он следует из особого презрения к следствию [действия] в нас Святого Духа, он носит признак вида греха. При этом согласно последнему толкованию грех против Святого Духа является особым видом греха, и этот же вывод следует из первого толкования, в то время как согласно второму [толкованию] он не является видом греха, поскольку окончательная нераскаянность может быть обстоятельством любого вида греха.

Раздел 2

ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗЛИЧАТЬ ШЕСТЬ ВИДОВ ГРЕХА ПРОТИВ СЯГОГО ДУХА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что приведенное Мастером различение шести видов греха против Святого Духа, а именно отчаяние, самонадеянность, нераскаянность, упрямство, противление открывшейся истине и зависть к духовным благам наших братьев³, ошибочно. В самом деле, отрицание правосудности или милости Божией принадлежит неверию. Но посредством отчаяния человек отрицает милость Божию, а посредством самонадеянности — Его правосудность. Следовательно, то и другое является скорее своего рода неверием, чем грехом против Святого Духа.

Возражение 2. Далее, нераскаянность, похоже, относится к прошлым грехам, тогда как упрямство — к будущим. Но прошедшее и будущее время не привносит видовое отличие в добродетели и пороки, поскольку одной и той верой и мы верим, что Христос был рожден, и древние верили, что Он будет рожден. Следовательно, упрямство и нераскаянность неправильно определять как два вида греха против Святого Духа.

Возражение 3. Далее, «благодать же и истина произошли чрез Иисуса, Христа» (Ин. 1, 17). Следовательно, похоже на то, что противодействие открывшейся истине и зависть к духовным благам братьев скорее относятся к богохульству против Сына, чем против Святого Духа.

Возражение 4. Далее, Бернард говорит, что «ослушание есть противление Святому Духу». Далее, глосса на слова [книги «Левит»] (Лев. 10, 16) говорит, что «притворное раскаяние есть хула на Святого Духа». Кроме того, раскол, похоже, непосредственно противостоит Святому Духу, Которым скрепляется единство Церкви. Следовательно, похоже на то, что приведенное перечисление видов грехов против Святого Духа недостаточно.

Этому противоречит следующее: Августин говорит, что «отчаявшиеся получить прощение за свои грехи, равно как и чающие без заслуг обрести милость Божию, грешат против Святого Духа»⁴; и еще, что тот, «кто, упорствуя в превратном образе мыслей, оканчивает последний день жизни, тот повинен в непростительном грехе против Святого Духа»⁵; и еще, что «нераскаянность является грехом против Святого Духа»⁶; и еще, что «отмеченное завистью неприятие братской благодати есть грех против Святого Духа»⁷. А в своей книге о единственности крещения он говорит, что «человек, отрицающий истину, либо завидует тем своим братьям, которым открыта истина, либо же не испытывает благодарности к Богу, по вдохновению Коего проповедует Церковь»⁸, и тем самым, похоже, грешит против Святого Духа.

Отвечаю: вышеперечисленные виды правильно различают грех против Святого Духа, если понимать его в третьем смысле, поскольку они различают его со стороны презрительного отклонения тех вещей, благодаря которым человек мог бы быть удержан от греха по выбору. Такие вещи надлежит усматривать либо со стороны суда Божия, либо со стороны Его даров, либо же со стороны греха. Так, с точки зрения божественного суда, в котором правосудность сопряжена с милостью, человек удерживается от греха по выбору как надеждой, основанной на уважении к прощающей грехи и вознаграждающей добрые дела милости, каковая надежда устраняется «отчаянием», так и страхом, основанным на уважении к карающей за грехи божественной правосудности, каковой страх устраняется «самонадеянностью», а именно когда человек надеется обрести славу без заслуг или прощение без раскаяния.

Даров Божиих, благодаря которым мы удерживаемся от греха, два: первый — это утверждение истины, которому противоположно «противление открывшейся истине», а именно когда

человек противится явленной ему истине ради того, чтобы сохранить свободу грешить; другой — это содействие внутренней благодати, которому противоположна «зависть к духовным благам наших братьев», а именно когда человек является завистником не только брата лично, но и возрастания в мире божественной благодати.

Со стороны греха есть две вещи, которые могут удержать от него человека. Первая из них связана с неупорядоченностью и постыдностью акта, и рассмотрение этого является навыком, побуждающим человека к раскаянию в совершенном им грехе, которому противоположна «нераскаянность», которая означает не постоянство человека в смертном грехе вплоть до самой своей смерти, в каковом смысле она понималась выше [то есть во втором смысле] (поскольку в таком случае она была бы не видом, а обстоятельством греха), а намеренное нежелание каяться. Вторая вещь связана с ничтожностью и кратковременностью того блага, которое ищут в грехе, согласно сказанному [в Писании]: «Какой же плод вы имели тогда? Такие дела, каких ныне сами стыдитесь» (Рим. 6, 21). Рассмотрение этого является навыком, побуждающим человеческую волю не закоренеть в грехе, который устраняется «упрямством», посредством которого человек утверждает в своем намерении прилепиться к греху. О том и другом мы читаем [в Писании, а именно], что касается первого: «Никто не раскаивается в своем нечестии, никто не говорит: "Что я сделал?"», и далее, что касается второго: «Каждый обращается на свой путь, как конь, бросающийся в сражение» (Иер. 8, 6).

Ответ на возражение 1. Грехи отчаяния и самонадеянности состоят не в неверии в правосудность и милость Божии, а в презрении к ним.

Ответ на возражение 2. Упрямство и нераскаянность отличаются не только со стороны прошедшего и будущего времени, но также и со стороны некоторых формальных аспектов, связанных с различием рассмотрения тех вещей, которые относятся к греху, что было разъяснено нами выше.

Ответ на возражение 3. Благодать и истина были произведены Христом через посредство сообщенных Им людям даров Святого Духа.

Ответ на возражение 4. Ослушание принадлежит упрямству, притворное раскаяние — нераскаянности, а расколы — зависти к духовным благам братьев, благодаря которым члены Церкви скреплены воедино.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ПРОЩЕН ГРЕХ ПРОТИВ СВЯТОГО ДУХА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех против Святого Духа может быть прощен. Так, Августин говорит, что «не должно отчаиваться ни в ком дотоле, доколе терпение Господа понуждает его к раскаянию»⁹. Но если бы какой-то из грехов не мог быть прощенным, то в таком случае в отношении некоторых грешников можно было бы и отчаяться. Следовательно, грех против Святого Духа может быть прощен.

Возражение 2. Далее, всякий грех прощается не иначе, как только благодаря исцелению души Богом. Но «нет недуга, который бы не исцелил всесильный врач», как говорит глосса на слова [Писания]: «Он... исцеляет все недуги твои» (Пс. 102, 3). Следовательно, грех против Святого Духа может быть прощен.

Возражение 3. Далее, свободная воля беспристрастна к добру и злу. Но пока человек странствует [в этой жизни], он может отпасть от любой добродетели — ведь даже ангел пал с небес, в связи с чем читаем [в Писании]: «Он... и в ангелах Своих усматривает недостатки; тем более — в обитающих в храминах избрения» (Иов. 4, 18, 19). Поэтому на том же основании человек может быть возвращен из любого греха в состояние правосудности. Следовательно, грех против Святого Духа может быть прощен.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Если же кто скажет на Духа Святого, — не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф. 12, 32). И Августин говорит, что «столь велика сокрушительность этого греха, что смыть оскорбление не может даже мольба о прощении»¹⁰.

Отвечаю: существуют различные пути разъяснения того, почему грех против Святого Духа не может быть прощен, что связано с различием толкований этого греха. Так, если под грехом против Святого Духа мы понимаем окончательную нераскаянность, то она, говорят, непростительна постольку, поскольку попросту не существует возможности ее простить — ведь сохраненный до

самой смерти смертный грех человека не может быть прощен в будущей жизни без его раскаяния в жизни этой.

Согласно же двум другим толкованиям о нем говорят как о непростительном не в том смысле, что будто бы не существует никакой возможности его простить, а в том, что он, если рассматривать его самого по себе, не заслуживает прощения, и причина, почему это так, двояка. Во-первых, та, которая относится к наказанию, поскольку согрешающий по неведению или по слабости заслуживает меньшее наказание, чем согрешающий по некоторому злему умыслу — ведь у его греха нет того оправдания, которое могло бы облегчить его наказание. Действительно, те, кто хулил Сына человеческого до того, как было явлено Его Божество, имели некоторое оправдание в том, что было связано с видимой им слабостью Его плоти и, следовательно, они заслужили меньшее наказание, чем те, которые возносили хулу на Его Божество, приписывали «князю бесовскому» дела Святого Духа и потому не имели никакого оправдания, которое бы уменьшило их наказание. Поэтому, согласно комментарию Златоуста, евреям было сказано, что они не будут прощены за этот грех «ни в сем веке, ни в будущем», в том смысле, что они понесут наказание за это в нынешней жизни от римлян, а в жизни грядущей — от адских мук¹¹. Афанасий же, со своей стороны, приводит в пример их праотцев, которые ссорились с Моисеем из-за нехватки воды и хлеба, что было прощено им Господом из снисхождения к слабости их плоти. Однако впоследствии они согрешили более тяжко, воздав идолу ту хвалу, которая приличествовала одному только выведшему их из Египта Богу, и тем самым они восстали, если так можно выразиться, против Святого Духа, говоря: «Вот, "бог" твой, Израиль, который вывел тебя земли египетской» (Исх. 32, 4). Поэтому Господь как причинил им временное наказание, ибо «пало в тот день из народа около трех тысяч человек» (Исх. 32, 28), так и пригрозил им наказанием в жизни грядущей, сказав: «Я посещу их за грех их» (Исх. 32, 34).

Во-вторых, это может быть понято с точки зрения вины, в каком-то смысле о болезни говорят как о неизлечимой с точки зрения природы болезни, которая устраняет все, что могло бы помочь исцелению, когда, например, она разрушает природные силы или обуславливает отвращение к пище и лекарствам, хотя Бог [конечно] способен вылечить и такую болезнь. И точно так же грех против Святого Духа считается непростительным по причине его природы, а именно постольку, поскольку он устраняет все то,

что может послужить средством к прощению грехов. Однако и это не является препятствием к прощению и исцелению для всесильного и милостивого Бога, Который подчас каким-то, так сказать, чудом возвращает духовное здоровье [даже] таким людям.

Ответ на возражение 1. Памятуя о всесии и милости Божией, мы не должны отчаиваться ни в ком из [странствующих] в этой жизни. Однако с точки зрения обстоятельств греха некоторые по справедливости могут быть названы «сынами отчаяния»¹² (Еф. 2, 2).

Ответ на возражение 2. Этот аргумент рассматривает вопрос со стороны всесия Божия, а не со стороны обстоятельств греха.

Ответ на возражение 3. В нынешней жизни свободная воля всегда остается субъектом изменений, и потому иногда случается так, что она устраняет то, посредством чего она при желании могла бы быть обращена к благу. Поэтому сам по себе этот грех непростителен, однако Бог может простить и его.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК ПЕРВЫМ ЖЕ СВОИМ ГРЕХОМ СОГРЕШИТЬ ПРОТИВ СЯТОГО ДУХА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек, не совершив прежде никаких иных грехов, не может первым же своим грехом согрешить против Святого Духа. В самом деле, согласно естественному порядку все движется от несовершенства к совершенству. Это очевидно в том случае, когда речь идет о добрых вещах, согласно сказанному [в Писании]: «Стезя праведных — как светило лучезарное, которое более и более светлеет до полного дня» (Прит. 4, 18). Но, как говорит Философ, в дурном совершенно то, что наиболее дурно¹³. И коль скоро грех против Святого Духа является тяжчайшим из грехов, то похоже на то, что человек приходит к совершению этого греха, предварительно совершив [множество] меньших грехов.

Возражение 2. Далее, грешащий против Святого Духа грешит в силу своей порочности или по выбору. Но человек не может поступать так до тех пор, пока многократно не согрешит, поскольку, согласно Философу, «поступая неправосудно, человек

не обязательно делает это так, как неправосудный»¹⁴, то есть по выбору. Следовательно, похоже, что грех против Святого Духа не может быть совершен иначе, как только после [совершения многих] других грехов.

Возражение 3. Далее, раскаяние и нераскаянность связаны с одним и тем же объектом. Но раскаиваться можно только в своих прошлых грехах. Следовательно, то же самое относится и к нераскаянности, которая является видом греха против Святого Духа. Следовательно, грех против Святого Духа предполагает наличие других грехов.

Этому противоречит то, что «легко в очах Господа скоро и внезапно обогатить бедного» (Сир. 11, 21). Следовательно, возможно и обратное, а именно, что человек, ведомый злым намерением соблазняющего его дьявола, может [легко] прийти к совершению наиболее тяжкого греха, то есть греха против Святого Духа.

Отвечаю: как уже было сказано (1), согласно одному из толкований грешащий против Святого Духа грешит по злему умыслу. Затем, как было показано там же, грешить по злему умыслу можно двояко: во-первых, из-за склонности порочного навыка, что в строгом смысле слова не означает грешить против Святого Духа и, кроме того, человек не может прийти к совершению этого греха внезапно и вдруг, поскольку для образования побуждающего к греху навыка надобно совершить немало греховных действий. Во-вторых, можно грешить по некоторому злему умыслу посредством высокомерного презрения к тому, что могло бы предотвратить впадение человека в грех. Именно это, как сказано (1), в строгом смысле слова и означает грешить против Святого Духа, и оно же в большинстве случаев предполагает и наличие [множества] других грехов, в связи с чем читаем [в Писании] о том, что «с приходом нечестивого приходит и презрение» (Прит. 18, 3).

Тем не менее человек посредством своего презрения может первым же своим грехом согрешить против Святого Духа, причем как по своей воле, так и вследствие многих своих предшествующих расположений, а еще — по причине неистового влечения к злу при слабой расположенности к добру. Поэтому с теми, кто находится в [достаточно] совершенном [состоянии], подобное случается крайне редко, почти никогда, о чем Ориген

говорит так: «Я не думаю, что кто-либо из находящихся в высшем и совершеннейшем состоянии мог бы отступить и отпасть от него внезапно: он необходимо должен падать понемногу и постепенно»¹⁵.

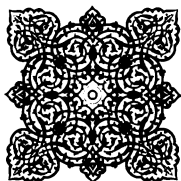
То же самое можно сказать и в том случае, когда грех против Святого Духа понимается буквально, то есть как хула на Святого Духа. Ведь эта хула, о которой говорит нам Господь, всегда протекает из высокомерного презрения.

Если же, следуя Августину, мы назовем грехом против Святого Духа окончательную нераскаянность, то этот грех в настоящем случае вообще не является предметом рассмотрения, поскольку такой грех против Святого Духа предполагает постоянство в грехе до самой смерти.

Ответ на возражение 1. Хотя продвижение человека в добре или зле происходит, как правило, от несовершенного к совершенному, однако в обоих случаях один человек может начинать с большего [добра или зла], чем другой. Следовательно, то, с чего начинает человек, может быть совершенным в добре или зле по роду, хотя оно может быть несовершенным в том, что касается последовательности добрых и злых дел, посредством которых человек продвигается в добре или зле.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент рассматривает совершаемый по злему умыслу грех как обусловливаемый склонностью порочного навыка.

Ответ на возражение 3. Если мы, вслед за Августином, под нераскаянностью понимаем постоянство в грехе вплоть до смерти, то очевидно, что она, как и раскаяние, предполагает наличие греха. Если же мы имеем в виду навык к нераскаянности, в каком смысле она является грехом против Святого Духа, то в таком случае она может предшествовать греху, поскольку и никогда прежде не грешивший человек может иметь намерение каяться или не каяться в том случае, если ему случится согрешить.



О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ЗНАНИЮ И РАЗУМЕНИЮ ПОРОКАХ

Теперь нам надлежит исследовать те пороки, которые противоположны знанию и разумению. Однако коль скоро мы, обсуждая причины грехов (II-I, 76), уже рассмотрели противоположное знанию неведение, то ныне нам остается исследовать слепоту ума и тупость разума, которые противоположны дару разумения, под каковым заглавием наличествует три пункта: 1) является ли слепота ума грехом; 2) является ли тупость разума грехом, отличным от слепоты ума; 3) возникают ли эти пороки из грехов плоти.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СЛЕПОТА УМА ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что слепота ума не является грехом. В самом деле, похоже, что то, что оправдывает грех, само по себе не является грехом. Но слепота ума оправдывает грех, поскольку читаем [в Писании]: «Если бы вы были слепы, — то не имели бы на себе греха» (Ин. 9, 41). Следовательно, слепота ума не является грехом.

Возражение 2. Далее, наказание отличается от вины. Но слепота ума — это наказание, что очевидно из сказанного [в Писании]: «Ослепло сердце народа сего»¹ (Ис. 6, 10). В самом деле, коль скоро это зло, оно не может исходить от Бога иначе, как только будучи наказанием. Следовательно, слепота ума не является грехом.

Возражение 3. Далее, согласно Августину, всякий грех произволен². Но слепота ума не является произвольной, поскольку тот же Августин говорит, что «все желают знать и радоваться истине»³. Кроме того, [в Писании] сказано: «Сладок свет, и приятно

для глаз видеть солнце» (Еккл. 11, 7). Следовательно, слепота ума не является грехом.

Этому противоречит следующее: Григорий причисляет слепоту ума к тем порокам, которые возникают из вожделения⁴.

Отвечаю: как телесная слепота является лишенностью начала телесного зрения, точно так же слепота ума является лишенностью начала умственного, или мыслительного, зрения. Затем, это начало трояко. Во-первых, это свет естественного разума, который, принадлежа виду разумной души, никогда не утрачивается душою, однако подчас лишается возможности осуществлять присущий ему акт, встречая препятствие со стороны потребных человеческому уму для разумения более низких способностей, как это бывает, например, в случае летаргии или безумия, что было разъяснено нами в первой части (84, 7).

Вторым началом умственного зрения является некий добавленный к естественному свету разума свет по навыку, и этот свет иногда утрачивается душою. Такая утрата является слепотой и наказанием — в той мере, в какой наказанием является лишение света благодати. Поэтому [в Писании] об этом сказано так: «Злоба их ослепила их» (Прем. 2, 21).

Третьим началом умственного зрения является интеллигбельное начало, посредством которого человек понимает другие вещи, и этому началу человек может быть причастен, а может и не быть. То, что он не является причастным ему, случается по двум причинам. Иногда это связано с тем, что человеческая воля намеренно уклоняется от рассмотрения этого начала, согласно сказанному [в Писании]: «Не хочет он вразумиться, чтобы делать добро» (Пс. 35, 4), а иногда — с тем, что ум поглощен рассмотрением иных, более любимых им вещей, что препятствует ему рассматривать это начало, согласно сказанному [в Писании]: «Да опалит их огонь»⁵, то есть [огонь] вожделения, «да не видят солнца» (Пс. 57, 9). И в обоих этих случаях слепота ума является грехом.

Ответ на возражение 1. Та слепота, которая оправдывает грех, является следствием естественного изъяна того, кто не может видеть.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент относится ко второму виду слепоты, которая является наказанием.

Ответ на возражение 3. Само по себе разумение истины

желанно всем, но тем не менее акцидентно оно может быть ненавидимо некоторыми потому, что является для них препятствием к овладению тем, что желанно им еще больше.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТУПОСТЬ РАЗУМА ОТЛИЧНЫМ ОТ СЛЕПОТЫ УМА ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тупость разума не является отличным от слепоты ума грехом. В самом деле, одному противоположно одно. Однако, согласно Григорию, тупость разума противоположна дару разумения⁶. Но таковою же является и слепота ума, поскольку под разумением понимается начало видения. Следовательно, тупость разума является тем же, что и слепота ума.

Возражение 2. Далее, Григорий, рассуждая о тупости, описывает ее как «тупость разума в отношении разумения»⁷. Но тупость разума в отношении разумения, похоже, является тем же самым изъяном в разумении, что и слепота ума. Следовательно, тупость разума является тем же, что и слепота ума.

Возражение 3. Далее, если бы они чем-либо и отличались, то, похоже, прежде всего тем, что слепота ума, как было показано выше (1), произвольна, в то время как тупость разума — это естественный изъян. Но поскольку естественный изъян не является грехом, то в таком бы случае и тупость разума не являлась бы грехом, что противоречит тому, что говорит Григорий, причисляя ее к тем грехам, которые возникают из ненасытности⁸.

Этому противоречит следующее: различные причины обуславливают различные следствия. Далее, согласно Григорию, тупость ума является следствием ненасытности, а слепота ума — вожделения⁹. Но вторые пороки разнятся. Следовательно, разнятся и первые.

Отвечаю: тупость противоположна остроте. Затем, вещь называют острой, когда она может проникать, а тупой, когда не может. Далее, о телесном чувстве посредством своего рода метафоры говорят как о проникающем среде, поскольку оно способно

на расстоянии схватывать свой объект, и как о способном проникать [в вещь], поскольку оно схватывает малейшие подробности и сокровенные части вещи. Поэтому в телесных вещах чувства называют острыми тогда, когда они могут схватывать чувственный объект издали посредством зрения, слуха и обоняния, в то время как, с другой стороны, их называют тупыми тогда, когда они не способны схватывать ничего, помимо тех чувственных объектов, которые находятся в непосредственной близости или обладают большой силой [воздействия на чувства].

Затем, по подобию телесных чувств мы говорим о чувстве, или разуме, ума, и этот разум, как сказано в шестой [книге] «Этики», направлен на некоторые первоосновы и противоположности, поскольку разум познает чувственные объекты исходя из некоторых начал познания. Но тот разум, который связан с разумением, схватывает свои объекты не через некоторое материальное расстояние, а через посредство чего-то иного, как, например, когда он постигает суть вещи через посредство ее свойств и причину — через ее следствие. Поэтому о человеке говорят, что он обладает острым разумом, в связи с его разумением, [а именно] если он, едва схватив свойство или следствие вещи, понимает природу вещи или саму вещь, а еще — если он может постичь ее тончайшие моменты. С другой стороны, о человеке говорят, что он обладает тупым разумом, [тоже] в связи с его разумением, [а именно] если он не способен постичь истину о вещи без долгих и подробных разъяснений и, кроме того, если он не способен получить совершенное понимание всего того, что относится к природе этой вещи.

Таким образом, тупость разума в связи с разумением указывает на некоторую слабость разума в отношении рассмотрения духовных благ, в то время как слепота ума подразумевает полную лишенность знания таких вещей. То и другое противоположно дару разумения, посредством которого человек, схватывая духовные блага, познает их и остро проникает в их сокровенную природу. Эта тупость, подобно слепоте ума, обладает признаком греха в той мере, в какой она является произвольной, что очевидно в случае того, кто из-за своей привязанности к чувственным вещам ненавидит или пренебрегает внимательным рассмотрением вещей духовных.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 3

ВОЗНИКАЮТ ЛИ СЛЕПОТА УМА И ТУПОСТЬ РАЗУМА ИЗ ГРЕХОВ ПЛОТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что слепота ума и тупость разума не являются следствиями грехов плоти. Так, Августин отрекается от того, что он сказал в первой [книге] своих «Монологов» [а именно]: «Боже, Который не восхотел, чтобы истину знал кто-либо, кроме чистых», и говорит, что на это «справедливо возразить, что и многие из тех, кои вовсе не чисты от греха, знают немало истин»¹⁰. Но люди становятся нечистыми в первую очередь от грехов плоти. Следовательно, слепота ума и тупость разума не обуславливаются грехам плоти.

Возражение 2. Далее, слепота ума и тупость разума — это изъяны в умственной части души, тогда как чувственные грехи связаны с разрушением плоти. Но плоть не воздействует на душу, скорее — наоборот. Следовательно, грехи плоти не обуславливают слепоту ума и тупость разума.

Возражение 3. Далее, все вещи в большей мере претерпевают от того, что рядом, чем от того, что далеко. Но духовные пороки ближе к уму, чем чувственные. Следовательно, слепота ума и тупость разума возникают скорее от духовных, чем от чувственных пороков.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что тупость ума является следствием ненасытности, а слепота ума — вожделения¹¹.

Отвечаю: совершенная умственная деятельность человека заключается в абстрагировании из чувственных представлений, поскольку чем более человеческий ум освобождается от этих представлений, тем более тщательно он способен исследовать интеллигибельные вещи и упорядочивать вещи чувственные. Поэтому Анаксагор утверждал, что для распоряжения уму необходимо быть «отделенным» и что действителю для того, чтобы приводить в движение материю, необходимо иметь над нею власть. Но очевидно, что удовольствие сосредоточивает внимание человека на том, от чего он получает удовольствие, по

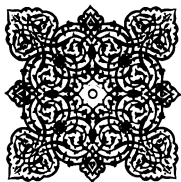
каковой причине Философ говорит, что мы хорошо делаем то, что делаем с удовольствием, а все остальное мы либо вообще не делаем, либо делаем кое-как¹².

Затем, чувственные пороки, а именно ненасытность и вожделение, связаны с удовольствиями осязания в том, что касается пищи и соития, а эти телесные удовольствия являются наиболее необузданными. Поэтому указанные пороки более других фиксируют внимание человека на телесных вещах, тем самым ослабляя ту человеческую деятельность, которая связана с интеллигибельным. При этом вожделение делает это сильнее, чем ненасытность, поскольку удовольствие от соития неистовей, чем удовольствие от еды. Поэтому вожделение обуславливает слепоту ума, которая почти полностью исключает познание духовных вещей, в то время как тупость ума возникает из ненасытности, которая только ослабляет человека в отношении тех же интеллигибельных вещей. С другой стороны, противоположные им добродетели, а именно воздержание и целомудрие, более других располагают человека к совершенной умственной деятельности, по каковой причине [в Писании] сказано, что «сим отрокам», которые были умерены и воздержаны, «даровал Бог знание и разумение всякой книги и мудрости» (Дан. 1, 17).

Ответ на возражение 1. Хотя иные из рабов чувственных пороков благодаря совершенству своего природного гения или некоторому добавленному к нему навыку подчас и бывают способны к тонким исследованиям интеллигибельных вещей, однако из-за телесных удовольствий их внимание часто отвлекается от этого тонкого исследования. Таким образом, хотя нечистые и могут познавать некоторые истины, однако их нечистота препятствует им в этом их познании.

Ответ на возражение 2. Плоть воздействует на умственные способности, не изменяя их, а препятствуя их деятельности, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Именно потому, что чувственные пороки весьма далеки от ума, они привлекают внимание ума к далеким от него вещам и тем самым более всего препятствуют его созерцанию.



О ПРЕДПИСАНИЯХ ВЕРЫ, ЗНАНИЯ И РАЗУМЕНИЯ

Наконец, мы исследуем относящиеся к вышерассмотренному предписанию, под которым заглавием наличествует два пункта: 1) о предписаниях, относящихся к вере; 2) о предписаниях, относящихся к дарам знания и разума.

Раздел 1

ДОЛЖНО ЛИ БЫЛО ПОМЕЩАТЬ ПРЕДПИСАНИЯ ВЕРЫ В СТАРОМ ЗАКОНЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Старом Законе должны были быть приведены предписания веры. В самом деле, предписание есть то, что относится к должному и необходимому. Но наиболее необходимым для человека является верить, согласно сказанному [в Писании]: «Без веры угодить Богу невозможно» (Евр. 11, 6). Следовательно, была налицо необходимость в том, чтобы предписания веры были даны.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (II-I, 107, 3), Новый Завет содержится в Старом как действительность в образе. Но Новый Завет содержит явные предписания веры, например: «Веруйте в Бога — и в Меня веруйте» (Ин. 14, 1). Следовательно, похоже, что некоторые предписания веры должно было поместить и в Старом Законе.

Возражение 3. Далее, предписывать акты добродетелей есть то же, что и запрещать противоположные пороки. Но Старый Закон содержит много предписаний, запрещающих неверие, например: «Да не будет у тебя других "богов" пред Лицом Моим» (Исх. 20, 3), а еще им запрещалось слушать слова тех пророков

и сновидцев, которые желали бы отвратить их от их веры в Бога (Вт. 13, 1 — 3). Следовательно, предписания веры должно было поместить и в Старом Законе.

Возражение 4. Далее, как уже было сказано (3, 1), исповедание — это акт веры. Но Старый Закон содержал предписания относительно исповедания и обнародования веры; так, им было наказано сообщать своим детям, буде они спросят, значение пасхальных соблюдения (Исх. 12, 27), а еще им было наказано убивать всякого, кто распространял противное вере учение (Вт. 13). Следовательно, Старый Закон должен был содержать предписания веры.

Возражение 5. Кроме того, все книги Ветхого Завета содержатся в Старом Законе, по каковой причине Господь говорит, что в Законе сказано: «Возненавидели Меня напрасно» (Ин. 15, 25), хотя эти слова мы встречаем в тридцать четвертом и шестьдесят восьмом псалмах. Но [в Писании] сказано: «Боящиеся Господа! Веруйте Ему» (Сир. 2, 8). Следовательно, Старый Закон должен был содержать предписания веры.

Этому противоречит следующее: апостол называет Старый Закон «Законом дел», которому он противопоставляет «Закон веры» (Рим. 3, 27). Следовательно, Старый Закон не должен был содержать предписания веры.

Отвечаю: хозяин налагает законы только на тех, кто является его субъектами, и потому предписания закона предполагают, что тот, кто получает закон, подчинен законодателю. Затем, первичным образом человек подчинен Богу посредством веры, согласно сказанному [в Писании]: «Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть» (Евр. 11, 6). Следовательно, вера предполагает наличие предписаний Закона, по каковой причине то, что касается веры, предшествует законным предписаниям и выражено в словах: «Я — Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли египетской» (Исх. 20, 2). И точно так же слова: «Слушай, Израиль! Господь, Бог наш, Господь един есть», предшествуют перечню предписаний.

Затем, коль скоро вера содержит много такого, что подчинено вере в то, что Бог есть, каковой догмат, как было показано выше (1, 7), является самым первым и самым главным из всех, то из этого следует, что при наличии веры в то, что Бог есть, благодаря которой ум человека обращается к Нему, становится

возможным сообщить предписания относительно других догматов веры. Так, Августин, разъясняя слова: «Сия есть заповедь Моя» (Ин. 15, 12), говорит, что нам было дано множество предписаний веры¹. Однако в Старом Законе тайное веры не могло быть сообщено людям постольку, поскольку никакие другие предписания веры не могли быть установлены в Старом Законе до того, доколе не была еще утверждена вера в единого Бога.

Ответ на возражение 1. Вера необходима как то, что является началом духовной жизни, и потому ее наличие было условием получения Закона.

Ответ на возражение 2. Господь исходил из наличия некоторой веры, а именно веры в единого Бога, и потому Он сказал: «Веруйте в Бога». А еще он наказал верить в Воплощение, посредством которого одно Лицо стало Богом и человеком. Это разъяснение веры принадлежит вере Нового Завета, по каковой причине Он и продолжил: «И в Меня веруйте».

Ответ на возражение 3. Запретительные предписания относятся к уничтожающим добродетели грехам. Но добродетель, как было показано выше (II-I, 18, 4; II-I, 19, 6), может быть уничтожена любым частным оскудением. Поэтому вера в единого Бога предполагала необходимость сообщения запретительных предписаний в Старом Законе для того, чтобы люди были предупреждены о тех частных оскудениях, посредством которых могла быть уничтожена их вера.

Ответ на возражение 4. Исповедание веры и обучение ей предполагает также и подчинение человека Богу посредством веры, по каковой причине Старый Закон скорее мог содержать предписания, касающиеся исповедания и обучения вере, нежели самой веры.

Ответ на возражение 5. В приведенной цитате под верой понимается то, посредством чего мы полагаем, что Бог есть, в связи с чем она начинается словами: «Боящиеся Господа!», каковой страх невозможен без веры. Последующие же слова [а именно]: «Веруйте Ему», должно относить к некоторым особым положениям веры, и в первую очередь к тем вещам, которые были обещаны Богом повинующимся Ему, на что указывают последующие слова: «И не погибнет награда ваша».

Раздел 2

ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ В СТАРОМ ЗАКОНЕ БЫЛИ ПРЕДСТАВЛЕНЫ ТЕ ПРЕДПИСАНИЯ, КОТОРЫЕ ОТНОСЯТСЯ К ЗНАНИЮ И РАЗУМЕНИЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что те предписания, которые относятся к знанию и разумению, не были должным образом представлены в Старом Законе. В самом деле, знание и разумение принадлежат познанию. Но познание предшествует действию и направляет его. Поэтому относящиеся к знанию и разумению предписания должны предшествовать тем предписаниям Закона, которые относятся к действию. Следовательно, коль скоро первыми предписаниями Закона являются предписания Десятисловия, то похоже на то, что относящиеся к знанию и разумению предписания должно было поместить среди предписаний Десятисловия.

Возражение 2. Далее, обучение предшествует преподаванию, поскольку человек вначале должен у кого-то научиться, а уже потом преподавать другим. Но Старый Закон содержит предписания относительно преподавания — как утвердительные предписания, например: «Поведай о них сынам твоим и сынам сынов твоих» (Вт. 4, 9), так и запретительные предписания, например: «Не прибавляйте к тому, что я заповедую вам, и не убавляйте от того» (Вт. 4, 2). Следовательно, похоже, что человеку должно было дать также некоторые предписания, которые направляли бы его к обучению.

Возражение 3. Далее, знание и разумение, похоже, для священника важнее, чем для царя, в связи с чем [в Писании] сказано: «Уста священника должны хранить ведение, и Закона ищут от уст его» (Мал. 2, 7); и еще: «Так как ты отверг ведение — то и Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною» (Ос. 4, 6). Но царю предписано приобретать знание о Законе (Вт. 17, 18, 19). Следовательно, Закон тем более должен был предписать священникам обучаться Закону.

Возражение 4. Далее, во сне невозможно размышлять о том, что относится к знанию и разумению; кроме того, этому также препятствуют и другие занятия. Поэтому предписание: «Размышляй о них, сидя в доме твоём, или идя дорогою, и спя, и

вставая»² (Вт. 6, 7), представляется недолжным. Следовательно, те предписания, которые относятся к знанию и разумению, не были должным образом представлены в Законе.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Услышав о всех этих постановлениях, скажут: "Только этот [великий народ есть] народ мудрый и разумный"» (Вт. 4, 6).

Отвечаю: в отношении знания и разумения можно рассматривать три вещи: во-первых, их восприятие; во-вторых, их использование; в-третьих, их хранение. Итак, восприятие знания и разумения происходит посредством преподавания и обучения, и то и другое предписано Законом. В самом деле, [в Писании] сказано: «Да будут слова сии, которые я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём» (Вт. 6, 6). Это [предписание] относится к обучению, поскольку воспринимать своим умом сказанное является обязанностью ученика. Следующие же за этим слова [а именно]: «И внушай их детям твоим», относятся к преподаванию.

Использовать знание и разумение означает размышлять о том, что знаемо и разумеемо. В отношении этого сказано: «Размышляй о них, сидя в доме твоём...» и т. д.

Их хранение связано с памятью, и в отношении этого далее следует: «И навяжи их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими, и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих» (Вт. 6, 8, 9). Этими словами указано на непрерывное напоминание о заповедях Божиих, поскольку мы не в силах забыть то, что постоянно присутствует в наших чувствах: в осязании, если мы держим это в руках; в зрении, если оно все время перед глазами или же если мы постоянно к нему возвращаемся, например, к воротам своего дома. Об этом, кстати, говорит [нам и само Писание]: «...чтобы тебе не забыть тех дел, которые видели глаза твои, и чтобы они не выходили из сердца твоего во все дни жизни твоей» (Вт. 4, 9).

Кроме того, мы читаем обо всем этом, следуя предписаниям Нового Завета, как евангельскому учению, так и апостольскому.

Ответ на возражение 1. Согласно сказанному [в Писании], «в этом — мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов» (Вт. 4, 6). Этими словами нам дается понять, что мудрость и разумение верующих в Бога заключаются в предписаниях Закона. Поэтому предписания Закона надлежало вначале сообщить, а уже потом приводить людей к их знанию и разумению, и потому

не должно было помещать вышеупомянутые предписания среди первых предписаний, а именно предписаний Десятисловия.

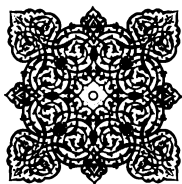
Ответ на возражение 2. Как было показано выше, среди предписаний Закона есть и такие, которые относятся к обучению. Что же касается того, что предписания о преподавании выражены более явно, чем об обучении, то это связано с тем, что предписания Закона [изначально] были обращены к тем, которые, не будучи прежде подчинены каким-либо [иным] авторитетам, сразу же приняли Закон. С другой стороны, если речь идет об обучении предписаниям Закона людей более низких степеней, то таких следует им учить.

Ответ на возражение 3. Знание Закона настолько тесно связано со священнодействием, что исполнение служения подразумевает знание Закона, и потому в сообщении специальных предписаний об обучении священников не было никакой необходимости. С другой стороны, учение Закона Божия не очень тесно связано с осуществлением царской власти, поскольку царь поставлен над людьми в отношении преходящего, и потому есть отдельное предписание о том, что тому, что касается Закона Божия, царь должен научиться у священников.

Ответ на возражение 4. Это предписание Закона наказывает человеку размышлять о Законе Божием не во сне, а в течение сна, то есть размышлять о Законе Божием, отходя ко сну. В самом деле, как разъясняет Философ, наши движения в состоянии бодрствования затрагивают нас и в состоянии сна, по каковой причине у доброго спящего и сновидения лучше³. И точно так же нам наказано размышлять о Законе во время каждого нашего действия не в том смысле, что мы обязаны всегда актуально размышлять о Законе, а в том, что все наши действия мы должны соотносить с ним.



Вопрос 17



О НАДЕЖДЕ [КАК ТАКОВОЙ]

Завершив рассмотрение веры, нам надлежит исследовать надежду: во-первых, саму надежду; во-вторых, дар страха; в-третьих, противоположные пороки; в-четвертых, соответствующие предписания. С первым из этих пунктов связано двоякое рассмотрение: во-первых, надежды как таковой; во-вторых, ее субъекта.

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли надежда добродетелью; 2) является ли ее объектом вечное блаженство; 3) может ли кто-либо посредством добродетели надежды надеяться на блаженство другого; 4) правильно ли человеку надеяться на [другого] человека; 5) является ли надежда теологической добродетелью; 6) о ее отличии от других теологических добродетелей; 7) о ее отношении к вере; 8) о ее отношении к любви.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАДЕЖДА ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надежда не является добродетелью. Ведь, как говорит Августин, «никто не пользуется добродетелью дурно»¹. Но надеждой можно пользоваться дурно,

поскольку у страсти надежды, как и у других страстей, есть свои среднее и пределы. Следовательно, надежда не является добродетелью.

Возражение 2. Далее, никакая добродетель не следует из заслуг, поскольку, по словам Августина, «Бог содействует добродетель в нас помимо нас»². Но, согласно Мастеру, надежда обусловливается заслугами и благодатью³. Следовательно, надежда не является добродетелью.

Возражение 3. Далее, «добродетель является расположением совершенной вещи»⁴. Но надежда является расположением несовершенной вещи, а именно той, которой недостает того, что она надеется обрести. Следовательно, надежда не является добродетелью.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что три дочери Иова символизируют три добродетели, а именно веру, надежду и любовь⁵. Следовательно, надежда является добродетелью.

Отвечаю: согласно Философу, «добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу»⁶. Следовательно, если имеет место добрый человеческий поступок, то его должно приписывать некоторой человеческой добродетели. Затем, во всем, что подлежит управлению и мере, добрым является то, что соответствует надлежащему ему правилу; так, мы назовем одеяние добрым, если оно не больше и меньше требуемых от него размеров. Далее, как было показано нами ранее (8, 3), мерило человеческих действий двояко: первое является ближайшим и однородным, и это разум, а второе — отдаленным и превосходящим, и это Бог, и потому любой человеческий акт является добрым тогда, когда он соответствует разуму или Самому Богу. Но акт надежды, о котором мы ведем речь, соответствует Богу. В самом деле, как было показано нами выше, когда мы исследовали страсть надежды (II-I, 40, 1), объектом надежды является будущее благо, обретение которого трудно, но возможно. Затем, как сказано в третьей [книге] «Этики», вещь может быть возможной для нас двояко: во-первых, благодаря нам самим, во-вторых, благодаря другим⁷. Поэтому в той мере, в какой мы надеемся на что-либо как на возможное для нас благодаря божественной помощи, наша надежда относится к Самому Богу, на помощь Которого

она полагается. Отсюда понятно, что надежда является добродетелью, поскольку она обуславливает доброту человеческого акта и его соответствие надлежащему ему правилу.

Ответ на возражение 1. В страстях среднее добродетели зависит от соответствия правому разуму, в чем также заключена сущность добродетели. Поэтому и в случае надежды благо добродетели зависит от того, насколько человек посредством своей надежды соответствует надлежащему правилу, а именно Богу. Следовательно, человек не может дурно пользоваться той надеждой, которая соответствует Богу, что подобно тому, как он не может дурно пользоваться той нравственной добродетелью, которая соответствует разуму, поскольку такое соответствие и есть доброе пользование добродетелью. Впрочем, та надежда, о которой мы ведем речь, является не страстью, а навыком ума, о чем будет сказано ниже (5).

Ответ на возражение 2. О надежде говорят как о следствии заслуг либо с точки зрения того, в отношении чего питают надежду, поскольку мы надеемся обрести блаженство посредством заслуг и благодати, либо же с точки зрения акта живой надежды. Что же касается самого навыка к надежде, посредством которого мы чаем обрести блаженство, то он обуславливается не нашими заслугами, а одной только благодатью.

Ответ на возражение 3. Тот, кто надеется, действительно несовершенен в отношении того, чем он пока еще не обладает и только надеется обрести, однако при этом он совершенен в той мере, в какой он соответствует надлежащему ему правилу, а именно Богу, на помощь Которого он уповает.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЧНОЕ БЛАЖЕНСТВО НАДЛЕЖАЩИМ ОБЪЕКТОМ НАДЕЖДЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вечное блаженство не является надлежащим объектом надежды. Ведь человек не питает надежды относительно того, что во всем превосходит любое движение души, поскольку сама надежда суть движение души. Но вечное блаженство превосходит любое движение человеческой души, поскольку, по словам апостола, оно «не приходило на сердце

человеку» (1 Кор. 2, 9). Следовательно, блаженство не является надлежащим объектом надежды.

Возражение 2. Далее, выражением надежды является молитва, в связи с чем [в Писании] сказано: «Предай Господу путь твой и уповай на Него, и Он совершит» (Пс. 36, 5). Но человек на законном основании может молить Бога не только о вечном блаженстве, но также и о преходящих и духовных благах нынешней жизни, а еще, о чем свидетельствует молитва Господня, об избавлении от зол, которых не будет [в состоянии] вечного блаженства. Следовательно, вечное блаженство не является надлежащим объектом надежды.

Возражение 3. Далее, объектом надежды является нечто труднодоступное. Но есть немало труднодоступных вещей и помимо вечного блаженства. Следовательно, вечное блаженство не является надлежащим объектом надежды.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что мы имеем надежду, которая «входит», то есть приуготовляет нас к вхождению, «во внутреннейшее за завесу» (Евр. 6, 19), то есть, согласно толкованию этих слов глоссой, в вечное блаженство. Следовательно, объектом надежды является вечное блаженство.

Отвечаю: как уже было сказано (1), та надежда, о которой мы в настоящем случае ведем речь, соответствует Богу и полагается на Его помощь в обретении того, на что она уповает, навсегда. Но следствие должно быть адекватным причине. Поэтому то благо, которое мы чаем обрести от Бога, надлежащим образом и по преимуществу должно быть бесконечным благом, которое адекватно могуществу нашего божественного Помощника, поскольку бесконечному могуществу приличествует приводить всякого к бесконечному благу. Но таким благом является жизнь вечная, которая состоит в наслаждении Самим Богом. В самом деле, нам надлежит надеяться обрести от Него никак не меньшее, чем есть Он Сам, поскольку Его благость, посредством которой Он сообщает благо Своим тварям, ни в чем не уступает Его сущности. Следовательно, надлежащим и главным объектом надежды является вечное блаженство.

Ответ на возражение 1. Вечное блаженство не приходит на сердце человеку совершенным образом, то есть так, как если бы странствующий [в нынешней жизни] мог познать его природу и

качество. Однако оно может быть схвачено человеком под общим понятием совершенного блага, благодаря чему к нему возникает движение надежды. Поэтому апостол особо подчеркивает, что надежда «входит во внутреннейшее за завесу», давая тем самым понять, что то, на что мы надеемся, пока еще от нас скрыто.

Ответ на возражение 2. Нам надлежит молить Бога только о тех благах, которые относятся к вечному блаженству. Поэтому в первую очередь надежда является надеждой на вечное блаженство, а во вторую — на другие вещи, о которых мы молим Бога как об имеющих отношение к вечному блаженству, что подобно тому, как и вера в первую очередь является верой в Бога, а во вторую — в то, что имеет отношение к Богу, о чем уже было сказано (1, 1).

Ответ на возражение 3. Тому, кто стремится к чему-то великому, все меньшее представляется ничтожным, и потому тому, кто надеется на вечное блаженство, ничто другое в сравнении с ним не представляется труднодоступным. Однако с точки зрения способностей надеющегося есть немало и других труднодоступных ему вещей, на которые он мог бы надеяться как на имеющие отношение к его главному объекту.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ КТО-ЛИБО НАДЕЯТЬСЯ НА ВЕЧНОЕ БЛАЖЕНСТВО ДРУГОГО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что один человек может надеяться на вечное блаженство другого. Ведь сказал же апостол, что он «уверен в том, что начавший в вас доброе дело будет совершать его даже до дня Иисуса, Христа» (Филип. 1, 6). Но совершением этого дня будет вечное блаженство. Следовательно, один человек может надеяться на вечное блаженство другого.

Возражение 2. Далее, все, что мы испрашиваем у Бога, мы надеемся от Него получить. Но мы просим Бога привести других к вечному блаженству, согласно сказанному [в Писании]: «Молитесь друг за друга, чтобы исцелиться» (Иак. 5, 16). Следовательно, мы можем надеяться на вечное блаженство другого.

Возражение 3. Далее, надежда и отчаяние относятся к одному и тому же объекту. Но можно отчаиваться в вечном блаженстве другого, в противном случае у Августина не было бы

никаких оснований говорить, что мы не должны отчаиваться ни в ком, доколе он жив⁸. Следовательно, также можно и надеяться на вечное блаженство другого.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «надеяться можно только на того, кого считают способным эту надежду оправдать»⁹.

Отвечаю: мы можем надеяться на что-либо двояко: во-первых, абсолютно, и в таком случае объект надежды всегда является чем-то труднодоступным и относится непосредственно к самому надеющемуся. Во-вторых, мы можем надеяться на что-либо через посредство чего-то еще, и в таком случае объект может относиться к кому-то еще. Чтобы прояснить это положение, надобно вспомнить о различии между любовью и надеждой, а именно что любовь обозначает союз между любящим и любимым, тогда как надежда обозначает движение или стремление желания к труднодостижимому благу. Но союз является [связью] различных вещей, и потому любовь может непосредственно относиться к другому, кого человек, усматривая в нем свое второе «я», соединяет с собою посредством любви, в то время как движение всегда направлено к собственному пределу, который адекватен движущемуся субъекту. Поэтому надежда относится непосредственно к собственному благу, а не к тому, которое принадлежит другому. Однако если речь идет о союзе любви с другим, то человек может надеяться и желать что-либо другому как самому себе и, таким образом, может надеяться на вечную жизнь другого постольку, поскольку он соединен с ним любовью. И как посредством одной и той же добродетели любви человек любит Бога, себя и ближнего, точно так же посредством одной и той же добродетели надежды человек надеется [на что-либо] и для себя, и для другого.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 4

ПРАВИЛЬНО ЛИ ЧЕЛОВЕКУ НАДЕЯТЬСЯ НА [ДРУГОГО] ЧЕЛОВЕКА?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надеяться на человека правильно. В самом деле, объектом надежды является вечное блаженство. Но обрести вечное блаженство нам помогает заступничество святых, поскольку, по словам Григория, «молитвы святых содействуют предопределению». Следовательно, можно надеяться на человека.

Возражение 2. Далее, если бы человек не мог надеяться на другого человека, то он не должен был бы и принимать во внимание его возможное согрешение, поскольку и относительно него не было бы никакой надежды. Однако в некоторых [все-таки] предполагаются пороки, как это явствует из слов [Писания]: «Берегитесь каждый своего друга и не доверяйте ни одному из своих братьев» (Иер. 9, 4). Следовательно, и доверять человеку правильно.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (2), молитва является выражением надежды. Но мы вправе молить о чем-либо [другого] человека. Следовательно, надеяться на него правильно.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Проклят человек, который надеется на человека» (Иер. 17, 5).

Отвечаю: как было разъяснено нами выше (1; II-I, 40, 1), надежда относится к двум вещам, а именно к благу, к которому она стремится, и к той помощи, благодаря которой обретается это благо. Затем, то благо, которое человек надеется обрести, имеет аспект конечной причины, а та помощь, благодаря которой он надеется обрести это благо, имеет признак деятельной причины. И в каждом из этих видов причины можно обнаружить главную и вторичную причину. В самом деле, главная цель есть конечная цель, тогда как вторичная цель есть то, что относится к цели. И точно так же главная деятельная причина есть первый действитель, тогда как вторичная деятельная причина есть вторичный и инструментальный действитель.

Итак, надежда относится к вечному блаженству как к конечной цели и к божественной помощи как к первой подвигающей к блаженству причине. Поэтому как неправильно надеяться как на свою конечную цель на какое-либо благо помимо блаженства (разве что только как на то, что относится к конечной цели), точно так же неправильно надеяться на какого-либо человека и вообще на сотворенное как на первую подвигающую к блаженству при-

чину. Однако нет ничего несообразного в том, чтобы надеяться на человека или на что-либо сотворенное как на вторичного и инструментального действующего, благодаря которому можно обрести те или иные блага, которые определены к блаженству. И именно в этом смысле мы обращаемся к святым и просим людей о тех или иных вещах, и точно так же по той же причине некоторых обвиняют в том, что им нельзя доверять и ожидать от них помощи.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАДЕЖДА ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надежда — это не теологическая добродетель. В самом деле, объектом теологической добродетели является Бог. Но объектом надежды является не только Бог, но также и другие блага, которые мы чаем получить от Бога. Следовательно, надежда — это не теологическая добродетель.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (II-I, 64, 4), теологическая добродетель не является серединой между двумя пороками. Но надежда является серединой между самонадеянностью и отчаянием. Следовательно, надежда — это не теологическая добродетель.

Возражение 3. Далее, ожидание связано с долготерпением, которое является видом мужества. Следовательно, коль скоро надежда — это своего рода ожидание, то похоже, что надежда — это не теологическая, а нравственная добродетель.

Возражение 4. Кроме того, объект надежды есть нечто труднодостижимое. Но стремиться к труднодостижимому приличествует величию, каковое суть нравственная добродетель. Следовательно, надежда — это нравственная, а не теологическая добродетель.

Этому противоречит то, что надежда поставлена в один ряд с верой и любовью, каковые суть теологические добродетели (1 Кор. 13).

Отвечаю: коль скоро видовые различия по самой своей природе разделяют род, то для того, чтобы решить, под какое разделение подпадает надежда, нам надлежит выяснить, что именно сообщает ей признак добродетели.

Итак, как было показано выше (1), надежда обладает признаком добродетели постольку, поскольку она соответствует наивысшему правилу человеческих действий, причем как со стороны первой деятельной причины, поскольку полагается на ее помощь, так и со стороны главной конечной причины, поскольку она ожидает блаженства наслаждения нею. Отсюда понятно, что главным объектом надежды, рассматриваемой как добродетель, является Бог. И коль скоро, согласно сказанному (II-I, 62, 1), по самой идее теологической добродетели она суть то, объектом чего является Бог, то очевидно, что надежда является теологической добродетелью.

Ответ на возражение 1. Чем бы ни было все остальное, что чаёт обрести надежда, на это надеются в отношении Бога либо как конечной цели, либо как первой деятельной причины, о чем уже было сказано (4).

Ответ на возражение 2. В измеряемых и управляемых вещах среднее заключается в соответствии правилу и мере; так, если мы превышаем правило, то налицо избыток, если недотягиваем до него, то налицо недостаток. Но в самих правиле и мере нет ни среднего, ни пределов. Затем, нравственная добродетель связана с управляемыми разумом вещами, каковые вещи являются ее надлежащим объектом, и потому ей в отношении надлежащего ей объекта приличествует придерживаться середины. С другой стороны, теологическая добродетель связана с первым и не управляемым посредством чего бы то ни было еще Правилем, и именно это Правило является ее надлежащим объектом. Поэтому теологической добродетели в отношении ее надлежащего объекта не приличествует придерживаться середины, разве что это может происходить акцидентно в отношении чего-то еще, имеющего отношение к ее основному объекту. Так, у веры нет никакой середины или пределов в том, что касается веры в первую Истину, в отношении Которой не может быть слишком много веры, тогда как в том, что касается тех вещей, которым мы доверяем, середина и пределы возможны, например, одна правда, лежащая посередине между двумя неправдами. И точно так же у надежды нет никакой середины или пределов в том, что касается ее главного объекта, поскольку невозможно излишне

много уповать на божественную помощь, хотя у нее могут быть середина и пределы в том, что касается тех вещей, которые человек чаёт обрести, поскольку он может самонадеянно рассчитывать на то, на что он не способен, или отчаиваться в том, на что он способен.

Ответ на возражение 3. Ожидание, которое входит в определение надежды, подразумевает не отсрочку, которую подразумевает ожидание, связанное с долготерпением, а отношение к божественной помощи, [причем] независимо от того, будет ли отсрочено то, на что мы надеемся, или нет.

Ответ на возражение 4. Величие стремится к чему-то труднодостижимому в надежде обрести то, что в силах обрести [великий], поскольку его надлежащим объектом является делание великих вещей. С другой стороны, надежда как теологическая добродетель, как уже было сказано (1), относится к такому труднодостижимому, которое может быть обретено с помощью кого-то еще.

Раздел Б

ОТЛИЧАЕТСЯ ЛИ НАДЕЖДА ОТ ДРУГИХ ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надежда не отличается от других теологических добродетелей. В самом деле, как уже было сказано (II-I, 54, 2), навыки различаются согласно своим объектам. Но у надежды тот же самый объект, что и у других теологических добродетелей. Следовательно, надежда не отличается от других теологических добродетелей.

Возражение 2. Далее, в символе веры, посредством которого мы исповедаем веру, сказано: «Ожидаем воскресения мертвых и жизни будущего века». Но ожидание будущего блаженства, как было показано выше (5), относится к надежде. Следовательно, надежда не отличается от веры.

Возражение 3. Далее, посредством надежды человек склоняется к Богу. Но то же самое по справедливости можно сказать и о любви. Следовательно, надежда не отличается от любви.

Этому противоречит следующее: без различения нет числа. Но надежда перечисляется наряду с другими теологическими добродетелями, поскольку, по словам Григория, таких добродетелей три: вера, надежда и любовь¹⁰. Следовательно, надежда отличается от других теологических добродетелей.

Отвечаю: добродетель считается теологической постольку, поскольку ее объектом, к которому она прилепляется, является Бог. Затем, твердо прилепляться к чему-либо можно двояко: во-первых, ради него самого; во-вторых, поскольку благодаря этому можно достичь чего-то еще. Так, любовь понуждает нас твердо прилепляться к Богу ради Него Самого, соединяя наши умы с Богом посредством чувства любви.

С другой стороны, надежда и вера понуждают человека твердо прилепляться к Богу как к тому Началу, благодаря Которому мы становимся обладателями тех или иных вещей. В самом деле, от Бога мы обретаем и познание истины, и достижение совершенной благодати. Следовательно, вера понуждает нас твердо прилепляться к Богу как к тому Источнику, из Которого мы обретаем познание истины, поскольку мы верим, что все, что сообщает нам Бог, суть истина; тогда как надежда понуждает нас твердо прилепляться к Богу как к тому Источнику, из Которого мы обретаем совершенную благодать, а именно постольку, поскольку посредством надежды мы полагаемся на божественную помощь в деле обретения нами блаженства.

Ответ на возражение 1. Мы уже сказали о том, что Бог является объектом этих добродетелей под разными аспектами, различия же аспектов объекта достаточно для различения навыков, о чем также было говорено выше (II-I, 54, 2).

Ответ на возражение 2. Ожидание упоминается в символе веры не в том смысле, что оно является надлежащим актом веры, а в том, что акт надежды предполагает акт веры, о чем мы поговорим ниже (7). Следовательно, акт веры обозначен через посредство акта надежды.

Ответ на возражение 3. Надежда понуждает нас склоняться к Богу как к Благу, Которое мы чаем обрести в конце, и как к Помощнику, способному оказать нам в этом содействие, тогда как любовь в строгом смысле слова понуждает нас склоняться к Богу посредством соединения с Ним наших расположений таким образом, чтобы мы жили не ради себя, а ради Бога.

Раздел 7

ПРЕДШЕСТВУЕТ ЛИ НАДЕЖДА ВЕРЕ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надежда предшествует вере. В самом деле, глосса на слова [псалма]: «Уповай на Господа и делай добро» (Пс. 36, 3) говорит: «Надежда есть врата веры и начало спасения». Но спасение происходит посредством оправдывающей нас веры. Следовательно, надежда предшествует вере.

Возражение 2. Далее, то, что входит в определение, должно предшествовать тому, что оно определяет, и быть более известным. Но надежда входит в определение веры: «Вера же есть осуществление ожидаемого» (Евр. 11, 1). Следовательно, надежда предшествует вере.

Возражение 3. Далее, надежда предшествует акту заслуги, поскольку, по словам апостола, «кто пашет, должен пахать с надеждою... получить ожидаемое» (1 Кор. 9, 10). Но акт веры суть заслуживающий [акт]. Следовательно, надежда предшествует вере.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Авраам родил Исаака» (Мф. 1, 2), то есть, как говорит глосса, «вера родила надежду».

Отвечаю: в строгом смысле слова вера предшествует надежде. В самом деле, объектом надежды является будущее благо, достичь которое трудно, но возможно. Таким образом, чтобы мы могли надеяться, объект надежды необходимо должен быть предложен нам как достижимый. Но объектом надежды, как было разъяснено нами выше (2), является, с одной стороны, вечное блаженство, с другой — божественная помощь, и в обоих случаях он предлагается нам верой, посредством которой мы познаем, что способны обрести вечную жизнь и что Бог готов нам в этом помочь, согласно сказанному [в Писании]: «Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть и ищущим Его воздает» (Евр. 11, 6). Отсюда очевидно, что вера предшествует надежде.

Ответ на возражение 1. Как разъясняет далее та же глосса, надежда названа «вратами» веры, то есть в то, во что верят, поскольку мы вступаем в созерцание того, во что мы верим, через

посредство надежды. А еще можно сказать, что она названа «вратами веры» потому, что благодаря ней человек утверждается и усовершенствуется в вере.

Ответ на возражение 2. То, на что нужно надеяться, входит в определение веры постольку, поскольку присущий вере объект есть нечто самоочевидное. Поэтому пришлось прибегнуть к иносказанию и выразить [невыразимое] через посредство того, что следует из веры.

Ответ на возражение 3. Надежда не предшествует каждому акту заслуги; ей достаточно сопутствовать или последовать ему.

Раздел 8

ПРЕДШЕСТВУЕТ ЛИ ЛЮБОВЬ НАДЕЖДЕ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь предшествует надежде. Так, Амвросий, комментируя слова [Писания]: «Если бы вы имели веру с зерно горчичное» и т. д. (Лк. 17, 6), говорит: «Любовь проистекает из веры, а надежда — из любви». Но вера предшествует любви. Следовательно, любовь предшествует надежде.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «добрые душевные движения и расположения проистекают из любви и святой любви»¹¹. Но акт надежды, надеяться, является добрым движением души. Следовательно, она проистекает из любви.

Возражение 3. Далее, Мастер говорит, что надежда обусловливается заслугами, которые предшествуют не только тому, на что надеются, но также и самой надежде, которой любовь предшествует в порядке природы¹². Следовательно, любовь предшествует надежде.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Цель же увещания есть любовь от чистого сердца и доброй совести» (1 Тим. 1, 5), то есть, как разъясняет глосса, «от надежды». Следовательно, надежда предшествует любви.

Отвечаю: порядок бывает двояким. Во-первых, это порядок порождения и материи, в котором несовершенное предшествует совершенному. Во-вторых, это порядок совершенства и формы,

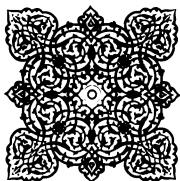
в котором совершенное по природе предшествует несовершенному. В первом порядке надежда предшествует любви, что очевидно из сказанного нами в трактате о страстях о том, что надежда и все движения желания проистекают из любви (II-I, 27, 4; II-I, 28, 6; II-I, 40, 7).

Итак, существует как совершенная, так и несовершенная любовь. Совершенной является та любовь, посредством которой человек любим сам по себе, так что ему желают некоторое благо ради него самого, и такова любовь, которой человек любит своего друга. Несовершенной же является та любовь, посредством которой человек любит нечто не ради него самого, а постольку, поскольку он желает обладать этим благом, и таким образом человек любит то, что он желает обрести. Святая любовь к Богу относится к первому типу любви, посредством которой твердо прилепляются к Богу ради Него Самого, в то время как надежда относится ко второму типу любви, поскольку надеющийся желает обрести нечто ради себя самого.

Следовательно, в порядке порождения надежда предшествует любви. Ведь как человек, согласно Августину, приводится к любви к Богу страхом перед тем, что будет наказан Им за свои грехи, точно так же надежда приводит к любви постольку, поскольку человек посредством надежды на божественную награду побуждается любить Бога и повиноваться Его заповедям. С другой стороны, в порядке совершенства любовь по природе предшествует надежде, поскольку с появлением любви надежда становится совершенной — ведь мы, как правило, надеемся на своих друзей. Именно это имеет в виду Амвросий, когда говорит, что надежда проистекает из любви, и потому сказанного достаточно для **ответа на возражение 1**.

Ответ на возражение 2. Надежда, как и любое движение желания, проистекает из некоторой любви, посредством которой любят ожидаемое благо. Однако из святой любви проистекает не всякий вид надежды, но — только движение живой надежды, а именно той, посредством которой человек надеется обрести благо от Бога как от своего друга.

Ответ на возражение 3. Мастер имеет в виду живую надежду, которой по природе предшествуют любовь и обусловленные ею заслуги.



О СУБЪЕКТЕ НАДЕЖДЫ

Теперь нам надлежит рассмотреть субъект надежды, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) находится ли добродетель надежды в воле как в своем субъекте; 2) присутствует ли она в блаженном; 3) присутствует ли она в проклятом; 4) наличествует ли в надежде странствующего [в этой жизни] уверенность.

Раздел 1

НАХОДИТСЯ ЛИ НАДЕЖДА В ВОЛЕ КАК В СВОЕМ СУБЪЕКТЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надежда не находится в воле как в своем субъекте. В самом деле, как уже было сказано (17, 1), объектом надежды является труднодостижимое благо. Но все трудное является объектом не воли, а раздражительных [способностей]. Следовательно, надежда находится не в воле, а в раздражительных [способностях].

Возражение 2. Далее, где достаточно одного, излишне добавлять другое. Но для совершенства воли достаточно любви, которая является наиболее совершенной из всех добродетелей. Следовательно, надежда не находится в воле.

Возражение 3. Далее, одна и та же способность не может одновременно производить два действия; так, ум не может одновременно мыслить множество вещей. Но акт надежды может иметь место одновременно с актом любви. Итак, коль скоро акт любви, несомненно, принадлежит воле, то из этого следует, что акт надежды не принадлежит этой способности и, таким образом, надежда не находится в воле.

Этому противоречит следующее: душа схватывает Бога посредством ума, в котором, согласно Августину, находятся память, разумение и воля¹. Но надежда — это теологическая добродетель, объектом которой является Бог. И коль скоро она не может находиться в принадлежащих познавательной способности памяти и разумению, то из этого следует, что она находится как в своем субъекте в воле.

Отвечаю: как было показано выше (I, 87, 2), навыки познаются через посредство своих актов. Но актом надежды, коль скоро ее объект — благо, является движение желаемой способности. И так как желание человека двояко, а именно чувственное, которое [в свою очередь] разделяется на раздражительность и вожделение, и умственное, которое называется волей, о чем у нас шла речь в первой части (82, 5), то те движения, которые происходят в более низком желании, сопровождаются страстью, в то время как [те, которые происходят] в более высоком желании, бесстрастны, о чем мы также уже вели речь (II-I, 22, 3). Однако акт добродетели надежды не может принадлежать чувственному желанию, поскольку являющееся главным объектом этой добродетели благо суть не чувственное, а божественное благо. Следовательно, надежда пребывает в том возвышенном желании, которое называется волей, а отнюдь не в том низком желании, частью которого является раздражительность.

Ответ на возражение 1. Объектом раздражительных [способностей] является труднодостижимое чувственное [благо], тогда как объектом добродетели надежды является труднодостижимое интеллигибельное или даже сверхинтеллигибельное [благо].

Ответ на возражение 2. Любовь совершенствует волю в отношении одного акта, а именно акта любви, и потому нужна другая добродетель, которая бы совершенствовала ее в отношении другого акта, а именно акта надежды.

Ответ на возражение 3. Как было показано выше (17, 8), движение надежды и движение любви взаимосвязаны. Поэтому нет никакой причины утверждать, что оба эти движения не могут одновременно принадлежать одной и той же способности, — ведь еще в первой части было доказано (85, 4), что ум может одновременно мыслить множество связанных друг с другом вещей.

Раздел 2

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ НАДЕЖДА В БЛАЖЕННОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у блаженного есть надежда. В самом деле, Христос с первого момента Своего зачатия обладал совершенным ведением. Но у Него была надежда, поскольку, согласно глоссе, слова [псалма]: «На тебя, Господи, уповаю» (Пс. 30, 2) были сказаны о Его личности. Следовательно, надежда присутствует в блаженном.

Возражение 2. Далее, обретаемое блаженство является не только труднодостижимым, но и продолжительным благом. Однако прежде чем люди обретают блаженство, они надеются обрести его. Следовательно, после того, как они обретают его, они могут надеяться на продолжительное обладание им.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (17, 3), посредством добродетели надежды человек может надеяться не только на свое блаженство, но и на блаженство других. Но находящиеся на небесах блаженные надеются на блаженство других, в противном случае они бы не молились за них. Следовательно, у них может иметься надежда.

Возражение 4. Кроме того, блаженство святых подразумевает не только славу души, но также и славу тела. Но души святых на небесах все еще ожидают славы своих тел². Следовательно, надежда может присутствовать в блаженном.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Если кто видит, то чего ему и надеяться» (Рим. 8, 24). Но блаженные наслаждаются видением Бога. Следовательно, в них нет места надежде.

Отвечаю: если устранить то, что сообщает вещи ее вид, то вид вещи уничтожается и сама она не может оставаться той же самой; так, если природное тело утрачивает форму, то оно уже не остается тем же самым по виду. Но надежда, как и другие добродетели, получает свой вид от своего главного объекта, о чем было сказано выше (17, 5, 6; II-I, 54, 2), а главным ее объектом является вечное блаженство как такое, которое можно обрести с помощью Бога, о чем также было сказано (17, 2).

И коль скоро труднодостижимое, но при этом возможное благо не может являться объектом надежды иначе, как лишь постольку, поскольку оно есть нечто в будущем, то из этого следует, что когда блаженство находится уже не в будущем, а в настоящем, оно несовместимо с добродетелью надежды. Следовательно, надежда, как и вера, на небесах уже не нужна, и им обоим нет места в блаженном.

Ответ на возражение 1. Хотя Христос был ведущим и потому блаженным в смысле наслаждения Богом, однако в то же самое время Он был странствующим [в этой жизни] в том, что касается чувственности той природы, субъектом которой Он тогда был. Следовательно, Он мог надеяться на славу бесстрастности и бессмертия, однако не со стороны добродетели надежды, главным объектом которой является не слава тела, а наслаждение Богом.

Ответ на возражение 2. Блаженство святых называется жизнью вечной постольку, поскольку благодаря наслаждению Богом они станут, так сказать, причастниками вечности Бога, которая превыше всякого времени, и потому продолжительность блаженства не будет разделяться на нынешнее, прошедшее и будущее. Следовательно, блаженные не надеются на продолжительность их блаженства (поскольку у него нет никакого будущего), а пребывают в актуальном обладании им.

Ответ на возражение 3. Доколе длится добродетель надежды, доколе одной и той же надеждой можно надеяться и на собственное блаженство, и на блаженство других. Но когда в блаженных та надежда, посредством которой они надеялись на свое собственное блаженство, устраняется, то хотя они и продолжают надеяться на блаженство других, но делают это не посредством надежды, а, пожалуй, посредством небесной любви. Это подобно тому, как тот, кто обладает божественной любовью, той же самой любовью любит и своего ближнего, и при этом [любит] не посредством добродетели любви, а [просто] некоей иной любовью.

Ответ на возражение 4. Поскольку надежда — это теологическая добродетель, целью которой является Бог, то ее главный объект — это слава души, которая состоит в наслаждении Богом, а не слава тела. Кроме того, хотя с точки зрения человеческой природы слава тела является труднодостижимой, однако она не является таковой с точки зрения того, кто обладает славой души, — как потому, что слава тела есть нечто весьма незначи-

тельное по сравнению со славой души, так и потому, что обладающие славой души обладают также и достаточной причиной для славы тела.

Раздел 3

ПРИСУТСТВУЕТ ЛИ НАДЕЖДА В ПРОКЛЯТОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надежда присутствует в проклятом. Действительно, дьявол является проклятым и князем проклятых, согласно сказанному [в Писании]: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25, 41). Но у дьявола есть надежда, согласно сказанному [в Писании] о том, что его «надежда тщетна» (Иов. 41, 1). Следовательно, похоже, что у проклятых есть надежда.

Возражение 2. Далее, подобно вере, надежда бывает живой или мертвой. Но безжизненная вера может присутствовать в демонах и проклятых, согласно сказанному [в Писании]: «И бесы веруют — и трепещут» (Иак. 2, 19). Следовательно, похоже, что безжизненная надежда тоже может быть обнаружена в проклятых.

Возражение 3. Далее, после смерти человек не добавляет заслуг или провинностей к тем, которые были у него прежде, согласно сказанному [в Писании]: «Если упадет дерево на юг или на север — то оно там и останется, куда упадет» (Еккл. 11, 3). Но многие из проклятых в этой жизни надеялись и не отчаивались. Следовательно, они будут надеяться и в будущей жизни.

Этому противоречит то, что надежда обуславливает радость, согласно сказанному [в Писании]: «Утешайтесь надеждою» (Рим. 12, 12). Но проклятые не радуются, а горюют и скорбят, согласно сказанному [в Писании]: «Рабы Мои будут петь от сердечной радости — а вы будете кричать от сердечной скорби и рыдать от сокрушения духа» (Ис. 65, 14). Следовательно, у проклятых нет никакой надежды.

Отвечаю: как условием блаженства является то, что воля найдет в нем свое успокоение, точно так же условием наказания является то, что причиненное наказанием будет противно воле.

Однако то, что еще не известно, не может ни успокаивать волю, ни быть ей противным, по каковой причине Августин говорит, что ангелы в их изначальном состоянии не могли быть ни совершенно блаженны до своего утверждения, ни несчастны до своего отпадения, поскольку не обладали предвидением относительно своего будущего³. В самом деле, для совершенного и истинного блаженства необходима уверенность в вечном блаженстве, иначе воля не будет успокоена.

И точно так же, коль скоро необходимым условием наказания проклятых является вечность проклятия, то истинным оно будет только тогда, когда оно будет противным воле, а это было бы не так, если бы они не были осведомлены о вечности их проклятия. Следовательно, злосчастному состоянию проклятых присуще их знание о том, что они никоим образом не могут спастись от проклятия и обрести блаженство. Поэтому [в Писании] сказано: «Он не надеется спастись от тьмы» (Иов. 15, 22). Из этого явствует, что они не могут схватывать блаженство как возможное благо, что подобно тому, как никто из блаженных не может схватывать его как будущее благо. Следовательно, надежды нет ни у блаженных, ни у проклятых. С другой стороны, надежда есть у странствующих, которые схватывают блаженство в этой жизни или в чистилище, поскольку в обоих случаях для них оно в будущем возможно.

Ответ на возражение 1. Как говорит Григорий, эти слова сказаны о дьяволе в отношении его членов, чья надежда тщетна⁴; а еще это может быть понято как сказанное о самом дьяволе в отношении той надежды, посредством которой он чаёт одержать верх над святыми, о чем читаем несколько выше, [а именно] что он «спокоен, хотя бы Иордан устремился ко рту его» (Иов. 40, 18). Однако это вовсе не та надежда, о которой мы ведем речь.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, «существует вера в дурное и доброе, в прошедшее, настоящее и будущее, в свое и чужое, тогда как надеяться можно только на доброе, только на будущее и только на свое»⁵. Следовательно, безжизненная вера может присутствовать в проклятых, а надежда — нет, поскольку божественные блага устранены от них и не являются возможными в будущем.

Ответ на возражение 3. Лишенность надежды в проклятых ничего не добавляет к их провинностям, равно как и отсутствие надежды в блаженных не увеличивает их заслуг, но то и другое является таковым в силу изменений в соответствующих им состояниях.

Раздел 4

**НАЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ В НАДЕЖДЕ
СТРАНСТВУЮЩЕГО [В ЭТОЙ ЖИЗНИ]
УВЕРЕННОСТЬ?**

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в надежде странствующего [в этой жизни] нет никакой уверенности. В самом деле, надежда находится в воле. Но уверенность принадлежит не воле, а уму. Следовательно, в надежде нет никакой уверенности.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (17, 1), надежда зиждется на благодати и добродетелях. Но в нынешней жизни, как уже было разъяснено (II-I, 112, 5), невозможно с уверенностью знать, что мы находимся в состоянии благодати. Следовательно, в надежде странствующего [в этой жизни] нет никакой уверенности.

Возражение 3. Далее, относительно того, что может не сбыться, не может быть никакой уверенности. Но многие из надеющихся странников не обретут чаемого блаженства. Следовательно, в надежде странствующего [в этой жизни] нет никакой уверенности.

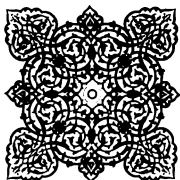
Этому противоречит сказанное Мастером о том, что «надежда есть некое ожидание будущего блаженства»⁶, что может быть также понято из сказанного [в Писании]: «Я знаю, в Кого уверовал, и уверен, что Он силен сохранить залог мой» (2 Тим. 1, 12).

Отвечаю: уверенность может присутствовать двояко: сущностно и по причастности. Сущностно она присутствует в познавательной способности, по причастности — во всем, что неколебимо подвигается к его цели познавательной способностью. Так, мы говорим, что природа соделывает уверенно, поскольку она подвигается неколебимо движущим все к цели божественным умом. И точно так же о моральных добродетелях говорят как о действующих с большей уверенностью, чем искусство, поскольку, будучи своего рода второй природой, они в своих действиях руководствуются разумом. И точно так же надежда уверенно направляет к своей цели, как если бы она разделяла ту уверенность в вере, которая находится в познавательной способности.

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

Ответ на возражение 2. Надежда уверена не столько в уже обретенной благодати, сколько во всемогуществе и милосердии Божиих, благодаря которым и тот, кто не имеет благодати, может обрести ее и достигнуть вечной жизни. А между тем всякий, имеющий веру, уверен во всемогуществе и милосердии Божиих.

Ответ на возражение 3. То, что некоторые из надеющихся не достигают блаженства, связано с ущербностью их свободной воли с точки зрения ее расположенности к недопущению греха, а не с недостаточностью могущества или милосердия Божия, на которые уповает надежда. Следовательно, это нисколько не препятствует уверенности надежды.



О ДАРЕ СТРАХА

Далее мы исследуем дар страха, в связи с чем нами будет рассмотрено двенадцать пунктов: 1) должно ли бояться Бога; 2) о разделении страха на сыновний, изначальный, рабский и житейский; 3) всегда ли житейский страх является злым; 4) является ли рабский страх добрым; 5) является ли он субстанциально тем же, что и сыновний страх; 6) устраняется ли рабский страх с приходом любви; 7) является ли страх началом мудрости; 8) является ли изначальный страх субстанциально тем же, что и сыновний страх; 9) является ли страх даром Святого Духа; 10) возрастает ли он с возрастанием любви; 11) сохраняется ли он на небесах; 12) о том, какое из блаженств ему соответствует и какой из плодов.

Раздел 1

ДОЛЖНО ЛИ БОЯТЬСЯ БОГА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно бояться Бога. В самом деле, нами уже было сказано (II-I, 41, 2), что объектом страха является будущее зло. Но Бог, будучи Благом, свободен от всяческого зла. Следовательно, не должно бояться Бога.

Возражение 2. Далее, страх противоположен надежде. Но мы надеемся на Бога. Следовательно, мы не можем одновременно и бояться Его.

Возражение 3. Далее, как утверждает Философ, «мы страшимся тех вещей, которые могут причинить нам зло»¹. Но причинение нам зла исходит не от Бога, а от нас самих, согласно сказанному [в Писании]: «Погубил ты себя, Израиль, — ибо только во Мне опора твоя» (Ос. 13, 9). Следовательно, не должно бояться Бога.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Кто не убоится Тебя, Царь народов?» (Иер. 10, 7); и еще: «Если Я — Господь, то где страх предо Мною?»² (Мал. 1, 6).

Отвечаю: как у надежды есть два объекта, одним из которых является само будущее благо, которое чают обрести, в то время как другим — чья-либо помощь, благодаря которой чают обрести то, на что надеются, точно так же и у страха может быть два объекта, одним из которых является само зло, от которого человек уклоняется, в то время как другим — то, от чего может исходить зло. Поэтому в первом смысле Бог, Который Сам суть Благо, не может являться объектом страха, а во втором — может, а именно постольку, поскольку некоторое зло для нас может или исходить от Него, или [привходить] в отношении Него.

От Него исходит зло наказания, но это зло не абсолютно, а относительно, и в строгом смысле слова оно есть благо. В самом деле, о вещи говорят как о благой по причине ее упорядоченности к цели, в то время как зло подразумевает недостаток этой упорядоченности, а то, что вообще лишено такой упорядоченности к конечной цели, является полностью злым, и таково зло преступления. Зло же наказания, со своей стороны, по-своему тоже зло, а именно в той мере, в какой оно является лишенностью некоторого частного блага, однако в строгом смысле слова оно благо, а именно постольку, поскольку оно определено к конечной цели.

В отношении Бога зло преступления привходит в нас по мере нашего отделения от Него, и в этом смысле Бога можно и нужно бояться.

Ответ на возражение 1. Это возражение рассматривает в качестве объекта страха то зло, которого человек избегает.

Ответ на возражение 2. В отношении Бога мы можем рассматривать как Его правосудность, со стороны которого следует наказание грешников, так и Его милосердие, со стороны которого следует наша свобода. Рассмотрение Его правосудности вызывает у нас страх, а рассмотрение Его милосердия — надежду, и потому Бог одновременно, хотя и под разными аспектами, является объектом и надежды, и страха.

Ответ на возражение 3. Зло отпадения исходит как от произведшего его не от Бога, а от нас, поскольку это мы отпадаем от Бога, тогда как зло наказания — в той мере, в какой оно имеет признак блага, — производит Бог, а именно постольку, поскольку

оно причиняется нам в силу правосудности, хотя проистекает оно из нечестия греха, о чем читаем [в Писании]: «Бог не сотворил смерти... нечестивые привлекли ее и руками, и словами...» (Прем. 1, 13, 16).

Раздел 2

ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ СТРАХ НА СЫНОВНИЙ, ИЗНАЧАЛЬНЫЙ, РАБСКИЙ И ЖИТЕЙСКИЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неправильно разделять страх на сыновний, изначальный, рабский и житейский. Так, Дамаскин говорит, что существует шесть видов страха, а именно «нерешительность, стыдливость...» и т. д.³, которые были исследованы нами выше (II-I, 41, 4) и отсутствуют в рассматриваемом разделении. Следовательно, это разделение страха представляется неправильным.

Возражение 2. Далее, каждый из этих страхов является или добрым, или злым. Но есть страх, а именно естественный страх, который с нравственной точки зрения не является ни добрым, поскольку он присутствует в демонах, согласно сказанному [в Писании]: «И бесы веруют — и трепещут» (Иак. 2, 19), ни злым, поскольку он присутствует в Христе, согласно сказанному [в Писании] о том, что Иисус «начал ужасаться и тосковать» (Мк. 14, 33). Следовательно, вышеприведенное разделение страха является неполным.

Возражение 3. Далее, отношение сына к отцу отличается и от отношения жены к мужу, и от отношения раба к господину. Но сыновний страх, который является страхом сына перед своим отцом, отличают от рабского страха, который является страхом раба перед своим господином. Следовательно, целомудренный страх, который, похоже, является страхом жены перед своим мужем, также надлежит отличать от всех других страхов.

Возражение 4. Далее, изначальный и житейский страх, а равно и рабский, являются страхами перед наказанием. Следовательно, между ними не должно делать никакого различия.

Возражение 5. Кроме того, подобно тому, как вождение относится к некоторому благу, точно так же страх относится к не-

которому злу. Но «похоть очей», посредством которой вожделеют вещи этого мира, отличается от «похоти плоти», посредством которой вожделеют собственные удовольствия. Следовательно, и «житейский страх», посредством которого страшатся утратить внешние блага, отличается от «человеческого страха», посредством которого страшатся причинения вреда себе.

Этому противоречит положение, которое зиждется на авторитете Мастера⁴.

Отвечаю: в настоящем случае мы говорим о страхе как о таком, который может, так сказать, понудить нас или обратиться к Богу, или отвратиться от Него. В самом деле, объектом страха является зло, и в одних случаях из-за зла, которого человек боится, он отвращается от Бога, и это называется человеческим страхом, а в других случаях из-за зла, которого он боится, он обращается к Богу и твердо прилепляется к Нему. Это последнее зло двойко, а именно зло наказания и зло греха.

Итак, если человек обращается к Богу и твердо прилепляется к Нему из-за страха перед наказанием, то речь идет о рабском страхе, а если это происходит из-за страха перед совершением греха, то речь идет о сыновнем страхе, поскольку ребенку приличествует бояться оскорбить отца. Если же это происходит по обоим причинам, то речь идет об изначальном страхе, который занимает промежуточное положение между первыми двумя. Что же касается того, можно ли бояться зла греха, то этот вопрос был рассмотрен нами выше (II-I, 42, 3), когда мы исследовали страсть страха.

Ответ на возражение 1. Дамаскин различает страх как душевную страсть, тогда как рассматриваемое разделение страха произведено с точки зрения отношения к Богу, что было разъяснено нами выше.

Ответ на возражение 2. Нравственное добро в первую очередь заключается в обращении к Богу, а нравственное зло — в отвращении от Него. Поэтому все вышеупомянутые страхи подразумевают или нравственное зло, или нравственное добро. Но естественный страх предшествует нравственному добру и злу, по каковой причине в приведенный перечень страхов он не включен.

Ответ на возражение 3. Отношение раба к господину основано на власти, которую господин имеет над своим рабом, тогда

как отношение сына к отцу или жены к мужу, напротив, основано на привязанности сына к отцу, которому он подчиняет себя, или на привязанности жены к мужу, с которым она связывает себя союзом любви. Поэтому сыновний и целомудренный страх означают одно и то же; в самом деле, по причине небесной любви Бог есть наш Отец, согласно сказанному [в Писании]: «Вы приняли духа усыновления, которым взываем: “Авва!” (Отче!)» (Рим. 8, 15), и по причине той же самой небесной любви Он называется нашим супругом, согласно сказанному [в Писании]: «Я обручил вас единому Мужу, чтобы представить Христу чистою девою» (2 Кор. 11, 2). Рабский же страх с ними никак не связан, поскольку в его определение не входит любовь.

Ответ на возражение 4. Эти три страха связаны с наказанием, но по-разному. В самом деле, житейский, или человеческий, страх относится к наказанию, которое отвращает человека от Бога, причем причиняют его или угрожают им враги Божии. [С другой стороны] рабский и изначальный страхи относятся к наказанию, посредством которого люди привлекаются к Богу, и это наказание причиняет или угрожает им Бог, причем рабский страх относится к этому наказанию первично, а изначальный — вторично.

Ответ на возражение 5. Коль скоро внешние блага принадлежат телу, то уклоняется ли человек от Бога из страха утратить свои мирские блага или же из страха лишиться благополучия своего тела есть по сути одно и то же. Поэтому оба эти страха в настоящем случае представлены одним, хотя ими страшатся разных зол вследствие того, что они соответствуют желанию разных благ. Последнее различие обуславливает видовое различие грехов, которым, впрочем, общо одно: все они отвращают человека от Бога.

Раздел 3

ВСЕГДА ЛИ ЖИТЕЙСКИЙ СТРАХ ЯВЛЯЕТСЯ ЗЛЫМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что житейский страх зол не всегда. В самом деле, в отношении людей он, похоже, суть своего рода человеческий страх. Но некоторых обвиняют в том, что они не

испытывают его в отношении людей, как, например, того неправедного судью, о котором читаем [в Писании], что он «Бога не боялся и людей не стыдился» (Лк. 18, 2). Следовательно, похоже, что житейский страх не всегда является злым.

Возражение 2. Далее, житейский страх, похоже, связан с наказанием, причиняемым светской властью. Но подобными наказаниями нас стимулируют к добрым поступкам, согласно сказанному [в Писании]: «Хочешь ли не бояться власти? Делай добро — и получишь похвалу от нее» (Рим. 13, 3). Следовательно, житейский страх не всегда является злым.

Возражение 3. Далее, похоже, что находящееся в нас по природе не является злым, поскольку все наши естественные дары — от Бога. Но человеку естественно бояться и телесного ущерба, и утраты мирских благ, посредством которых поддерживается нынешняя жизнь. Следовательно, похоже, что житейский страх не всегда является злым.

Этому противоречит сказанное Господом: «Не бойтесь убивающих тело» (Мф. 10, 28), каковыми словами нам запрещается житейский страх. Но Бог запрещает только злое. Следовательно, житейский страх является злым.

Отвечаю: как было показано выше (II-I, 1, 3; II-I, 18, 1; II-I, 54, 2), моральные акты и навыки получают свое определение и вид от своих объектов. Затем, надлежащим объектом движения желания является конечное благо, так что, в конце концов, каждое движение желания получает свое определение и вид от надлежащей ему цели. В самом деле, если кто-либо определяет жадность как любовь к работе на том основании, что люди работают из жадности, то такое определение будет неправильным, поскольку для жадного работа является не целью, а средством; целью же, к которой он стремится, является богатство, и потому жадность правильно определять как желание или любовь к богатству, а это — зло. И точно так же любовь к миру в строгом смысле слова является той любовью, посредством которой человек доверяет миру как своей цели, и потому любовь к миру всегда зла. Далее, страх есть порождение любви, поскольку, согласно Августину, человек боится утратить то, что он любит⁵. Но житейский страх суть то, что произрастает из любви к миру как из злого корня, по каковой причине житейский страх всегда зол.

Ответ на возражение 1. Относиться к людям можно двояко. Во-первых, как к таким, в которых есть нечто божественное, например, благо добродетели, благодати или, по крайней мере, естественного образа Божия, и в указанном смысле должно обвинять тех, которые никак не относятся к людям. Во-вторых, можно относиться к людям как к таким, которые противны Богу, и в указанном смысле отсутствие отношения к людям достойно похвалы; так, мы можем прочесть [в Писании], что Елисей, как и Илия, «во дни свои не трепетал пред князем» (Сир. 48, 13).

Ответ на возражение 2. Когда светская власть причиняет наказание для того, чтобы уберечь людей от греха, она действует как слугитель Божий, согласно сказанному [в Писании]: «Он — Божий слуга, отмститель в наказание делающему зло» (Рим. 13, 4). Однако в указанном смысле страх перед светской властью является частью не житейского, а рабского или изначального страха.

Ответ на возражение 3. Человеку естественно избегать телесного ущерба и утраты мирских благ, но совершение ради этого неправедных поступков противно естественному разуму. Поэтому Философ говорит, что существуют некоторые поступки, а именно греховные дела, к совершению которых не должен вынудить нас никакой страх, поскольку лучше претерпеть любые муки, чем совершить подобное⁶.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАБСКИЙ СТРАХ ДОБРЫМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рабский страх не является добрым. В самом деле, если пользоваться вещью дурно, то и сама вещь будет дурной. Но пользование рабским страхом дурно, поскольку глосса на слова [из Послания к римлянам] (Рим. 8, 15) говорит, что «если человек что-либо из страха делает, то хотя бы он доброе делал, добрым это не сделает». Следовательно, рабский страх не является добрым.

Возражение 2. Далее, недоброе произрастает из греховного корня. Но рабский страх произрастает из греховного корня. Так, Григорий, комментируя слова [Писания]: «Для чего не умер я, выходя из утробы?» (Иов. 3, 11), говорит: «Когда человек стра-

шится наказания, которое возникает как следствие его греха и утраты им любви к общению с Богом, то этот его страх есть порождение гордыни, а не смирения»⁷. Следовательно, рабский страх является злым.

Возражение 3. Далее, как любовь по расчету противоположна возвышенной любви, точно так же и рабский страх, похоже, противоположен страху целомудренному. Но любовь по расчету всегда зла. Следовательно, таков же и рабский страх.

Этому противоречит следующее: от Святого Духа не может быть никакого зла. Но рабский страх — от Святого Духа, поскольку глосса на слова [из Послания к римлянам]: «Вы не приняли духа рабства...» и т. д. (Рим. 8, 15) говорит: «Одним и тем же духом даруется два страха, а именно рабский и целомудренный страх». Следовательно, рабский страх не является злым.

Отвечаю: рабский страх может быть злым только по причине рабства. В самом деле, рабство противоположно свободе. И коль скоро «свободный есть сам для себя причина»⁸, то раб — это тот, кто действует не как причина своих собственных действий, а как тот, кто подвигается извне. Но все, что делается из любви, делается, если так можно выразиться, по причине самого себя, поскольку движение к действию осуществляется посредством собственной склонности действующего, и потому делание из любви противоречит самому понятию рабства. Следовательно, рабский страх как таковой противоречит любви, точнее, если рабство присуще страху, то рабский страх является просто злым, что подобно тому, как прелюбодеяние просто зло, поскольку то, что делает его противоположным любви, присуще непосредственно его виду.

Однако это рабство не присуще виду рабского страха, что подобно тому, как ничто не делает безжизненность присущей виду безжизненной веры. Действительно, свой вид моральный навык или акт получает от объекта. Но объектом рабского страха является наказание, а то, любимо ли то благо, которому противоположно наказание, как конечная цель, когда наказания страшатся как наибольшего из зол, как это бывает с теми, кто лишается небесной любви, или же [напротив] наказание определяет к Богу как к цели, когда его не страшатся как наибольшего из зол, как это бывает с теми, кто обладает любовью, является акцидентным. Ведь вид навыка не разрушается теми своими

объектами и целями, которые определяют к последующей цели. Следовательно, рабский страх субстанциально добр, а само рабство — зло.

Ответ на возражение 1. Это высказывание Августина должно относиться к человеку, который делает что-либо из рабского страха как такового, то есть из страха перед наказанием при полном безразличии к правосудности.

Ответ на возражение 2. Рабский страх по своей субстанции не есть порождение гордыни, а само его рабство связано с тем, что человек не желает посредством любви подчинить свои страсти ярму правосудности.

Ответ на возражение 3. Любовь по расчету — это такая любовь, которою любят Бога ради мирских благ, и сама по себе она противоположна возвышенной любви так, что любовь по расчету всегда зла. Но рабский страх по своей субстанции предполагает просто страх перед наказанием и не зависит от того, является ли то, чего страшатся, изначально злым.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАБСКИЙ СТРАХ СУБСТАНЦИАЛЬНО ТЕМ ЖЕ, ЧТО И СЫНОВНИЙ СТРАХ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рабский страх субстанциально суть то же, что и сыновний страх. В самом деле, очевидно, что сыновний страх так относится к рабскому, как живая вера — к безжизненной, поскольку одно сопровождается смертным грехом, а другое — нет. Но живая и безжизненная вера субстанциально суть одно и то же. Следовательно, рабский страх субстанциально суть то же, что и сыновний страх.

Возражение 2. Далее, навыки разнятся посредством своих объектов. Но у рабского и сыновнего страха один и тот же объект, поскольку тем и другим боятся Бога. Следовательно, рабский и сыновний страх субстанциально суть одно и то же.

Возражение 3. Далее, как человек надеется на наслаждение Богом и на Его благорасположение, точно так же он боится быть отделенным и наказанным Богом. Но, как уже было сказано (17, 2), одной и той же надеждой мы надеемся и наслаждаться Богом, и получать от Него другие знаки Его милости. Следовательно, сыновний страх, которым мы боимся быть отделенными

от Бога, является тем же самым, что и рабский страх, которым мы боимся Его наказаний.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что существуют два страха, один из которых — рабский, а другой — сыновний, или целомудренный.

Отвечаю: надлежащим объектом страха является зло. И так как действия и навыки, как было показано выше (II-I, 54, 2), разнятся согласно своим объектам, то из этого с необходимостью следует, что различные виды страха должны соответствовать различным видам зла.

Но, как уже было сказано (2), зло наказания, которого избегает рабский страх, отличается по виду от зла греха, которого избегает сыновний страх. Отсюда очевидно, что рабский и сыновний страх отличаются по виду и не являются субстанциально одним и тем же.

Ответ на возражение 1. Живая и безжизненная вера отличаются не со стороны объекта, поскольку каждой из них верят и в Бога, и Богу, но со стороны чего-то внешнего, а именно присутствия или отсутствия любви, и потому они не отличаются субстанциально. В свою очередь рабский и сыновний страх отличаются со стороны своих объектов, и потому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 2. Рабский и сыновний страх не относятся к Богу под одним и тем же аспектом. В самом деле, рабский страх рассматривает Бога как причиняющего наказание, тогда как сыновний страх рассматривает Его не как причиняющего преступление, а, пожалуй, как предел, от которого можно отдалиться посредством преступления. Следовательно, совпадение объекта, а именно Бога, не доказывает видовое совпадение страха, поскольку и естественные движения отличаются по виду согласно различию их отношений к некоторому одному пределу, например, движение от белизны по виду отлично от движения к белизне.

Ответ на возражение 3. Надежда рассматривает Бога как начало не только наслаждения Богом, но и какого бы то ни было благорасположения вообще, чего нельзя сказать о страхе, и потому аналогия неудачна.

Раздел 6

**СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ РАБСКИЙ СТРАХ
С ПРИХОДОМ ЛЮБВИ?**

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что с приходом любви рабский страх не сохраняется. Ведь сказал же Августин, что «когда любовь занимает свое обиталище, она прогоняет приготовивший для нее это место страх».

Возражение 2. Далее, «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5). Но «где Дух Господень, там — свобода» (2 Кор. 3, 17). И коль скоро свобода исключает рабство, то похоже на то, что с приходом любви рабский страх исчезает.

Возражение 3. Далее, в той мере, в какой наказание уменьшает собственное благо, рабский страх обуславливается любовью к себе. Но любовь к Богу устраняет любовь к себе, поскольку побуждает нас презирать себя, о чем свидетельствует Августин, говоря, что «град Божий создан любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе»⁹. Следовательно, похоже, что с приходом любви рабский страх устраняется.

Этому противоречит сказанное нами выше (4) о том, что рабский страх является даром Святого Духа. Но дары Святого Духа не устраняются любовью, посредством которой Святой Дух пребывает в нас. Следовательно, с приходом любви рабский страх сохраняется.

Отвечаю: рабский страх есть следствие любви к себе, поскольку он суть страх перед наказанием, которое является пагубным для своего [частного] блага. Поэтому страх перед наказанием, как и любовь к себе, совместим с любовью к горнему — ведь то, что человек любит свое собственное благо, и то, что он боится лишиться его, сводится к одному и тому же.

Затем, любовь к себе может относиться к возвышенной любви трояко. Во-первых, как противоречащая любви к горнему, а именно когда целью человека является [непосредственно] любовь к собственному благу. Во-вторых, как часть любви к горнему, а именно когда человек любит себя ради Бога и в Боге. В-третьих,

как отличная от нее, однако не противоречащая, а именно когда человек любит себя со стороны собственного блага, но при этом не рассматривает его как свою цель, что подобно тому, как можно любить своего ближнего некоей особой любовью, отличной от утвержденной на Боге возвышенной любви, например, когда мы любим его за оказываемые им услуги, или в силу кровного родства, или по какой-либо иной человеческой причине, которая, однако, вполне совестима с любовью к горнему.

Соответственно этому страх перед наказанием в одном случае является частью любви к горнему, поскольку отделение от Бога — это наказание, которого чрезвычайно страшится любовь, и это суть целомудренный страх. В другом случае он противоречит любви к горнему, а именно когда человек страшится того наказания, которое противоположно его природному благу как то главное зло, которое противостоит любимому им как цель благу, и такой страх перед наказанием несовместим с любовью к горнему. В еще одном случае страх перед наказанием субстанциально отличен от целомудренного страха, поскольку человек боится наказуемого зла не потому, что оно отделяет его от Бога, а потому, что оно пагубно для его собственного блага. Однако при этом он не полагает это благо своею целью, и потому не страшится этого зла как главного для себя зла. Такой страх перед наказанием совместим с любовью к горнему, но рабским его можно назвать только в том случае, когда, как было разъяснено выше (4), наказания страшатся как главного зла. Следовательно, тот страх, который является рабским, с приходом любви к горнему устраняется, но субстанция рабского страха с приходом этой любви может сохраниться, что подобно тому, как с ее приходом может сохраниться и любовь к себе.

Ответ на возражение 1. Августин говорит о том страхе, который является сугубо рабским, и о нем же идет речь и в двух других возражениях.

Раздел 7

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СТРАХ НАЧАЛОМ МУДРОСТИ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страх не является началом мудрости. В самом деле, начало вещи является ее частью. Но

страх не является частью мудрости, поскольку страх находится в желающей способности, в то время как мудрость находится в уме. Следовательно, похоже, что страх не является началом мудрости.

Возражение 2. Далее, ничто не является началом самого себя. Но, согласно сказанному [в Писании], «страх Господень есть истинная премудрость» (Иов. 28, 28). Следовательно, похоже, что страх Господень не является началом мудрости.

Возражение 3. Далее, ничто не предшествует началу. Но нечто предшествует страху, поскольку ему предшествует вера. Следовательно, похоже, что страх не является началом мудрости.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Начало мудрости — страх Господень» (Пс. 110, 10).

Отвечаю: нечто может быть названо началом мудрости двояко, а именно постольку, поскольку оно является началом мудрости, во-первых, со стороны ее сущности; во-вторых, со стороны ее следствия. Так, началом искусства со стороны его сущности являются те начала, из которых истекает искусство, тогда как началом искусства со стороны его следствия является то, с чего начинается его деятельность; например, можно сказать, что началом строительного искусства является фундамент, поскольку строитель начинает свою работу с закладки фундамента.

Затем, коль скоро мудрость является знанием божественного, о чем речь у нас впереди (45, 1), то мы рассматриваем ее в одном отношении, а философы — в другом. В самом деле, очевидно, что наша жизнь определена к наслаждению Богом и направляется к этому благодаря причастности божественной Природе, которая даруется нам посредством благодати. Поэтому мудрость, по нашему разумению, есть не только знание о Боге, о чем говорят и философы, но также и руководство человеческой жизни, поскольку, как указывает Августин, она направляется не только человеческим, но и божественным законом¹⁰. Таким образом, начало мудрости со стороны ее сущности заключается в первых началах мудрости, то есть в догматах веры, и в этом смысле о вере говорят как о начале мудрости. А вот в том, что касается следствия, началом мудрости является то, с чего начинает действовать мудрость, и в этом смысле началом мудрости является страх, притом одним образом — это рабский страх, а

иным — сыновний. Действительно, рабский страх есть своего рода начало расположения человека к мудрости извне, поскольку тот воздерживается от греха из страха перед наказанием, и таким образом оформляется следствие мудрости, согласно сказанному [в Писании]: «Страх Господень отгоняет грехи» (Сир. 1, 21). С другой стороны, целомудренный, или сыновний, страх есть начало мудрости в качестве первого следствия мудрости. В самом деле, коль скоро мудрости надлежит сообразовывать человеческую жизнь с нормами божественного закона, то для того, чтобы положить этому начало, человеку надлежит в первую очередь убояться Бога и подчинить себя Ему, в результате чего он во всем будет руководствоваться Богом.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент доказывает, что страх не является началом мудрости со стороны сущности мудрости.

Ответ на возражение 2. Страх Господень сопоставим со всей человеческой жизнью, которая руководствуется премудростью Божией, как корень с деревом, по каковой причине [в Писании] сказано: «Корень премудрости — бояться Господа, а ветви ее — долгоденствие» (Сир. 1, 20). Следовательно, коль скоро, по общему мнению, корень виртуально есть дерево, то о страхе Господнем говорят как о мудрости.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано, вера является началом мудрости в одном отношении, а страх — в другом. Поэтому страх Господень — это начало любви, а начало веры — утверждение в ней.

Раздел 8

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ СУБСТАНЦИАЛЬНОЕ РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ИЗНАЧАЛЬНЫМ И СЫНОВНИМ СТРАХОМ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что изначальный страх субстанциально отличен от страха сыновнего. В самом деле, сыновний страх обуславливается любовью. Но изначальный страх — это начало любви, согласно сказанному [в Писании]: «Страх Господень — это начало любви»¹¹ (Сир. 1, 13). Следовательно, изначальный страх отличен от страха сыновнего.

Возражение 2. Далее, изначальным страхом боятся наказания, которое является объектом рабского страха, так что, похоже,

изначальный и рабский страх суть одно и то же. Но рабский страх отличается от сыновнего страха. Следовательно, изначальный страх тоже субстанциально отличается от сыновнего страха.

Возражение 3. Далее, среднее отличается от обоих пределов в одном и том же отношении. Но изначальный страх является средним между рабским и сыновним страхом. Следовательно, он отличается и от сыновнего, и от рабского страха.

Этому противоречит следующее: совершенное и несовершенное не отличаются со стороны субстанции вещи. Но изначальный и сыновний страх, как говорит Августин, отличаются в том, что касается несовершенства и совершенства любви. Следовательно, изначальный страх субстанциально не отличается от сыновнего страха.

Отвечаю: изначальный страх называется так потому, что он суть начало. А поскольку рабский страх, как и страх сыновний, является в некотором смысле началом мудрости, то каждый из них по-своему изначален.

При этом мы должны мыслить изначальный страх не в том смысле, что он отличен от рабского и сыновнего страха, а в том, что он связан с состоянием начинающих, в которых зарождается сыновний страх как следствие зарождения возвышенной любви, но которые, однако, еще не обладают совершенством сыновнего страха, поскольку они еще не достигли совершенства любви. Следовательно, изначальный страх так относится к страху сыновнему, как несовершенная любовь — к любви совершенной. Но совершенная и несовершенная любовь отличаются со стороны не сущности, а состояния. Из этого можно заключить, что изначальный страх, как мы его мыслим в настоящем случае, сущностно не отличается от страха сыновнего.

Ответ на возражение 1. Являющийся началом любви страх — это рабский страх, который, по словам Августина, является предвестником любви подобно тому, как игла предвещает нить. Или же, если отнести сказанное к изначальному страху, то о нем говорят как о начале любви не в абсолютном смысле, а относительно состояния совершенной любви.

Ответ на возражение 2. Изначальным страхом бояться наказания не как присущего ему объекта, а потому, что в нем присутствует нечто от связанного с ним рабского страха, поскольку этот рабский страх с приходом отвергающей рабство любви

субстанциально сохраняется. При этом его акт пребывает вместе с несовершенной любовью в человеке, который подвигается к исполнению добрых действий не только любовью к правосудности, но также и страхом перед наказанием, и этот же самый акт исчезает в том, кто обрел совершенную любовь, которая, согласно сказанному [в Писании], «изгоняет страх» (1 Ин. 4, 18).

Ответ на возражение 3. Изначальный страх является средним между рабским и сыновним страхом не как среднее между двумя вещами одного и того же рода, а как несовершенное является средним между совершенным бытием и небытием. А оно, как сказано во второй [книге] «Метафизики», по субстанции суть то же, что и совершенное бытие, и при этом полностью отлчно от небытия.

Раздел 9

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СТРАХ ДАРОМ СВЯТОГО ДУХА?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страх не является даром Святого Духа. В самом деле, ни один из даров Святого Духа не может быть противоположен одной из тех добродетелей, которые также исходят от Святого Духа, поскольку Святой Дух не может быть противоположен самому Себе. Но страх противоположен являющейся добродетелью надежде. Следовательно, страх не является даром Святого Духа.

Возражение 2. Далее, объектом теологической добродетели является Бог. Но в той мере, в какой бояться Бога, объектом страха является Бог. Следовательно, страх — это не дар, а теологическая добродетель.

Возражение 3. Далее, страх возникает из любви. Но любовь причисляется к теологическим добродетелям. Следовательно, страх, некоторым образом относясь к тем же предметам, тоже является теологической добродетелью.

Возражение 4. Далее, Григорий сказал, что «страх дарован как средство от гордыни»¹². Но гордыни противостоит добродетель смирения. Следовательно, опять же, страх — это своего рода добродетель.

Возражение 5. Кроме того, дары совершеннее добродетелей, поскольку, по словам Григория, они дарованы как опоры

добродетелей¹³. Но надежда совершеннее страха, поскольку она связана с добрым, в то время как страх — со злым. И коль скоро надежда является добродетелью, то страх не должен считаться даром.

Этому противоречит следующее: страх Господень перечислен среди семи даров Святого Духа (Ис. 11, 3).

Отвечаю: как было показано выше (2), существует несколько видов страха. Но «человеческий страх», как пишет Августин¹⁴ о том страхе, которым был охвачен отрекшийся от Христа Петр, это не тот страх, который «есть дар Божий», о котором в Писании сказано: «бойтесь [более] Того, Кто может и душу, и тело погубить в Геенне» (Мф. 10, 28).

И рабский страх не должно полагать одним из семи даров Святого Духа, поскольку хотя он и исходит от Него, однако, согласно Августину, он совместим с желанием грешить¹⁵, тогда как дары Святого Духа несовместимы с желанием грешить, поскольку они, как было показано выше (II-I, 68, 5), неотделимы от любви.

Из всего этого следует, что тем страхом Господним, который перечислен среди семи даров Святого Духа, является сыновний, или целомудренный, страх. В самом деле, как уже было сказано (II-I, 68, 3), дары Святого Духа — это некоторые совершенствующие способности души навыки, благодаря которым человек располагается к повиновению подвигающему Святому Духу, что подобно тому, как благодаря нравственным добродетелям желающие способности располагаются к повиновению подвигающему разуму. Но для того, чтобы вещь была подчинена движению движущего, первым необходимым условием является отсутствие с ее стороны противления движущему, поскольку противление подвигаемого субъекта препятствует движению. И именно это [отсутствие противления] и обуславливает сыновний, или целомудренный, страх, поскольку благодаря нему мы почитаем Бога и избегаем своего отделения от Него. Поэтому, согласно Августину, сыновний страх занимает, если так можно выразиться, первое место среди даров Святого Духа в порядке возрастания и последнее место в порядке убывания.

Ответ на возражение 1. Сыновний страх не противоположен добродетели надежды, поскольку им мы боимся не того, что нам не удастся обрести то, что мы чаем обрести с помощью

Бога, а того, что мы сами отстранимся от этой помощи. Поэтому сыновний страх и надежда держатся вместе и совершенствуют друг друга.

Ответ на возражение 2. Надлежащим и главным объектом страха является избегаемое зло, и в этом смысле Бог не может являться объектом страха, о чем уже было сказано (1). Указанным образом Он является объектом надежды и других теологических добродетелей, поскольку посредством добродетели надежды мы верим в божественную помощь не только в том, что касается обретения каких-либо иных благ, но в первую очередь в том, что касается обретения главного блага, то есть Самого Бога. И то же самое со всей очевидностью можно сказать обо всех остальных теологических добродетелях.

Ответ на возражение 3. Из того обстоятельства, что любовь является источником страха, вовсе не следует, что страх Божий не является навыком, отличным от любви Божией, поскольку любовь — это источник всех душевных чувств, а мы в отношении различных душевных чувств совершенствуемся различными навыками. Впрочем, как добродетель любовь превосходнее страха, поскольку она связана с благом, к которому, как было показано выше (II-I, 55, 3), добродетель определена первичным образом по самой своей природе, по каковой причине причислена к добродетелям и надежда. Страх же, со своей стороны, первичным образом связан со злом и указывает на его избегание, и в этом смысле он уступает теологическим добродетелям.

Ответ на возражение 4. Согласно сказанному [в Писании], «начало гордости — удаление человека от Господа» (Сир. 10, 14), то есть отказ от смирения перед Богом, и это противоположно сыновнему страху, побуждающему к почитанию Бога. Таким образом, страх пресекает источник гордыни, по каковой причине он и дарован как средство от гордыни. Однако из этого вовсе не следует, что он суть то же, что и добродетель смирения, но только то, что он суть ее источник. В самом деле, как было показано выше (II-I, 68, 4), дары Святого Духа являются источниками умственных и нравственных добродетелей, в то время как теологические добродетели, как было показано там же, являются источниками даров.

Сказанного достаточно для **ответа на возражение 5.**

Раздел 10

УБЫВАЕТ ЛИ СТРАХ С ВОЗРАСТАНИЕМ ЛЮБВИ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что с возрастанием любви страх убывает. Ведь сказал же Августин, что «возрастание любви умаляет страх».

Возражение 2. Далее, страх убывает с возрастанием надежды. Но, как было показано выше (17, 8), с возрастанием надежды возрастает и любовь. Следовательно, с возрастанием любви страх убывает.

Возражение 3. Далее, любовь подразумевает соединение, тогда как страх подразумевает отделение. Но с возрастанием соединения отделение убывает. Следовательно, с возрастанием любви к горнему страх убывает.

Этому противоречат слова Августина о том, что «страх Божий есть не только начало, но и совершенство мудрости, посредством которой мы любим Бога более всего остального и ближнего как самого себя»¹⁶.

Отвечаю: страх, как было показано выше (2), бывает двояким: первый из них — это сыновний страх, каким сын боится оскорбить своего отца или быть отделенным от него; второй — это рабский страх, каким боятся наказаний.

Итак, сыновний страх с возрастанием любви необходимо должен возрастать, поскольку с возрастанием причины возрастает и следствие. В самом деле, чем больше мы любим человека, тем больше боимся его оскорбить или быть отделенными от него.

С другой стороны, рабский страх в том, что касается его рабства, с приходом любви полностью исчезает, хотя в том, что касается его субстанции, страх перед наказанием остается, о чем уже было сказано (6). Этот страх убывает с возрастанием любви в первую очередь в том, что касается его акта, поскольку чем больше человек любит Бога, тем меньше он боится наказания, — во-первых, потому, что он меньше печется о своем собственном благе, которому противостоит наказание; во-вторых, потому, что чем крепче он прилепляется, тем более уверен в награде и, следовательно, менее страшится наказания.

Ответ на возражение 1. Августин в настоящем случае говорит о страхе перед наказанием.

Ответ на возражение 2. Страх, который убывает с возрастом надежды, — это страх перед наказанием. Однако сыновний страх с возрастом надежды возрастает, поскольку чем более определенно человек чаёт обрести благо с помощью кого-то другого, тем более он боится его оскорбить или быть от него отделённым.

Ответ на возражение 3. Сыновний страх подразумевает не отделение от Бога, а смирение перед Ним, и в силу этого смирения — избежания отделения. Впрочем, в некотором смысле он подразумевает отделение, поскольку не [позволяет человеку] самонадеянно приравнять себя к Нему, тем самым покоряя Ему, каковое отделение можно наблюдать даже в любви, поскольку человек любит Бога больше, чем самого себя и что бы то ни было ещё. Следовательно, возрастание любви к горнему подразумевает не убывание, а возрастание смиренного страха.

Раздел 11

СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ СТРАХ НА НЕБЕСАХ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что на небесах нет страха. Ведь сказано же [в Писании], что слушающий «будет жить безопасно и спокойно, не страшась зла» (Прит. 1, 33), что должно понимать как сказанное о том, кто уже наслаждается мудростью в неизменном блаженстве. Но любой страх — это боязнь некоторого зла, поскольку, как уже было сказано (2), объектом страха является зло. Следовательно, на небесах не будет никакого страха.

Возражение 2. Далее, на небесах люди будут уподоблены Богу, согласно сказанному [в Писании] о том, что «когда откроется, будем подобны Ему» (1 Ин. 3, 2). Но у Бога нет страха ни перед чем. Следовательно, на небесах у людей не будет никакого страха.

Возражение 3. Далее, надежда совершеннее страха, поскольку надежда относится к добру, а страх — к злу. Но на небесах надежды не будет. Следовательно, не будет на небесах и страха.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Страх Господень — чист, пребывает вовек» (Пс. 18, 10).

Отвечаю: рабского страха, или страха перед наказанием, никоим образом не будет на небесах, поскольку такой страх исключается безопасностью, которая, как уже было сказано (II-I, 5, 4), присуща неизменному блаженству.

Что же касается сыновнего страха, то поскольку он не только возрастает с возрастанием любви, но и совершенствуется вместе с ее совершенствованием, его акт на небесах будет иным, нежели он есть теперь.

Дабы прояснить это положение, должно напомнить, что надлежащим объектом страха является возможное зло, тогда как надлежащим объектом надежды — возможное благо, и так как движение страха есть своего рода избегание, то страх подразумевает, что речь идет об избегании возможного и трудного для избегания зла, поскольку малое зло не возбуждает никакого страха. Затем, как благом для вещи является ее пребывание в надлежащем ей порядке, точно так же злом для нее является оставление этого порядка. Далее, порядок разумной твари заключается в том, что она должна находиться под Богом и над другими тварями. Следовательно, как злом для разумной твари является подчинение ее посредством любви какой-либо более низкой твари, точно так же злом для нее является неподчинение Богу, самонадеянное восстание против Него или презрение к Нему. Но подобное зло возможно для разумной твари, если рассматривать ее со стороны ее природы, вследствие природной изменчивости ее свободной воли, тогда как для блаженного подобное становится невозможным вследствие совершенства славы. Поэтому возможное для природы избегание зла неподчинения Богу является невозможным в том состоянии блаженства, которое будет на небесах, в то время как в этой жизни избегание такого зла есть нечто вполне возможное. Поэтому Григорий, комментируя слова [Писания]: «Столпы небес дрожат и ужасаются от грозы Его» (Иов. 26, 11), говорит: «Силы небесные, которые пристально и непрерывно всматриваются в Него, созерцая, дрожат. Однако этот их трепет не обладает природой вины и вызван не страхом, а благоговением»¹⁷, поскольку, если так можно выразиться, они благоговеют перед высотой и непостижимостью Божией. Августин, со своей стороны, тоже допускает наличие страха на небесах, хотя и оставляет этот во-

прос открытым. «Если, — говорит он, — этот целомудренный и пребывающий вовек страх будет и в будущем веке, то это будет не страх, пугающий злом, которое может случиться, а страх, удерживающий в добре, которое не может быть оставлено. Там, где есть неизменная любовь к благу достигнутому, там существует страх, если можно так выразиться, свободный от опасения зла. Именем целомудренного страха названа, несомненно, та воля, по которой мы, узнав грех, будем естественно остерегаться греха не вследствие опасения за свою слабость, которая могла бы расположить к греху, а по чистоте любви. Или же, если там не будет иметь места решительно никакого вида страха, то, пожалуй, этот страх назван пребывающим вовек потому, что пребудет вовек то, к чему этот страх приводит»¹⁸.

Ответ на возражение 1. Приведенные слова исключают возможность наличия у блаженного того страха, который означает озабоченность и беспокойство по поводу зла, но не того страха, которому сопутствует безопасность.

Ответ на возражение 2. Как говорит Дионисий, «одно и то же и подобно Богу, и неподобно: подобно в той мере, в какой возможно подражать Неподражаемому», то есть оно подобно настолько, насколько способно подражать Богу, подражать Которому совершенным образом невозможно, «неподобно же потому, что следствия уступают Причине, беспредельно, неизмеримо, никакими мерами не достигая Ее»¹⁹. Следовательно, из того факта, что у Бога нет страха ни перед чем (поскольку нет ничего, что могло бы превосходить Его и подчинять Его себе), вовсе не следует, что нет его и у блаженного, счастье которого состоит в совершенном подчинении Богу.

Ответ на возражение 3. Надежда подразумевает некоторый недостаток, а именно будущность блаженства, и потому при наступлении блаженства она прекращается, тогда как страх подразумевает естественный недостаток твари, который заключается в том, что она бесконечно отлична от Бога, и этот недостаток сохранится и на небесах. Следовательно, полностью страх не исчезнет.

Раздел 12

**СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ БЛАЖЕНСТВО
НИЩЕТЫ ДУХОМ ДАРУ СТРАХА?**

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нищета духом не является тем блаженством, которое соответствует дару страха. В самом деле, как было показано выше (7), страх — это начало духовной жизни, тогда как нищета принадлежит совершенству духовной жизни, согласно сказанному [в Писании]: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое, и раздай нищим» (Мф. 19, 21). Следовательно, нищета духом не соответствует дару страха.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Трепещет от страха Твоего плоть моя» (Пс. 118, 120), из чего, похоже, следует, что страху надлежит обуздывать плоть. Но обуздание плоти, похоже, принадлежит блаженству плачущих. Следовательно, дару страха скорее соответствует блаженство плачущих, а не блаженство нищеты.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (9), дар страха соответствует добродетели надежды. Но последнее блаженство, а именно: «Блаженны миротворцы — ибо они будут наречены "сынами Божиими"», похоже, более других соответствует надежде, поскольку, согласно сказанному [в Писании], «мы... прославляемся надеждою славы сынов Божиих»²⁰ (Рим. 5, 2). Следовательно, дару страха скорее соответствует это блаженство, а не блаженство нищеты.

Возражение 4. Кроме того, нами уже было сказано (II-I, 70, 2), что плоды соответствуют блаженствам. Но ни один из плодов не соответствует дару страха. Следовательно, ему не соответствует и ни одно из блаженств.

Этому противоречат слова Августина о том, что «страх Господень приличествует смиренному, о которых сказано: "Блаженны нищие духом"»²¹.

Отвечаю: нищета духом по справедливости приписывается страху. В самом деле, коль скоро сыновнему страху приличествует демонстрировать благоговение и смирение перед Богом, то любые следствия этого смирения принадлежат дару

страха. Затем, из самого того факта, что человек смиряется перед Богом, следует, что он не ищет величия ни в себе, ни в ком-либо другом, но — только в Боге, поскольку иначе такое смирение не было бы совершенным, по каковой причине [в Писании] сказано: «Иные — колесницами, иные — конями, а мы именем Господа, Бога нашего, хвалимся» (Пс. 19, 8). Поэтому когда человек боится Бога совершенно, он не превозносится и не стремится к величию ни через посредство самого себя, ни через посредство внешних благ, а именно почестей и богатства. А то и другое проистекает из нищеты духом в той мере, в какой она означает либо отсутствие превозносящегося и горделивого духа, как толкует ее Августин, либо отречение по побуждению Святого Духа от тех мирских благ, которые исполняются в духе, то есть по собственной воле, как говорят в своих комментариях на [слова из евангелия от Луки] (Лк. 6, 20) Амвросий и на [слова из евангелия от Матфея] (Мф. 5, 3) Иероним.

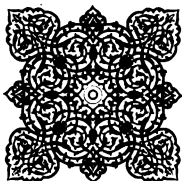
Ответ на возражение 1. Коль скоро блаженство является актом совершенной добродетели, то совершенству духовной жизни принадлежат все блаженства. И для этого совершенства, похоже, необходимо, чтобы всякий, кто стремится обрести совершенную причастность духовным благам, должен был начинать с презрения к земным благам, по каковой причине страху отведено первое место среди даров. Впрочем, совершенство заключается не в самом отречении от временных благ, поскольку это — [только] путь к совершенству, в то время как сыновний страх, которому соответствует блаженство нищеты, сообразен совершенству мудрости, о чем уже было сказано (10).

Ответ на возражение 2. Недолжное возвеличивание человека в себе или в другом в большей степени противоречит смирению перед Богом, которое является следствием сыновнего страха, нежели внешнее удовольствие, и по этой причине оно противоположно страху — ведь тот, кто боится Бога и покорен Ему, не испытывает восхищения ни перед чем помимо Бога. Удовольствие же, в отличие от возвеличивания, не столь тесно связано с признаком трудности вещи, к которой относится страх, и потому блаженство нищеты соответствует страху непосредственно, а блаженство плачущих — опосредованно.

Ответ на возражение 3. Надежда обозначает движение, относящееся к стремлению к пределу, тогда как страх подразумевает движение, относящееся к удалению от предела, в связи с чем последнее блаженство, которое является пределом духовного

совершенства, по справедливости приписывается надежде со стороны конечного объекта, в то время как первое блаженство, которое подразумевает удаление от внешних вещей, которые препятствуют смирению перед Богом, по справедливости приписывается страху.

Ответ на возражение 4. Что касается плодов, то похоже, что дару страха соответствует то, что связано или с умеренностью в пользовании преходящими вещами, или с воздержанием от них, и таковы умеренность, воздержание и целомудрие.



ОБ ОТЧАЯНИИ

Теперь нам надлежит рассмотреть противоположные пороки: во-первых, отчаяние; во-вторых, самонадеянность. Под первым заглавием будет исследовано четыре пункта: 1) является ли отчаяние грехом; 2) возможно ли оно без неверия; 3) является ли оно наибольшим из грехов; 4) является ли оно следствием лени.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОТЧАЯНИЕ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что отчаяние не является грехом. Действительно, как говорит Августин, всякий грех есть обращение к изменчивому благу вкупе с отвращением от блага неизменного¹. Но в отчаянии нет никакого обращения к изменчивому благу. Следовательно, оно не является грехом.

Возражение 2. Далее, то, что прорастает из доброго корня, похоже, не является грехом, поскольку «не может дерево доброе приносить плоды худые» (Мф. 7, 18). Но отчаяние, похоже, прорастает из доброго корня, а именно или из страха Господня, или из ужаса перед бездной собственной греховности. Следовательно, отчаяние не является грехом.

Возражение 3. Далее, если бы отчаяние было грехом, то оно было бы грехом и для проклятых к отчаянию. Но оно не вменяется им как грех, а [просто] является частью их проклятия. Следовательно, оно также не может вменяться как грех и странствующим [в этой жизни], и потому оно — не грех.

Этому противоречит следующее: то, что приводит людей к согрешению, похоже, суть не только само по себе грех, но также и источник грехов. Но именно таковым является отчаяние,

поскольку, как говорит апостол о некоторых, «они, отчаявшись, предались распутству так, что делают всякую нечистоту и ненасытность»² (Еф. 4, 19). Следовательно, отчаяние — это не только грех, но и источник других грехов.

Отвечаю: как говорит Философ, утверждение и отрицание в уме соответствуют стремлению и избеганию в желании, а истина и ложь в уме в желании соответствуют добру и злу³. Поэтому всякое сообразованное с истинно мыслящим умом движение желания само по себе является добрым, а всякое сообразованное с ложно мыслящим умом движение желания само по себе является злым и греховным. Затем, истинное мнение ума о Боге состоит в том, что от Него — всякое спасение человеков и прощение грешников, согласно сказанному [в Писании]: «Не хочу не смерти грешника, но чтобы грешник обратился [от пути своего] и жив был» (Иез. 33, 11), тогда как ложное мнение состоит в том, что Он не прощает раскаивающегося грешника или что Он не обращает грешников к Себе через освящение благодатью. Поэтому как движение надежды, которое сообразовано с истинным мнением, является добродетельным и достойным награды, точно так же противоположное ему движение отчаяния, которое сообразовано с ложным мнением о Боге, порочно и греховно.

Ответ на возражение 1. Во всяком смертном грехе так или иначе присутствуют и отвращение от неизменного блага, и обращение к благу изменчивому, но не во всех случаях они одинаковы. Так это потому, что коль скоро объектом теологических добродетелей является Бог, то противные им грехи, например, ненависть к Богу, отчаяние и неверие, преимущественным образом состоят в отвращении от неизменного блага, а обращение к изменчивому благу предполагают опосредованно, а именно постольку, поскольку отвратившаяся от Бога душа непременно должна обратиться к другим вещам. Прочие же грехи преимущественным образом состоят в обращении к изменчивому благу, а в отвращении от неизменного блага — опосредованно; так, прелюбодей желает не отвратиться от Бога, а насладиться чувственным удовольствием, которое отдаляет его от Бога.

Ответ на возражение 2. Из добродетельного корня можно прорасти двояко: во-первых, непосредственно и со стороны добродетели подобно тому, как акт проистекает из навыка, и таким образом из добродетельного корня не может прорасти никакой грех, по каковой причине Августин говорит, что «никто

не пользуется добродетелью дурно»⁴. Во-вторых, можно проистекать из добродетели опосредованно или по совпадению, и таким образом ничто не препятствует греху проистекать из добродетели; так, подчас добродетели побуждают людей гордиться собой, согласно сказанному Августином о том, что «гордыня заблуждается в ожидании смерти добрых дел». В указанном смысле страх Господень или ужас перед бездной собственной греховности может приводить к отчаянию в той мере, в какой человек дурно пользуется добрыми вещами, позволяя им по совпадению обуславливать отчаяние.

Ответ на возражение 3. Проклятые находятся за чертой надежды по причине невозможности возвращения к блаженству, и потому отсутствие надежды не вменяется им как грех, а [просто] является частью их проклятия. И точно так же странствующим [в этой жизни] не может вменяться как грех их отчаяние в обретении того, что недоступно им в силу отсутствия соответствующей естественной способности, или того, что им не положено обрести, как, например, когда врач отчаивается излечить больного или когда кто-либо отчаивается разбогатеть.

Раздел 2

ВОЗМОЖНО ЛИ ОТЧАЯНИЕ БЕЗ НЕВЕРИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не может быть никакого отчаяния без неверия. В самом деле, уверенность надежды исходит от веры, а пока сохраняется причина, не устраняется и следствие. Поэтому человек не может отчаяться и утратить уверенность надежды дотоле, доколе с ним пребывает его вера.

Возражение 2. Далее, ставить собственную преступность выше милости и благодати Божиих означает отрицать бесконечность благодати и милости Божиих, в чем [собственно] и состоит суть неверия. Но всякий отчаявшийся ставит свою собственную вину выше милости и благодати Божиих, согласно сказанному [Каином]: «Наказание мое — больше, нежели снести можно» (Быт. 4, 13). Следовательно, всякий отчаявшийся является неверующим.

Возражение 3. Далее, впавший в осужденную ересь является неверующим. Но отчаявшиеся, похоже, впадают в осужденную

ересь, а именно [ересь] новатианцев, которые говорят, что совершенные после крещения грехи не подлежат прощению. Следовательно, похоже, что отчаявшийся является неверующим.

Этому противоречит следующее: при устранении последующего предшествующее сохраняется. Но надежда, как было показано выше (17, 7), последует вере. Следовательно, после устранения надежды вера может сохраниться, так что не всякий отчаявшийся является неверующим.

Отвечаю: неверие принадлежит уму, а отчаяние — желанию, и при этом ум связан с универсалиями, а желание подвигается к связи с единичностями, поскольку движение желания направлено от души к вещам, которые сами по себе единичны. Затем, порою случается так, что человек, имея правильное мнение относительно универсалий, не расположен правильным образом относительно движения своего желания, и тогда его мнение относительно той или иной единичности искажается, поскольку для того, чтобы перейти от универсального мнения к желанию частной вещи, необходимо сформировать частное мнение, что подобно тому, как невозможно вывести частное заключение из универсального суждения иначе, как только посредством вынесения частного суждения. По этой причине даже обладающий правильной верой в отношении общего человек может подчас совершать неверное движение своего желания в отношении некоторой единичности, если его частное мнение искажено навыком или страстью. Так, например, прелюбодей, выбирая прелюбодеяние как некое свое благо в этот вот частный момент, обладает испорченным мнением относительно частного, хотя в том, что касается универсального, он может обладать и истинным, согласным с верой суждением, а именно, что прелюбодеяние — это смертный грех. И точно так же человек, сохраняя истинное универсальное мнение относительно веры, а именно, что Церковь наделена властью отпускать грехи, может претерпевать движение отчаяния постольку, поскольку он, так сказать, обладает извращенным мнением о том, что у него в таком вот его частном состоянии нет никакой надежды на прощение. При этом [конечно] возможно наличие отчаяния, равно как и других смертных грехов, и без веры.

Ответ на возражение 1. Следствие устраняется не только с устранением первой причины, но и с устранением причины вторичной. Поэтому движение надежды может быть устранено

не только с устранением универсального мнения веры, которое, так сказать, является первой причиной уверенности надежды, но также и с устранением частного мнения, которое является, если так можно выразиться, вторичной причиной.

Ответ на возражение 2. Если кто-либо выносит универсальное суждение о том, что милость Божия не бесконечна, то он является неверующим. Но отчаявшийся судит не так, а так, что для него в этом вот его состоянии в силу некоторого частного расположения нет никакой надежды на милость Божию.

Этот ответ является также и **ответом на возражение 3**, поскольку новатианцы вообще отрицали возможность церковного отпущения грехов.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОТЧАЯНИЕ НАИБОЛЬШИМ ИЗ ГРЕХОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что отчаяние не является наибольшим из грехов. В самом деле, как было показано выше (2), отчаяние возможно и без неверия. Но наибольшим из грехов является [как раз] неверие, поскольку оно отвергает самую основу духовного здания. Следовательно, отчаяние не является наибольшим из грехов.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, самое плохое противоположно самому лучшему⁵. Но, согласно сказанному [в Писании], любовь больше надежды (1 Кор. 13, 13). Следовательно, ненависть к Богу является большим грехом, чем отчаяние.

Возражение 3. Далее, в грехе отчаяния нет ничего, кроме неупорядоченного отвращения от Бога, в то время как в других грехах есть не только неупорядоченное отвращение от Бога, но и неупорядоченное обращение. Следовательно, грех отчаяния является не наиболее, а наименее тяжким из всех грехов.

Этому противоречит следующее: похоже, что наиболее тяжким является неисцелимый грех, согласно сказанному [в Писании]: «Рана твоя — неисцельна, язва твоя — жестока» (Иер. 30, 12). Но грех отчаяния неисцелим, согласно сказанному [в Писании]: «Рана моя так неисцельна, что отвергает врачава-

ние» (Иер. 15, 18). Следовательно, отчаяние является наиболее тяжким из грехов.

Отвечаю: те грехи, которые противоположны теологическим добродетелям, сами по себе тяжче других — ведь коль скоро объектом теологических добродетелей является Бог, то противоположные им грехи предполагают отвращение от Бога непосредственно и преимущественным образом. Затем, всякий смертный грех изначально порочен и тяжек вследствие отвращения от Бога, поскольку если обращаться к изменчивому благу, пусть даже и неупорядоченно, без отвращения от Бога, то это не будет смертным грехом. Следовательно, тот грех, который изначально и по самой своей природе содержит в себе отвращение от Бога, является наиболее тяжким из всех смертных грехов.

Далее, неверие, отчаяние и ненависть к Богу противоположны теологическим добродетелям, и если мы сопоставим их друг с другом, то обнаружим, что каждый из этих грехов сам по себе является в своем роде наиболее тяжким. В самом деле, неверие принадлежит тому, кто не верит самой истине Бога, ненависть к Богу возникает в человеческой воле, которая противопоставляет себя самой божественной благодати, а отчаяние находится в человеке, прекратившем надеяться на причастность божественной благодати. Отсюда понятно, что неверие и ненависть к Богу противны непосредственно Самому Богу, в то время как отчаяние — противно Ему постольку, поскольку мы причастны Его благу. Поэтому в строгом смысле слова неверие истине Бога и ненависть к Богу являются более тяжкими грехами, нежели отсутствие надежды на обретение от Него славы.

Однако если сравнивать отчаяние с двумя другими грехами со стороны нас самих, то наиболее опасным [для нас] окажется отчаяние, поскольку надежда удаляет нас от зла и побуждает стремиться к благу, и потому люди, лишившись надежды, оставляют добрые дела и с головой погружаются в грех. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Если ты утратил надежду, оказавшись в день бедствия слабым, то бедна сила твоя»⁶ (Прит. 24, 10), говорит: «Нет ничего ненавистнее отчаяния, поскольку отчаявшийся утрачивает постоянство как в снесении каждодневных тягот нынешней жизни, так и — что наиболее печально — в сражении за веру». И Исидор говорит: «Совершить преступление означает убить душу, а отчаяться означает низринуться в ад»⁷.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОТЧАЯНИЕ СЛЕДСТВИЕМ ЛЕНИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что отчаяние не является следствием лени. В самом деле, одно и то же следствие не может быть обусловлено разными причинами. Но отчаяние в будущей жизни, согласно Григорию, является следствием похоти⁸. Таким образом, оно не является следствием лени.

Возражение 2. Далее, как отчаяние противоположно надежде, точно так же лень противоположна духовному утешению. Но духовное утешение является следствием надежды, согласно сказанному [в Писании]: «Утешайтесь надеждою» (Рим. 12, 12). Таким образом, лень является следствием отчаяния, а не наоборот.

Возражение 3. Далее, у противоположных следствий противоположны и причины. Но надежда, противоположностью которой является отчаяние, похоже, проистекает из рассмотрения божественных милостей, и в первую очередь — Воплощения, поскольку, как сказал Августин, «что еще было столь необходимо для возведения нашей надежды, как не показать нам, насколько Бог любит нас? И какое еще есть тому более очевидное и ясное доказательство, нежели то, что Сын Божий соизволил соучаствовать в нашей природе?»⁹. Таким образом, отчаяние скорее возникает из пренебрежения вышеупомянутым рассмотрением, чем от лени.

Этому противоречит следующее: Григорий полагает отчаяние одним из следствий лени¹⁰.

Отвечаю: как было показано выше (17, 1), объектом надежды является благо, обрести которое своими силами или с помощью кого-то другого трудно, но возможно. Следовательно, человеку может не доставать надежды на обретение блаженства двояко: во-первых, если он не считает его трудным для обретения благом; во-вторых, если он полагает, что его невозможно обрести ни своими силами, ни посредством кого-то другого. Затем, то, что духовные блага могут представляться нам или [вообще] не благами, или же не слишком ценными благами, в первую оче-

редь связано с нашими склонностями, зараженными любовью к телесным удовольствиям, среди которых главными являются удовольствия похоти, поскольку любовь к таким удовольствиям приводит человека к отвращению к духовным вещам и [обуславливает] отсутствие надежды на них как на трудные блага. Поэтому в указанном отношении отчаяние обуславливается похотью.

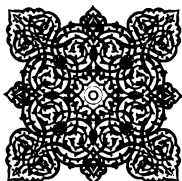
С другой стороны, то, что человек считает невозможным обрести трудное благо своими силами или посредством кого-то другого, является следствием пребывания его в унынии — ведь когда это настроение подавляет все его склонности, ему кажется, что он никогда не будет способен достигнуть какого бы то ни было блага. И коль скоро лень — это уныние, которое подавляет дух, то в указанном отношении отчаяние порождается ленью.

Но надлежащим объектом надежды является то, что вещь возможна, поскольку ее благость и трудность связаны также и с другими страстями. Следовательно, отчаяние порождается ленью специфически, тогда как в других случаях оно является следствием похоти — по причине, приведенной выше.

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

Ответ на возражение 2. Как говорит Философ¹¹, надежда дарит утешение, и когда радость человека велика, велика и его надежда; и точно так же впавший в печаль с большей легкостью впадает и в отчаяние, согласно сказанному [в Писании]: «... дабы он не был поглощен чрезмерною печалью» (2 Кор. 2, 7). Однако коль скоро объектом надежды является благо, стремление к которому для желания естественно, а избегание — неестественно и может возникнуть только по причине некоторого дополнительного препятствия, то из этого следует, что утешение порождает надежда, в то время как отчаяние, напротив, само порождается печалью.

Ответ на возражение 3. Это пренебрежение рассмотрением божественных милостей само является следствием лени. В самом деле, когда человек подпадает под влияние той или иной страсти, он в первую очередь уделяет внимание тому, что принадлежат этой страсти. Поэтому преисполненному печалью человеку и думается о печальном, в то время как думать о великих и радостных вещах ему нелегко, поскольку для этого ему необходимо [сперва] предпринять большое усилие, чтобы отвратить свои помыслы от печали.



О САМОНАДЕЯННОСТИ

Далее мы исследуем самонадеянность, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) об объекте веры самонадеянности; 2) является ли самонадеянность грехом; 3) о том, чему она противоположна; 4) о том, из какого порока она возникает.

Раздел 1

ВЕРИТ ЛИ САМОНАДЕЯННОСТЬ В БОГА ИЛИ ЖЕ В НАШУ СОБСТВЕННУЮ СИЛУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что самонадеянность, которая является грехом против Святого Духа, верит не в Бога, а в нашу собственную силу. Ведь чем меньше сила, тем тягостнее грех излишне верящего в нее. Но сила человека [гораздо] меньше силы Божией. Поэтому нет тяжести греха, чем полагаться на человеческую силу и не полагаться на силу Божию. Но грех против Святого Духа является самым тяжким из грехов. Следовательно, самонадеянность, которая является одним из видов греха против Святого Духа, является верой в человеческую, а не в божественную силу.

Возражение 2. Далее, другие грехи являются следствием греха против Святого Духа, поскольку этот грех назван тем злом, которое порождает грехи. Но другие грехи, похоже, являются следствием скорее той самонадеянности, посредством которой человек полагается на себя, чем той, посредством которой он полагается на Бога, поскольку источником греха, согласно Августину, является любовь к себе¹. Следовательно, похоже на то, что самонадеянность, которая является грехом против Святого Духа, полагается в первую очередь на человеческую силу.

Возражение 3. Далее, грех является следствием неупорядоченного обращения к изменчивому благу. Но самонадеянность — это грех. Следовательно, он скорее возникает от обращения к человеческой силе, которая является изменчивым благом, чем от обращения к силе Божией, которая является неизменным благом.

Этому противоречит следующее: как по причине отчаяния человек презирает божественную милость, на которую уповает надежда, точно так же по причине самонадеянности он презирает божественную правосудность, которая карает грешника. Но правосудность, как и милость, находится в Боге. Таким образом, если отчаяние является отвращением от Бога, то самонадеянность — неупорядоченным обращением к Нему.

Отвечаю: самонадеянность, похоже, подразумевает неумеренную надежду. Затем, объектом надежды является трудное, но возможное благо, а вещь бывает возможной для человека двояко: во-первых, как обретаемая посредством его собственной силы; во-вторых, посредством силы Божией. И в отношении того и другого вследствие недостатка умеренности в надежде может присутствовать самонадеянность. Что касается той надежды, посредством которой человек полагается на свою собственную силу, то в ней присутствует самонадеянность в том случае, когда он как к возможному стремится к тому благу, которое превосходит его [естественные] способности, согласно сказанному [в Писании]: «Воззри на их гордыню, и помилуй смирение рода нашего» (Иудифь 6, 17). Эта самонадеянность противоположна добродетели великодушия, которая является средним в этом виде надежды.

Что же касается той надежды, посредством которой человек полагается на силу Божию, то в ней присутствует самонадеянность по причине неумеренности в том случае, когда человек стремится к некоторому благу так, как если бы оно было для него возможным благодаря силе и милости Божиим, хотя на самом деле оно не является для него возможным, как, например, когда человек надеется обрести прощение без раскаяния или славу без добродетелей. Эта-то самонадеянность по справедливости и является грехом против Святого Духа, поскольку, так сказать, этой самонадеянностью человек отвергает или презирает помощь Святого Духа, которая удаляла бы его от греха.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (20, 3), грех, который отвращает от Бога, по роду является самым тяжким из всех грехов. Поэтому самонадеянность, посредством которой человек неупорядоченно полагается на Бога, является более тяжким грехом, чем самонадеянность, которая полагается на собственные силы, поскольку полагаться на божественную силу для обретения того, что не приличествует [давать] Богу, означает уничтожать силу Божию, а между тем очевидно, что уничтожать божественную силу является гораздо большим грехом, нежели преувеличивать собственную.

Ответ на возражение 2. Самонадеянность, посредством которой человек неупорядоченно полагается на Бога, содержит любовь к себе, посредством которой он неупорядоченно любит свое собственное благо. В самом деле, когда мы чрезмерно желаем некую вещь, нам нетрудно поверить, что мы можем ее получить благодаря кому-то другому, хотя бы это было совсем не так.

Ответ на возражение 3. Самонадеянность, уповающая на милость Божию, предполагает как обращение к изменчивому благу, а именно постольку, поскольку она возникает из неупорядоченного желания собственного блага, так и отвращение от неизменного блага, а именно постольку, поскольку она приписывает божественной силе то, что ей не приличествует, и таким вот образом человек отвращается от силы Божией.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ САМОНАДЕЯННОСТЬ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что самонадеянность не является грехом. Ведь никакой грех не может являться причиной того, что человек должен быть услышан Богом. Однако благодаря своей самонадеянности иные бывают услышаны Богом, о чем читаем [в Писании]: «Услышь меня, вдову, осмелившуюся молить Тебя в уповании на милость Твою»² (Иудифь 9). Следовательно, самонадеянность на милость Божию не является грехом.

Возражение 2. Далее, самонадеянность указывает на чрезмерность надежды. Но в надежде на Бога не может быть никакой чрезмерности, поскольку сила Его и милость бесконеч-

ны. Следовательно, похоже, что самонадеянность не является грехом.

Возражение 3. Далее, то, что является грехом, не может извинять от греха, а между тем, по словам Мастера, «Адам грешил меньше, поскольку грешил в надежде на прощение»³, что, похоже, указывает на самонадеянность. Следовательно, самонадеянность не является грехом.

Этому противоречит следующее: она считается одним из видов греха против Святого Духа.

Отвечаю: как было показано выше (20, 1), когда речь шла об отчаянии, всякое сообразованное с ложно мыслящим умом движение желания само по себе является злым и греховным. Но самонадеянность является движением желания, поскольку она означает неупорядоченную надежду. Кроме того, она, как и отчаяние, сообразована с ложно мыслящим умом. В самом деле, как ложно то, что Бог не прощает раскаивающегося грешника или что Он не обращает грешников к раскаянию, точно так же ложно и то, что Он прощает тех, кто упорствует в своих грехах, или что Он дает славу тем, кто не творит добрых дел, а именно с такою мыслью и сообразовано движение самонадеянности.

Следовательно, самонадеянность — это грех, но менее тяжкий, чем отчаяние, поскольку в связи с бесконечной благодатью Божией Ему более приличествует [приписывать] помилование и прощение, нежели наказание, — ведь первое принадлежит Богу, каков Он есть, а последнее принадлежит Ему по причине наших грехов.

Ответ на возражение 1. Самонадеянность подчас означает надежду, поскольку даже правая надежда, которою мы надеемся на Бога, при соизмерении ее с [действительным] состоянием человека может казаться самонадеянностью, хотя и не является таковой, если принять во внимание необъятность благодати Божией.

Ответ на возражение 2. Самонадеянность указывает на чрезмерную надежду не в том смысле, что человек возлагает излишне много надежды на Бога, а в том, что он надеется получить от Бога нечто такое, что Ему не приличествует [давать], что по сути есть то же, что и возлагать на Него излишне мало надежды, так как это подразумевает уничтожение Его силы, о чем уже было сказано (1).

Ответ на возражение 3. Грешить с намерением упорствовать в грехе и при этом надеяться на прощение в высшей степени самонадеянно, и это не уменьшает, а увеличивает грех. А вот грешить с надеждой на прощение и с намерением воздерживаться от греха и раскаяться в нем — не самонадеянно и уменьшает грех, поскольку это, похоже, указывает на не закосневшую в грехе волю.

Раздел 3

ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ САМОНАДЕЯННОСТЬ В БОЛЬШЕЙ СТЕПЕНИ ПРОТИВОПОЛОЖНА СТРАХУ, ЧЕМ НАДЕЖДЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что самонадеянность в большей степени противоположна страху, чем надежде. В самом деле, неупорядоченный страх противоположен правому страху. Но самонадеянность, похоже, связана с неупорядоченным страхом, о чем читаем [в Писании]: «Обеспокоенная совесть всегда придумывает ужасы»; и еще, что «страх есть не что иное, как помощник самонадеянности»⁴ (Прем. 17, 10, 11). Следовательно, самонадеянность в большей степени противоположна страху, чем надежде.

Возражение 2. Далее, противоположности наиболее далеки друг от друга. Но самонадеянность более далека от страха, чем от надежды, поскольку самонадеянность, как и надежда, означает движение к чему-то, в то время как страх означает движение от чего-то. Следовательно, самонадеянность в большей степени противоположна страху, чем надежде.

Возражение 3. Далее, самонадеянность исключает страх в целом, тогда как надежду она исключает не в целом, но — только правоту надежды. И коль скоро противоположности уничтожают друг друга, то похоже на то, что самонадеянность в большей степени противоположна страху, чем надежде.

Этому противоречит следующее: когда два порока противоположны друг другу, они противоположны одной и той же добродетели, как [например] трусость и смелость противоположны мужеству. Но грех самонадеянности противоположен

греху отчаяния, который по преимуществу противоположен надежде. Следовательно, похоже на то, что и самонадеянность по преимуществу противоположна надежде.

Отвечаю: как пишет Августин, «у каждой добродетели есть не только противоположный и очевидно отличный от нее порок, как [например] безрассудство противоположно рассудительности, но еще и некоторым образом родственный ей порок (не действительно [родственный], но кажущийся таковым), как [например] рассудительности противоположна изворотливость»⁵. В этом он полностью согласен с Философом, который говорит, что добродетель, похоже, имеет больше общего с одним из противоположных [ей] пороков, чем с другим, как [например] благоразумие — с бесчувственностью и мужество — со смелостью⁶.

Таким образом, самонадеянность представляется очевидно противоположной страху, в особенности же — рабскому страху, которым страшатся являющегося следствием правосудности Бога наказания, на избежание которого уповает самонадеянность, а посредством своего рода ложного подобия она еще более противоположна надежде, поскольку она означает неупорядоченную надежду на Бога. И так как вещи в большей степени противостоят друг другу в тех случаях, когда они принадлежат к одному и тому же роду, нежели в тех, когда они принадлежат к различным родам, то из этого следует, что самонадеянность в большей степени противоположна надежде, чем страху. В самом деле, обе они относятся и связаны с одним и тем же объектом, но надежда в должном порядке, а самонадеянность — неупорядоченно.

Ответ на возражение 1. «Надежда» употребляется применительно к злу опосредованно, а применительно к добру — непосредственно, и то же самое можно сказать о «самонадеянности». И когда говорится о связи самонадеянности с неупорядоченным страхом, необходимо учитывать это обстоятельство.

Ответ на возражение 2. Противоположности наиболее далеки друг от друга в пределах одного и того же рода. Но самонадеянность и надежда указывают на движение одного и того же рода, которое может быть или упорядоченным, или нет. Следовательно, самонадеянность в большей степени противоположна надежде, нежели страху, поскольку она противостоит надежде со стороны видового отличия, [а именно] как неупорядоченное —

упорядоченному, тогда как страху она противостоит со стороны родового отличия, каковым является движение надежды.

Ответ на возражение 3. Самонадеянность противостоит страху родовым противостоянием, а добродетели надежды — видовым противостоянием. Следовательно, самонадеянность исключает страх в целом на уровне рода, в то время как в надежде она исключает только ее отличие, а именно упорядоченность.

Раздел 4

ВОЗНИКАЕТ ЛИ САМОНАДЕЯННОСТЬ ИЗ ТЩЕСЛАВИЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что самонадеянность не возникает из тщеславия. В самом деле, самонадеянность более всего полагается на божественное сострадание. Но сострадание (*misericordia*) связано со страданием (*miseriam*), которое противоположно славе. Следовательно, самонадеянность не возникает из тщеславия.

Возражение 2. Далее, самонадеянность противоположна отчаянию. Но, как было показано выше (20, 4), отчаяние порождается печалью. И коль скоро противоположности имеют противоположные причины, то самонадеянность, похоже, порождается удовольствием и, следовательно, грехами плоти, удовольствие от которых пленяет более других.

Возражение 3. Далее, порок самонадеянности состоит в стремлении к некоторому невозможному благу так, как если бы оно было возможным. Но если кто-либо считает невозможное возможным, то речь идет о его неведении. Следовательно, самонадеянность порождается скорее неведением, чем тщеславием.

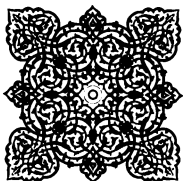
Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «самонадеянность в отношении нового является дочерью тщеславия»⁷.

Отвечаю: как уже было сказано (1), самонадеянность бывает двоякой. Во-первых, это та [самонадеянность], посредством которой человек полагается на свою собственную силу, когда

пытается добиться того, что превосходит его [естественные] способности, так, как если бы это было для него возможным. Такого рода самонадеянность со всей очевидностью возникает из тщеславия, поскольку надо очень желать славы, чтобы пытаться добиться того, что превосходит [естественные] способности, особенно если речь идет о чем-то новом, которое [как правило] является предметом наибольшего восхищения. По этой причине Григорий и говорит, что самонадеянность в отношении нового является дочерью тщеславия.

Во-вторых, это та [самонадеянность], посредством которой [человек] неупорядоченно полагается на божественную милость или силу, надеясь обрести славу без добродетелей или прощение без раскаяния. Такого рода самонадеянность, похоже, возникает непосредственно из гордыни, а именно когда человек настолько высоко оценивает сам себя, что пребывает в уверенности: каким бы грешником он не был, Бог не покарает его и не лишит славы.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.



ОБ ОТНОСЯЩИХСЯ К НАДЕЖДЕ И СТРАХУ ПРЕДПИСАНИЯХ

Наконец, мы должны рассмотреть относящиеся к надежде и страху предписания, под каковым заглавием наличествует два пункта: 1) о предписаниях, относящихся к надежде; 2) о предписаниях, относящихся к страху.

Раздел 1

ДОЛЖНО ЛИ БЫТЬ ПРЕДПИСАНИЕ НАДЕЖДЫ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нет никакой необходимости в предписании, которое бы относилось к добродетели надежды. В самом деле, когда для следствия достаточно одной причины, нет никакой необходимости причинять его посредством чего-то еще. Но человеку для того, чтобы надеяться на благо, вполне достаточно его естественной склонности. Следовательно, в побуждающем его к этому предписании Закона нет никакой необходимости.

Возражение 2. Далее, предписания даются в отношении актов добродетели, и потому главные предписания должны относиться к актам главных добродетелей. Но главнейшими из всех добродетелей являются три теологические добродетели, а именно вера, надежда и любовь. Далее, коль скоро главными предписаниями Закона являются предписания Десятисловия, к которым, как уже было сказано (II-I, 100, 3), могут быть сведены все остальные, то похоже на то, что если бы было дано какое-либо предписание надежды, то его надлежало бы искать среди предписаний Десятисловия. Но там его нет. Следовательно, похоже, что в Законе не должно быть никакого предписания надежды.

Возражение 3. Далее, предписание акта добродетели равносильно запрету акта противоположного порока. Но нельзя обнаружить предписания, которое запрещало бы противоположное надежде отчаяние. Следовательно, похоже, что в Законе не должно быть и никакого предписания надежды.

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова [Писания]: «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга» (Ин. 15, 12), говорит: «Как много заповедано нам о вере! Как много — о надежде!»¹. Следовательно, было надлежащим дать некоторые предписания относительно надежды.

Отвечаю: одни из содержащихся в Священном Писании предписаний принадлежат субстанции Закона, другие — предваряют Закон. Предваряют Закон те, без которых невозможен никакой закон, и таковы суть предписания, касающиеся акта веры и акта надежды, поскольку акт веры склоняет ум человека таким образом, чтобы он верил, что Создатель Закона есть Тот, Кому надлежит покоряться, в то время как надеждой на награду он побуждается соблюдать предписания. Предписаниями же, принадлежащими субстанции Закона, являются те, которые касаются правильной жизни, возлагаются они на тех, кто уже покорен и готов повиноваться, и потому при сообщении Закона эти предписания в форме распоряжений были сформулированы в самом начале.

Что же касается предписаний надежды и веры, то их не надлежало давать в форме распоряжений, поскольку до тех пор, пока человек не уверовал и не обрел надежды, ему бесполезно сообщать Закон. Но подобно тому, как предписание веры надлежало дать в форме сообщения или напоминания, о чем мы вели речь выше (16, 1), так и предписание надежды при первом обнародовании Закона надлежало дать в форме обетования. В самом деле, тот, кто обещает награду повинующимся ему, уже тем самым побуждает их надеяться, и потому все содержащиеся в Законе обетования суть не что иное, как побуждения к надежде.

Однако после того как Закон был дан, уделом мудрых стало побуждать людей не только соблюдать предписания, но и — что гораздо важнее — сохранять основы Закона. Поэтому после первого обнародования Закона Священное Писание предлагает человеку множество побуждений к надежде, причем не только так, как в Законе, [то есть] посредством обетований, но также и

посредством предупреждений и наказов, как, например, в Псалтыри: «Народ! Надейтесь на Него во всякое время» (Пс. 61, 9), а равно и во многих других местах Священного Писания.

Ответ на возражение 1. Природа склоняет нас надеяться на то благо, которое адекватно человеческой природе. К надежде же на сверхъестественное благо человек должен быть побужден авторитетом божественного Закона — отчасти посредством обетований, а отчасти посредством увещаний и распоряжений. Впрочем, ради обеспечения большей уверенности была также необходимость и в таких предписаниях божественного Закона, которые касались того, к чему склоняет нас естественный разум, например, к актам моральных добродетелей, поскольку естественный разум человека был омрачен похотью греха.

Ответ на возражение 2. Законные предписания Десятисловия относятся к первому обнародованию Закона, и потому среди прочих предписаний Десятисловия не было никакой необходимости помещать предписание надежды, но было вполне достаточно побуждать людей к надежде посредством включения некоторых обетований, как это имеет место в первой и четвертой заповедях.

Ответ на возражение 3. Что касается тех соблюдения, которые предписывались человеку в качестве обязательных, то в их случае было достаточно, чтобы он получил утвердительное предписание относительно того, что он обязан делать, что также подразумевало и запрет того, делания чего он обязан избегать. Так, ему было дано предписание почитать родителей, а не запрет унижать их, хотя согласно закону бесчестящие родителей подлежали наказанию. И коль скоро ради своего спасения человек обязан надеяться на Бога, он был, если так можно выразиться, утвердительно побужден к этому одним из вышеупомянутых способов, что подразумевало также и запрет противоположного.

Раздел 2

ДОЛЖНО ЛИ БЫЛО ТАМ ЖЕ ПОМЕЩАТЬ ПРЕДПИСАНИЕ СТРАХА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Законе нельзя было помещать

предписание страха. В самом деле, страх Божий относится к тому, что предваряет Закон, поскольку он суть «начало мудрости». Но то, что предваряет Закон, не подпадает под предписания Закона. Следовательно, в Законе не следовало помещать какое-либо предписание страха.

Возражение 2. Далее, если дается причина, то дается и следствие. Но причиной страха является любовь, поскольку, по словам Августина, «всякий страх проистекает из одного из видов любви»². Следовательно, сообщение предписания любви сделало распоряжение относительно страха излишним.

Возражение 3. Далее, самонадеянность некоторым образом противоположна страху. Но в Законе нет никакого запрета самонадеянности. Следовательно, похоже, что не должно было быть дано и предписания страха.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Итак, Израиль, чего требует от тебя Господь, Бог твой? Того только, чтобы ты боялся Господа, Бога твоего» (Вт. 10, 12). Но Он требует от нас того, что Он предписал нам делать. Следовательно, обязанность человека бояться Бога является предметом предписания.

Отвечаю: страх бывает двояким, рабским и сыновним.

Далее, подобно тому, как человек побуждается соблюдать предписания закона надеждой на награду, точно так же он побуждается к этому и страхом перед наказанием, каковой страх является рабским.

И как при обнародовании Закона не было никакой необходимости в предписании акта надежды, о чем было сказано выше (1), и люди побуждались к ней посредством обетований, точно так же не было никакой необходимости и в относящемся к наказанию предписании страха, которое было бы дано в форме распоряжения, и люди побуждались к нему посредством угроз наказания, о которых было сказано как в предписаниях Десятисловия, так и после, когда были даны вторичные предписания Закона.

Но как мудрецы и пророки, старавшиеся утвердить человека в соблюдении Закона, приучали его к надежде посредством увещаний и распоряжений, точно так же они поступали и в отношении страха.

С другой стороны, сыновний страх, который указывает на почитание Бога, является некоторым образом видом любви к Богу и своего рода началом всех связанных с почитанием Бога

соблюдений. Поэтому предписания сыновнего страха, как и предписания любви, помещены в Законе — ведь они предваряют предписанные Законом внешние действия, которым посвящены предписания Десятисловия. В связи с этим в приведенном в аргументе «этому противоречит» стихе от человека требуется «бояться Господа, ходить всеми путями Его» посредством почитания Его и «любить Его».

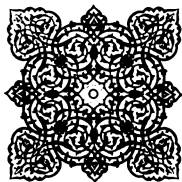
Ответ на возражение 1. Сыновний страх предваряет Закон не так, как если бы он был по отношению к нему чем-то внешним, но как являющийся, как и любовь, началом Закона. Поэтому предписания даны в отношении их обоих — ведь они есть своего рода общие начала всего Закона.

Ответ на возражение 2. Сыновний страх проистекает из любви подобно тому, как и все добрые дела, которые делаются по любви. Поэтому как после предписания любви сообщаются предписания относительно других актов добродетели, точно так же одновременно приводятся предписания страха и любви к горнему, что подобно тому, как в доказательных науках установление первых начал не является достаточным, если не приводятся также и те заключения, которые следуют из них непосредственно или опосредованно.

Ответ на возражение 3. Побуждения к страху было достаточно для того, чтобы исключить самонадеянность, что подобно тому, как и побуждения к надежде было достаточно для того, чтобы исключить отчаяние, о чем уже было сказано (1).



Вопрос 23



О ЛЮБВИ КАК ТАКОВОЙ

Соблюдая должную последовательность, теперь мы должны рассмотреть любовь: во-первых, любовь как таковую; во-вторых, соответствующий ей дар мудрости. Первое исследование коснется пяти вещей: во-первых, любви как таковой; во-вторых, объекта любви; в-третьих, ее актов; в-четвертых, противоположных [ей] пороков; в-пятых, относящихся к ней предписаний.

Первое из приведенных исследований будет двояким: во-первых, мы рассмотрим любовь саму по себе; во-вторых, любовь в ее отношении к своему субъекту.

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли любовь дружбой; 2) является ли она чем-либо сотворенным в душе; 3) является ли она добродетелью; 4) является ли она отдельной добродетелью; 5) является ли она одной добродетелью; 6) является ли она наибольшей добродетелью; 7) возможна ли без нее какая-либо истинная добродетель; 8) является ли она формой добродетелей.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЮБОВЬ ДРУЖБОЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь — это не дружба. В самом деле, согласно Философу, ничто так не приличествует дружбе, как жить сообща с другом¹. Но любовь к горнему является [любовью] человека к Богу и ангелам, «которых обитание не с плотью» (Дан. 2, 11). Следовательно, любовь не является дружбой.

Возражение 2. Далее, дружки без ответного чувства не бывает². Но любовь простирается даже на врагов, согласно сказанному [в Писании]: «Любите врагов ваших» (Мф. 5, 44). Следовательно, любовь не является дружбой.

Возражение 3. Далее, как говорит Философ, существует три вида дружбы, направленные соответственно на удовольствие, полезность или добродетельность³. Но любовь не является дружбой ради пользы или удовольствия; так, Иероним в своем письме к Паулину говорит, что из самих начал Библии следует, что «истинная дружба, которую скрепляет Христос, состоит в том, что людей сближают не домашние интересы, не простое телесное присутствие, не лукавая и обольщающая лесть, а страх Божий и изучение божественных Писаний». Но не является она и дружбой ради добродетели, поскольку возвышенной любовью мы любим даже грешников, тогда как основанная на добродетели дружба бывает только между добродетельными⁴. Следовательно, любовь не является дружбой.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Я уже не называю вас "рабами"... но... "друзьями"» (Ин. 15, 15). Но это было сказано им по причине любви. Следовательно, любовь является дружбой.

Отвечаю: как говорит Философ, не всякая любовь обладает признаком дружбы, но только та, которая соединена с желанием блага, когда, так сказать, мы любим кого-либо так, что желаем ему блага⁵. Если же мы не желаем блага тому, кого мы любим, а желаем блага только себе (в указанном смысле принято говорить, что мы любим вино, лошадей и тому подобное), то такая любовь

является не дружбой, а своего рода вожделением. В самом деле, было бы нелепым говорить о дружбе с вином или с лошадью.

Однако одного желания блага для дружбы недостаточно, но необходима также и взаимность любви, поскольку дружба существует между двумя друзьями и это желание блага основано на своего рода общении.

Таким образом, коль скоро между человеком и Богом существует общение, поскольку Он сообщает нам Свое блаженство, то на этом общении, о котором [в Писании] сказано: «Верен Бог, Которым вы призваны в общение Сына Его» (1 Кор. 1, 9), необходимо должна быть основана некая дружба. Та же любовь, которая основана на этом общении, суть любовь к горнему, из чего со всей очевидностью следует, что эта любовь является дружбой человека с Богом.

Ответ на возражение 1. Жизнь человека двояка. [Во-первых] это направленная вовне жизнь со стороны его чувственной и телесной природы, и в отношении этой жизни нет никакого общения или товарищества между нами и Богом или ангелами. Во-вторых, это духовная жизнь человека со стороны его ума, и в отношении этой жизни существует товарищество между нами, Богом и ангелами, хотя оно в нашем нынешнем состоянии жизни является несовершенным, по каковой причине [в Писании] сказано: «Наше же жительство — на небесах» (Филип. 3, 20). Но это «жительство» будет совершенным на небесах, когда «рабы Его будут служить Ему; и узрят Лицо Его» (Откр. 22, 3, 4). Следовательно, здесь любовь несовершенна, а совершенной она будет на небесах.

Ответ на возражение 2. Дружба простирается на личность двояко: во-первых, в отношении ее самой, и в таком случае дружба простирается только на друзей; во-вторых, она простирается на кого-либо в отношении кого-то другого, как когда человек, дружа с некоторой личностью, ради нее любит и то, что ей дорого: детей, слуг и так далее. Действительно, если наша любовь к друзьям очень сильна, то ради них мы готовы любить всех, кто им близок, даже если среди них есть такие, которые причиняют нам неприятности или [даже] ненавидят нас, и в таком случае дружба возвышенной любви простирается даже на наших врагов, которых мы любим ради любви к Богу, с Которым по преимуществу и соединяет нас дружба любви к горнему.

Ответ на возражение 3. Основанная на добродетельности дружба непосредственно направлена на добродетельного как на

основополагающую личность, но ради него мы любим также и тех, которые принадлежат ему, хотя бы они при этом и не были добродетельными. Таким вот образом любовь к горнему, которая в первую очередь является основанной на добродетельности дружбой, простирается и на грешников, которых мы любим ради любви к Богу.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЮБОВЬ ЧЕМ-ЛИБО СОТВОРЕННЫМ В ДУШЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не является чем-либо сотворенным в душе. Ведь сказал же Августин, что «тот, кто любит ближнего, с необходимостью должен прежде всего любить саму любовь»⁶. Но «Бог есть Любовь» (1 Ин. 4, 16). Таким образом, из этого следует, что прежде всего он любит Бога. Далее, согласно ему же, «"Бог есть Любовь" сказано таким же образом, каким сказано, что "Бог есть Дух" (Ин. 4, 24)»⁷. Следовательно, любовь не является чем-либо сотворенным в душе, но она суть Сам Бог.

Возражение 2. Далее, Бог — это духовная жизнь души подобно тому, как [сама] душа — это жизнь тела, согласно сказанному [в Писании]: «В этом жизнь твоя» (Вт. 30, 20). Но душа сама по себе оживляет тело. Следовательно, и Бог Сам по себе оживляет душу. Но Он оживляет ее любовью, согласно сказанному [в Писании]: «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев» (1 Ин. 3, 14). Следовательно, Бог Сам есть любовь.

Возражение 3. Далее, сотворенная вещь не может обладать бесконечной силой, напротив, всякая тварь суетна. Но любовь не есть суетность, более того, она противоположна суетности, и при этом сила ее бесконечна, поскольку она возводит душу человека к бесконечному благу. Следовательно, любовь не является чем-либо сотворенным в душе.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Любовью я называю движение души к наслаждению Богом ради Него Самого»⁸. Но движение души есть нечто сотворенное в душе. Следовательно, любовь есть нечто сотворенное в душе.

Отвечаю: Мастер посвящает рассмотрению этого вопроса семнадцатый вопрос своей первой книги и приходит к заключению, что любовь является не чем-либо сотворенным в душе, а Самим Святым Духом, проживающим в нашем уме. Однако этим он хочет сказать не то, что движение любви, посредством которого мы любим Бога, есть Сам Святой Дух, но то, что это движение исходит от Святого Духа без какого бы то ни было посредствующего навыка, в то время как другие добродетельные акты исходят от Святого Духа через посредство навыков к другим добродетелям, например, навыка к вере, надежде или некоторым иным добродетелям. По его словам, так происходит по причине превосходства любви.

Но если мы правильно взглянем на вещи, то [придем к выводу, что подобное решение], напротив, принижает любовь. В самом деле, когда Святой Дух подвигает человеческий ум, движение любви не проистекает из этого движения так, как если бы человеческий ум был просто движим без того, чтобы быть началом этого движения, как когда тело подвигается некоторой внешней движущей силой. В противном случае это противоречило бы самой природе произвольного акта, начало которого, как было показано выше (II-I, 6, 1), должно находиться в нем самом, из чего бы следовало, что акт любви не является произвольным актом, а это привело бы к противоречию, поскольку любовь по самой своей природе предполагает акт воли.

И точно так же нельзя говорить, что Святой Дух подвигает волю к акту любви так, как если бы воля была орудием, поскольку хотя орудие и может являться началом действия, однако оно не способно выбирать, действовать ли ему или нет, и в таком случае акт не был бы ни произвольным, ни заслуживающим [награды]. А между тем нами уже было показано (II-I, 114, 4), что любовь к горнему является основанием заслуги, и потому если воля и подвигается к акту любви Святым Духом, то необходимо, чтобы воля тоже была действенной причиной этого акта.

Но ни один акт не может быть совершенным образом произведен активной силой иначе, как только если он является сопринродным этой силе по причине некоторой формы, которая выступает в качестве начала этого акта. Поэтому Бог, Который подвигает все вещи к надлежащим им целям, дарует каждой из них ту форму, посредством которой она склоняется к предназначенной Им для нее цели, и тем самым Он «все устрояет на пользу» (Прем. 8, 1). Далее, очевидно, что акт любви превосходит

природные возможности силы воли. Поэтому если бы к этой естественной силе не была дополнительно добавлена некоторая склоняющая ее к акту любви форма, то ее акт был бы менее совершенным, чем природные акты и акты других способностей, и при этом его исполнение не было бы ни легким, ни приятным. Но это явно не так, поскольку никакая другая добродетель не обладает такой сильной склонностью к акту, как любовь, и при этом никакая другая добродетель не производит свой акт со столь большим удовольствием. Поэтому для осуществления нами акта любви в высшей степени необходимо, чтобы в нас наличествовала некоторая форма навыка, которая была бы дополнительно добавлена к естественной силе, склоняла бы эту силу к акту любви и обуславливала бы легкость и приятность ее акта.

Ответ на возражение 1. Сама по себе божественная Сущность есть любовь, равно как Она же есть мудрость и благодать. Поэтому когда о нас говорят как о благих тою благодатью, которой является Бог, и как о мудрых тою мудростью, которой является Бог, то имеют в виду, что благодать, посредством которой мы формально благи, суть причастность божественной благодати, и мудрость, посредством которой мы формально мудры, суть причастность божественной мудрости. [В указанном смысле] и та любовь, посредством которой мы формально любим ближнего, суть причастность божественной любви. Такой способ изложения характерен для платоников, идеями которых был вдохновлен Августин, и когда это обстоятельство не принимается во внимание, то в результате подчас возникают некоторые заблуждения.

Ответ на возражение 2. Действенным образом жизнью как души посредством любви, так и тела посредством души является Бог, формально же любовь является жизнью души, а душа — жизнью тела. Из этого мы можем заключить, что как душа мгновенно соединяется с телом, точно так же любовь [мгновенно соединяется] с душой.

Ответ на возражение 3. Любовь действует формально. Но действенность формы зависит от силы того действующателя, который вселил эту форму, из чего очевидно, что любовь не есть суетность. А то, что она производит бесконечное следствие, поскольку, оправдывая душу, она соединяет ее с Богом, доказывает бесконечность божественной силы, которая является инициатором любви.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЮБОВЬ ДОБРОДЕТЕЛЮ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не является добродетелью. В самом деле, любовь — это своего рода дружба. Но философы не считали дружбу добродетелью, как это явствует из сказанного в восьмой [книге] «Этики»⁹, и при этом она не входит в число ни нравственных, ни умственных добродетелей. Следовательно, любовь не является добродетелью.

Возражение 2. Далее, «добродетель есть максимальный предел способности»¹⁰. Но любовь не является чем-то предельным, скорее она суть нечто, прилагаемое к радости и миру. Следовательно, похоже, что любовь не является добродетелью и что она должна сказываться о радости и мире.

Возражение 3. Далее, любая добродетель есть акцидентный навык. Но любовь не является акцидентным навыком, поскольку она суть нечто более превосходное, чем сама душа, в то время как акциденция не может превосходить свой субъект. Следовательно, любовь не является добродетелью.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «любовь — это добродетель, которая при совершенной упорядоченности наших расположений соединяет нас с Богом, поскольку посредством нее мы любим Его».

Отвечаю: человеческий акт является благом настолько, насколько он соответствует надлежащим ему правилу и мере. Поэтому человеческая добродетель, которая является началом всех добрых действий человека, заключается в следовании правилу человеческих действий, которое, как было показано выше (17, 1), двояко, а именно человеческий разум и Бог.

Следовательно, подобно тому, как нравственная добродетель, согласно сказанному во второй [книге] «Этики», является тем, что «определено в соответствии с правильным суждением»¹¹, так и природа [теологической] добродетели заключается в достижении Бога, как было сказано нами ранее в отношении веры (4, 5) и надежды (17, 1). Таким образом, из этого следует, что любовь — это добродетель, поскольку любовь, по достижении

Бога, соединяет нас с Богом, что подтверждается вышеприведенной цитатой из Августина.

Ответ на возражение 1. Философ не отрицает того, что дружба является добродетелью, но говорит, что это «или добродетель, или нечто причастное добродетели»¹². В самом деле, мы могли бы сказать, что она является нравственной добродетелью с точки зрения совершаемых в отношении другого человека поступков, но под аспектом, отличным от [аспекта] правосудности. Ведь правосудность касается того, что сделано в отношении другого человека под аспектом законного долженствования, тогда как дружба, как разъясняет Философ, протекает под аспектом дружественности, нравственных обязательств и бескорыстной помощи¹³. Однако тут нужно заметить, что она не является отдельной от других добродетелью — ведь ее похвальность и добродетельность извлекаются непосредственно из ее объекта, а именно в той мере, в какой она, так сказать, опирается на нравственную благодать добродетелей. Это очевидно из того факта, что не всякая дружба достойна похвалы и добродетельна, например, когда она основана на удовольствии или пользе. Поэтому дружба во имя добродетели есть скорее нечто причастное добродетели, нежели сама добродетель. Следовательно, ее сопоставление с любовью некорректно — ведь первичным образом любовь основывается не на добродетели человека, а на благодати Божией.

Ответ на возражение 2. Любить человека и радоваться за него принадлежит одной и той же добродетели, поскольку, как было разъяснено нами выше в трактате о страстях (II-I, 25, 4), радость является следствием любви. По этой причине добродетелью считается любовь, а не последующая ей радость. А когда добродетель описывается как нечто предельное, то этим дается понять, что она есть нечто последнее, но не в порядке следования, а в порядке превосходства, что подобно тому, как сто локтей превосходит шестьдесят.

Ответ на возражение 3. Всякая акциденция с точки зрения своего бытия уступает субстанции, поскольку субстанция обладает бытием в себе самой, тогда как акциденция обладает бытием в чем-то другом. Однако если взглянуть на вещи со стороны их вида, то в таком случае та акциденция, которая проистекает из начал своего субъекта, уступает своему субъекту, что подобно тому, как следствие уступает своей причине, тогда как та акциденция, которая проистекает из причастности более возвышенной

природе, будучи уподоблением этой более возвышенной природы, превосходнее своего субъекта, что подобно тому, как свет превосходнее прозрачного тела. Следовательно, любовь, будучи причастна Святому Духу, превосходнее души.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЮБОВЬ ОТДЕЛЬНОЙ ДОБРОДЕТЕЛЮ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не является отдельной добродетелью. Так, Иероним говорит: «Я дозволю себе вкратце обозначить все добродетели именем той возвышенной любви, посредством которой мы любим Бога»; и Августин говорит, что «добродетель есть порядок в любви»¹⁴. Но отдельная добродетель не может входить в определение всех добродетелей вместе. Следовательно, любовь не является отдельной добродетелью.

Возражение 2. Далее, то, что простирается на все дела добродетели, не может быть отдельной добродетелью. Но любовь простирается на все дела добродетели, согласно сказанному [в Писании]: «Любовь долготерпит, милосердствует» (1 Кор. 13, 4), и т. д.; более того, она простирается на все человеческие поступки, согласно сказанному [в Писании]: «Все у вас да будет с любовью» (1 Кор. 16, 14). Следовательно, любовь не является отдельной добродетелью.

Возражение 3. Далее, предписания Закона относятся к делам добродетели. Но Августин говорит, что «возлюби» есть «общая заповедь», а «не желай» есть «общий запрет». Следовательно, любовь есть общая добродетель.

Этому противоречит следующее: общее не перечисляется совместно с отдельным. Но любовь перечислена вместе с отдельными добродетелями, а именно надеждой и верой, согласно сказанному [в Писании]: «А теперь пребывают сии три — вера, надежда, любовь» (1 Кор. 13, 13). Следовательно, любовь является отдельной добродетелью.

Отвечаю: акты и навыки, как было показано выше (II-I, 18, 2; II-I, 54, 2), получают свой вид от своих объектов. Затем, как уже

было сказано (II-I, 27, 1), надлежащим объектом любви является благо, и потому там, где налицо отдельный аспект блага, налицо и отдельный вид любви. Но божественное благо, будучи объектом блаженства, обладает отдельным аспектом блага, и потому являющаяся любовью к этому благу любовь к горнему — это отдельный вид любви. Следовательно, любовь является отдельной добродетелью.

Ответ на возражение 1. Любовь входит в определение каждой добродетели не потому, что она является каждой добродетелью по сущности, но потому, что каждая добродетель так или иначе зависит от нее, о чем речь у нас впереди (8). В таком же смысле и рассудительность, как разъясняется во второй и шестой [книгах] «Этики», входит в определение нравственных добродетелей, поскольку [все] они зависят от рассудительности.

Ответ на возражение 2. Та добродетель и то искусство, которые определены к конечной цели, господствуют над теми добродетелями и теми искусствами, которые определены к другим, вторичным целям; так, военное искусство господствует над искусством править лошадьми. Таким образом, коль скоро объектом любви является конечная цель человеческой жизни, а именно вечное блаженство, то из этого следует, что она простирается на все дела человеческой жизни путем господства над ними, а не путем непосредственного выявления всех добродетельных актов.

Ответ на возражение 3. О предписании любви говорят как об общей заповеди потому, что к ней как к своей цели сводятся все прочие предписания, согласно сказанному [в Писании]: «Цель же увещания есть любовь» (1 Тим. 1, 5).

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЮБОВЬ ОДНОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не является одной добродетелью. В самом деле, навыки различаются согласно своим объектам. Но у любви два объекта, Бог и ближний, которые бесконечно далеки друг от друга. Следовательно, любовь не является одной добродетелью.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (II-I, 54, 2), различные аспекты объекта порождают различные навыки,

хотя бы сам объект в действительности был чем-то одним. Но существует немало аспектов, под которыми Бог является объектом любви, поскольку мы должны любить Его за каждую из Его милостей. Следовательно, любовь не является одной добродетелью.

Возражение 3. Далее, любовь включает в себя дружбу с ближним. Но Философ насчитывает несколько видов дружбы¹⁵. Следовательно, любовь, подразделяясь на несколько видов, не может являться одной добродетелью.

Этому противоречит следующее: Бог является не только объектом любви, но и объектом веры. Но вера — это одна добродетель, поскольку и божественная истина — одна, согласно сказанному [в Писании]: «Одна вера» (Еф. 4, 5). Следовательно, и любовь является одной добродетелью по причине единства божественной благодати.

Отвечаю: любовь, как было показано выше (1), является своего рода дружбой человека с Богом. Затем, различение видов дружбы проводят, во-первых, со стороны различия их целей, и в указанном смысле насчитывают три вида дружбы, а именно дружбу ради пользы, ради удовольствия и во имя добродетели. Во-вторых, [ее различают] со стороны различия отношений, на которых основана дружба, и в указанном смысле существует один вид дружбы между родственниками и другой — между согражданами или спутниками, причем, как указывает Философ¹⁶, первый вид основан на природных отношениях, а второй — на общественных отношениях или на товариществе попутчиков.

Однако любовь к горнему не может быть разделена ни одним из вышеуказанных способов, поскольку ее цель, а именно благодать Божия, одна, и общность неизменного блаженства, на котором основана эта дружба, тоже одна. Таким образом, из этого следует, что любовь является одной добродетелью просто и ее нельзя разделить на несколько видов.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент был бы убедительным, если бы Бог и ближний были равноценными объектами любви. Но это не так, поскольку главным объектом любви является Бог, в то время как ближнего любят из любви к Богу.

Ответ на возражение 2. Любовь любит Бога ради Него Самого, поскольку любовь преимущественным образом относится к одному аспекту любимости, а именно благодати Божией,

каковая суть Его субстанция, согласно сказанному [в Писании]: «Славьте Господа, ибо Он — благ» (Пс. 105, 1). Все прочие причины, побуждающие или обязывающие нас любить Его, вторичны и последуют первой.

Ответ на возражение 3. У человеческой дружбы, о которой говорит Философ, бывают различные цели и различные формы общения. Но, как было показано выше, это не имеет никакого отношения к любви к горнему, и потому приведенная аналогия неудачна.

Раздел Б

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЮБОВЬ НАИБОЛЕЕ ПРЕВОСХОДНОЙ ИЗ ВСЕХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не является наиболее превосходной из всех добродетелей. В самом деле, чем возвышеннее способность, тем возвышенней и ее добродетель, и ее деятельность. Но ум возвышеннее воли, поскольку он направляет волю. Следовательно, вера, которая находится в уме, превосходнее находящейся в воле любви.

Возражение 2. Далее, то, посредством чего действует другой, представляется менее превосходным из двух; так, слуга, посредством которого действует господин, ниже своего господина. Однако, согласно сказанному [в Писании], «вера... действует любовью» (Гал. 5, 6). Следовательно, вера превосходнее любви.

Возражение 3. Далее, то, что дополняет другое, представляется более совершенным из двух. Но надежда, похоже, есть нечто, дополняющее любовь, поскольку объектом любви является благо, а объектом надежды — трудное для достижения благо. Следовательно, надежда превосходнее любви.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Любовь из них — больше» (1 Кор. 13, 13).

Отвечаю: коль скоро благо человеческих действий зависит от их упорядоченности в соответствии с надлежащим правилом, то человеческая добродетель, которая является началом благих действий, необходимо состоит в следовании правилу челове-

ческих действий. Но правило человеческих действий, как было показано выше (3), двояко, а именно человеческий разум и Бог. Первым из них, однако, является Бог, поскольку посредством этого правила должен упорядочиваться [в том числе] и человеческий разум. Поэтому теологические добродетели, которые состоят в следовании этому первому правилу, поскольку их объектом является Бог, превосходят нравственных и умственных добродетелей, которые состоят в следовании человеческому разуму. Из всего этого можно заключить, что из всех теологических добродетелей первой является та, которая следует Богу в наибольшей степени.

Затем, то, что является таковым через посредство самого себя, всегда первое того, что является таковым через посредство чего-то другого. Но вера и надежда прилепляются к Богу ради того, чтобы посредством Него познать истину или обрести благо, в то время как любовь прилепляется непосредственно к Самому Богу как к своему пределу, а не ради получения чего-либо от Него. Таким образом, любовь превосходит веры и надежды и, следовательно, всех остальных добродетелей, что подобно тому, как рассудительность, которая непосредственно прилепляется к разуму, превосходит остальных нравственных добродетелей, которые прилепляются к разуму постольку, поскольку означают нечто среднее в человеческих действиях или страстях.

Ответ на возражение 1. Деятельность ума завершается помещением мыслимого в мыслящий субъект, и потому превосходство умственной деятельности определяется в соответствии с мерой ума. Деятельность же воли и любой желающей способности, со своей стороны, завершается в стремлении желания к вещи как к своему пределу, и потому превосходство желающей деятельности измеряется являющейся объектом деятельности вещью. Но те вещи, которые ниже души, превосходят в душе, чем как они есть сами по себе, поскольку вещь содержится в чем-либо таким способом, каким допускает содержащее¹⁷. С другой стороны, вещи, которые выше души, превосходят сами по себе, чем как они находятся в душе. Поэтому то, что ниже нас, лучше знать, чем любить, по каковой причине Философ умственные добродетели предпочитал нравственным¹⁸, тогда как любить то, что выше нас, а особенно — Бога, лучше, чем знать. Следовательно, любовь превосходит веры.

Ответ на возражение 2. Вера действует любовью не инструментально, как господин — посредством своего слуги, а

[действует посредством нее] как посредством своей надлежащей формы, и потому приведенный аргумент бездоказателен.

Ответ на возражение 3. Объектом надежды и любви является одно и то же благо, но любовь подразумевает соединение с этим благом, а надежда — удаленность от него. Поэтому любовь, в отличие от надежды, не относится к этому благу как к чему-то трудному для достижения (ведь соединенное достигнуто), что как раз и доказывает, что любовь совершенной надежды.

Раздел 7

МОЖЕТ ЛИ КАКАЯ-ЛИБО ИСТИННАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ СУЩЕСТВОВАТЬ БЕЗ ЛЮБВИ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что некоторые истинные добродетели могут существовать без любви. В самом деле, добродетели надлежит производить доброе действие. Но ведь и те, которые любви не имеют, подчас доброе делают, например, одевают раздетых, кормят голодных и т. п. Следовательно, [иные из] истинных добродетелей могут существовать и без любви.

Возражение 2. Далее, любовь невозможна без веры, поскольку, согласно апостолу, она — от «нелицемерной веры» (1 Тим. 1, 5). Но и неверующие могут обладать и истинной воздержанностью, если они обуздывают свои вожеления, и истинной правосудностью, если их суждения справедливы. Следовательно, [иные из] истинных добродетелей могут существовать и без любви.

Возражение 3. Далее, согласно сказанному в шестой [книге] «Этики», наука и искусство являются добродетелями. Но они могут быть обнаружены и в грешниках, которым недостает любви. Следовательно, [иные из] истинных добродетелей могут существовать и без любви.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, — нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 3). Но истинная добродетель в высшей степени полезна, согласно сказанному [в Писании]: «Она научает целомудрию и рассудительности, справедливости и мужеству, полезнее которых ничего

нет для людей в жизни» (Прем. 8, 7). Следовательно, не может существовать никакой истинной добродетели без любви.

Отвечаю: как было показано выше (II-I, 55, 4), добродетель всегда определена к благу. Но благо по преимуществу заключено в цели, поскольку если вещь стремится к цели, то ее назовут доброй не иначе, как только в отношении ее цели. Таким образом, коль скоро цель бывает двоякой, а именно конечной и ближайшей, то двояким бывает и благо: одно — конечным и всеобщим, другое — ближайшим и частным. Конечным и главным человеческим благом является наслаждение Богом, согласно сказанному [в Писании]: «А мне благо — приближаться к Богу» (Пс. 72, 28), и к этому благу человек определяется любовью к горнему. Что же касается вторичного и, так сказать, частного блага человека, то оно может быть двояким: одно из них — это истинное благо, поскольку оно само по себе может быть определено к главному благу, каковое суть конечная цель, в то время как другое благо является не истинным благом, а [только] кажущимся таковым, поскольку оно удаляет нас от конечного блага. Из этого очевидно, что истинной добродетелью в строгом смысле слова является та, которая направляет к главному человеческому благу, в каковом смысле Философ говорит, что «добродетель есть расположенность совершенной вещи к тому, что является наилучшим»¹⁹, и с этой точки зрения никакая истинная добродетель не может существовать без любви.

Однако если мы назовем добродетелью то, что определяет к некоторой частной цели, то мы тем самым укажем на добродетель, в которой в той мере, в какой она направлена на некоторое частное благо, нет никакой возвышенной любви. Но если это частное благо является не истинным, а [только] кажущимся благом, то и та добродетель, которая определяет к такому благу, не истинна, а поддельна. По этой причине Августин говорит, что «не являются добродетелями ни та рассудительность скупца, посредством которой он изобретает различные способы получить барыш, ни правосудность скупца, посредством которой он не присваивает себе чужую собственность из страха перед наказанием, ни воздержанность скупца, посредством которой он обуздывает желание дорогих удовольствий, ни мужество скупца, посредством которого, как говорит Гораций, "он покоряет горы, бросает вызов морю, проходит сквозь огонь, чтоб бедности избегнуть"». Если же, с другой стороны, это частное благо поистине

благо, например, когда речь идет о благополучии государства или о чем-то подобном, то налицо истинная, хотя и несовершенная добродетель, если она соотносит все с конечным и совершенным благом. Таким образом, не в строгом смысле слова истинная добродетель возможна и без любви.

Ответ на возражение 1. Действие того, кому недостает любви, может быть двояким. Во-первых, [оно может быть] сообразовано с этим недостатком любви, как когда он делает нечто в соотношении с тем, в силу чего ему недостает любви. Такой акт всегда зол, и именно его имеет в виду Августин, когда говорит, что если неверующий делает что-либо как [именно] неверующий, то это [его действие] всегда греховно, даже когда он одевает раздетых и тому подобное, но при этом направляет делаемое к своему неверию как к цели.

Однако существует и другое действие того, кому недостает любви, которое сообразовано не с этим недостатком любви, а с обладанием действующим каким-то иным даром Божиим, верой или надеждой, или даже с его естественным благом, которое, как уже было сказано (10, 4), не полностью устраняется грехом. В таком случае акт без любви может быть добрым по роду, хотя добрым не совершенным образом, поскольку ему недостает должной упорядоченности к конечной цели.

Ответ на возражение 2. Поскольку цель для практических дел является тем же, чем является начало для дел созерцательных, то как при недостаточности правильного установления первого недоказуемого начала не может быть истинной в строгом смысле слова науки, точно так же не может быть истинной в строгом смысле слова воздержанности или правосудности без той должной упорядоченности к цели, которая обуславливается любовью, хотя при этом человек может иметь правильное побуждение в отношении других дел.

Ответ на возражение 3. Наука и искусство по самой своей природе подразумевают отношение к некоторому частному благу, а не к конечному благу человеческой жизни, как это имеет место в случае нравственных добродетелей, которые делают человека благим просто, о чем уже было сказано (II-I, 56, 3). Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Раздел 8

**ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЮБОВЬ ФОРМОЙ
ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?**

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не является истинной формой добродетелей. В самом деле, форма вещи является или сущностной, или видовой. Но любовь не является видовой формой других добродетелей, в противном случае из этого бы следовало, что остальные добродетели принадлежат к тому же самому виду, что и любовь. Не является она и сущностной формой других добродетелей, в противном случае она бы ничем не отличалась от них. Следовательно, она никоим образом не является формой добродетелей.

Возражение 2. Далее, любовь при сравнении ее с другими добродетелями называют их корнем и основанием, согласно сказанному [в Писании]: «Вы, укорененные и утвержденные в любви» (Еф. 3, 18). Но как корень, так и основание являются не формой, а, пожалуй, материей вещи, поскольку они суть первое при ее создании. Следовательно, любовь не является формой добродетелей.

Возражение 3. Далее, формальная, конечная и деятельная причины друг с другом не совпадают²⁰. Но любовь называют целью и матерью добродетелей. Следовательно, ее нельзя называть их формой:

Этому противоречит сказанное Амвросием о том, что любовь — это форма добродетелей.

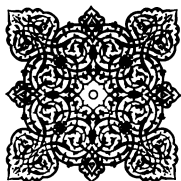
Отвечаю: в нравственных вопросах акт получает свою форму по преимуществу от цели. Так это потому, что распорядителем нравственных актов является воля, объектом и формой которой, если так можно выразиться, является цель. Но форма действия всегда обуславливается формой действующателя. Следовательно, в случае нравственных вопросов то, что сообщает акту его упорядоченность к цели, необходимо сообщает ему и форму. Но из того, что уже было сказано (7), очевидно, что именно любовь и направляет акты всех остальных добродетелей к конечной цели и, следовательно, она же и сообщает форму всем остальным

актам добродетели. В указанном смысле о любви и говорят как о форме добродетелей — ведь последние получают имя добродетели в отношении своих «оформленных» актов.

Ответ на возражение 1. Любовь называется формой других добродетелей не потому, что она является их видовой или сущностной формой, а потому, что она является их деятельной причиной, в силу чего и сообщает им всем форму так, как мы показали выше.

Ответ на возражение 2. Любовь сравнивают с основанием или корнем в том смысле, что все остальные добродетели произрастают и питаются от нее, а не в том, в котором основание и корень носят признак материальной причины.

Ответ на возражение 3. О любви говорят как о цели других добродетелей потому, что она направляет все остальные добродетели к своей собственной цели. А матерью других добродетелей любовь называют потому, что она, распоряжаясь ими, зачинает акты этих добродетелей посредством своего стремления к конечной цели подобно тому, как мать зачинает в себе, но от другого.



О СУБЪЕКТЕ ЛЮБВИ

Далее нам предстоит исследовать любовь к горнему в отношении ее субъекта, под каковым заглавием наличествует двенадцать пунктов: 1) находится ли любовь к горнему в воле как в своем субъекте; 2) обуславливается в человеке любовь к горнему посредством предшествующих действий или же божественного всеяния; 3) является ли это всеяние адекватным возможностям наших естественных даров; 4) возрастает ли она в том, кто ею обладает; 5) возрастает ли она посредством добавления; 6) возрастает ли она посредством каждого действия; 7) возрастает ли она беспрестанно; 8) может ли любовь странствующего [в этой жизни] быть совершенной; 9) о различных степенях любви; 10) может ли любовь умягчаться; 11) может ли быть утрачена любовь после обладания ею; 12) утрачивается ли она по причине одного смертного греха.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЛЯ СУБЪЕКТОМ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля не является субъектом любви к горнему. В самом деле, любовь к горнему — это один из видов любви. Но, согласно Философу, любовь находится в воделеющей части¹. Следовательно, любовь к горнему тоже находится в воделении, а не в воле.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (23, 6), любовь есть главнейшая добродетель. Но субъектом добродетели является разум. Следовательно, похоже на то, что любовь к горнему тоже находится в разуме, а не в воле.

Возражение 3. Далее, любовь простирается на все человеческие действия, согласно сказанному [в Писании]: «Все у вас да будет с любовью» (1 Кор. 16, 14). Но началом человеческих

действий является свободная воля. Следовательно, похоже на то, что любовь к горнему по преимуществу находится в свободной воле, а не в воле.

Этому противоречит следующее: объектом любви является благо, которое также является и объектом воли. Следовательно, любовь находится в воле как в своем субъекте.

Отвечаю: как было показано в первой части (80, 2), желание бывает двояким, а именно чувственным и умственным, которое называется волей, и потому хотя объектом каждого из них является благо, но по-разному. В самом деле, объектом чувственного желания является схваченное чувством благо, тогда как объектом умственного желания, или воли, является благо под универсальным аспектом блага, согласно которому оно может быть схвачено умом. Но объектом любви к горнему является не чувственное, а божественное благо, которое доступно только уму. Следовательно, субъектом любви является не чувственное, а умственное желание, то есть воля.

Ответ на возражение 1. Вожделение [или пожелание], как было доказано в первой части (81, 2), является частью чувственного, а не умственного желания, и потому та любовь, которая связана с вождением, является любовью к чувственному благу. Притом вожделение не может простирается на божественное, то есть умопостигаемое благо, на что способна одна только воля. Следовательно, вожделение не может быть субъектом любви к горнему.

Ответ на возражение 2. Как говорит Философ, воля находится в разуме², и потому любовь к горнему, находясь в воле, может также находиться и в разуме. Впрочем, любовь к горнему, в отличие от человеческих добродетелей, направляется не разумом, а мудростью Божией, и превосходит порядок человеческого разума, согласно сказанному [в Писании] о «превосходящей разуме любви Христовой» (Еф. 3, 19). Поэтому она находится в разуме не так, как рассудительность, то есть как в своем субъекте, и не так, как правосудность или умеренность, то есть как в том, что устанавливает их порядок, но только по причине приближенности воли к разуму.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано в первой части (83, 4), свободная воля не является отличной от воли способностью. Впрочем, любовь к горнему не находится в во-

ле, рассматриваемой как свободная воля [то есть в той], актом которой является выбор. В самом деле, выбор осуществляется в отношении средств к цели, в то время как воля непосредственно направлена к цели³. Следовательно, любовь к горнему, объектом которой является конечное благо, надлежит представлять скорее как находящуюся в воле, чем в свободной воле.

Раздел 2

ОБУСЛОВЛИВАЕТСЯ ЛИ В НАС ЛЮБОВЬ К ГОРНЕМУ ПОСРЕДСТВОМ ВСЕЯНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в нас любовь к горнему не обуславливается посредством всеяния. В самом деле, то, что общо всему сущему, находится в человеке по природе. Но, согласно Дионисию, «божественное благо», каковое суть объект любви к горнему, «для всего есть объект восхищения и любви»⁴. Следовательно, любовь к горнему находится в нас по природе, а не посредством всеяния.

Возражение 2. Далее, чем более кто-либо достоин любви, тем легче его любить. Но Бог более всего достоин любви, поскольку Он наиболее благ. Следовательно, Его любить гораздо легче, чем что-либо еще. Но нам нет нужды ни в каком всеянном навыке для того, чтобы любить другие вещи. Тем более, нам нет нужды в нем для того, чтобы любить Бога.

Возражение 3. Далее, апостол говорит: «Цель же увещания есть любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры» (1 Тим. 1, 5). Но эти три отсылают нас к человеческим действиям. Следовательно, любовь к горнему обуславливается в нас посредством предшествующих действий, а не всеяния.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5).

Отвечаю: как уже было сказано (23, 1), любовь к горнему — это дружба человека с Богом, которая зиждется на соучастии в неизменном блаженстве. Однако это соучастие связано не с естественными, а с благодатными дарами, поскольку, согласно

сказанному [в Писании], «благодать Божия — жизнь вечная»⁵ (Рим. 6, 23), по каковой причине любовь к горнему сама по себе превосходит наши естественные способности. Но когда что-либо превосходит способность природы, оно не может быть естественным или обретенным посредством естественных способностей, поскольку естественное следствие не может превосходить свою причину.

Поэтому любовь к горнему не может наличествовать в нас по природе, не может она и быть обретена посредством естественных способностей, но — только посредством всеяния Святым Духом, Который суть любовь Отца и Сына, причастностью Которому в нас, как было показано выше (23, 2), и является сотворенная любовь к горнему.

Ответ на возражение 1. Дионисий говорит о любви к Богу, которая основана на соучастии в естественных благах, и потому она находится во всем по природе. Любовь же к горнему, со своей стороны, основана на сверхъестественном соучастии, и потому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 2. Как Бог в высшей степени познаваем в Себе, но не нами, что связано с ущербностью нашего познания, которое зависит от чувственных вещей, точно так же Бог в высшей степени достоин любви в Себе, а именно постольку, поскольку Он является объектом блаженства. Но Он в указанном отношении не в высшей степени бывает возлюблен нами по причине склонности нашего желания к видимым благам. Из сказанного очевидно, что для того, чтобы мы могли возлюбить Бога более всего, необходимо, чтобы возвышенная любовь была всеяна в наши сердца.

Ответ на возражение 3. Когда говорят, что любовь в нас должна идти от «чистого сердца, доброй совести и нелицемерной веры», то это должно понимать как сказанное о проистекающем из всех этих вещей акте любви. Или, возможно, так сказано потому, что вышеперечисленные акты располагают человека к приятию всеянной любви. То же самое можно сказать и в отношении высказывания Августина о том, что «страх приводит к любви», и глоссы на слова [из евангелия от] Матфея, согласно которой «вера рождает надежду, а надежда — любовь».

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВСЕЯНИЕ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ АДЕКВАТНЫМ ВОЗМОЖНОСТЯМ НАШИХ ЕСТЕСТВЕННЫХ ДАРОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь к горнему всевается адекватно возможностям наших естественных даров. Ведь сказано же [в Писании], что «Он дал каждому по его добродетели»⁶ (Мф. 25, 15). Но в человеке добродетель не может предшествовать любви, поскольку, как было показано выше (23, 7), без любви нет никакой добродетели. Следовательно, Бог всевает в человека возвышенную любовь по мере его естественной добродетели.

Возражение 2. Далее, в том случае, когда речь идет об упорядоченных вещах, вторая из них всегда адекватна первой; так, мы видим, что в природных вещах форма адекватна материи, а в благодатных дарах слава адекватна благодати. Но коль скоро любовь является совершенством природы, то она соотносится с возможностями природы как второе с первым. Следовательно, похоже, что любовь к горнему всевается адекватно возможностям природы.

Возражение 3. Далее, люди и ангелы в равной мере причастны блаженству, поскольку, согласно сказанному [в Писании] (Мф. 22, 30; Лк. 20, 36), блаженство их одинаково. Но возвышенная любовь и прочие благодатные дары, как утверждает Мастер, дарованы ангелам адекватно их природным возможностям⁷. Следовательно, очевидно, что то же самое можно сказать и о человеке.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3, 8); и еще: «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12, 11). Следовательно, любовь сообщается не адекватно нашим природным возможностям, а как пожелает Дух, разделяя Свои дары.

Отвечаю: количество вещи зависит от надлежащей причины этой вещи, поскольку чем более универсальна причина, тем больше и производимое ею следствие. Затем, коль скоро любовь к горнему, как уже было сказано (2), превосходит возможности человеческой природы, то зависит она не от какой-

либо из естественных добродетелей, а единственно от благодати всевающего ее Святого Духа. Следовательно, количество любви не зависит ни от условий природы, ни от возможностей естественной добродетели, но только от хотения Святого Духа, Который «разделяет» Свои дары «как Ему угодно». По этой причине апостол говорит: «Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова» (Еф. 4, 7).

Ответ на возражение 1. Та добродетель, согласно которой Бог дает каждому Свои дары, является или расположенностью, или предшествующим приуготовлением, или усилием того, кто получает благодать. Но Святой Дух предвосхищает даже эту расположенность или усилие, подвигая ум человека в той степени, в какой Ему угодно. Поэтому апостол и говорит о Призвавшем «нас к участию в наследии святых во свете» (Кол. 1, 12).

Ответ на возражение 2. Форма соразмерна материи. И точно так же упомянутые благодать и слава принадлежат к одному и тому же роду, поскольку в нас благодать есть не что иное, как начаток славы. Но любовь к горнему и природа не принадлежат к одному и тому же роду, и потому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Природа ангела умственна, и с таким его состоянием сообразуется то, что, как было показано в первой части (62, 6), она всегда полностью такова, какова она есть. Следовательно, чем возвышеннее ангел, тем большей он наделен силой как для сохранения, если он остается в добре, так и для отпадения, если он уклоняется к злу, и потому те из высших ангелов, которые устояли, стали наилучшими из всех, а те, которые отпали, стали наихудшими. Природа же человека — разумна, и с нею сообразуется то, что в одних случаях она потенциальна, а в других — актуальна, и потому она не обязательно всегда полностью такова, какова она есть, вследствие чего большим естественным дарам могут сопутствовать меньшие усилия, и наоборот. Таким образом, приведенная аналогия неудачна.

Раздел 4

МОЖЕТ ЛИ ЛЮБОВЬ К ГОРНЕМУ ВОЗРАСТАТЬ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь к горнему не может

возрастать. В самом деле, возрастать может только то, у чего есть количество. Но количество бывает двояким, а именно счисляемым и виртуальным. Первое из них не причисляет любви, каковая суть духовное совершенство, а виртуальное количество касается объектов, в отношении которых любовь не возрастает, поскольку любовь к горнему, несомненно, любит все, что должно любить из любви к горнему. Следовательно, любовь к горнему не возрастает.

Возражение 2. Далее, то, что совпадет с чем-либо предельным, не имеет возможности возрастать [еще]. Но любовь к горнему, будучи наибольшей добродетелью и высшей любовью к величайшему благу совпадет с тем, что предельно. Следовательно, любовь к горнему не возрастает.

Возражение 3. Далее, возрастание есть своего рода движение. Поэтому там, где налицо возрастание, налицо и движение, а если налицо возрастание сущности, то налицо и движение сущности. Но нет никакого иного движения сущности помимо возникновения или уничтожения. Следовательно, любовь к горнему не может возрастить сущностно, разве что только она воспроизводится или уничтожается, но такое предположение представляется нелепым.

Этому противоречат слова Августина о том, что «любовь прирастает заслугами и, возрастая, она заслуживает совершенство»⁸.

Отвечаю: любовь странствующего [в этой жизни] может возрастать. В самом деле, мы называем себя странствующими потому, что находимся на пути к Богу, конечной цели нашего блаженства. В указанном смысле мы движемся, поскольку приближаемся к Богу, но приближаемся «не телесными шагами, а душевными расположениями»⁹, и такое приближение является следствием любви к горнему, которая соединяет человеческий ум с Богом. Следовательно, любви странствующего [в этой жизни] присуще возрастание, поскольку в противном случае он был бы лишен возможности продвигаться своим путем. По этой причине апостол называет любовь к горнему путем, когда говорит: «Я покажу вам путь еще превосходнейший» (1 Кор. 12, 31).

Ответ на возражение 1. Любовь обладает не счисляемым, а исключительно виртуальным количеством, а последнее зависит не только от количества объектов, а именно являются ли они

большими [или меньшими] по количеству или превосходству, но также и от интенсивности акта, а именно любят ли [ею] больше или меньше, и в последнем отношении виртуальное количество любви к горнему может возрастать.

Ответ на возражение 2. Любовь к горнему совпадает с пределом со стороны своего объекта, поскольку ее объектом является высшее Благо, из чего следует, что эта любовь является превосходнейшей из добродетелей. Однако [далеко] не каждая любовь совпадает с пределом со стороны интенсивности своего акта.

Ответ на возражение 3. Некоторые утверждали, что любовь к горнему возрастает не со стороны сущности, а с точки зрения своего укоренения в своем субъекте или же своего пыла.

Но эти люди сами не понимали, о чем говорят. Ведь коль скоро любовь является акциденцией, ее бытие является бытием в чем-то другом. И потому сущностное возрастание любви означает не что иное, как то, что ее становится больше в ее субъекте, а это подразумевает большее укоренение в субъекте. Кроме того, любовь по своей сущности является той добродетелью, которая определена к акту, и потому сущностное возрастание любви подразумевает [возрастание] ее способности производить акт более пылкой любви. Следовательно, любовь возрастает сущностно, но не так, как это представлено в возражении, то есть посредством своего воспроизведения или уничтожения в субъекте, но посредством все большего и большего своего присутствия в субъекте.

Раздел 5

ВОЗРАСТАЕТ ЛИ ЛЮБОВЬ К ГОРНЕМУ ПОСРЕДСТВОМ ДОБАВЛЕНИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь возрастает посредством добавления. В самом деле, возрастание может наблюдаться как в телесном, так и в виртуальном количестве. Но возрастание в телесном количестве происходит посредством добавления — ведь сказал же Философ, что «рост происходит путем добавления к ранее существовавшему количеству»¹⁰. Следовательно, и возрастание любви к горнему, которая обладает виртуальным количеством, происходит посредством добавления.

Возражение 2. Далее, любовь есть своего рода духовный свет в душе, согласно сказанному [в Писании]: «Кто любит брата своего, тот пребывает во свете» (1 Ин. 2, 10). Но свет в воздухе возрастает посредством добавления; так, с зажжением второй свечи возрастает освещенность дома. Следовательно, и любовь к горнему в душе возрастает посредством добавления.

Возражение 3. Далее, возрастание любви, как и ее возникновение, является делом рук Божиих, согласно сказанному [в Писании] о том, что Он «умножит плоды правды вашей» (2 Кор. 9, 10). Но когда Бог всевает любовь, Он помещает в душу то, чего в ней прежде не было. Поэтому когда Он увеличивает любовь, Он тоже помещает в нее то, чего в ней прежде не было. Следовательно, любовь к горнему возрастает посредством добавления.

Этому противоречит следующее: любовь к горнему является простой формой. Но, как доказано в третьей [книге] «Физики»¹¹ и в третьей [книге] «Метафизики»¹², при добавлении одной простой вещи к другой не возникает ничего большего. Следовательно, любовь к горнему не возрастает посредством добавления.

Отвечаю: всякое добавление является добавлением к чему-то чего-то еще, так что при всяком добавлении можно предполагать, что до добавления [объединенные посредством добавления] вещи были различными [вещами]. Следовательно, если бы любовь добавлялась к любви, то добавленная любовь должна была бы до этого отличаться от той любви, к которой ее добавили, пусть даже и не в действительности, но [по крайней мере] посредством различения в мысли. В самом деле, Бог может увеличить телесное количество путем добавления величины, которой прежде не было и которая была создана в самый момент [добавления]; поэтому такая величина, не существуя до [своего добавления] в действительности, тем не менее является отличимой от того количества, к которой ее добавили. Следовательно, если бы любовь добавлялась к любви, то мы могли бы провести по крайней мере логическое различение одной любви от другой.

Затем, различие форм бывает двояким, [а именно] по виду и по числу. Видовое различие навыков вытекает из разнообразия объектов, в то время как числовое различие вытекает из различия субъектов. Следовательно, навык может возрастать

посредством своего простираения на те объекты, на которые он не простирался прежде (так, как наука геометрия простирается на того, кто познает те геометрические положения, которые он прежде не знал). Но ничего подобного нельзя сказать о любви, поскольку даже слабейшая любовь к горнему простирается на все, что должно ею любить. Поэтому то добавление, которое могло бы обусловить возрастание любви, не может мыслиться таким, как если бы добавляемая любовь до [своего добавления] отличалась по виду от той, к которой ее добавили.

Из этого следует, что если бы любовь добавлялась к любви, то нам надлежало бы предполагать наличие между ними числового различия, которое вытекает из различия субъектов (так, как возрастает белизна в тех случаях, когда одна белая вещь добавляется к другой, хотя такое возрастание не делает саму вещь белее). Однако и это решение не годится, поскольку субъектом любви является не что иное, как мыслящий ум, и потому подобного рода возрастание могло бы иметь место только в том случае, если бы один мыслящий ум добавлялся к другому, что невозможно. Кроме того, даже если бы это было возможно, следствием этого был бы больший любящий, а не большее количество самой любви. Из сказанного можно заключить, что любовь никоим образом не может — как полагали некоторые — возрастать посредством добавления любви к любви.

Поэтому любовь к горнему возрастает только посредством все большей и большей причастности ей ее субъекта. В самом деле, приличествующим форме модусом возрастания является ее интенсификация, поскольку бытие такой формы полностью состоит в том, что она прилепляется к своему субъекту. Следовательно, коль скоро величина вещи следует из ее бытия, говорить о форме как о большей — значит говорить то, что она больше присутствует в своем субъекте, а не то, что к ней добавляется какая-то другая форма, что могло бы иметь место, если бы форма сама по себе обладала количеством и не соотносилась со своим субъектом. Поэтому возрастание любви означает ее усиление в ее субъекте, и ее сущностное возрастание происходит именно так, а не посредством добавления любви к любви.

Ответ на возражение 1. В телесном количестве есть нечто от количества и еще нечто постольку, поскольку оно является акцидентной формой. Как количество оно различается в отношении места или числа, и в указанном смысле может иметь место возрастание величины посредством добавления,

как это видно на примере животных. А вот в той мере, в какой оно является акцидентной формой, оно различается только в отношении субъекта, и в этом смысле оно, как и другие акцидентные формы, может надлежащим образом возрастать только посредством [возрастания ее] интенсивности в субъекте, как это бывает, например, в субъектах разрежения, о чем читаем в четвертой [книге] «Физики»¹³. И точно так же наука, равно как и навык, обладает количеством со стороны объектов и возрастает посредством добавления тогда, когда человек познает большее количество вещей, а как акцидентная форма она обладает некоторым количеством как существующая в своем субъекте, и в этом смысле возрастает в человеке тогда, когда тот углубляет свое познание прежде уже известных ему научных истин. И точно так же у любви есть два количества, но в отношении того, которым она обладает со стороны объекта, она, как было показано выше, не возрастает. Таким образом, из этого следует, что она возрастает исключительно посредством усиления.

Ответ на возражение 2. Добавление света к свету можно понимать как усиление действия света в воздухе по причине наличия сразу нескольких источников света. Но в нашем случае такое различие [источников] неприемлемо, поскольку свет любви исходит только из одного источника.

Ответ на возражение 3. Всеяние любви означает изменение в состояние «наличия» любви из состояния ее «отсутствия», и потому для этого необходимо, чтобы появилось то, чего прежде не было. С другой стороны, возрастание любви означает изменение к «большему наличию» из «меньшего наличия», а для этого нет никакой необходимости в появлении того, чего прежде не было, но только чтобы бывшее прежде меньшим стало большим. И потому Бог, дабы любовь возросла, делает ее более завладевающей душой, а саму душу — более совершенным образом причастной уподоблению Святому Духу.

Раздел 6

ВОЗРАСТАЕТ ЛИ ЛЮБОВЬ К ГОРНЕМУ С КАЖДЫМ АКТОМ ЭТОЙ ЛЮБВИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь к горнему возрастает с каждым актом этой любви. В самом деле, делающий большее,

может делать и меньшее. Но каждый акт любви заслуживает жизнь вечную, а она есть нечто большее, чем просто прибавление любви, поскольку она подразумевает совершенство любви. Поэтому тем более каждый акт любви увеличивает любовь.

Возражение 2. Далее, как навыки к приобретенной добродетели обуславливаются актами, точно так же возрастание любви обуславливается актом любви. Но каждый добродетельный акт ведет к возникновению добродетели. Следовательно, и каждый добродетельный акт любви ведет к возрастанию любви.

Возражение 3. Далее, Григорий говорит, что «остановиться на пути к Богу означает пойти вспять». Но никто из тех, кто подвигается актом любви, не идет вспять. Таким образом, кто бы ни подвигался актом любви, он подвигается вперед на пути к Богу. Следовательно, любовь к горнему возрастает с каждым актом этой любви.

Этому противоречит то обстоятельство, что сила следствия не может превосходить силы ее причины. Но акт любви подчас бывает тепловатым и вялым. Следовательно, он не может возводить любовь в более превосходную степень, скорее он располагает ее к более низкой степени.

Отвечаю: духовное возрастание любви в чем-то подобно росту тела. Но телесный рост животных и растений не является непрерывным движением, то есть таким, что когда вещь, если так можно выразиться, в течение такого-то времени возрастает на столько-то, она необходимо одинаково возрастает за одинаковые промежутки этого времени, как это имеет место в случае с [равномерным] пространственным движением. Но [оно] таково, что в течение определенных промежутков времени природа только располагает к возрастанию, не обуславливая при этом никакого актуального возрастания, а уже после приводит в действие то, к чему она расположила, сообщая животному или растению актуальное возрастание. И точно так же любовь к горнему актуально не возрастает с каждым актом этой любви, но каждый ее акт располагает к возрастанию любви постольку, поскольку любой акт любви увеличивает готовность человека к новому акту, подчиненному любви. Этим увеличением готовности человек воспламеняется к акту более пылкой любви и к приложению усилий для того, чтобы и далее следовать стезями любви, а уже после происходит актуальное возрастание любви.

Ответ на возражение 1. Каждый акт любви заслуживает жизнь вечную, которая, однако, даруется не сразу же и не там же, но — в надлежащее этому время. И точно так же каждый акт любви заслуживает возрастание любви, но это возрастание имеет место не сразу, а по мере приложения нами усилий для того, чтобы оно произошло.

Ответ на возражение 2. В случае возникновения приобретенной добродетели не каждый акт завершается формированием добродетели. Множество таких актов способствует возникновению этого следствия посредством расположения к нему, и только последний и наиболее совершенный акт, вобравший добродетельность всех предшествующих ему [актов], актуализирует добродетель, что подобно тому, как множество падающих капель [в конце концов] обрушивает скалу.

Ответ на возражение 3. Человек подвигается вперед на пути к Богу не только посредством актуального возрастания любви, но также и посредством своего расположения к этому возрастанию.

Раздел 7

ВОЗРАСТАЕТ ЛИ ЛЮБОВЬ К ГОРНЕМУ БЕСПРЕДЕЛЬНО?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь к горнему не может возрастать беспредельно. В самом деле, как сказано во второй [книге] «Метафизики», всякое движение есть движение к некоторой цели и пределу¹⁴. Но возрастание любви к горнему является движением, и потому оно стремится к цели и пределу. Следовательно, любовь к горнему не может возрастать беспредельно.

Возражение 2. Далее, никакая форма не может превосходить возможности своего субъекта. Но возможности являющейся субъектом любви разумной твари предельны. Следовательно, любовь к горнему не может возрастать беспредельно.

Возражение 3. Далее, любая конечная вещь может посредством непрерывного возрастания достигнуть количества другой конечной, но намного большей вещи, за исключением тех случаев, когда ее приращение с каждым разом становится

все меньше и меньше. Так, Философ говорит, что если начать бесконечно делить линию, отнимать от нее каждую последующую часть и прибавлять к другой линии, то мы никогда не достигнем того конечного количества, которое было бы равно сумме этих двух линий, а именно той, от которой отнималось, и той, к которой отнятое прибавлялось¹⁵. Но это никак не относится к предмету нашего рассмотрения, поскольку нет никакой необходимости в том, чтобы второе возрастание любви было меньшим, чем первое — ведь оно вполне может быть равным или даже большим. Таким образом, коль скоро любовь блаженного есть нечто конечное, то если бы любовь странствующего [в этой жизни] могла возрастать беспредельно, из этого бы следовало, что любовь странствующего могла бы сравняться с небесной любовью, каковое предположение представляется нелепым. Следовательно, любовь к горнему странствующего не может возрастать беспредельно.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился, но стремлюсь, не достигну ли и я» (Филип. 3, 12), каковые слова глосса разъясняет так: «Как бы ни был усовершен кто-либо из верных, ему не дозволено мыслить: "Достиг!". Ибо кто помыслит так, тот оставит свой путь прежде, чем достигнет назначенного». Следовательно, любовь к горнему странствующего может возрастать и возрастать.

Отвечаю: предел возрастания формы может быть установлен трояко. Во-первых, по причине того, что сама форма имеет некоторую установленную меру, и когда она достигается, дальнейшее приращение этой формы становится невозможным, а если развитие ее продолжается, то в итоге получается какая-то другая форма. Примером этого может служить бледность, которая посредством непрерывного изменения может завершиться или полной белизной, или же — чернотой. Во-вторых, со стороны действующего, сила которого не простирается на дальнейшее возрастание формы в ее субъекте. В-третьих, со стороны субъекта, который оказывается неспособным к дальнейшему совершенствованию.

Однако предел, который мог бы воспрепятствовать возрастанию человеческой любви к горнему в то время, когда он находится в состоянии странствующего [в этой жизни], не может быть установлен ни одним из указанных выше способов. В самом

деле, сама по себе любовь к горнему не имеет никакого предела своего возрастания, поскольку она суть причастность той беспредельной любви, которой является Святой Дух. И точно так же причина возрастания любви, а именно Бог, обладает бесконечной силой. Да и со стороны субъекта нельзя установить предел этого возрастания, поскольку с каждым возрастанием любви возрастает и способность к дальнейшему возрастанию. Из сказанного очевидно, что возрастанию любви к горнему в нынешней жизни нельзя установить какой-либо предел.

Ответ на возражение 1. Возрастание любви к горнему направлено к той цели, которая находится не в этой, а в будущей жизни.

Ответ на возражение 2. Возможности разумной твари прирастают расширяющей наши сердца любовью, согласно сказанному [в Писании]: «Сердце наше расширено» (2 Кор. 6, 11), благодаря чему она сохраняет способность к вмещению дальнейшего возрастания.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент справедлив в отношении тех вещей, которые обладают одним и тем же видом количества, но не в отношении тех, которые обладают различными видами; так, сколько бы линия не увеличивалась, она никогда не достигнет количества поверхности. Но количество любви странствующего, которое связано со знанием веры, не относится к тому же самому виду, что и количество любви блаженного, которое связано с непосредственным видением. Следовательно, приведенный аргумент ничего не доказывает.

Раздел 8

МОЖЕТ ЛИ ЛЮБОВЬ К ГОРНЕМУ БЫТЬ СОВЕРШЕННОЙ В НЫНЕШНЕЙ ЖИЗНИ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в нынешней жизни любовь к горнему не может быть совершенной. Ведь если бы дело обстояло иначе, то первыми достигли бы [совершенства] апостолы. Но этого не произошло, о чем свидетельствуют слова апостола: «Не потому, чтобы я уже достиг, или усовершенся, но стремлюсь, не достигну ли и я» (Филип. 3, 12). Следовательно, в этой жизни любовь к горнему не может быть совершенной.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «пламень любви к горнему охлаждает похоть, но исчезает она только при совершенной любви»¹⁶. Но ничего подобного не может быть в этом мире, в котором нельзя жить без греха, согласно сказанному [в Писании]: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя» (1 Ин. 1, 8). Действительно, всякий грех есть следствие некоторого неупорядоченного вожделения. Следовательно, в этой жизни любовь к горнему не может быть совершенной.

Возражение 3. Далее, совершенное не может стать еще более совершенным. Но, как было показано выше (7), в нынешней жизни любовь к горнему может возрастать и возрастать. Следовательно, в этой жизни любовь к горнему не может быть совершенной.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Любовь, усиливаясь, усовершенствуется, достигнув же совершенства, вопиет: "Желаю потеряться и найтись в Христе!"». Но это возможно и в нынешней жизни, как это имело место с Павлом. Следовательно, любовь к горнему может быть совершенной и в нынешней жизни.

Отвечаю: совершенство любви можно понимать двояко: во-первых, в отношении объекта любви, во-вторых, в отношении любящей личности. В отношении объекта любви любовь к горнему может быть совершенной только в том случае, если объект любит настолько, насколько он достоин любви. Но Бог достоин любви настолько, насколько Он благ, и коль скоро благодать Его бесконечна, Он бесконечно достоин любви. Однако никакая тварь не может любить Его бесконечно, поскольку любая сотворенная сила конечна. Следовательно, в указанном отношении никакая тварь не может обладать совершенной любовью, и таковой является только та любовь, которою Бог любит самого Себя.

В отношении же любящей личности любовь может быть совершенной тогда, когда любящий любит настолько сильно, насколько он только способен, и так может случаться трояко. Во-первых, когда все человеческое сердце актуально обращено к Богу, и таково совершенство небесной любви, которое недостижимо в нынешней жизни, в которой по причине слабости человеческой жизни невозможно всегда актуально думать о Боге и подвигаться к Нему любовью. Во-вторых, когда человек

ревнует о том, чтобы посвятить все свое время Богу и божественным вещам, презирая при этом все прочее, если только оно не является необходимым для поддержания жизни. Такое совершенство любви возможно для странствующего, хотя оно и не общо всем, кто обладает любовью. В-третьих, когда человек вручает все свое сердце Богу посредством навыка, а именно не мысля и не желая ничего, что было бы противным любви к Богу, и такое совершенство общо всем, кто обладает любовью.

Ответ на возражение 1. Апостол отрицает то, что он обладал небесным совершенством, в связи с чем глосса на приведенные слова говорит, что «он был совершенным путником, но и он не достигнул того совершенства, к которому ведет этот путь».

Ответ на возражение 2. Эти слова сказаны в отношении простительных грехов, которые противоположны не навыку, но акту любви, и потому они несовместимы с совершенством небес, а не с совершенством пути.

Ответ на возражение 3. Совершенство пути не является совершенством просто, и потому оно может возрастать и возрастать.

Раздел 9

ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗЛИЧАТЬ ТРИ СТЕПЕНИ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ, А ИМЕННО НАЧАЛО, УСОВЕРШЕНИЕ И СОВЕРШЕНСТВО?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неправильно различать три степени любви к горнему, а именно начало, усовершенствование и совершенство — ведь между началом любви и ее конечным совершенством существует множество степеней. Следовательно, неправильно сводить их [всех только] к одной.

Возражение 2. Далее, любовь начинает свое усовершенствование с самого начала своего существования. Следовательно, мы не должны проводить различие между любовью как начинающейся и любовью как усовершенствующейся.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (7), сколь бы ни была совершенной человеческая любовь в этом мире, она все равно может возрастать. Но для любви возрастет означать усовершенствоваться. Следовательно, неправильно отличать совершенную

любовь от любви усовершенствующейся, и потому вышеупомянутые степени определены для любви неправильно.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Любовь, только родившись, требует пищи», каковые слова обращены к начинающим, «принимая пищу, она усиливается», каковые слова обращены к тем, кто усовершенствуется, «ставши же сильной, она становится и совершенной», каковые слова обращены к совершенным. Следовательно, существует три степени любви.

Отвечаю: духовное возрастание любви в определенном смысле подобно возрастанию человеческого тела. В самом деле, хотя это последнее возрастание может быть разделено на множество частей, тем не менее, в нем наблюдаются некоторые установленные состояния, соответствующие специфическим действиям или устремлениям, к которым оно приводит человека. Так, мы говорим о человеке как о младенце до тех пор, пока он не научается пользоваться своим разумом, после чего мы различаем другое состояние человека, в котором он начинает говорить и пользоваться разумом, затем есть еще одно, третье состояние, а именно [состояние] возмужалости, когда он обретает способность к порождению, и так далее вплоть до достижения совершенства.

Подобным же образом различают и степени любви, а именно в соответствии с различными устремлениями, к которым по мере своего возрастания приводит человека любовь. Так, поначалу она возлагает на человека обязанность удаляться греха и противиться похотям, которые подвигают его к тому, что противно любви, и это относится к начинающим, любовь которых требует ухода и пищи, в противном же случае она может угаснуть. Затем основным своим устремлением человек должен стремиться к совершенствованию в добре, и таково устремление искусных [в любви], главной целью которых является усиление их любви посредством ее возрастания. Третьим же своим устремлением человек должен в первую очередь стремиться к соединению и наслаждению Богом, и это относится к совершенному, который «желает потеряться и найтись в Христе».

Нечто подобное мы можем наблюдать и в случае пространственного движения, когда вначале имеет место удаление от одного предела, затем — приближение к другому пределу и, в-третьих, успокоение в этом пределе.

Ответ на возражение 1. Все эти многообразные степени, которые можно различать при возрастании любви, включены в вышеупомянутые три, да и вообще, как говорит Философ, всякая непрерывная вещь может быть разделена на три части, а именно начало, середину и конец¹⁷.

Ответ на возражение 2. Хотя усовершенствоваться могут и начинающие в любви, тем не менее они в первую очередь должны сосредоточиться на противлении беспокоящим их своими нападениями грехам. Когда же по прошествии некоторого времени нападение грехов ослабеет, они смогут в уже большей безопасности устремляться к совершенству, но при этом, одною рукою трудясь, в другой они все еще должны сжимать меч, как это некогда делали строители Иерусалима.

Ответ на возражение 3. Даже совершенные могут усовершенствоваться в любви, но это уже не главная их забота, поскольку их первой целью является соединение с Богом. И хотя того же желают и начинающий, и усовершенствующийся, однако их главная забота — о другом: для начинающего — это удаление от греха, для усовершенствующегося — это совершенствование в добродетели.

Раздел 10

МОЖЕТ ЛИ УМАЛЯТЬСЯ ЛЮБОВЬ К ГОРНЕМУ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь к горнему может умаляться. В самом деле, противоположности по своей природе находятся в одном и том же субъекте. Но возрастание и умаление — это противоположности. И коль скоро, как уже было сказано (4), любовь может возрастать, то похоже на то, что она также может и умаляться.

Возражение 2. Далее, Августин, обращаясь к Богу, говорит: «Тот любит Тебя менее, кто любит что-то помимо Тебя»¹⁸, а еще он говорит, что «пламень любви к горнему охлаждает похоть»¹⁹. Из всего этого, похоже, следует, что и возгорание похоти, со своей стороны, охлаждает любовь. Но та похоть, посредством которой человек любит что-то помимо Бога, может в нем возрастать. Следовательно, любовь к горнему может умаляться.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «доколе человек не отступает от Бога, Бог оправдывает его и освящает,

отвратившись же от Него, он утрачивает в себе все следствия божественной деятельности»²⁰. Из этого можно заключить, что когда Бог сохраняет в человеке любовь, Он действует точно так же, как и когда Он изначально всевает в него любовь. Но при первом всеянии любви Бог всевает меньше в того, кто меньше себя приуготовил. Поэтому и при сохранении любви Он сохраняет меньше ее в том, кто меньше себя приуготовил. Следовательно, любовь к горнему может умалаться.

Этому противоречит следующее: в Священном Писании любовь сравнивается с пламенем, согласно сказанному: «Она», то есть любовь к горнему, «пламень весьма сильный» (Песнь. 8, 6). Но пламень устремляется вверх дотол, доколе горит. Следовательно, пока любовь существует, она может устремляться только вверх, но никак не вниз, то есть [она не может] умалаться.

Отвечаю: то количество, которое есть у любви со стороны надлежащего ей объекта, не может умалаться по той же причине, по которой оно, как было показано выше (4), не может и возрастать. Однако она может возрастать в отношении того количества, которым она обладает со стороны своего субъекта, и потому здесь мы должны исследовать, может ли она таким же образом и умалаться.

Итак, если она умалается, то так необходимо должно происходить или по причине [умаления ее] действия, или же вследствие просто его прекращения. Действительно, приобретенные благодаря действиям добродетели, как было показано выше (II-I, 53, 3), умалаются, а подчас и полностью разрушаются вследствие прекращения действия. Поэтому Философ, говоря о дружбе, замечает, что «нехватка беседы», то есть нежелание встречаться и беседовать с друзьями, «многие дружбы расторгла»²¹. Так это потому, что сохранение вещи зависит от ее причины, а причиной человеческой добродетели является человеческий акт, и потому в случае прекращения человеческих действий приобретенная добродетель начинает умалаться и, в конце концов, полностью разрушается. Но все это никак не относится к любви к горнему, поскольку она не является следствием человеческих действий, а обуславливается, как уже было сказано (2), исключительно Богом. Таким образом, из этого следует, что даже когда ее действие прекращается, то это не умалает и не разрушает ее иначе, как только в том случае, когда это прекращение подразумевает грех.

Из сказанного мы можем заключить, что умаление любви к горнему может быть обусловлено либо Богом, либо же некоторым греховным актом. Но Бог не обуславливает в нас никакого несовершенства иначе, как только путем наказания, а именно постольку, поскольку Он, наказывая за грех, лишает Своей благодати. Следовательно, Он может умалить в нас любовь к горнему только путем наказания, и это наказание обуславливается грехом.

Таким образом, из этого следует, что если бы любовь умалялась, то причиной этого умаления мог бы быть только грех — либо действенным образом, либо же через посредство заслуги. Но смертный грех не умаляет любви ни одним из указанных способов, а полностью разрушает ее, причем делает это как действенно, ибо любой смертный грех противен любви к горнему, о чем речь у нас впереди (12), так и через посредство заслуги, ибо коль скоро, совершая смертный грех, человек действует вопреки любви, он заслуживает того, чтобы Бог лишил его этой любви.

И точно так же никакой простительный грех не может умалить любви ни действенно, ни через посредство заслуги. Он не [может умалить ее] действенно, поскольку не затрагивает любви к горнему — ведь эта любовь относится к конечной цели, в то время как простительный грех — это неупорядоченность в отношении того, что определяет к цели, а любовь человека к цели не может умалиться вследствие совершения им неупорядоченных действий в отношении того, что определяет к цели. В самом деле, подчас больные при всей своей любви к здоровью могут нарушать диету, а в случае созерцательных наук выведенные из их начал ошибочные заключения никак не затрагивают несомненность этих начал. Не может простительный грех и заслужить умаления любви — ведь когда человек оступается в малом, он не заслуживает наказания в большом. В самом деле, Бог не отвращается от человека в большей степени, чем человек отвращается от Него, и потому тот, кто выпадает из порядка в отношении того, что определяет к цели, не заслуживает наказания посредством лишения определяющей его к конечной цели любви.

Подводя итоги, мы можем сказать, что с точки зрения непосредственного обуславливания любовь к горнему никоим образом не может умаляться, однако о том, что располагает к ее разрушению, можно говорить как об опосредованно способствующем ее умалению, а таковы простительные грехи и уклонение от исполнения дел любви.

Ответ на возражение 1. Противоположности находятся в одном и том же субъекте в тех случаях, когда субъект равным образом относится к ним обеим. Но любовь не относится равным образом к возрастанию и умалению, поскольку, как уже было сказано, причина для возрастания у нее есть, а для умаления — нет. Следовательно, приведенный аргумент ничего не доказывает.

Ответ на возражение 2. Похоть бывает двоякой. Одна из них — та, посредством которой человек видит свою цель в со-творенном, и она полностью уничтожает любовь к горнему, поскольку, по словам Августина, она губительна для любви. Она побуждает нас любить Бога меньше (меньше, чем мы должны любить Его посредством любви к горнему) не путем умаления любви, а путем ее полного разрушения. И именно так нам надлежит понимать высказывание [Августина]: «Тот любит Тебя менее, кто любит что-то помимо Тебя», поскольку далее он прибавляет: «И не ради Тебя». В самом деле, сказанное относится не к простительному, а только к смертному греху, поскольку то, что любят в простительном грехе, любят ради Бога, хотя и не актуально, а только по привычке. А это и есть вторая похоть, похоть простительного греха, и она-то всегда охлаждается любовью. Но никакая похоть не может умалить любовь, о причине чего нами было сказано выше.

Ответ на возражение 3. Ранее (II-I, 113, 3) уже было сказано о том, что для всеяния любви необходимо движение свободной воли. Поэтому то, что ослабляет это движение свободной воли, располагающим образом способствует умалению всеваемой любви. С другой стороны, для сохранения любви нет никакой необходимости в движении свободной воли, в противном бы случае мы утрачивали ее во время сна. Следовательно, любовь не умаляется из-за того, что встречает препятствие со стороны интенсивности движения свободной воли.

Раздел 11

МОЖЕМ ЛИ МЫ, ОБЛАДАЯ ЛЮБОВЬЮ К ГОРНЕМУ, УТРАТИТЬ ЕЕ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы, обладая любовью к горнему, не можем утратить ее. В самом деле, если бы мы утрачивали ее,

то так могло бы случаться только по причине греха. Но тот, кто обладает любовью к горнему, не может грешить, о чем читаем [в Писании]: «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога» (1 Ин. 3, 9). Но обладают такой любовью исключительно сыны Божии, поскольку именно это, согласно Августину, и отличает «сынов Божиих от сынов погибели». Следовательно, имеющий любовь не может утратить ее.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «любовью следует называть только истинную любовь»²². Но, как он же пишет в своем письме комиту Юлиану, «любовь, которая может прейти, никогда не была истинной». Следовательно, она никогда не была и любовью. Таким образом, обладая любовью, мы не можем утратить ее.

Возражение 3. Далее, Григорий в своей проповеди на Пятидесятницу говорит, что «божественная любовь там, где она есть, соделывает великое, а если делание прекращается, то это не любовь». Но никто из людей, делая что-либо великое, не утрачивает любви. Следовательно, любовь не может быть утрачена там, где она есть.

Возражение 4. Кроме того, свободная воля не склоняется к греху дотоле, доколе не побуждается чем-либо к греху. Но любовь к горнему исключает все побуждения к греху, а именно любовь к себе, похоть и тому подобное. Следовательно, любовь к горнему утратить нельзя.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою» (Откр. 2, 4).

Отвечаю: как уже было сказано (2), Святой Дух пребывает в нас любовью. Поэтому мы можем рассматривать любовь к горнему трояко. Во-первых, со стороны Святого Духа, Который подвигает душу к любви к Богу, и в этом отношении любовь к горнему несовместима с грехом по причине силы Святого Духа, Который сообщает неизменность всему, что Он пожелает делать. Следовательно, предположение о том, что в одно и то же время Святой Дух желает подвигнуть некоего человека к акту любви, а этот человек, согрешая, утрачивает любовь к горнему, ложно. Ведь не напрасно же среди блаженств Божиих упомянут и дар стойкости, посредством которого «оправданный безусловно

оправдан», как говорит Августин в своей книге «О предопределении святых».

Во-вторых, любовь к горнему можно также рассматривать как такую, которая никоим образом не уступает противному ее природе. По этой причине любовь к горнему в принципе не может грешить, что, по словам Августина, подобно тому, как ни холод не может нагревать, ни несправедливость делать доброе²³.

В-третьих, любовь к горнему можно рассматривать со стороны субъекта, который по причине свободной воли изменчив. Кроме того, любовь к горнему может быть соотнесена с этим субъектом как с точки зрения рода, то есть как форма с материей, так и с точки зрения вида, то есть как навык со способностью. Итак, форме по природе присуще пребывать в субъекте таким способом, которым она может быть утрачена тогда, когда она не полностью исчерпывает возможность материи, что очевидно в случае форм подверженных возникновению и уничтожению вещей — ведь материя таких вещей получает одну форму так, что сохраняет возможность получить другую форму, поскольку ее возможности не были полностью исчерпаны одной формой. Следовательно, одна форма может быть утрачена по причине получения другой. С другой стороны, форма небесного тела, полностью исчерпывая возможность материи и не сохраняя ей возможности получить другую форму, неотделимо находится в своем субъекте. Так и возвышенная любовь блаженных, полностью исчерпывая возможность разумного ума, вследствие чего всякое актуальное движение этого ума определено к Богу, принадлежит своему субъекту неотделимо, а вот возвышенная любовь странствующего [в этой жизни] не столь полно исчерпывает возможность субъекта, поскольку последний не всегда актуально определен к Богу, и коль скоро он не всегда актуально определен к Богу, то с ним может случаться то, из-за чего любовь к горнему может быть им утрачена.

Что же касается навыка, то ему присуще склонять способность к акту, поскольку он делает так, что свойственное ему представляется добрым, а несвойственное — дурным. В самом деле, как вкус судит о вкусовых ощущениях в соответствии со своей расположенностью, точно так же и человеческий ум выносит свое суждение относительно того, что должно быть сделано, в соответствии со своим расположением по навыку. В связи с этим Философ говорит, что «каков человек сам по себе, такая и цель ему является»²⁴. В указанном отношении любовь к горнему

неотделима от своего обладателя там, где ей ничего не может быть явлено помимо блага, а это возможно только на небесах, где Бог созерцается в Его сущности, которая является самой сущностью благодати. Поэтому небесная любовь к горнему не может быть утрачена, в то время как любовь к горнему странствующего [в этой жизни] — может, поскольку в этом состоянии Бог не созерцается в Его сущности, которая является сущностью благодати.

Ответ на возражение 1. В приведенной цитате речь идет о силе Святого Духа, сохраняющего тех, Кого Он желает подвигать и делать свободными от греха настолько, насколько Он соблаговолит.

Ответ на возражение 2. Любовь, которая может прейти по причине самой себя, не является истинной любовью, поскольку истинной любви не причисляется любить лишь на время с тем, чтобы после она была отята. Однако если эта любовь утрачивается вследствие изменчивости ее субъекта и без того, чтобы в ее акте присутствовала подобная цель, то это не противоречит истинной любви.

Ответ на возражение 3. Любовь к Богу всегда содействует великое в присущей ей цели, но она не всегда содействует великое в своих актах по причине состояния ее субъекта.

Ответ на возражение 4. Актуальная любовь к горнему исключает все побуждения к греху. Однако подчас она действует не актуально, в каковых случаях может возникнуть побуждение к греху, и если мы даем согласие на это побуждение, то утрачиваем любовь.

Раздел 12

УТРАЧИВАЕТСЯ ЛИ ЛЮБОВЬ К ГОРНЕМУ ПО ПРИЧИНЕ ОДНОГО СМЕРТНОГО ГРЕХА?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь к горнему не утрачивается по причине одного смертного греха. Ведь сказал же Ориген, что «если человеком, находящимся в высшем и совершеннейшем состоянии, и овладеет пресыщение, то я не думаю, чтобы он опустел и отпал внезапно: он необходимо должен падать понемногу и постепенно»²⁵. Но человек отпадает из-за утраты им

любви. Следовательно, любовь к горнему не утрачивается по причине всего лишь одного смертного греха.

Возражение 2. Далее, папа Лев в своей проповеди о Страстях, обращаясь к Петру, говорит: «Господь видел в тебе не побежденную веру, не отвратившуюся любовь, но поколебленное постоянство. Обилие слез свидетельствовало о неутраченной любви, и произнесенные в трепете слова были омыты в ее источнике», из каковых слов Бернар вывел свое заключение о том, что «любовь Петра не угасла, но охладела». Но Петр своим отречением от Христа совершил смертный грех. Следовательно, любовь к горнему не утрачивается по причине одного смертного греха.

Возражение 3. Далее, любовь к горнему сильней приобретенной добродетели. Но навык к приобретенной добродетели не уничтожается одним противоположным ему греховным актом. Тем более, любовь к горнему не уничтожается одним противоположным ей смертным грехом.

Возражение 4. Далее, возвышенная любовь означает любовь к Богу и ближнему. Однако похоже на то, что можно совершить смертный грех и все же сохранить любовь к Богу и ближнему, поскольку, как было показано выше (10), неупорядоченность в отношении того, что определяет к цели, не устраняет любовь к цели. Следовательно, после совершения смертного греха, обусловленного неупорядоченностью в отношении к некоторому частному благу, любовь к Богу может сохраниться.

Возражение 5. Кроме того, объектом теологической добродетели является конечная цель. Но другие теологические добродетели, а именно надежда и вера, не утрачиваются по причине одного смертного греха, но сохраняются, хотя и в безжизненном состоянии. Следовательно, после совершения греха может сохраниться и любовь к горнему, хотя и без формы.

Этому противоречит следующее: человек посредством смертного греха заслуживает вечную смерть, согласно сказанному [в Писании]: «Возмездие за грех — смерть» (Рим. 6, 23). С другой стороны, имеющий любовь заслуживает жизнь вечную, о чем читаем: «Кто любит меня, тот возлюблен будет Отцом Моим, и Я возлюблю его, и явлюсь ему Сам» (Ин. 14, 21), в каком-то явлении и заключается жизнь вечная, согласно сказанному [в Писании]: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя... истинного Бога и посланного Тобою Иисуса, Христа» (Ин. 17, 3). Но никто

не может одновременно заслуживать и вечную жизнь, и вечную смерть. Поэтому невозможно, чтобы у человека любовь к горнему совмещалась со смертным грехом. Следовательно, любовь к горнему утрачивается по причине одного смертного греха.

Отвечаю: одна противоположность устраняется другой, последующей ей противоположностью. Затем, любой смертный грех по самой своей природе противен любви к горнему, которая заключается в том, что человек любит Бога более всего остального и полностью подчинен Ему, направляя все свое к Богу. Поэтому любви к горнему присуще то, что человек должен так любить Бога, чтобы желать подчиниться Ему во всем и всегда соблюдать Его заповеди, поскольку все, что противоречит Его заповедям, явно противоречит и любви, и потому по самой своей природе способно уничтожить любовь.

Конечно, если бы любовь к горнему была зависящим от силы своего субъекта приобретенным навыком, то она вовсе не непременно устранялась бы по причине одного смертного греха, поскольку сам по себе акт противоположен не навыку, но [другому] акту. И так как продолжительность пребывания навыка в своем субъекте не требует [такой же] продолжительности акта, то с появлением последующего и противоположного акта приобретенный навык не устраняется, по крайней мере — сразу. Но являющаяся всеянным навыком возвышенная любовь зависит от всеающего ее Бога, Который всевает и сохраняет любовь подобно тому, как солнце распространяет в воздухе свой свет. Поэтому как с появлением препятствия на пути распространения солнечного света свет в воздухе сразу же прекращается, так и любовь к горнему сразу же прекращается в душе с появлением в ней препятствия к всеянию Богом любви в душу.

Но очевидно, что всякий противоречащий заповеди Божией смертный грех является препятствием к всеянию любви, поскольку уже одно то, что человек предпочитает грех божественному расположению, которое требует нашего повиновения Его воле, обуславливает утрату навыка к любви сразу же по совершении единственного смертного греха. В связи с этим Августин говорит, что «человек в присутствии Бога освящается, а в отсутствии Его остается в постоянном мраке, ибо отступает от Бога не пространственным образом, а отвращением своей воли»²⁶.

Ответ на возражение 1. Это высказывание Оригена можно, к примеру, понимать так, что находящийся в совершеннейшем

состоянии человек не может совершить смертный грех внезапно, но должен быть расположен к этому некоторой предшествующей нерадивостью, в каковом смысле, как было показано выше (II-I, 88, 3), о простительном грехе говорят как о расположении к смертному греху. Тем не менее совершив единственный смертный грех, он отпадает и утрачивает любовь.

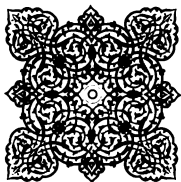
Однако коль скоро далее он замечает, что «если кто-либо иногда случайно подвергнется легкому падению, но скоро одумается и придет в себя, то он, собственно, не может совершенно упасть»²⁷, то нам надлежит ответить иначе, а именно, что когда он говорит о полностью опустевшем и отпавшем человеке, то имеет в виду, что отпавший согрешил преднамеренно, что может происходить внезапно.

Ответ на возражение 2. Любовь к горнему можно утратить двояко. Во-первых, непосредственно, из-за актуального презрения, и в указанном смысле Петр не утратил любви. Во-вторых, опосредованно, когда грех против любви совершен из-за некоторой страсти желания или страха, и согрешив против любви именно таким вот образом, Петр утратил любовь, хотя в скором времени ее восстановил.

Ответ на возражение 3 очевиден из вышесказанного.

Ответ на возражение 4. Не всякая неупорядоченность в отношении того, что определяет к цели, то есть к сотворенному благу, обуславливает смертный грех, но только та, которая сама по себе противна божественной воле, и только такая неупорядоченность противна любви к горнему, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 5. Любовь означает соединение с Богом, тогда как надежда и вера — нет. Но, как уже было сказано, любой смертный грех состоит в отвращении от Бога. Следовательно, все нравственные грехи противны любви, а надежде и вере — не все, но только те из них, которые уничтожают навык к надежде или вере, в то время как любовь устраняется любым нравственным грехом. Из этого очевидно, что любовь не может сохраниться в безжизненном состоянии — ведь она, как было показано выше (23, 8), суть предельная форма, относящаяся к Богу под аспектом конечной цели.



ОБ ОБЪЕКТЕ ЛЮБВИ

Теперь мы исследуем объект любви, причем наше рассмотрение будет двояким: [мы рассмотрим] во-первых, то, что нам надлежит любить из любви к горнему; во-вторых, тот порядок, в котором это должно любить.

Под первым заглавием [у нас] наличествует двенадцать пунктов:

1) должно ли нам из любви к горнему любить одного только Бога или же мы должны любить также и ближнего; 2) должно ли из любви к горнему любить любовь к горнему; 3) должно ли из любви к горнему любить неразумные твари; 4) должно ли из любви к горнему любить самого себя; 5) должно ли любить свое тело; 6) должно ли из любви к горнему любить грешников; 7) любят ли грешники самих себя; 8) должно ли из любви к горнему любить своих врагов; 9) обязаны ли мы демонстрировать им свою дружественность; 10) должно ли из любви к горнему любить ангелов; 11) должно ли любить демонов; 12) каким образом надлежит перечислять то, что мы обязаны любить из любви к горнему.

Раздел 1

ОГРАНИЧИВАЕТСЯ ЛИ ЛЮБОВЬ К ГОРНЕМУ ОДНИМ БОГОМ ИЛИ ЖЕ ОНА ПРОСТИРАЕТСЯ И НА БЛИЖНЕГО?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь к горнему ограничивается одним Богом и не простирается на ближнего. В самом деле, нам надлежит не только любить Бога, но и бояться Его, согласно сказанному [в Писании]: «Итак, Израиль, чего требует от тебя Господь, Бог твой? Того только, чтобы ты боялся Господа, Бога твоего... и любил Его» (Вт. 10, 12). Но страх, которым мы боимся человека и который называется человеческим страхом, отличается от страха, которым мы боимся Бога и который, как это очевидно из сказанного ранее (10, 2), является рабским или

сыновним. Следовательно, и любовь, которой мы любим Бога, отличается от любви, которой мы любим ближнего.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что «принимать любовь — это [почти] то же [самое], что принимать почести»¹. Но почитание Бога, известное как «единобожие», отличается от почитания сотворенного, известного как «поклонение святым». Следовательно, опять-таки, любовь, благодаря которой мы любим Бога, отличается от той, которой мы любим ближнего.

Возражение 3. Далее, как говорит глосса на [слова из евангелия от] Матфея (Мф. 1, 2), надежда рождает любовь. Но надежда столь тесно связана с Богом, что надеяться на человека является предосудительным, согласно сказанному [в Писании]: «Проклят человек, который надеется на человека» (Иер. 17, 5). Следовательно, и любовь к горнему столь тесно связана с Богом, что уже никак не может простирается на ближнего.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1 Ин. 4, 21).

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 54, 3), различие навыков может обуславливаться только различием видов их актов. В самом деле, акты одного и того же вида принадлежат одному и тому же навыку. Затем, поскольку акт получает свой вид от своего объекта, рассматриваемого под формальным аспектом, то из этого необходимо следует, что один и тот же по виду акт склоняется и к одному и тому же аспекту объекта, и к объекту под одним и тем же аспектом; так, посредством одного и того же по виду акта зрения мы видим и свет, и цвет под аспектом света.

Затем, аспектом, под которым нам должно любить ближнего, является Бог, поскольку нам должно любить в ближнем то, что он может быть в Боге. Отсюда понятно, что посредством одного и того же по виду акта мы любим и Бога, и ближнего. Следовательно, навык к возвышенной любви простирается не только на любовь к Богу, но также и на любовь к ближнему.

Ответ на возражение 1. Мы можем бояться ближнего, как и любить его, двояко. Во-первых, в связи с тем, что присуще именно ему, как когда человек боится тирана по причине его жестокости или любит его по причине своего желания получить что-то от него. Такого рода человеческий страх отличается от страха Божия, и то же самое можно сказать о любви. Во-вторых, мы боимся человека

или любим его в связи с тем, что он имеет от Бога, как когда мы боимся светской власти по причине осуществления ею служения Богу в части наказания злодеев или любим ее за правосудность. Такого рода человеческий страх не отличается от страха Божия, и то же самое можно сказать о любви.

Ответ на возражение 2. Любовь относится к благу в целом, тогда как почести — к собственному благу того, кто принимает почести, поскольку они оказываются человеку в качестве признания его личных добродетелей. Поэтому любовь не различается по виду согласно различию степеней благодати в разных людях — ведь она определена к одному благу, общему им всем, в то время как почести различаются согласно принадлежащим индивидам благам. Таким образом, мы любим всех наших ближних одной и той же любовью к горнему в той мере, в какой они относятся к одному общему им всем благу, а именно Богу, тогда как почести мы оказываем различным людям согласно личной добродетели каждого из них, и точно так же мы посредством единобожия поклоняемся единому Богу по причине Его исключительной добродетели.

Ответ на возражение 3. Предосудительно надеяться на человека так, как если бы он был главной причиной спасения, но нет ничего предосудительного в том, чтобы надеяться на него как на могущего помочь нам в нашем служении Богу. И точно так же было бы ошибкой любить ближнего так, как если бы он был конечной целью, но любить его ради Бога правильно, и именно так его любят любовью к горнему.

Раздел 2

ДОЛЖНО ЛИ ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ ЛЮБИТЬ ЛЮБОВЬ К ГОРНЕМУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно любовь к горнему любить из любви к горнему. В самом деле, перечисление того, что должно любить из любви к горнему, находится в двух предписаниях любви (Мф. 22, 37, 39), и там ничего не сказано о любви к горнему — ведь эта любовь не является ни Богом, ни ближним. Следовательно, не должно любить любовь к горнему из любви к горнему.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (23, 1), любовь к горнему основана на соучастии в блаженстве. Но любовь к горнему не может быть причастной блаженству. Следовательно, не должно любить любовь к горнему из любви к горнему.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (23, 1), любовь к горнему является своего рода дружбой. Однако никто, как сказано в восьмой [книге] «Этики», не может дружить с любовью или акциденцией, поскольку те не способны ответить взаимностью, каковая сущностно необходима для дружбы. Следовательно, не должно любить любовь к горнему из любви к горнему.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Тот, кто любит ближнего, с необходимостью должен прежде всего любить саму любовь»². Но мы любим ближнего из любви к горнему. Таким образом, из этого следует, что и любовь к горнему любят из любви к горнему.

Отвечаю: любовь к горнему суть любовь. Но любовь по причине природы той силы, актом которой она является, способна отражаться на саму себя. В самом деле, коль скоро объектом воли является всеобщее благо, то объектом акта воли может быть все, что обладает аспектом блага, и коль скоро воля сама по себе является благом, то человек может проявлять желание желать. Это подобно тому, как ум, объектом которого является истина, мыслит мыслимое постольку, поскольку оно есть нечто истинное. Впрочем, любовь уже только в силу своего вида способна отражаться на саму себя — ведь она есть самопроизвольное движение любящего к любимому, и потому как только человек начинает любить, он начинает любить и любовь.

Однако любовь к горнему является любовью не просто, но, как уже было сказано (23, 1), обладает природой дружбы. Дружественным же образом нечто можно любить двояко: во-первых, как друга, с которым мы дружим и которому желаем блага; во-вторых, как благо, которое мы желаем другу. Так вот, любовь к горнему любят из любви к горнему вторым, а не первым способом, поскольку любовь к горнему — это то благо, которое мы желаем всем тем, кого мы любим из любви к горнему. И то же самое относится к блаженству и другим добродетелям.

Ответ на возражение 1. Бог и ближний — это те, друзьями кого мы являемся, но любовь к ним включает в себя и любовь к

любви к горнему, поскольку мы любим Бога и ближнего настолько, насколько мы любим то, что мы вместе с нашими ближними любим Бога, а это и означает любить любовь к горнему.

Ответ на возражение 2. Любовь к горнему сама по себе есть общение духовной жизни, посредством которого мы достигаем блаженства, и потому ее любят как то благо, которое желают всем, любимым из любви к горнему.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент рассматривает дружбу с точки зрения ее соотнесенности с теми, друзьями кого мы являемся.

Раздел 3

ДОЛЖНО ЛИ ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ ЛЮБИТЬ НЕРАЗУМНЫЕ ТВАРИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что из любви к горнему надобно любить также и неразумные твари. В самом деле, мы соответствуем образу Божию в первую очередь именно благодаря любви к горнему. Но Бог любит неразумные твари возвышенною любовью, поскольку Он любит «все существующее» (Прем. 11, 25), а все, что Он любит, Он любит посредством самого Себя, Который есть возвышенная любовь. Следовательно, мы также должны любить неразумные твари из любви к горнему.

Возражение 2. Далее, первичным образом любовь относится к Богу, а на другие вещи она простирается как на соотнесенные с Богом. Но как разумная тварь соотнесена с Богом в той мере, в какой она несет в себе подобие образа, точно так же неразумная тварь — в той мере, в какой она несет в себе подобие следа (I, 45, 7). Следовательно, любовь к горнему простирается и на неразумные твари.

Возражение 3. Далее, Бог является объектом не только любви к горнему, но и веры. Однако вера простирается на неразумные твари, поскольку мы верим, что небо и земля были сотворены Богом, что рыбы и птицы были произведены из вод, а сухопутные животные и растения — из земли. Следовательно, и любовь к горнему простирается на неразумные твари.

Этому противоречит следующее: любовь к горнему простирается исключительно на Бога и ближнего. Но слово «ближний»

не может быть употреблено в отношении неразумных тварей, поскольку у них нет никакого общения с человеком в разумной жизни. Следовательно, любовь к горнему не простирается на неразумные твари.

Отвечаю: как было показано выше (23, 1), любовь к горнему — это своего рода дружба. Но дружественная любовь бывает двоякой: во-первых, она может быть любовью к другу, которому мы сообщаем нашу дружбу; во-вторых, любовью к тем благам, которые мы желаем нашему другу. В первом отношении нет такой неразумной твари, которую можно было бы любить из любви к горнему, и на то есть три причины. Две из них соотносятся с дружбой как таковой, а именно постольку, поскольку неразумная тварь не может быть ее объектом. Так это, во-первых, потому, что дружба связывает нас с тем, кому мы желаем блага, в то время как в строгом смысле слова мы не можем желать блага неразумной твари, которая не способна обладать благом в прямом значении этого слова — ведь это свойственно только разумной твари, которая благодаря свободной воле является распорядительницей тех благ, которыми она обладает. Поэтому, по словам Философа, никто не говорит о добре или зле в отношении подобных вещей, разве что только метафорически³. Во-вторых, так это потому, что любая дружба основана на некотором дружеском участии в жизни — ведь ничто, как говорит Философ, так не приличествует дружбе, как жить сообща с другом⁴. Но неразумные твари не могут принимать никакого дружеского участия в человеческой жизни, которая руководствуется разумом. Следовательно, дружба с неразумными тварями невозможна, разве что в метафорическом смысле. Третья причина связана с любовью к горнему, поскольку эта любовь зиждется на соучастии в вечном блаженстве, которого не может достигнуть неразумная тварь. Следовательно, дружественная любовь к горнему к неразумной твари невозможна.

Однако мы можем любить неразумные твари из любви к горнему в том случае, если видим в них те блага, которые мы желаем другим, и в этом смысле хотим, так сказать, их сохранности ради почитания Бога и человеческой пользы, и в указанном смысле любит их и Бог.

Из сказанного очевиден **ответ на возражение 1.**

Ответ на возражение 2. Подобие следа не сообщает способности к вечной жизни, тогда как подобие образа — сообщает, и потому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Вера может простираться на все, что тем или иным образом является истинным, тогда как дружелюбие к горнему простирается только на то, что обладает естественной способностью к вечной жизни, и потому приведенная аналогия неудачна.

Раздел 4

ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ ЛЮБИТЬ САМОГО СЕБЯ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не должен любить себя из любви к горнему. Так, Григорий говорит в своей проповеди, что «не может быть никакой любви к горнему между менее чем двумя»⁵. Следовательно, никто не может из любви к горнему любить самого себя.

Возражение 2. Далее, дружба по самой своей природе подразумевает взаимную приязнь и уравниность⁶, чего никто не может иметь по отношению к самому себе. Но, как уже было сказано (23, 1), любовь к горнему — это своего рода дружба. Следовательно, человек не может из любви к горнему любить самого себя.

Возражение 3. Далее, все, что касается любви к горнему, ненаказуемо, поскольку «любовь не превозносится» (1 Кор. 13, 4). Но человек может быть обвинен в любви к себе, согласно сказанному [в Писании]: «В последние дни наступят времена тяжкие, ибо люди будут самолюбивы» (2 Тим. 3, 1, 2). Следовательно, человек не может из любви к горнему любить самого себя.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19, 18). Но мы любим наших друзей из любви к горнему. Следовательно, из любви к горнему мы должны также любить и самих себя.

Отвечаю: коль скоро, как уже было сказано (23, 1), любовь к горнему есть своего рода дружба, то мы можем рассматривать ее с двух точек зрения: во-первых, под общим понятием дружбы, и в этом смысле человек в строгом смысле слова является не другом самому себе, но чем-то большим, чем друг. В самом

деле, дружба подразумевает соединение, поскольку, как говорит Дионисий, «любовь является соединяющей силой»⁷, в то время как человек сам с собою един в большей степени, чем посредством соединения с другим. Следовательно, как единство является началом соединения, точно так же любовь к самому себе является формой и корнем дружбы. В самом деле, когда мы дружим с другими, то поступаем с ними так, как поступаем по отношению к самим себе, в связи с чем в девятой [книге] «Этики» сказано, что «проявления дружбы к другим происходят из отношения к самому себе»⁸. Это подобно тому, как в отношении начал мы обладаем чем-то большим, чем научное знание, а именно мышлением.

Во-вторых, мы можем говорить о любви к горному со стороны ее видовой природы, а именно как об обозначающей в первую очередь дружбу человека с Богом, а затем — и со всем Божиим, в число которого входит и сам обладающий любовью к горному человек. Следовательно, среди всего прочего, что он любит из любви к горному как то, что принадлежит Богу, он также из любви к горному любит и самого себя.

Ответ на возражение 1. Григорий здесь говорит о любви к горному с точки зрения общего понятия дружбы.

В таком же смысле нам надлежит понимать и **возражение 2.**

Ответ на возражение 3. Любящих самих себя должно обвинять в той мере, в какой они любят себя со стороны своей чувственной природы, которой они склонны потакать. Но это никак не относится к истинной любви к себе со стороны разумной природы, которая заключается в желании себе благих вещей, ведущих к совершенству разума, а именно так в первую очередь человек и любит себя из любви к горному.

Раздел 5

ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНОМУ ЛЮБИТЬ СВОЕ ТЕЛО?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не должен любить свое тело из любви к горному. В самом деле, мы не любим то, с чем не желаем связываться. Но обладающие любовью к горному не желают связываться с телом, согласно сказанному [в

Писании]: «Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 24); и еще: «Имею желание разрешиться и быть с Христом» (Филип. 1, 23). Следовательно, не должно любить свои тела из любви к горнему.

Возражение 2. Далее, дружеская приязнь любви к горнему основана на соучастии в наслаждении Богом. Но тело никак не может быть причастным этому наслаждению. Следовательно, не должно любить тело из любви к горнему.

Возражение 3. Далее, поскольку любовь к горнему есть своего рода дружба, то ею любят того, кто может ответить нам взаимностью. Но наше тело не может любить нас из любви к горнему. Следовательно, и его нельзя любить из любви к горнему.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что есть четыре вещи, которые мы должны любить из любви к горнему, и среди них он называет и наше собственное тело⁹.

Отвечаю: наши тела можно рассматривать двояко: во-первых, со стороны их природы, во-вторых, со стороны порчи греха и наказания.

Итак, природа нашего тела была сотворена не злым началом, как пустословили манихеи, а Богом. Следовательно, мы можем использовать ее для служения Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Представьте... члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим. 6, 13). Поэтому из любви к горнему, которой мы любим Бога, мы также должны любить и наши тела, однако при этом мы не должны любить злые следствия греха и порчи наказания, напротив, мы должны из любви к горнему желать устранения подобных вещей.

Ответ на возражение 1. Апостол не устранился от общества своего тела в том, что касалось природы тела, поскольку в этом отношении он не желал лишиться его, согласно сказанному [в Писании]: «Мы не хотим совлечься, но облечься» (2 Кор. 5, 4). Однако он желал избежать угнездившейся в теле заразы похоти и телесной порчи, которая отягощает душу и препятствует созерцанию Бога. По этой причине он и говорит: «От сего тела смерти».

Ответ на возражение 2. Хотя наше тело и не способно наслаждаться Богом посредством Его познания и любви, тем не менее благодаря тем делам, которые мы делаем через посредство тела, мы способны достигать совершенного познания Бога. Поэтому из наслаждения в душе «потокотом здоровья и

неразрушимости», как говорит Августин, перетекает некоторое блаженство и в тело. Следовательно, коль скоро тело некоторым образом причастно блаженству, то и его можно любить из любви к горнему.

Ответ на возражение 3. Взаимность любви обнаруживается в дружбе с другим, но не с самим собой — как со стороны души, так и со стороны тела.

Раздел 6

ДОЛЖНО ЛИ ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ ЛЮБИТЬ ГРЕШНИКОВ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно любить грешников из любви к горнему. Ведь сказано же [в Писании]: «Вымыслы человеческие ненавижу» (Пс. 118, 113). Но Давид обладал совершенной любовью к горнему. Следовательно, из любви к горнему грешников скорее должно ненавидеть, чем любить.

Возражение 2. Далее, как говорит Григорий в своей проповеди на Пятидесятницу, «любовь подтверждается делами»¹⁰. Но добрые люди не делают ничего беззаконного, хотя при этом кое-что из делаемого ими может представляться делом ненависти, согласно сказанному [в Писании]: «С раннего утра буду истреблять всех нечестивцев земли» (Пс. 100, 8); а еще есть заповедь Бога: «Ворожеи не оставляй в живых» (Исх. 22, 18). Следовательно, грешников не должно любить из любви к горнему.

Возражение 3. Далее, частью дружбы является желание блага своим друзьям. Но святые из любви к горнему желают нечестивым зла, согласно сказанному [в Писании]: «Да обратятся нечестивые в ад» (Пс. 9, 18). Следовательно, грешников не должно любить из любви к горнему.

Возражение 4. Далее, друзьям свойственно радоваться одному и тому же и его же и желать. Но любовь к горнему не побуждает нас ни желать того же, что и грешники, ни находить радость в том, что доставляет радость им, но, пожалуй, наоборот. Следовательно, грешников нельзя любить из любви к горнему.

Возражение 5. Кроме того, как говорит [Философ] в восьмой [книге] «Этики», друзьям свойственно тесное общение. Но мы не должны быть тесно связанными с грешниками, согласно сказанному [в Писании]: «Выйдите из среды их» (2 Кор. 6, 17).

Следовательно, грешников не должно любить из любви к горнему.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «когда нам говорят: "Возлюби ближнего твоего", то это надо понимать так, что мы должны в каждом человеке видеть своего ближнего»¹¹. Но грешники не перестают быть людьми, поскольку грех не уничтожает природу. Следовательно, мы должны любить грешников из любви к горнему.

Отвечаю: в грешнике надлежит усматривать две вещи: его природу и его вину. Со стороны своей природы, которую он получил от Бога, он обладает способностью к блаженству, на соучастии в котором, как уже было сказано (3), зиждется любовь к горнему, и потому мы должны любить грешников из любви к горнему в том, что касается их природы.

С другой стороны, их вина противна Богу и является препятствием к обретению блаженства. Поэтому в том, что касается их вины, по причине которой они противны Богу, грешников надлежит ненавидеть, даже если речь идет об отце, матери или других родственниках, о чем читаем в двенадцатой [главе евангелия от] Луки. Таким образом, наша обязанность ненавидеть в грешнике то, что он является грешником, и любить в нем то, что он является способным к обретению блаженства человеком, и это означает поистине любить его из любви к горнему и ради Бога.

Ответ на возражение 1. Пророк ненавидел неправедных постольку, поскольку объектом его ненависти была их неправедность, которая была их злом. Такая ненависть совершенна, о чем он сам говорит так: «Полною ненавистью ненавижу их» (Пс. 138, 22). Но ненависть к злу человека равносильна любви к его благу. Следовательно, такая совершенная ненависть принадлежит любви к горнему.

Ответ на возражение 2. Как замечает Философ¹², не должно расторгать дружбы с впавшими в грех друзьями дотоле, доколе у нас есть надежда на их исправление, и нам надлежит помочь им восстановить свою добродетельность с еще большей готовностью, чем мы были бы готовы, случись у них денежные затруднения, помочь им деньгами, поскольку добродетель родственней дружбе, чем деньги. Но если они впали в очень большое зло и стали неисправимыми, то мы долее не должны поддерживать с ними дружбы. По этой причине как божественные, так и чело-

веческие законы велят такого рода грешников предавать смерти — ведь вероятность причинения ими вреда другим гораздо больше вероятности их исправления. Однако судья принимает такое решение не из ненависти к грешникам, а из любви к горнему, которая побуждает его предпочитать общественное благо жизни индивида. Кроме того, правосудная смерть может принести пользу и самому грешнику, если ею он сможет искупить свое преступление, но если даже и не сможет, то все равно она положит конец [накоплению] грехов, поскольку грешник не сможет более грешить.

Ответ на возражение 3. Такого рода проклятья, с которыми мы встречаемся в Священном Писании, можно понимать трояко: во-первых, не как пожелания, а как предсказания, и в таком случае слова «да обратятся нечестивые» означают, что «нечестивые обратятся в ад». Во-вторых, как пожелания, но пожелания не самого наказания человека, а осуществления правосудия наказывающего, согласно сказанному [в Писании]: «Возрадуется праведник, когда увидит отмщение» (Пс. 57, 11), поскольку и Бог «не радуется гибели нечестивых»¹³ (Прем. 1, 13), когда их карает, но радуется Своей правосудности, согласно сказанному [в Писании]: «Господь — праведен, любит правду» (Пс. 10, 7). В-третьих, как пожелания, но пожелания не самого наказания, а устранения греха, то есть, чтобы грех был уничтожен, а человек продолжал жить.

Ответ на возражение 4. Мы любим грешников из любви к горнему не так, что желаем того же, что и они, или радуемся тому же, чему и они, но так, что хотим, чтобы они стали желать того же, что и мы, и радоваться тому же, что и мы. В связи с этим [в Писании] сказано: «Они сами будут обращаться к тебе — а не ты будешь обращаться к ним» (Иер. 15, 19).

Ответ на возражение 5. Слабым надлежит избегать общения с грешниками по причине опасности быть сбитыми ими с [истинного] пути. Но в высшей степени достохвально, когда совершенные, в отношении которых нет никакой опасности, что они будут сбиты, общаются с грешниками с целью обратить их [на истинный путь]. С такою целью и Сам Господь, как пишет Матфей, ел и пил с грешниками (Мф. 9, 11 — 13). Однако всем нам надлежит избегать общения с грешниками в том, что касается соучастия в грехе, и именно в этом смысле [в Писании] сказано: «Выйдите из среды их... и не прикасайтесь к нечистому» (2 Кор. 6, 17), то есть не соглашайтесь грешить.

Раздел 7

ЛЮБЯТ ЛИ ГРЕШНИКИ САМИХ СЕБЯ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грешники любят самих себя. В самом деле, общим для всех грешников является само начало греха. Но началом греха является любовь к себе, которой, по словам Августина, «создан град Вавилон»¹⁴. Следовательно, грешники более всего любят самих себя.

Возражение 2. Далее, грех не уничтожает природу. Но человек любит себя согласно природе — ведь даже неразумные твари по природе желают себе собственного блага, например, сохранения своего бытия и т. п. Следовательно, грешники любят самих себя.

Возражение 3. Далее, как утверждает Дионисий, «добро всеми любимо»¹⁵. Но многие грешники считают себя добрыми. Следовательно, многие грешники любят самих себя.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Любящего нечестие ненавидит душа его»¹⁶ (Пс. 10, 6).

Отвечаю: любовь к себе в одном отношении обща всем, в другом — она присуща только доброму, в третьем — она присуща только злему. Так, она обща всем, поскольку каждый любит то, что, как он думает, он есть. Но о человеке как о «таком-то» говорят в двух смыслах: во-первых, со стороны его субстанции и природы, и в этом смысле все представляют себя именно такими, какими они есть, то есть составленными из души и тела. В указанном отношении все люди, как добрые, так и злые, любят самих себя, поскольку они любят сохранность своего [бытия].

Во-вторых, о человеке говорят как о «таком-то» в смысле некоторого его достоинства, как [например] о правителе государства говорят как о самом государстве, так что если что-либо делает правитель, то говорят, что это делает государство. В указанном отношении не все представляют себя именно такими, какими они есть. В самом деле, первой частью человека является рассуждающий ум, тогда как чувственная и материальная природа — вторична (апостол называет первую [часть] «внутренним человеком», а вторую — «внешним человеком» (2 Кор. 4, 16)). Затем, добрые [люди] главным в себе полагают свою разумную

природу, или «внутреннего человека», и потому они представляют себя именно такими, какими они есть. С другой стороны, дурные [люди] главным в себе полагают свою чувственную и материальную природу, или «внешнего человека». Поэтому они знают себя неправильно и любят себя неправильно, поскольку любят они то, что, как они думают, они есть. А вот добрые [люди] знают себя правильно, и потому любят себя правильно.

Философ доказывает это на основании тех пяти вещей, которые присущи дружбе. Так, во-первых, каждый друг желает другу быть и жить; во-вторых, он желает ему добра; в-третьих, он поступает с ним по-доброму; в-четвертых, он получает удовольствие от общения с ним; в-пятых, он в большинстве случаев разделяет его мнение, радости и печали. Подобным же образом добрые [люди] любят себя, то есть внутреннего человека, поскольку они желают сохранения его в его целостности, желают ему добра, а именно духовных благ, делают все, чтобы их обрести, получают удовольствие от проникновения в собственные сердца, находя в них такие источники удовольствия, как добрые помыслы в настоящем, память о прошлых благах и надежду на блага в будущем. И точно так же нет в них никакого противоречия в желаниях, поскольку вся их душа стремится к одному.

С другой стороны, дурные [люди] не интересуются сохранением внутреннего человека в его целостности, они не желают ему духовных благ и ничего не делают ради этого. При этом они не получают удовольствия от общения с самими собой, проникая в собственные сердца, поскольку все, что они обнаруживают там в настоящем, прошлом или будущем, зло и неприглядно, да и внутреннего согласия в них нет по причине угрызений совести, согласно сказанному [в Писании]: «Изобличу тебя и представлю пред глаза твои грехи твои» (Пс. 49, 21).

Точно так же можно показать, что дурные [люди] любят себя как тленного внешнего человека, тогда как добрые [люди] в этом отношении не любят себя.

Ответ на возражение 1. Та любовь к себе, которая является началом греха, присуща дурным [людям], и она, как сказано в том же месте, «доходит до презрения к Богу» потому, что дурные [люди] настолько желают внешние блага, что доходят до презрения к благам духовным.

Ответ на возражение 2. Хотя дурные люди не полностью лишены естественной любви, тем не менее она в них извращена, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Дурные [люди] некоторым образом причастны к любви к себе настолько, насколько они считают себя добрыми. Однако такая любовь является не истинной, но [только] кажущейся [таковой], а для некоторых особо дурных [людей] невозможна даже она.

Раздел 8

ДОЛЖНО ЛИ ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ ЛЮБИТЬ СВОИХ ВРАГОВ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что из любви к горнему не обязательно любить своих врагов. Так, Августин говорит, что «это столь великое благо», то есть любовь к врагам, «не свойственно тому множеству, которое, как мы верим, бывает услышанным, когда говорит в молитве: "Прости нам долги наши"»¹⁷. Но никто не простится, если не имеет любви, поскольку, согласно сказанному [в Писании], «любовь покрывает все грехи» (Прит. 10, 12). Следовательно, из любви к горнему не обязательно любить своих врагов.

Возражение 2. Далее, любовь к горнему не отменяет природы. Но всякая, даже неразумная сущность, по природе ненавидит противоположное себе, как [например] ягненок ненавидит волка, а вода — огонь. Следовательно, из любви к горнему не обязательно любить своих врагов.

Возражение 3. Далее, любовь «не превозносится» (1 Кор. 13, 4). Но в любви к врагам, похоже, присутствует то же превозношение, что и в ненависти к друзьям, за что Иоав укорял Давида, говоря: «Ты любишь ненавидящих тебя, и ненавидишь любящих тебя» (2 Цар. 19, 6). Следовательно, из любви к горнему не обязательно любить своих врагов.

Этому противоречит сказанное Господом: «Любите врагов ваших» (Мф. 5, 44).

Отвечаю: любовь к врагам можно понимать трояко.

Во-первых, так, что мы любим наших врагов как таковых, что было бы неправильно и противно любви к горнему, поскольку подразумевало бы любовь к дурному в другом.

Во-вторых, любовь к врагам можно понимать так, что мы любим их со стороны их природы как таковой, и в этом смысле мы обязаны из любви к горнему любить наших врагов, а именно постольку, поскольку, любя Бога и ближнего, мы не должны исключать врагов из ближних как таковых, которых нам надлежит любить.

В-третьих, любовь к врагам можно понимать так, что мы любим их всех по отдельности, то есть что нам надлежит иметь к каждому из наших врагов индивидуальное движение любви. [Так вот] в абсолютном смысле ничего подобного из любви к горнему не требуется, поскольку она не предполагает наличия в нас особого движения любви к каждому отдельному человеку, что было бы попросту невозможно. Однако любовь к горнему требует от нас этого в отношении готовности нашего ума, а именно, чтобы мы в случае необходимости были готовы любить того или иного из наших врагов. Актуальная же любовь к врагам ради Бога без какой бы то ни было особой на это надобности принадлежит уже совершенной любви к горнему. В самом деле, коль скоро человек любит ближнего из любви к горнему ради Бога, то чем больше он любит Бога, тем меньше в нем вражды и тем большую любовь он проявляет к ближнему; так, когда мы любим кого-либо очень сильно, мы любим и его детей, даже если они относятся к нам недружественно.

Таков смысл сказанного Августином в цитате, приведенной в возражении 1, ответ на которое, таким образом, очевиден.

Ответ на возражение 2. Все по природе ненавидит противоположное себе как таковое. Затем, наши враги противны нам как именно враги, и потому как таковые они нам ненавистны — ведь их враждебность нам неприятна. Однако они не противоположны нам как люди и как такие, которые способны обрести блаженство, и в этом отношении мы должны их любить.

Ответ на возражение 3. Любить своих врагов как таковых неправильно и, как уже было сказано, любовь к горнему этого не требует.

Раздел 9

НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ СПАСЕНИЯ ПРЕДОСТАВЛЯТЬ НАШИМ ВРАГАМ СВИДЕТЕЛЬСТВА И СЛЕДСТВИЯ ЛЮБВИ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь к горнему требует от человека предоставлять своему врагу свидетельства и следствия любви. Так [в Писании] сказано: «Станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин. 3, 18). Но человек любит делом посредством предоставления любимому свидетельств и следствий любви. Следовательно, из любви к горнему человек должен предоставлять своим врагам такие свидетельства и следствия любви.

Возражение 2. Далее, Господь объединил в одной фразе слова «любите врагов ваших» и «благотворите ненавидящим вас» (Мф. 5, 44). Но мы должны любить наших врагов из любви к горнему. Следовательно, мы должны также и «благотворить» им.

Возражение 3. Далее, объектом любви к горнему является не только Бог, но и ближний. Затем, как сказал Григорий в своей проповеди на Пятидесятницу, «божественная любовь не бывает праздной, и там, где она есть, соделывает великое, а если делание прекращается, то это не любовь»¹⁸. Поэтому и любовь к ближнему не может уклоняться от дел. Но из любви к горнему мы должны любить всех своих ближних, в том числе и врагов. Следовательно, из любви к горнему мы должны предоставлять свидетельства и следствия любви нашим врагам.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Благотворите ненавидящим вас» (Мф. 5, 44), говорит, что «благотворить своим врагам есть признак высочайшего совершенства»¹⁹. Но любовь к горнему не требует от нас, чтобы мы делали то, что принадлежит совершенству. Следовательно, мы не обязаны из любви к горнему предоставлять нашим врагам свидетельства и следствия любви.

Отвечаю: следствия и свидетельства любви к горнему происходят из внутренней любви и должны быть адекватными [именно] ей. Затем, во исполнение заповеди абсолютно необходимо,

чтобы мы любили наших врагов в целом, а не индивидуально, за исключением того, что касается готовности к этому нашего ума, что было разъяснено нами выше (8).

То же самое нам надлежит сказать и относительно предоставления следствий и свидетельств любви. В самом деле, некоторые из свидетельств и благорасположений любви предоставляются всем ближним без исключения, например, когда мы молимся о всех верных или вообще о всех людях, или когда кто-либо оказывает свое покровительство всему сообществу, и в этом случае для исполнения заповеди необходимо, чтобы мы предоставляли такого рода благорасположения и свидетельства любви [в том числе] и нашим врагам. Ведь если бы дело обстояло иначе, то это говорило бы о злобе и мстительности и противоречило бы тому, что сказано [в Писании]: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего» (Лев. 19, 18). Но есть и другие благорасположения и свидетельства любви, которые предоставляются отдельным людям и касаются частных, и в этом случае для спасения отнюдь не необходимо, чтобы мы предоставляли такого рода благорасположения и свидетельства любви нашим врагам, хотя мы и должны быть готовы к этому в нашем уме, например, в случае крайней нужды прийти им на помощь, согласно сказанному [в Писании]: «Если голоден враг твой — накорми его хлебом, и если он жаждет — напои его водою» (Прит. 25, 21). Когда же причин для безотлагательности нет, то предоставлять такого рода благорасположения врагу свойственно совершенству любви к горнему, посредством которой мы не только остерегаемся быть побежденными злом, но также желаем побеждать зло добром (Рим. 12, 21), а последнее как раз и принадлежит совершенству, поскольку в таком состоянии мы не только не хотим ненавидеть за причиненное нам зло, но к тому же хотим побудить врага полюбить нас за причиненное нами добро.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 10

ДОЛЖНЫ ЛИ МЫ ЛЮБИТЬ АНГЕЛОВ ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы не обязаны любить анге-

лов из любви к горнему. Ведь сказал же Августин, что любовь к горнему бывает двоякой, а именно любовью к Богу и любовью к ближнему²⁰. Но любовь к ангелам не содержится в любви к Богу, поскольку они суть сотворенные сущности. Не содержится она, похоже, и в любви к ближнему, поскольку мы с ними не принадлежим к одному и тому же виду. Следовательно, мы не обязаны любить их из любви к горнему.

Возражение 2. Далее, у скотов с нами общего больше, чем у ангелов, поскольку они принадлежат к тому же ближайшему роду, что и мы. Но, как было показано выше (3), мы не любим скотов из любви к горнему. Следовательно, не любим мы так и ангелов.

Возражение 3. Далее, ничто так не приличествует дружбе, как дружеское общение²¹. Но у нас нет дружеского общения с ангелами, мы даже не можем их видеть. Следовательно, мы не способны разделить с ними дружественность любви к горнему.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «если ближним называют всякого, кому сострадаем мы или кто сострадает нам, то очевидно, что предписание, которое обязывает нас любить ближнего, в число ближних включает и святых ангелов, от которых исходит к нам множество милостей и благоволений»²².

Отвечаю: как уже было сказано (23, 1), дружественность любви к горнему основана на соучастии в вечном блаженстве, в котором люди пребывают в общении с ангелами, согласно сказанному [в Писании] о том, что «в воскресении... пребывают, как ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 30). Поэтому очевидно, что дружественность любви к горнему простирается в том числе и на ангелов.

Ответ на возражение 1. Ближним является не только тот, кто соединен с нами общностью вида, но также и тот, кто соединен с нами общностью блаженства вечной жизни, а именно это и обнаруживается в той окончательной дружбе, на которой основана дружественность любви к горнему.

Ответ на возражение 2. Скоты соединены с нами в ближайшем роде со стороны своей чувственной природы, в то время как мы являемся участниками вечного блаженства по причине не нашей чувственной природы, а нашего разумного ума, посредством которого мы соединены с ангелами.

Ответ на возражение 3. Дружеское общение с ангелами проявляется не во внешнем товариществе, которым мы обладаем

со стороны нашей чувственной природы, а в дружественной расположенности ума, хотя и несовершенного в нынешней жизни, но имеющего стать совершенным на небесах, о чем уже было сказано (23, 1).

Раздел 11

ДОЛЖНЫ ЛИ МЫ ЛЮБИТЬ ДЕМОНОВ ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы должны любить демонов из любви к горнему. В самом деле, ангелы являются нашими ближними по причине нашего с ними дружеского общения со стороны разумного ума. Но в этом отношении разделяют с нами общение и демоны, поскольку, как говорит Дионисий, естественные дары, например жизнь и мышление, остались в них неослабными²³. Следовательно, мы должны любить демонов из любви к горнему.

Возражение 2. Далее, демоны отличаются от блаженных ангелов тем же, что и грешники — от праведников, [то есть] грехом. Но праведник любит грешника из любви к горнему. Следовательно, он должен любить из любви к горнему и демонов.

Возражение 3. Далее, из любви к горнему мы должны любить как своих ближних тех, кто оказывает нам содействие, как это явствует из приведенных ранее (10) слов Августина. Но демоны нередко оказывают нам содействие, поскольку, как говорит Августин, «их искушения служат к пользе святых»²⁴. Следовательно, мы должны любить демонов из любви к горнему.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Союз ваш со смертию рушится, и договор ваш с преисподнею не устоит» (Ис. 28, 18). Но совершенство мира и согласия проистекает из любви к горнему. Следовательно, мы не должны любить любовью к горнему демонов, которые живут в преисподней и замышляют смерть.

Отвечаю: как уже было сказано (6), из любви к горнему в грешнике мы обязаны любить его природу и ненавидеть его грех. Однако само имя демона указывает на испорченную грехом при-

роду, и потому демонов не должно любить из любви к горнему. Но если не заострять внимания на слове, то на вопрос, должно ли любить носящих имя демонов духов из любви к горнему, надлежит отвечать на основании приведенного ранее (3) утверждения о том, что нечто можно любить из любви к горнему двояко. Во-первых, нечто можно любить как являющуюся объектом дружбы личность, и в этом отношении мы не можем дружить с демонами из любви к горнему. В самом деле, сущностной частью дружбы является желание другу блага. Но невозможно из любви к горнему желать блага вечной жизни, к которому обращена эта любовь, тем духам, которые навечно осуждены Богом, поскольку это противоречило бы нашей возвышенной любви к Богу, посредством которой мы склоняемся перед Его правосудностью.

Во-вторых, мы можем любить нечто как такое, что желанно для нас как благо кого-то другого. Указанным образом, как было показано выше (3), мы любим неразумные твари из любви к горнему, а именно постольку, поскольку мы хотим их сохранности ради почитания Бога и человеческой пользы. И точно так же из любви к горнему мы можем любить даже демонскую природу, а именно постольку, поскольку хотим, чтобы эти духи сохранялись со стороны своих естественных даров и к вящей славе Божией.

Ответ на возражение 1. Обладание вечным блаженством для ангельского ума возможно, а для демонского — нет, и потому дружба из любви к горнему, которая в первую очередь основывается на соучастии в вечной жизни, а не на общности природ, возможна с ангелами, но не с демонами.

Ответ на возражение 2. В нынешней жизни находящиеся в состоянии греха люди сохраняют возможность обретения вечного блаженства, чего нельзя сказать о тех, которые нашли свою погибель в преисподней и в этом отношении ничем не отличаются от демонов.

Ответ на возражение 3. Та польза, которую подчас приносят нам демоны, следует не из их намерения, а из определения божественного Провидения, и потому нам надлежит дружить не с ними, а с Богом, Который обращает их превратные намерения нам на пользу.

Раздел 12

ПРАВИЛЬНО ЛИ УКАЗАНЫ ТЕ ЧЕТЫРЕ ВЕЩИ, А ИМЕННО БОГ, БЛИЖНИЙ, НАШЕ ТЕЛО И МЫ САМИ, КОТОРЫЕ ДОЛЖНО ЛЮБИТЬ ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что те четыре вещи, а именно Бог, ближний, наше тело и мы сами, которые должно любить из любви к горнему, указаны неправильно. Ведь сказал же Августин, что «не любящий Бога, не любит и себя»²⁵. Таким образом, любовь к себе является частью любви к Богу. Следовательно, любовь к себе не является чем-то отличным от любви к Богу.

Возражение 2. Далее, не следует выделять часть из целого. Но наше тело является нашей частью. Следовательно, его не должно выделять из нас как отдельный объект любви.

Возражение 3. Далее, у человека есть тело, и точно так же есть оно у его ближнего. И коль скоро любовь, которой человек любит ближнего, отличается от любви, которой он любит себя, то и любовь, которой человек любит тело ближнего, должна отличаться от любви, которой он любит свое собственное тело. Следовательно, те четыре вещи, которые должно любить из любви к горнему, указаны неправильно.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Есть четыре вещи, которые должно любить. Одна из них — над нами», а именно Бог, «другая — мы сами, третья — рядом с нами», а именно ближний, «четвертая — под нами», а именно наше собственное тело²⁶.

Отвечаю: как уже было сказано (23, 1), дружелюбие любви к горнему основана на содружестве блаженства. Затем, в этом содружестве одно есть начало, из которого проистекает блаженство, и это Бог; второе — то, что непосредственно причастно блаженству, и это люди и ангелы; третье — то, во что в силу своего рода преизобильности истечения [благодати] приходит блаженство, и это человеческое тело.

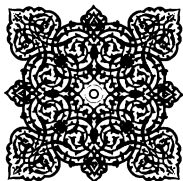
Так вот, источник, из которого проистекает блаженство, любим как причина блаженства, а то, что причастно блаженству,

может быть объектом любви по двум причинам: или потому, что может быть отождествлено с нами самими, или потому, что оно соучаствует с нами в причастности блаженству, и в этом отношении есть две вещи, которые должно любить из любви к горнему, в силу которой человек любит себя и ближнего.

Ответ на возражение 1. Различие отношений между любящим и тем, что он любит, порождает различные виды любви. Поэтому, коль скоро отношение между любящим человеком и Богом отличается от его отношения к самому себе, они рассматриваются как различные объекты любви. Но так как любовь к первому является причиной любви ко второму, то с устранением первой любви устраняется и вторая.

Ответ на возражение 2. Субъектом любви к горнему является разумный ум, который обладает способностью к обретению блаженства, тогда как тело на это самостоятельно не способно и потому может быть причастным ему только благодаря своего рода преизобильности истечения [благодати]. Поэтому своим первенствующим в нем разумным умом человек из любви к горнему любит себя одним способом, а свое собственное тело — другим.

Ответ на возражение 3. Человек любит ближнего как со стороны его души, так и со стороны его тела в силу некоторого соучастия в блаженстве. Таким образом, в отношении ближнего есть только одна причина для любви, и потому тело ближнего не рассматривается как особый объект любви.



О ПОРЯДКЕ ЛЮБВИ

Далее мы рассмотрим порядок любви, под каковым заглавием наличествует тринадцать пунктов: 1) существует ли порядок любви; 2) должен ли человек любить Бога больше, чем ближнего; 3) более ли, чем самого себя; 4) должен ли он любить себя больше, чем ближнего; 5) должен ли человек любить ближнего больше, чем свое тело; 6) должен ли он любить одного ближнего больше, чем другого; 7) кого из ближних он должен любить больше: того, кто лучше, или того, кто ему ближе; 8) должен ли он больше любить того, кто связан с ним кровными узами, или же того, кто соединен с ним иными связями; 9) должен ли человек из любви к горнему любить своего сына больше, чем своего отца; 10) должен ли он любить свою мать больше, чем своего отца; 11) должен ли он любить свою жену больше, чем отца или мать; 12) должны ли мы любить тех, которые добры к нам, больше, чем тех, к которым добры мы; 13) сохраняется ли порядок любви на небесах. _____

Раздел 1

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ПОРЯДОК ЛЮБВИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у любви к горнему нет никакого порядка. В самом деле, эта любовь суть добродетель. Но у других добродетелей нет никаких порядков. Следовательно, не должно назначать никакого порядка и любви к горнему.

Возражение 2. Далее, как объектом веры является Первая Истина, точно так же объектом любви к горнему является Высшее Благо. Но вере не усваивается порядка, поскольку во все верят одинаковым образом. Следовательно, и любви к горнему не должно усваивать никакого порядка.

Возражение 3. Далее, любовь находится в воле, тогда как порядок связан не с волей, а с разумом. Следовательно, любви к горнему не должно назначать никакого порядка.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Он ввел меня в подвалы винные, он установил во мне порядок любви»¹ (Песнь. 2, 4).

Отвечаю: как говорит Философ, пределы «до» и «после» устанавливаются в отношении некоторого начала². Затем, порядок подразумевает то, что некоторые вещи тем или иным образом являются «до» или «после». Следовательно, везде, где есть начало, необходимо должен наличествовать и некоторый порядок. Но нами уже было сказано (23, 1; 25, 12), что любовь к горнему устремлена к Богу как к началу блаженства, на соучастии в котором зиждется дружба любви к горнему. Поэтому необходимо должен существовать некоторый порядок в том, что любит из любви к горнему, каковой порядок должен соотноситься с первым началом этой любви, которым является Бог.

Ответ на возражение 1. Любовь к горнему, как было показано выше (23, 6), стремится к конечной цели как именно конечной цели, чего нельзя сказать ни о какой другой добродетели. Затем, нами уже было сказано (23, 7) о том, что в вопросах желания и делания цель имеет признак начала. Поэтому любовь к горнему прежде всего предполагает соотносительность с Первым Началом и, следовательно, в ней как ни в чем ином должна существовать упорядоченность в отношении Первого Начала.

Ответ на возражение 2. Вера принадлежит познавательной способности, деятельность которой зависит от нахождения познанного в познающем. Любовь же к горнему, со своей стороны, находится в желающей способности, деятельность которой состоит в стремлении к чему-либо души. Но порядок обнаруживается в самих вещах и из них перетекает в наше познание. Поэтому порядок приличествует любви к горнему в гораздо большей степени, чем вере.

Тем не менее существует и некоторый порядок веры, поскольку первичным образом она относится к Богу, а уже вторичным — к тому, что соотносено с Богом.

Ответ на возражение 3. Порядок принадлежит разуму как упорядочивающей способности и желанию как упорядочиваемой способности. И именно таким образом порядок наличествует в любви к горнему.

Раздел 2

ДОЛЖНО ЛИ ЛЮБИТЬ БОГА БОЛЬШЕ, ЧЕМ БЛИЖНЕГО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно любить Бога больше, чем ближнего. В самом деле, [в Писании] сказано: «Не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин. 4, 20), из каковых слов, похоже, следует, что чем более вещь видима, тем более она и любима (ведь любовь, согласно сказанному в девятой [книге] «Этики», начинается с созерцания³). Но Бог менее видим, чем ближний. Следовательно, Он и менее любим из любви к горнему, чем наш ближний.

Возражение 2. Далее, любовь причиняется подобием, согласно сказанному [в Писании]: «Всякое животное любит подобное себе» (Сир. 13, 19). Но человек в гораздо большей степени подобен ближнему, чем Богу. Следовательно, человек любит ближнего из любви к горнему больше, чем Бога.

Возражение 3. Далее, согласно Августину, то, что любовь к горнему любит в ближнем, суть Божие⁴. Но Бог не является большим в Себе, чем как Он есть в ближнем. Поэтому Его не должно любить больше в Нем Самом, чем в ближнем. Следовательно, мы не должны любить Бога больше, чем ближнего.

Этому противоречит следующее: должно любить больше то, из-за чего должно ненавидеть остальное. Но мы ради Бога должны ненавидеть ближнего, если он, так сказать, уводит нас от Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер... тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 26). Следовательно, из любви к горнему мы должны любить Бога больше, чем ближнего.

Отвечаю: каждый вид дружбы прежде всего относится к субъекту, в котором мы первичным образом обнаруживаем то благо дружеского общения, на котором основывается эта дружба. Так, гражданская дружба в первую очередь относится к правителю государства, от которого зависит общественное благо всего государства, по каковой причине в первую очередь именно по

отношению к нему граждане обязаны выказывать преданность и повиновение. Но дружба любви к горнему основана на соучастии в блаженстве, которое сущностно заключено в Боге как в том Первом Начале, из Которого оно проистекает ко всем, кто способен обрести блаженство.

Поэтому из любви к горнему должно более всех и первичным образом любить Бога, поскольку Его любят как причину блаженства, в то время как ближнего любят как того, кто вместе с нами получает от Него причастность блаженству.

Ответ на возражение 1. Нечто может обуславливать любовь двояко. Во-первых, как [непосредственная] причина любви. Такой причиной любви является благо, поскольку всякую вещь любят в соответствии с мерой ее благодати. Во-вторых, нечто может обуславливать любовь как то, благодаря чему обретается любовь. Так, видение обуславливает любовь не потому, что вещь любима в той мере, в какой она видима, а потому, что посредством видимых вещей мы приводимся к любви. Таким образом, из этого следует не то, что чем более что-либо видимо, тем более оно и любимо, а то, что с [видимыми] объектами любви мы встречаемся раньше, чем с остальными, и в этом смысл сказанного апостолом. В самом деле, коль скоро ближний нам наиболее видим, то он и является первым встреченным нами объектом любви — ведь, как говорит в своей проповеди Григорий, «душа учится на том, что она знает, любить то, что она не знает»⁵. Поэтому мы можем сказать, что если кто-либо не любит ближнего, то он в то же время не любит и Бога, но не потому, что его ближний более достоин любви, а потому, что он суть первое, что требует нашей любви, хотя Бог более достоин любви по причине превосходства Своей благодати.

Ответ на возражение 2. Наше подобие Богу предшествует и обуславливает подобие ближнему, поскольку уже одно то, что мы с нашим ближним совладеем тем, что обретено от Бога, уподобляет нас друг другу. Следовательно, по причине этого подобия мы должны любить Бога больше, чем ближнего.

Ответ на возражение 3. По Своей субстанции Бог одинаков во всем, в чем Он есть, поскольку в чем бы Он ни был, это не делает Его меньшим. Однако наш ближний не обладает благодатью Божией наравне с Богом, поскольку Бог обладает ею сущностно, а ближний — по причастности.

Раздел 3

ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ ЛЮБИТЬ БОГА БОЛЬШЕ, ЧЕМ САМОГО СЕБЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не обязан из любви к горнему любить Бога больше, чем себя. Ведь сказал же Философ, что «дружеская приязнь человека к другим является следствием его дружеской приязни к самому себе»⁶. Но причина сильнее следствия. Поэтому дружба человека с собой сильнее его дружбы с кем-то другим. Следовательно, он должен любить себя больше, чем Бога.

Возражение 2. Далее, каждый любит что-либо настолько, насколько оно является его собственным благом. Но причину любви вещи любят больше, чем саму ту вещь, которую любят по этой причине, что подобно тому, как являющиеся причиной познания вещи начала известны больше [познаваемого]. Поэтому человек любит себя больше, чем какое бы то ни было любимое им благо. Следовательно, он не любит Бога больше, чем себя.

Возражение 3. Далее, человек любит Бога настолько, насколько он любит наслаждаться Богом. Но и себя человек любит настолько, насколько он любит наслаждаться Богом, поскольку это — наивысшее из благ, которое человек может пожелать самому себе. Следовательно, человек не обязан из любви к горнему любить Бога больше, чем себя.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Если ты должен любить себя не ради себя, а ради Того, Кто является истинной целью твоей любви, то не причиняй обиды никому другому, если ты тоже любишь его ради Бога»⁷. Но «причина, по которой вещь именно такова, еще более такова». Следовательно, человек должен любить Бога больше, чем себя.

Отвечаю: благо, которое мы получаем от Бога, двояко: благо природы и благо благодати. Затем, соучастие в дарованных нам Богом естественных благах является основой естественной любви, посредством добродетели которой дотоле, доколе сохраняется сама природа, не только человек любит Бога более всего остального и даже более самого себя, но любит также и всякая

тварь, каждая по-своему, то есть или умной, или разумной, или животной, или, по крайней мере, естественной любовью, как это делают, например, камни и другие лишенные познания вещи, поскольку все части по природе любят общее благо целого больше, чем свои частные блага. Со всей очевидностью это следует из их деятельности, поскольку главное устремление любой части направлено на общее действие, способствующее благу целого. Это можно также проиллюстрировать на примере гражданских добродетелей, в силу которых граждане ради общественного блага подчас готовы претерпеть утрату собственного имущества и даже пожертвовать собой. Следовательно, все это в еще большей степени проявляется в случае дружественности любви к горнему, которая основана на соучастии в дарах благодати.

Поэтому человек должен из любви к горнему любить Бога, Который является общим благом всего, больше, чем себя — ведь блаженство заключено в Боге как универсальном начале и истоке всего, что способно быть причастным этому блаженству.

Ответ на возражение 1. Философ говорит о дружеской приязни к другой личности, в которой являющееся объектом любви благо присутствует некоторым ограниченным образом, а не о дружеской приязни к тому, в ком вышеупомянутое благо присутствует во всей своей совокупности.

Ответ на возражение 2. Вообще-то часть любит благо того целого, частью которого она является, не так, что относит благо целого к себе, а так, что относит себя к благу целого.

Ответ на возражение 3. То, что человек желает наслаждаться Богом, связано с тою любовью к Богу, каковая суть любовь вождения. Но мы любим Бога любовью дружбы сильней, чем любовью вождения, поскольку божественное благо само по себе больше, чем наша причастность благу наслаждения Ним. Следовательно, из любви к горнему человек в абсолютном смысле любит Бога больше, чем себя.

Раздел 4

ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ ЛЮБИТЬ СЕБЯ БОЛЬШЕ, ЧЕМ БЛИЖНЕГО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не должен из любви

к горнему любить себя больше, чем ближнего. В самом деле, как уже было сказано (2), главным объектом любви к горнему является Бог. Но иногда ближний бывает более тесно соединен с Богом, чем мы. Следовательно, такого мы должны любить больше, чем себя.

Возражение 2. Далее, чем больше мы любим человека, тем больше мы стараемся оградить его от неприятностей. Но человек из любви к горнему готов пострадать ради пользы ближнего, согласно сказанному о том, что «праведник готов претерпеть ради ближнего своего». Следовательно, из любви к горнему человек должен любить ближнего больше, чем себя.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано, что любовь «не ищет своего» (1 Кор. 13, 5). Но больше всего мы любим того, благо которого мы больше всего ищем. Следовательно, из любви к горнему человек не любит себя больше, чем ближнего.

Этому противоречит следующее: [в Писании] сказано: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22, 39), из чего, похоже, следует, что любовь человека к самому себе является образцом для его любви к другому. Но образец превосходит копию. Следовательно, из любви к горнему человек должен любить себя больше, чем ближнего.

Отвечаю: в человеке есть две природы, духовная и материальная. Затем, как было показано выше (25, 7), о человеке говорят как о любящем самого себя постольку, поскольку он любит себя со стороны своей духовной природы, и в этом отношении человек должен из любви к горнему любить себя больше, чем любого другого человека.

Это со всей очевидностью следует из самой причины любви. В самом деле, как уже было сказано (25, 12), Бога любят как начало того блага, на котором зиждется любовь к горнему, тогда как себя человек любит из любви к горнему по причине своей причастности вышеупомянутому благу, а своего ближнего любит как соучаствующего в этом благе. Но соучастие является причиной любви согласно некоторому соединению в отношении Бога. Поэтому коль скоро единство превосходнее соединения, то непосредственная причастность человека божественному благу является более превосходной причиной любви, чем та, в соответствии с которой другой является соучастником этой причастности. Поэтому из любви к горнему человек должен любить

себя больше, чем своего ближнего, признаком чего служит то, что человек не должен уступать никакому противному его причастности блаженству злу греха даже в том случае, если это может уберечь от греха его ближнего.

Ответ на возражение 1. Любовь к горнему получает свое количество не только от объекта, каковым является Бог, но также и от любящего, а именно от обладающего любовью к горнему человека, что подобно тому, как количество любого действия в определенном смысле зависит от субъекта. Поэтому хотя лучший ближний теснее соединен с Богом, тем не менее коль скоро он не настолько близок к обладающему любовью к горнему человеку, как он к себе самому, то из этого никак не следует, что человек обязан любить его больше, чем себя.

Ответ на возражение 2. Человек должен быть готов ради пользы своего друга претерпеть телесно, и настолько же больше он должен любить себя со стороны своего духовного ума, поскольку это связано с совершенством являющейся благом ума добродетели. Что же касается духовных вопросов, то человек не должен претерпевать через согрешение, дабы избавить ближнего от греха, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин в своем Уставе, слова о том, что любовь «не ищет своего», означают, что она предпочитает общее благо частному⁸. Но общее благо всегда более любимо индивидом, чем его индивидуальное благо, поскольку, как было показано выше (3), благо целого более любимо частью, чем ее собственное частное благо.

Раздел 5

ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ЛЮБИТЬ БЛИЖНЕГО БОЛЬШЕ, ЧЕМ СВОЕ СОБСТВЕННОЕ ТЕЛО?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не обязан любить своего ближнего больше, чем свое собственное тело. В самом деле, в [состав] ближнего входит [в том числе] и тело ближнего. Таким образом, если бы человек должен был любить ближнего больше, чем свое собственное тело, то из этого бы следовало, что он должен был бы любить тело ближнего больше, чем свое собственное.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (4), человек

должен любить свою душу больше, чем [душу] ближнего. Но собственное тело человека его душе ближе, чем ближний. Следовательно, мы должны любить наше тело больше, чем ближнего.

Возражение 3. Далее, человек подвергает опасности то, что он любит меньше, ради того, что он любит больше. Но никто не обязан подвергать опасности свое тело ради безопасности ближнего, поскольку подобное можно ожидать только от того, кто совершенен, согласно сказанному [в Писании]: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13). Следовательно, человек не обязан из любви к горнему любить ближнего больше, чем свое собственное тело.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «мы должны любить ближнего своего больше, чем свое собственное тело»⁹.

Отвечаю: как уже было сказано (2; 25, 12), из любви к горнему мы должны больше любить то, у чего есть более полная причина для того, чтобы быть любимым из любви к горнему. Но причина для любви к ближнему, а именно содружество в полноте причастности блаженству, является большей причиной для любви, чем причина для любви к своему телу, а именно причастность блаженству посредством преизобильности истечения [благодати]. Следовательно, в том, что касается благосостояния души, мы должны любить ближнего больше, чем свое собственное тело.

Ответ на возражение 1. Как говорит Философ, всякая вещь в наибольшей мере есть то, что в ней является самым главным¹⁰. Поэтому когда мы говорим, что нам должно любить ближнего больше, чем собственное тело, то имеем в виду его душу, которая является самой главной его частью.

Ответ на возражение 2. Наше тело ближе нашей душе, чем ближний, в том, что касается устройства нашей природы, но в том, что касается причастности блаженству, душа ближнего связана с нашей душой тесней, чем наше тело.

Ответ на возражение 3. Каждый человек непосредственно озабочен сохранностью своего тела, а не благосостоянием ближнего, если только речь не идет о некоторых особых обстоятельствах. Поэтому любовь к горнему не требует от него, чтобы он подвергал опасности собственное тело ради благосостояния ближнего, за исключением тех случаев, когда у него есть [соответствующие] обязательства, или же если человек готов идти

на это по собственному побуждению, что свидетельствует о совершенстве его любви.

Раздел 6

ДОЛЖНЫ ЛИ МЫ ЛЮБИТЬ ОДНОГО БЛИЖНЕГО БОЛЬШЕ, ЧЕМ ДРУГОГО?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы не должны любить одного ближнего больше, чем другого. Так, по словам Августина, «должно равным образом любить всех людей. Однако коль скоро никто не может быть одинаково добрым ко всем, то мы должны по преимуществу сосредоточиваться на тех, которые в силу времени, места или каких-либо иных случаев и обстоятельств наиболее тесно соединены с нами»¹¹. Следовательно, не должно любить одного ближнего больше, чем другого.

Возражение 2. Далее, если существует одна причина для того, чтобы любить нескольких, то в этой любви не должно быть никакого неравенства. Но, как говорит Августин, у любви к ближним есть только одна причина, а именно Бог¹². Следовательно, мы должны одинаково любить всех наших ближних.

Возражение 3. Далее, по словам Философа, любить человека — значит желать ему того, что считаешь благом¹³. Но всем нашим ближним мы желаем одного и того же блага, а именно вечной жизни. Следовательно, мы должны одинаково любить всех наших ближних.

Этому противоречит следующее: обязанность любить ту или иную личность соразмерна тяжести греха, который возник бы вследствие противления этой любви. Но противление любви к одним ближним является более тяжким грехом, чем противление любви к другим, о чем свидетельствует заповедь: «Кто будет злословить отца своего или мать свою, тот да будет предан смерти» (Лев. 20, 9), каковое наказание не относится к тем, кто злословит кого-либо другого. Следовательно, мы должны любить некоторых ближних больше, чем других.

Отвечаю: относительно этого вопроса существовало два мнения. Так, одни говорили, что из любви к горнему мы должны

в равной мере любить всех наших ближних в том, что касается нашей приязни, но не в том, что касается внешних следствий. Они утверждали, что порядок любви должно понимать с точки зрения внешних благоволений, которые мы должны даровать тем, кто связан с нами, а не тем, кто с нами не связан, а не с точки зрения внутренней приязни, которую нужно одинаково испытывать ко всем, включая наших врагов.

Но такое мнение представляется неразумным. В самом деле, приязнь любви к горнему, каковая суть склонность благодати, не менее упорядочена, чем естественное желание, каковое суть склонность природы, поскольку обе эти склонности проистекают из божественной мудрости. Но в порядке природы мы видим, что естественная склонность каждой вещи адекватна акту или движению, приличествующему природе этой вещи; так, склонность земли к тяготению больше, чем воды, поскольку земле приличествует быть ниже воды. Следовательно, и склонность благодати, которая является следствием любви к горнему, необходимо должна быть адекватной внешне исполняемым действиям, и потому приязнь нашей любви к горнему, если так можно выразиться, должна быть более интенсивный по отношению к тем, к кому мы должны проявлять большую благосклонность.

Поэтому нам надлежит утверждать, что даже в том, что касается приязни, мы должны любить одних ближних больше, чем других. И так это потому, что коль скоро началами любви являются Бог и любящая личность, то из этого с необходимостью следует, что приязнь любви увеличивается адекватно близости к одному или другому из этих начал. Ведь, как уже было сказано (1), везде, где есть начало, порядок зависит от отношения к этому началу.

Ответ на возражение 1. Любовь может быть неравной двояко: во-первых, со стороны того блага, которое мы желаем своему другу. В указанном отношении из любви к горнему мы одинаково любим всех людей, поскольку мы желаем им всем одно и то же по роду блага, а именно вечное блаженство. Во-вторых, о любви говорят как о большей по причине большей интенсивности ее действия, и в этом отношении мы не обязаны любить всех одинаково.

А еще можно сказать, что неодинаковость нашей любви в отношении некоторых людей двояко: во-первых, по причине нашей любви одних и нелюбви других. Причем в том, что касается благодеяний, мы обязаны соблюдать это неравенство, поскольку мы не можем одинаково делать добро всем, а вот в том, что

касается благожелательности, любовь не должна быть неравной. Другое неравенство является следствием того, что одних мы любим больше, чем других, и Августин желает исключить не последнее неравенство, а первое, как это явствует из его слов, сказанных о благодеяниях.

Ответ на возражение 2. Не все наши ближние равным образом связаны с Богом, но некоторые из них ближе к Нему по причине большего своего совершенства. Таких мы должны из любви к горнему любить больше, чем тех, кто не столь близок к Нему.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент рассматривает количество любви со стороны того блага, которое мы желаем нашим друзьям.

Раздел 7

ДОЛЖНЫ ЛИ МЫ ЛЮБИТЬ ТЕХ, КТО ЛУЧШЕ, БОЛЬШЕ, ЧЕМ ТЕХ, КТО НАМ БЛИЖЕ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лучших мы должны любить больше, чем тех, кто нам ближе. В самом деле, то, что никоим образом не ненавистно, представляется более достойным любви, чем то, что в том или ином отношении ненавистно, что подобно тому, как наиболее белым является то, в чем меньше всего примешано черноты. Но те, кто нам близок, в определенном отношении ненавистны, согласно сказанному [в Писании]: «Если кто приходит ко мне, и не возненавидит отца своего...», и т. д. (Лк. 14, 26). С другой стороны, лучшие люди не являются ненавистными ни в каком отношении. Следовательно, похоже на то, что мы должны любить тех, кто лучше, больше, чем тех, кто нам ближе.

Возражение 2. Далее, человек уподобляется Богу в первую очередь благодаря любви к горнему. Но Бог больше любит тех, кто лучше. Следовательно, и человек из любви к горнему должен любить того человека, который лучше, больше, чем того, с кем он теснее соединен.

Возражение 3. Далее, во всякой дружбе должно больше любить то, что имеет больше общего с основанием этой дружбы; так, в случае естественной дружбы мы больше всего любим тех, кто близок нам по природе, родителей, например, или детей. Но в

основании друженности любви к горнему лежит содружество блаженства, у которого больше общего с лучшими людьми, чем с теми, кто нам наиболее близок. Следовательно, из любви к горнему мы должны любить тех людей, которые лучше, больше, чем тех, которые нам ближе.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Если же кто о своих (и особенно о домашних) не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим. 5, 8). Но внутренняя приязнь любви к горнему должна соответствовать своему внешнему следствию. Следовательно, в первую очередь любовь к горнему относится к тем, кто нам ближе, а уже после — к тем, кто лучше.

Отвечаю: каждый акт должен быть адекватен и объекту, и действителю. Но от своего объекта он получает свой вид, в то время как от силы действителя он получает модус своей интенсивности. Так, движение получает свой вид от предела, к которому оно стремится, а интенсивность его скорости зависит от расположения движимого и силы движущего. И точно так же любовь получает свой вид от объекта, а своей интенсивностью она обязана любящему.

Затем, объектом любви к горнему является Бог, а любящим — человек. Поэтому видовое разнообразие относящейся к любви к горнему любви к ближнему основано на отношении ближнего к Богу, по каковой причине мы из любви к горнему должны желать большего блага тому, кто ближе к Богу. В самом деле, хотя то благо, которое любовь к горнему желает всем, а именно вечное блаженство, само по себе суть одно, тем не менее, оно обладает различными степенями, вытекающими из различия причастности блаженству. Любви же к горнему приличествует желать осуществления божественной правосудности, согласно которой лучшие люди должны быть в большей мере причастны блаженству. А это напрямую связано с видом любви, поскольку видовое различие любви основано на различии тех благ, которые мы желаем тем, кого любим.

С другой стороны, мера интенсивности любви связана с тем, кого любят, и потому человек любит в отношении желаемого им блага тех, кто более тесно соединен с ним, с более интенсивной приязнью, чем в отношении желаемого им большего блага тех, кто лучше.

Далее, нам следует также принять во внимание и другое раз-

личие, а именно что некоторые ближние связаны с нами своим естественным происхождением, и эта связь не может быть разорвана, поскольку происхождение делает их такими, какими они есть. Но совершенство добродетели близости к Богу, как было показано выше (24, 4, 10, 11), может возникать и исчезать, возрастать и умалаться. Поэтому нет ничего несообразного в том, что можно из любви к горнему желать близкому человеку быть лучшим, чем кто-либо иной, и благодаря этому достичь более высокой степени блаженства.

Кроме того, есть и еще одна причина, по которой из любви к горнему мы больше любим тех, кто нам наиболее близок, — ведь мы любим их большим количеством способов. В самом деле, с теми, кто с нами не связан, у нас нет никакой иной дружбы помимо [дружественности] любви к горнему, тогда как с теми, кто с нами связан, у нас есть и некоторые другие [виды] дружбы, соответствующие тем способам, какими они [с нами] связаны. И коль скоро благо, на котором основана любая другая дружба добродетельных [людей], определено как к своей цели к тому благу, на котором основана любовь к горнему, то из этого следует, что любовь к горнему распоряжается всяким актом другой [добродетельной] дружбы. Это подобно тому, как искусство, которое направлено к цели, распоряжается искусством, которое направлено на средство [к достижению цели]. Поэтому этим самым актом любви к кому-либо по причине того, что он является нашим родственником или связан с нами постольку, поскольку он наш земляк, или по какой иной причине, которая направляет к цели любви к горнему, можно распоряжаться посредством любви к горнему так, чтобы из любви к горнему, выявляя ее и следуя ей, мы большим количеством способов могли любить тех, кто нам наиболее близок.

Ответ на возражение 1. Нам заповедано ненавидеть родственников не по причине родства, а потому, что они являются препятствием между нами и Богом. В указанном отношении они не столько родственники, сколько враги, согласно сказанному [в Писании]: «Враги человеку — домашние его» (Мих. 7, 6).

Ответ на возражение 2. Любовь к горнему сообразует человека с Богом адекватно, побуждая человека соответствовать тому, что он есть, постольку, поскольку Бог соответствует тому, что Он есть. В самом деле, как было показано выше (II-I, 19, 10), когда мы исследовали благость воли, из любви к горнему нам

подчас приличествует желать некоторые вещи из тех, которые Бог не желает, поскольку желать их не приличествует Ему.

Ответ на возражение 3. Любовь к горнему выявляет акт любви не только как относящийся к объекту, но и как относящийся к любящему, о чем уже было сказано. Вследствие этого наиболее любимым является тот, кто наиболее близок.

Раздел 8

ДОЛЖНЫ ЛИ МЫ БОЛЬШЕ ЛЮБИТЬ ТЕХ, КТО СВЯЗАН С НАМИ КРОВНЫМИ УЗАМИ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы не должны больше любить тех, кто наиболее тесно связан с нами кровными узами. Ведь сказано же [в Писании], что «бывает друг, более привязанный, чем брат» (Прит. 18, 25). И Валерий Максим говорит, что «узы дружбы крепки и ни в чем не уступают узам крови». Кроме того, несомненно и бесспорно, что жребий рождения случаен, тогда как в дружеские отношения мы вступаем по доброй воле и с твердыми обязательствами. Следовательно, мы не должны любить более других тех, кто связан с нами кровными узами.

Возражение 2. Далее, Амвросий говорит: «Я люблю вас, рожденных мною в Евангелии, не меньше, чем как если бы я родил вас в браке, поскольку природа направляет к любви не больше, чем благодать». Действительно, мы должны более любить тех, вместе с которыми чаем пребывать всегда, чем тех, которые вместе с нами только в этом мире. Следовательно, мы не должны любить наших родственников больше, чем тех, кто связан с нами иначе.

Возражение 3. Далее, как говорит Григорий, «любовь подтверждается делами»¹⁴. Но мы обязаны совершать дела любви в отношении не только своих родственников. Так, в армии человек должен повиноваться своему командиру в большей степени, нежели отцу. Следовательно, мы не обязаны любить своих родственников больше других.

Этому противоречит следующее: заповеди Десятисловия содержат специальное предписание о почитании наших родите-

лей (Исх. 20, 12). Следовательно, мы должны особенно любить тех, кто соединен с нами кровными узами.

Отвечаю: как уже было сказано (7), из любви к горнему мы должны любить тех, кто нам более близок, больше — как потому, что наша любовь к ним более интенсивна, так и потому, что для любви к ним у нас имеется больше причин. Затем, интенсивность любви возникает из соединения любящего и любимого, и потому нам надлежит соизмерять любовь к той или иной личности с соответствующим видом соединения, то есть так, что человека более всего любят за то, что связано именно с этим вот конкретным соединением, по причине которого его любят. Кроме того, сопоставляя любовь с любовью, мы должны также сопоставлять одно соединение с другим. Так, нам надлежит говорить, что дружба кровных родственников основана на общности естественного происхождения, дружба сограждан — на общности их гражданства, а дружба тех, кто сражается плечом к плечу, — на боевом товариществе. Поэтому в том, что связано с природой, больше всех мы должны любить нашу родню, в том, что связано с гражданскими делами, мы должны отдавать предпочтение нашим согражданам, а на поле битвы — нашим товарищам по оружию. По этой причине Философ говорит, что «нам надлежит воздавать каждому свойственное ему и подобающее. Так, видимо, и делают. Ведь на свадьбу зовут родственников.... Если же говорить о пропитании, то тут в первую очередь, видимо, следует оказывать поддержку родителям... и оказывать им почести»¹⁵. И то же самое можно сказать и о других видах дружбы.

Если же мы сопоставим соединение с соединением, то станет очевидным, что то соединение, которое вытекает из естественного происхождения, является предшествующим и наиболее постоянным из всех, поскольку оно суть нечто, затрагивающее самую субстанцию, тогда как другие виды соединения являются последующими и могут полностью прекращаться. Поэтому дружба между родственниками наиболее стабильна, в то время как другие дружбы могут быть сильнее ее только со стороны того, что присуще конкретно каждой из них.

Ответ на возражение 1. Поскольку дружеские отношения между товарищами возникают по их собственному выбору, постольку любовь, связанная с этим видом [дружбы], предпочтительней любви к родственникам в том, в чем мы вольны в выборе своих поступков, например, в своей деятельности.

Однако родственная дружба более постоянна, поскольку она более естественна и преобладает в том, что непосредственно затрагивает природу, по каковой причине у нас перед родственниками больше обязательств, связанных с обеспечением их [естественных] нужд.

Ответ на возражение 2. Амвросий говорит о любви благорасположения в содружестве по благодати, а именно о нравственном обучении. Действительно, в подобных вопросах человек обязан поддерживать рожденных им духовно духовных детей больше, чем детей телесных, которых он обязан поддерживать телесно, обеспечивая их хлебом насущным.

Ответ на возражение 3. То, что во время сражения человек повинует командирю больше, чем собственному отцу, показывает, что он любит своего отца меньше, но не просто, а относительно, то есть в том, что касается любви, которая зиждется на боевом товариществе.

Раздел 9

ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ ЛЮБИТЬ СВОИХ ДЕТЕЙ БОЛЬШЕ, ЧЕМ СВОЕГО ОТЦА?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек из любви к горнему должен любить своих детей больше, чем своего отца. В самом деле, мы должны больше любить тех, кому мы больше обязаны делать добро. Но нашим детям мы больше обязаны делать добро, чем нашим родителям, поскольку, по словам апостола, «не дети должны собирать имение для родителей, но родители для детей» (2 Кор. 12, 14). Следовательно, человек должен любить своих детей больше, чем своих родителей.

Возражение 2. Далее, благодать совершенствует природу. Но, как говорит Философ, родители по природе любят своих детей больше, чем те любят их¹⁶. Следовательно, человек должен любить своих детей больше, чем своих родителей.

Возражение 3. Далее, человеческие расположения соотносятся с Богом посредством любви к горнему. Но Бог любит Своих детей больше, чем они любят Его. Следовательно, и мы должны любить наших детей больше, чем наших родителей.

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Мы должны в первую очередь любить Бога, затем — наших родителей, затем — наших детей и, наконец, наших домашних».

Отвечаю: как уже было сказано (7), степени любви могут быть установлены двояко. Во-первых, с точки зрения объекта. В указанном отношении чем лучше вещь суть и чем более она уподоблена Богу, тем больше она и достойна любви. С такой точки зрения человек должен любить своего отца больше, чем своих детей, поскольку он, если так можно выразиться, любит своего отца как свое начало, в каковом отношении тот является более возвышенным и более уподобленным Богу благом.

Во-вторых, степени любви могут быть установлены с точки зрения любящего, и в этом отношении человек больше любит то, что более тесно с ним связано, в каковом смысле его дети, как говорит Философ в восьмой [книге] «Этики», любимы им больше отца. Так это, во-первых, потому, что родители любят своих детей как часть самих себя, в то время как отец не является частью своего сына, так что любовь отца к своим детям в некотором смысле есть любовь человека к самому себе. Во-вторых, потому, что родители лучше знают своих детей, чем наоборот. В-третьих, потому, что дети, будучи частью своих родителей, им ближе, чем их родители, будучи их началом, — им. В-четвертых, потому, что родительская любовь продолжительней — ведь отец начинает любить своего ребенка сразу [же после его рождения], тогда как ребенок начинает любить своего отца по прошествии некоторого времени, а чем продолжительней любовь, тем она и сильнее, согласно сказанному [в Писании]: «Не оставляй старого друга, ибо новый не может сравниться с ним» (Сир. 9, 12).

Ответ на возражение 1. Началу надлежит оказывать почтение и почести, тогда как следствие нуждается в заботе и опеке. Поэтому дети в первую очередь обязаны чтить своих родителей, в то время как родители в первую очередь обязаны заботиться о своих детях.

Ответ на возражение 2. По природе отцу свойственно больше любить своих детей постольку, поскольку его связь с ними теснее [чем их — с ним], но если принять во внимание то, кто из них является более возвышенным благом, то в этом отношении сын по природе любит своего отца больше.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, Бог любит нас ради нашего блага и ради Своего почитания¹⁷. Поэтому, коль

скоро наш отец, как и Бог, относится к нам как начало, то отцу приличествует почитание со стороны детей, а детям — обеспечение их родителями тем, что является для них благом. Однако в случае необходимости и ребенок обязан в ответ на родительскую заботу оказывать поддержку своим родителям.

Раздел 10

ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ЛЮБИТЬ СВОЮ МАТЬ БОЛЬШЕ, ЧЕМ СВОЕГО ОТЦА?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек должен любить свою мать больше, чем своего отца. В самом деле, согласно Философу, «женская особь при порождении производит тело». Но человек получает свою душу не от отца, как было показано в первой части (90, 2), а от Бога посредством творения. Следовательно, человек получает от матери больше, чем от отца, и потому он должен любить ее больше, чем его.

Возражение 2. Далее, на большую любовь надлежит отвечать большей любовью. Но мать любит своего ребенка больше, чем отец, — ведь сказал же Философ, что «матери любят детей сильнее, поскольку рождение ребенка требует от них больших усилий, и они лучше отцов знают, какими есть их дети»¹⁸.

Возражение 3. Далее, те, которые больше трудились для нас, заслуживают большей любви, согласно сказанному [в Писании]: «Приветствуйте Мариам, которая много трудилась для вас» (Рим. 16, 6). Но матери как при рождении, так и при обучении ребенка трудятся больше отцов, в связи с чем читаем [в Писании]: «Не забывай родильных болезней матери твоей» (Сир. 7, 29). Следовательно, человек должен любить свою мать больше, чем своего отца.

Этому противоречит сказанное Иеронимом на слова пророка Иезекииля (Иез. 44, 25), что «человек должен любить Бога, Отца всего, затем — своего отца», а мать он упоминает далее.

Отвечаю: проводя такого рода сопоставления, мы должны искать ответ в строгом смысле слова, то есть поставленный вопрос надлежит сформулировать так: должно ли любить отца как

именно отца больше, чем мать как именно мать. Так это потому, что, как указывает Философ¹⁹, в подобных вопросах очень большое значение имеют добродетель и порок, поскольку [последний] может ослабить или [даже полностью] уничтожить дружескую приязнь. В связи с этим Амвросий говорит, что «добрые слуги предпочтительнее злых детей».

Так вот, в строгом смысле слова отца нужно любить больше, чем мать. В самом деле, отца и мать любят как начала нашего естественного порождения. Но отец как начало превосходнее матери, поскольку он суть активное начало, тогда как мать — пассивное и материальное начало. Следовательно, в строгом смысле слова отца надлежит любить больше.

Ответ на возражение 1. При порождении человека мать обеспечивает лишнюю формы материю тела, которое получает форму благодаря формообразующей силе отцовского семени. И хотя эта сила не способна создать разумную душу, она, однако же, располагает материю тела к принятию этой формы.

Ответ на возражение 2. Сказанное относится к другому виду любви. В самом деле, дружеская приязнь между любимым и любящим отличается по виду от дружеской приязни между ребенком и родителем, а мы в настоящем случае говорим о той дружеской приязни, которую человек обязан иметь в отношении отца и матери за то, что они его родили.

Ответ на возражение 3 очевиден.

Раздел 11

ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ЛЮБИТЬ СВОЮ ЖЕНУ БОЛЬШЕ, ЧЕМ ОТЦА И МАТЬ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек должен любить свою жену больше, чем отца и мать. В самом деле, никто не оставит что-либо ради другого, если не любит это другое больше. Но [в Писании] сказано, что «оставит человек отца своего и мать свою» ради жены своей (Быт. 2, 24). Следовательно, человек должен любить свою жену больше, чем отца и мать.

Возражение 2. Далее, апостол сказал, что муж «да любит свою жену, как самого себя» (Еф. 5, 33). Но человек должен лю-

бить себя больше, чем своих родителей. Следовательно, и жену он должен любить больше, чем родителей.

Возражение 3. Далее, любовь должна быть большей там, где больше причин для любви. Но у дружеской приязни мужа к жене больше причин для любви — ведь сказал же Философ, что «в этой дружбе присутствует как польза, так и удовольствие. А еще она будет и [дружбой] по добродетели, если муж и жена — добродетельны»²⁰. Следовательно, любовь мужа к жене должна быть большей, чем его любовь к своим родителям.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Так мужья должны любить своих жен, как свои тела» (Еф. 5, 28). Но, как уже было сказано (5), человек должен любить свое тело меньше, чем ближнего, а из ближних он прежде всего должен любить своих родителей. Следовательно, он должен любить своих родителей больше, чем свою жену.

Отвечаю: как уже было сказано (9), степени любви могут быть установлены либо с точки зрения [любимого] блага, либо с точки зрения соединения с ним любящего. С точки зрения блага, которое является объектом любви, человек должен любить своих родителей больше, чем свою жену, поскольку он любит их как свои начала и как более возвышенные блага.

А вот с точки зрения соединения жену нужно любить больше, потому что она соединена с мужем как одна плоть, согласно сказанному [в Писании]: «Так что они — уже не двое, но одна плоть» (Мф. 19, 6). Следовательно, человек любит свою жену с большей интенсивностью, а своих родителей — с большей почтительностью.

Ответ на возражение 1. Человек оставляет отца своего и мать свою ради жены своей не во всех отношениях, поскольку в некоторых случаях он должен помогать своим родителям больше, чем своей жене. Он оставляет всех своих кровных родственников и прилепляется к жене только в том, что касается соединения чувственной связи и совместного проживания.

Ответ на возражение 2. Эти слова апостола подразумевают не то, что человек должен любить свою жену наравне с собой, а то, что любовь человека к себе является причиной его любви к жене, поскольку она с ним составляет одно.

Ответ на возражение 3. У любви человека к своему отцу также имеются несколько причин, и они в некотором отношении,

а именно в том, что касается блага, являются более вескими, чем те, по которым человек любит свою жену, хотя последняя [любовь] превосходит первую в том, что касается близости соединения.

Что же касается аргумента «этому противоречит», то тут должно иметь в виду, что в приведенных словах частица «как» обозначает не равенство, а побудительную силу любви — ведь главной причиной, по которой человек любит свою жену, является телесное соединение с нею.

Раздел 12

ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ЛЮБИТЬ СВОЕГО БЛАГОДЕТЕЛЯ БОЛЬШЕ, ЧЕМ ТОГО, КОГО ОН ОБЛАГОДЕТЕЛЬСТВОВАЛ САМ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек должен любить своего благодетеля больше, чем того, кого он облагодетельствовал сам. Так, Августин говорит, что «ничто так не побуждает другого полюбить вас, как если вы полюбите его первым — ведь каким поистине каменным сердцем должен обладать тот, кто не только не хочет любить, но и отказывается отвечать на обращенную к нему любовь». Но благодетельствующий человека предворяет его в добрых делах любви к горнему. Следовательно, мы в первую очередь должны любить наших благодетелей.

Возражение 2. Далее, мы грешим тем более тяжко, переставая любить человека или совершая что-либо ему противное, чем больше мы должны его любить. Но перестать любить благодетеля или совершить что-либо противное ему является более тяжким грехом, чем перестать любить того, кого мы прежде облагодетельствовали. Следовательно, мы должны любить наших благодетелей больше, чем тех, кого мы облагодетельствовали.

Возражение 3. Далее, как говорит Иероним, из всех достойных любви вещей на первом месте находится Бог, а затем — отец. Но это — наши наибольшие благодетели. Следовательно, благодетеля нам надлежит любить прежде всех остальных.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «благодетели больше питают дружбу к облагодетельствованным, нежели наоборот»²¹.

Отвечаю: как уже было сказано (11), вещь можно любить больше двояко: во-первых, поскольку она имеет признак более превосходного блага; во-вторых, по причине более тесной [с ней] связи. В первом отношении своего благодетеля должно любить больше, поскольку он, будучи началом блага облагодетельствованного им человека, обладает признаком более превосходного блага, о чем уже шла речь выше (9), когда мы говорили об отце.

Однако во втором отношении мы больше любим тех, кого облагодетельствовали сами, для доказательства чего Философ в девятой [книге] «Этики» приводит четыре аргумента. Во-первых, так это потому, что облагодетельствованный есть [своего рода] изделие благодетеля, как мы подчас говорим о человеке, что «он был сделан таким-то и таким». Но человеку естественно любить свое собственное изделие (так, например, поэты любят собственные сочинения), поскольку мы любим «быть» и «жить», а тому и другому мы причастны в «деятельности». Во-вторых, так это потому, что все мы по природе любим то, в чем мы обнаруживаем наше собственное благо. Далее, очевидно, что благодетель имеет некоторое свое благо в том, кому он оказывает благодеяние, а облагодетельствованный — некоторое благо в благодетеле, однако благодетель видит свое добродетельное благо в облагодетельствованном, в то время как облагодетельствованный видит свое полезное благо в благотворителе. Но видение добродетельного блага доставляет большее удовольствие, чем видение блага полезного, притом как потому, что первое продолжительно, а второе скоропреходяще, а удовольствие от воспоминаний уступает удовольствию от имеющегося в наличии, так и потому, что гораздо приятней вспоминать о добродетельных благах, чем о полученной от других пользе. В-третьих, так это потому, что любящему свойственно делание, поскольку он желает и делает добро любимому, тогда как любимому присуще пассивное принятие блага. И так как любить превосходнее, чем быть любимым, то по этой причине любовь благодетеля является большей. В-четвертых, так это потому, что давать труднее, чем получать, а мы больше всего дорожим тем, что достается с трудом, между тем как к тому, что не требует от нас усилий, относимся с небрежением.

Ответ на возражение 1. В благодетеле есть то, что побуждает того, кто получает благодеяние, его любить, тогда как благодетель любит облагодетельствованного не потому, что по-

буждается им, а потому, что приходит к этому по собственному решению. А то, что мы делаем по собственному решению, превосходит то, что мы делаем через посредство другого.

Ответ на возражение 2. Любовь благодетельствованного к благодетелю более обязательна, и потому обратное является более тяжким грехом. С другой стороны, любовь благодетеля к благодетельствованному более произвольна, и потому ее акт сильней.

Ответ на возражение 3. Бог тоже любит нас больше, чем мы любим Его, и родители любят своих детей больше, чем те любят их. Из этого, однако, вовсе не следует, что мы любим всех, кого мы благодетельствовали, больше, чем любого из наших благодетелей. В самом деле, мы предпочитаем таких благодетелей как Бог и родители, от которых мы получили наибольшее блага, тем, кого мы одарили меньшими благами.

Раздел 13

СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ ПОРЯДОК ЛЮБВИ НА НЕБЕСАХ?

С тринадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что порядок любви к горнему на небесах не сохраняется. Так, Августин говорит, что «совершенная любовь заключается в том, что большее мы любим больше, а меньшее — меньше»²². Но на небесах любовь будет совершенной. Следовательно, человек будет любить лучших [людей] больше, чем тех, кто ему наиболее близок, или [даже] самого себя.

Возражение 2. Далее, больше мы любим того, кому желаем большего блага. Но каждый на небесах желает большего блага тому, кто сам более благ, в противном случае его желание не во всем бы соответствовало Божьей воле, а именно что лучшему причитается большее благо. Следовательно, на небесах каждый любит больше того, кто лучше, и потому он любит другого больше, чем самого себя, и того, кто с ним не связан, больше, чем того, кто связан.

Возражение 3. Далее, в небесной любви все будет только ради Бога, и тогда исполнятся слова [апостола]: «Да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). Поэтому того, кто ближе к Богу,

будут любить больше, и потому человек будет любить лучшего человека больше, чем самого себя, и того, кто с ним не связан, больше, чем того, кто связан.

Этому противоречит следующее: природа не уничтожается, а совершенствуется славой. Но приведенный ранее порядок любви к горнему следует из природы, поскольку все по природе любит себя больше, чем других. Таким образом, этот порядок любви сохранится и на небесах.

Отвечаю: порядок любви к горнему необходимо должен сохраняться на небесах в том, что касается любви Бога более всего остального. В самом деле, когда человек будет совершенным образом наслаждаться Богом, такая [любовь] предстанет [перед ним] во всей своей очевидности. Но в том, что касается порядка любви в отношении самого человека и других людей, то в нем, похоже, будут иметься отличия, поскольку, как уже было сказано (7), степени любви могут различаться или со стороны желаемого другому блага, или со стороны интенсивности самой любви. В первом отношении человек будет любить лучших людей больше, чем себя, а тех, кто хуже, меньше, чем себя, поскольку по причине совершенного соответствия человеческой воли воле божественной блаженный будет желать, чтобы каждый имел то, что ему положено согласно божественной правосудности. И при этом уже не будет возможности подвизаться посредством заслуг к большей награде, как это имеет место теперь, когда человек может желать как лучшей добродетели, так и большей награды, поскольку тогда воля каждого найдет успокоение в пределах того, что ей предназначено Богом. А вот во втором отношении человек будет любить себя больше, чем даже лучших из своих ближних, поскольку, как было показано выше (7), интенсивность акта любви связана с самим любящим. Кроме того, так это будет по причине дара любви, которым Бог одарил каждого, а именно что он может, во-первых, определять свой ум к Богу, а это связано с любовью человека к самому себе, и что, во-вторых, он может желать, чтобы и другие были определены к Богу и по мере своих возможностей действовали ради этой цели.

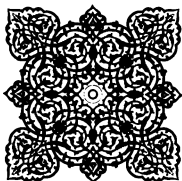
Что же касается того порядка, который наблюдается в отношении наших ближних, то человек из любви к горнему будет просто любить тех, кто лучше. Так это потому, что совершенная жизнь блаженных заключается в определении их умов к Богу и,

следовательно, совершенный порядок их любви будет установлен в отношении к Богу так, что каждый будет больше любить и почитать наиболее близкими себе тех, которые ближе Богу. В самом деле, тогда никто уже не будет нуждаться в помощи другого, как это бывает в нынешней жизни, когда человек должен в первую очередь спешить на помощь близким, а не дальним, независимо от того, о каких именно невзгодах идет речь, по каковой причине в условиях нынешней жизни человек из любви к горнему больше любит тех, с кем он соединен наиболее тесно, — ведь именно их он в наибольшей степени обязан одаривать следствиями этой любви. Впрочем, и на небесах у человека останется возможность тем или иным способом любить тех, с кем он связан, поскольку все причины добродетельной любви в уме блаженного сохраняются. Однако эти причины несоизмеримы с той, каковая суть приближенность к Богу.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент справедлив в отношении тех, кто связан родственными узами. Что же касается самого человека, то он должен любить себя тем больше других, чем более совершенна его любовь к горнему, поскольку совершенная полнота причины его любви к Богу определяет человека к Богу совершенно, а это, как уже было сказано, связано с любовью к самому себе.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент рассматривает порядок любви к горнему со стороны степени блага, желаемого человеком тому, кого он любит.

Ответ на возражение 3. Бог в отношении каждого будет совершенной полнотой причины его любви, поскольку Бог суть все человеческое благо. В самом деле, если бы мы предположили невозможное, а именно что Бог не является благом человека, то из этого бы следовало, что Он не является и причиной его любви. Поэтому в порядке любви человек после Бога должен больше всего любить самого себя.



О ГЛАВНОМ АКТЕ ЛЮБВИ, КАКОВОЙ СУТЬ ЛЮБИТЬ

Теперь мы исследуем акт любви к горнему: во-первых, главный акт любви к горнему, каковой суть любить; во-вторых, другие акты и следствия, которые вытекают из этого акта.

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) что в большей мере присуще любви к горнему, быть любимым или любить; 2) является ли любить как акт любви к горнему тем же, что и благоволить; 3) должно ли любить Бога ради Него Самого; 4) можно ли непосредственно любить Бога в этой жизни; 5) можно ли любить Бога во всей полноте; 6) измерима ли любовь к Богу; 7) что лучше, любить друга или любить врага; 8) что лучше, любить Бога или любить ближнего.

Раздел 1

ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ БЫТЬ ЛЮБИМЫМ В БОЛЬШЕЙ МЕРЕ ПРИСУЩЕ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ, ЧЕМ ЛЮБИТЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любви к горнему быть любимым присуще в большей мере, чем любить. В самом деле, лучшая любовь к горнему обнаруживается в том, кто и сам является лучшим. Но лучшие заслуживают большей любви. Следовательно, любви к горнему наиболее присуще быть любимым.

Возражение 2. Далее, то, что может быть обнаружено в большем количестве субъектов, похоже, в большей мере сообразовано с природой, по каковой причине оно и лучше. Но, как говорит Философ, «большинство скорее желает, чтобы им выказывали любовь, чем выказывать ее самим, и потому у подхалимов так много друзей»¹. Поэтому быть любимым лучше, чем любить, и, следовательно, [быть любимым] в большей мере сообразовано с любовью к горнему.

Возражение 3. Далее, «причина, по которой вещь именно такова, еще более такова». Но люди любят потому, что они любимы, поскольку, как говорит Августин, «ничто так не побуждает другого полюбить вас, как если вы полюбите его первым». Следовательно, любовь к горнему в большей мере заключается в любви, чем в любими.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что дружба состоит, скорее, в том, чтобы любить, чем в том, чтобы быть любимым². Но любовь к горнему есть своего рода дружба. Следовательно, она состоит, скорее, в том, чтобы любить, чем в том, чтобы быть любимым.

Отвечаю: любить присуще любви к горнему как именно любви к горнему. В самом деле, коль скоро эта любовь суть добродетель, то по самой своей сущности она стремится к надлежащему ей акту. Но быть любимым не является актом любви к горнему того, кого любят, поскольку таким его актом является любить, в то время как быть любимым приличествует ему как то, что подпадает под общее понятие блага, причем в той мере, в какой другой стремится к его благу посредством акта любви к горнему. Отсюда очевидно, что любви к горнему в большей мере присуще любить, чем быть любимым, — ведь то, что приличествует вещи по причине ее самой и ее сущности надлежит ей в большей степени, чем то, что приличествует ей по причине чего-то еще. Это может быть продемонстрировано на двух примерах. Так, во-первых, друзья более склонны любить, чем быть любимыми; в самом деле, если случается так, что их любят, а они — нет, то их принято осуждать. Во-вторых, матери, любовь которых является наибольшей, стремятся скорее любить, чем быть любимыми, поскольку когда «некоторые женщины», как замечает Философ, «отдают собственных детей на воспитание, то сами чувствуют к ним любовь, и при этом не ищут ответной любви, когда такая взаимность представляется невозможной»³.

Ответ на возражение 1. Лучший как именно лучший заслуживает большей любви, но по причине наличия в нем более совершенной любви к горнему больше любит он. Однако он любит больше адекватно тому, кого он любит. Действительно, лучший не любит то, что ниже него, меньше, чем это должно любить, тогда как тот, кто хуже, не в состоянии любить того, кто лучше, настолько, насколько его должно любить.

Ответ на возражение 2. Как говорит Философ, «многие стремятся быть любимыми постольку, поскольку они желают принимать почести»⁴. Ведь как почести оказываются человеку затем, чтобы засвидетельствовать наличествующее в нем благо, точно так же и когда человека любят, то тем самым показывают, что в нем есть некоторое благо, поскольку одно только благо и заслуживает любви. Таким образом, люди стремятся быть любимыми и принимать почести ради чего-то еще, а именно ради того, чтобы всем стало явно то благо, которое есть в любимом. С другой стороны, те, которые обладают любовью к горнему, стремятся любить ради того, чтобы любить, что само по себе является благом любви к горнему постольку, поскольку акт любой добродетели является благом этой добродетели. Следовательно, любви к горнему в большей мере приличествует желать любить, чем желать быть любимым.

Ответ на возражение 3. Некоторые любят постольку, поскольку любимы, не потому, что быть любимыми является целью их любви, а потому, что это — один из путей, ведущих человека к любви.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЮБИТЬ КАК АКТ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И БЛАГОВОЛИТЬ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любить как акт любви к горнему есть не что иное, как благоволивать. Ведь сказал же Философ, что «любить человека — значит желать ему того, что считаешь благом»⁵, то есть — благоволивать. Следовательно, акт любви к горнему есть не что иное, как благоволивать.

Возражение 2. Далее, акт принадлежит тому же субъекту, что и навык. Но навык к любви к горнему, как было показано выше (24, 1), находится в способности воли. Поэтому акт любви к горнему тоже является актом воли. Но воля склоняется исключительно к благу, а это как раз и означает благоволивать. Следовательно, актом любви к горнему является не что иное, как благоволивать.

Возражение 3. Далее, Философ перечисляет пять приличествующих дружбе вещей: во-первых, человек должен желать своему другу блага; во-вторых, он должен желать, чтобы тот

существовал и жил; в-третьих, он должен получать удовольствие от общения с ним; в-четвертых, он должен останавливать свой выбор на том же, что и тот; в-пятых, он должен делить с ним радости и печали⁶. Но первые две [вещи] относятся к благоволению. Следовательно, благоволение является первым актом любви к горнему.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «благоволение не является ни любовью, ни дружбой, но, пожалуй, оно [напоминает] начало дружбы»⁷. Однако любовь к горнему, как уже было сказано (23, 1), является дружбой. Следовательно, благоволить не есть то же самое, что и любить, если под этим [словом] понимать акт любви к горнему.

Отвечаю: благоволение в строгом смысле слова является тем актом воли, посредством которого мы желаем другому блага. Но этот акт воли отличается от актуальной любви, если рассматривать ее как находящуюся не только в чувственном, но и в умственном желании, или воле. В самом деле, та любовь, которая находится в чувственном желании, суть страсть. Но любая страсть стремится к своему объекту с некоторым пылом. И при этом страсть любви возникает не вдруг, но ей предшествует углубленное рассмотрение объекта любви, по каковой причине Философ, показывая различие между благоволением и являющейся страстью любовью, говорит, что в благоволении нет ни напряжения, ни стремления, то есть — что оно является не пылкой склонностью, а одним только желанием блага другому, возникшем вследствие исключительно суждения разума. Кроме того, в то время как любовь обуславливается длительной взаимной близостью, благоволение может возникнуть внезапно, как, например, когда мы, наблюдая за кулачным боем, начинаем желать победы одному из участников⁸. Но и та любовь, которая находится в умственном желании, тоже отличается от благоволения, поскольку она означает некоторое соединение приязни между любящим и любимым, а именно постольку, поскольку любящий полагает, что любимый некоторым образом соединен с ним или [даже] принадлежит ему, вследствие чего и стремится к любимому. С другой стороны, благоволение — это простой акт воли, посредством которого мы желаем человеку блага, не обязательно предполагая при этом наличие вышеупомянутого соединения взаимной приязни. Поэтому любить как акт любви

к горнему включает в себя благоволение, к которому любовь добавляет соединение приязни, по каковой причине Философ говорит, что благоволение является началом дружбы.

Ответ на возражение 1. Философ, определяя этими словами, что есть «любить», дает не полное описание, а приводит только ту часть определения, которое делает акт любви наиболее очевидным.

Ответ на возражение 2. Любить, конечно же, является актом склоняющейся к благу воли, но с добавлением к нему некоторого соединения с любимым, каковое соединение не входит в понятие благоволения.

Ответ на возражение 3. То, о чем говорит Философ, приличествует дружбе постольку, поскольку оно является следствием любви человека к себе, о чем он сам говорит несколько ниже. В самом деле, человек [желает и] делает все это другу в силу того, то он [желает и] делает все это себе, а это как раз и приличествует вышеупомянутому соединению приязни.

Раздел 3

ДОЛЖНО ЛИ ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ ЛЮБИТЬ БОГА РАДИ НЕГО САМОГО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что из любви к горнему Бога любят не ради Него Самого, а ради чего-то еще. Так, Григорий в своей проповеди говорит, что «душа учится на том, что она знает, любить то, что она не знает»⁹, где под тем, что не знают, он понимает интеллигибельное и божественное, а под тем, что знают, — чувственные объекты. Следовательно, Бога должно любить ради чего-то еще.

Возражение 2. Далее, любовь последует знанию. Но Бог познаваем через посредство чего-то еще, согласно сказанному о том, что «невидимое Его... чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). Следовательно, и любят Его ради чего-то еще, а не ради Него Самого.

Возражение 3. Далее, как говорит глосса на слова [из евангелия от] Матфея (Мф. 1, 1), «надежда рождает любовь», а Августин в своем комментарии к первому соборному посланию Иоанна говорит, что «страх приводит к любви». Но надежда чаает обрести что-то от Бога, в то время как страх избегает чего-то,

что может быть причинено Богом. Таким образом, похоже на то, что Бога должно любить ради некоторого блага, на которое мы надеемся, или же некоторого зла, которого мы боимся. Следовательно, Его не должно любить ради Него Самого.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что наслаждаться означает прилепиться к чему-либо ради него самого. Но, как он говорит в той же книге, «Богом должно наслаждаться»¹⁰. Следовательно, Бога должно любить ради Него Самого.

Отвечаю: слово «ради» указывает на каузальное отношение. Затем, причины бывают четырех видов, а именно конечная, формальная, деятельная и материальная, к которой может быть также сведено материальное расположение, хотя оно является причиной не просто, а относительно. И [именно] в соответствии с этими четырьмя различными [видами] причин о чем-то одном принято говорить как о любимом ради чего-то другого. Так, в соответствии с конечной причиной мы, например, любим лекарство ради здоровья; в соответствии с формальной причиной мы любим человека ради его добродетели, поскольку благодаря своей добродетели он, так сказать, является формально благом и потому достойным любви; в соответствии с деятельной причиной мы любим некоторых людей потому, что они, например, сыновья такого-то и такого-то отца; в соответствии со сводимым к роду материальной причины расположением мы говорим о любви к кому-либо ради того, что расположило нас к этой любви, как, например, мы любим человека ради того содействия, которое он нам оказывает, хотя после того, как мы полюбим его как друга, мы будем любить его не ради его содействия, а ради его добродетели.

Итак, согласно первым трем способам мы любим Бога не ради чего-либо еще, но ради Него Самого. В самом деле, Он не определен к чему-либо как к некоей цели, но Сам является конечной целью всего; и при этом Он для того, чтобы быть благом, не нуждается ни в какой форме, поскольку Его субстанция суть Его благо, которое само по себе является образцом для всего остального блага; и точно так же благо привходит не в Него от чего бы то ни было еще, но [напротив] от Него — во все остальное. Однако согласно четвертому способу Его можно любить ради чего-то еще, поскольку мы располагаемся некоторыми вещами к тому, чтобы быть подвигнутыми к Его любви, например,

полученными от Него милостями, или наградами, которые мы чаем от Него получить, или даже Его наказаниями, которых мы стремимся избежать.

Ответ на возражение 1. На том, что она знает, душа учится любить то, что она не знает, не так, как если бы то, что она знает, обуславливало любовь того, что она не знает, в качестве формальной, конечной или деятельной причины этой любви, но так, что это знание располагает человека к любви того, что он не знает.

Ответ на возражение 2. Познание Бога действительно обретается через посредство других вещей, но после того, как Он узнан, Он познается уже не через них, а через Самого Себя, согласно сказанному [в Писании]: «Уже не по твоим речам веруем, ибо сами слышали и узнали, что Он — истинно Спаситель мира» (Ин. 4, 42).

Ответ на возражение 3. Надежда и страх приводят к любви посредством некоторого расположения, о чем уже было говорено выше (17, 8; 19, 7).

Раздел 4

МОЖНО ЛИ НЕПОСРЕДСТВЕННО ЛЮБИТЬ БОГА В ЭТОЙ ЖИЗНИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бога нельзя непосредственно любить в этой жизни. В самом деле, как говорит Августин, «никто не может любить то, что совсем неизвестно»¹¹. Но мы не можем знать Бога непосредственно в этой жизни, поскольку «теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор. 13, 12). Следовательно, мы не можем и непосредственно Его любить.

Возражение 2. Далее, тот, кто не может делать нечто меньшее, не может делать и большее. Затем, Бога должно больше любить, чем знать, поскольку «соединяющийся с Господом» любовью «есть один дух с Господом» (1 Кор. 6, 17). Но человек не может непосредственно знать Бога. Следовательно, он тем более не может непосредственно Его любить.

Возражение 3. Далее, человек отделен от Бога грехом, согласно сказанному [в Писании]: «Беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим» (Ис. 59, 2). Но

грех обнаруживается скорее в воле, чем в уме. Следовательно, человек менее способен непосредственно любить Бога, чем непосредственно знать Его.

Этому противоречит следующее: как говорит апостол, знание Бога через посредство сущего является «гадательным» и «упраздняется» на небесах. Но, как сказано в том же месте, «любовь никогда не перестает» (1 Кор. 13, 8). Следовательно, любовью к горнему странствующий [в этой жизни] твердо прилепляется непосредственно к Богу.

Отвечаю: как уже было сказано (I, 82, 3; I, 84, 7), акт познавательной способности находит свое завершение в познанной вещи как такой, которая находится в познающем, тогда как акт желающей способности заключается в стремлении желания к вещи как таковой. Таким образом, из этого следует, что движение желающей способности направлено к вещам сообразно их собственному состоянию, в то время как акт познавательной способности сообразуется с модусом познающего.

Затем, сам по себе истинный порядок вещей таков, что Бог познаваем и любим ради Него Самого, поскольку Он сущностно является истиной и благом, благодаря чему познаются и любятся другие вещи. Однако в том, что касается нас, то, коль скоро мы приобретаем свои познания через посредство чувств, первыми познаются те вещи, которые наиболее доступны нашим чувствам, а последними — те, которые наиболее недоступны.

Поэтому нам надлежит утверждать, что являющееся актом желающей способности «любить» даже и в этом состоянии жизни сперва склоняется к Богу, а уже от Него простирается на остальное, и в этом смысле любовь к горнему любит Бога непосредственно, и все остальное — через посредство Бога. С другой стороны, в том, что касается знания, дело обстоит иначе, поскольку мы познаем Бога через посредство других вещей — то ли как причину через ее следствия, то ли через предполагающие превосходство отрицания, о чем читаем у Дионисия¹².

Ответ на возражение 1. Нельзя любить то, что неизвестно, но из этого никак не следует, что порядок знания аналогичен порядку любви. В самом деле, коль скоро любовь является пределом познания, то она может начаться сразу же вслед за познанием целей, а именно [любить] непосредственно то, что познается через посредство чего-то другого.

Ответ на возражение 2. Поскольку любить Бога есть нечто большее, чем знать Его, а особенно — в нынешнем состоянии жизни, то из этого следует, что любовь к Богу предполагает знание Бога. И как познание не успокаивается на сотворенном, но через его посредство устремляется к чему-то [высшему], так и любовь начинается там [свыше] и оттуда распространяется на остальное, совместно [с познанием] образуя, если так можно выразиться, круговое движение. В самом деле, познание начинается с твари и склоняется к Богу, а любовь начинается с Бога как конечной цели и переходит на сотворенное.

Ответ на возражение 3. Вызванное грехом отвращение от Бога устраняется любовью к горнему, а не одним только знанием, поскольку именно любовь к горнему, любя Бога, непосредственно к Нему приковывает душу цепью духовного соединения.

Раздел 5

МОЖНО ЛИ ЛЮБИТЬ БОГА ВО ВСЕЙ ПОЛНОТЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нельзя любить Бога во всей полноте. В самом деле, любовь последует знанию. Но Бог не может быть полностью нами познан, поскольку это означало бы Его постижение. Следовательно, мы не можем любить Бога во всей полноте.

Возражение 2. Далее, любовь, как говорит Дионисий, есть своего рода соединение¹³. Но человеческое сердце не может полностью соединиться с Богом, поскольку «Бог больше сердца нашего» (1 Ин. 3, 20). Следовательно, Бога нельзя любить во всей полноте.

Возражение 3. Далее, Бог любит Себя во всей полноте. Поэтому если бы кто-либо еще любил Его во всей полноте, то это означало бы, что он любит Его настолько, насколько Бог любит Себя. Но такое мнение представляется неразумным. Следовательно, тварь не может любить Бога во всей полноте.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим» (Вт. 6, 5).

Отвечаю: коль скоро любовь можно рассматривать как нечто посредствующее любящему и любимому, то когда спрашивают,

можно ли любить Бога во всей полноте, этот вопрос может быть понят трояко. Во-первых, так, что условие «во всей полноте» относится к любимому, и в указанном смысле Бога должно любить во всей полноте, поскольку человек должен любить все, что принадлежит Богу.

Во-вторых, его можно понимать так, что «во всей полноте» является условием любящего, и в таком смысле Бога тоже должно любить во всей полноте, поскольку человек должен любить Бога всеми своими силами и посвящать все свое любви к Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим» (Вт. 6, 5).

В-третьих, его можно понимать как сопоставление любящего и любимого в том смысле, что модус любящего приравнивается к модусу любимого. Но это невозможно — ведь коль скоро вещь любима адекватно своей благодати, Бог бесконечно любим, поскольку благодать Его бесконечна. Но никакая тварь не может любить Бога бесконечно, поскольку все силы сотворенного, как естественные, так и всеянные, конечны.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения, поскольку первые три рассматривают вопрос в третьем смысле, тогда как последнее [начинающееся словами: «**Этому противоречит**»] — во втором.

Раздел 6

ДОЛЖНО ЛИ РАЗЛИЧАТЬ КАКОЙ-ЛИБО МОДУС ЛЮБВИ К БОГУ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы должны различать некоторый модус любви к Богу. В самом деле, понятие блага, согласно Августину, состоит в «модусе, виде и порядке»¹⁴. Но любовь к Богу есть лучшее в человеке, согласно сказанному [в Писании]: «Более же всего облекитесь в любовь» (Кол. 3, 14). Следовательно, в нем необходимо должен быть модус любви к Богу.

Возражение 2. Далее, Августин говорит: «Прошу вас, скажите, каков он, модус любви. Ибо опасюсь, чтобы не пламенеть мне стремлением и любовью к Господу больше или меньше, чем должно». Но если бы модуса божественной любви не было, то

все его поиски были бы тщетны. Следовательно, модус любви к Богу существует.

Возражение 3. Далее, как говорит Августин, «мера, которую природа сообщает вещи, является ее модусом»¹⁵. Но мерой человеческой воли, как и внешнего действия, является разум. Поэтому как разуму необходимо предписать модус для внешнего следствия любви, согласно сказанному [в Писании]: «Для разумного служения вашего» (Рим. 12, 1), точно так же необходимо [установить] модус и для внутренней любви к Богу.

Этому противоречит сказанное Бернардом о том, что «причина нашей любви к Богу — Бог, а мера ее — безмерность».

Отвечаю: как явствует из вышеприведенных слов Августина, модус означает определенность меры, каковую определенность должно усматривать как в мере, так и в измеряемой вещи, хотя и иным способом. В самом деле, ее можно усматривать как в самой сущности меры, поскольку мера сама по себе есть определенность и правило изменения других вещей, так и в измеряемых вещах, в которых она присутствует относительно, ибо находится в них постольку, поскольку они причастны мере. Поэтому в самой мере нет ничего неопределенного, тогда как в измеряемой вещи может присутствовать неопределенность в том случае, если ей недостает меры или же налицо ее превышение.

Затем, во всем, что связано с желаниями и действиями, мерой является цель, поскольку, как доказывает Философ, надлежащую причину всего, что мы желаем или делаем, должно усматривать в цели¹⁶. Следовательно, цель обладает модусом сама по себе, в то время как средства получают свой модус сообразно своей адекватности цели. Поэтому, согласно Философу, «каждое из искусств беспредельно и неограниченно в стремлении к достижению своей цели»¹⁷, тогда как у средств есть свой предел; так, врач не устанавливает предела здоровью, но делает все, чтобы оно было настолько совершенным, насколько возможно, однако он устанавливает пределы лекарствам, давая не столько лекарств, сколько может, а столько, сколько нужно для здоровья, поскольку если бы он дал их излишне много или мало, то лечение было бы неумеренным.

Но целью всех человеческих действий и устремлений является любовь к Богу, поскольку в первую очередь именно благодаря ей мы, как было показано выше (23, 6), достигаем нашей конеч-

ной цели. Поэтому модус любви к Богу не может быть установлен так, как это делается для измеряемой вещи, в которой может иметься недостаток или избыток, но — как это приличествует самой мере, где не может иметься избытка и где чем более достигается [ее] правило, тем лучше, и потому чем больше мы любим Бога, тем лучше наша любовь.

Ответ на возражение 1. То, что является таковым по своей сущности, превосходнее того, что является таковым через посредство другого, и потому совершенство меры, которая обладает модусом по своей сущности, превосходнее совершенства измеряемой вещи, которая обладает модусом через посредство чего-то еще. Поэтому любовь к горнему, которая обладает модусом как мера, превосходит другие добродетели, которые обладают модусом как измеряемые.

Ответ на возражение 2. Как [сам же] Августин добавляет несколько ниже, «вот наша мера любви к Богу: любить Его всем нашим сердцем», то есть Его должно любить настолько, насколько это возможно, что свойственно модусу, который приличествует мере.

Ответ на возражение 3. То расположение, объектом которого является субъект суждения разума, измеряется разумом. Но объект божественной любви, а именно Бог, превосходит суждение разума, и потому он, выходя за пределы разума, не измеряется им. Нет также и равенства между внутренним и внешними актами любви к горнему. Ведь внутренний акт этой любви имеет признак цели, поскольку предельное благо человека состоит в прилеплении его души к Богу, согласно сказанному [в Писании]: «А мне благо — приближаться к Богу» (Пс. 72, 28), тогда как внешние акты являются средствами к достижению цели, и потому должны измеряться как любовью, так и разумом.

Раздел 7

ЧТО ЗАСЛУЖИВАЕТ БОЛЬШЕЙ НАГРАДЫ, ЛЮБИТЬ ВРАГА ИЛИ ЛЮБИТЬ ДРУГА?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь к врагу заслуживает большей награды, нежели любовь к другу. Ведь сказано же [в Писании]: «Если вы будете любить любящих вас, — какая вам

награда» (Мф. 5, 46). Таким образом, любовь к другу не заслуживает награды, тогда как любовь к врагу заслуживает награды, о чем сказано в том же месте. Следовательно, любовь к врагу заслуживает большей награды, нежели любовь к другу.

Возражение 2. Далее, в акте тем больше заслуги, чем больше любовь, из которой он проистекает. Но любить своих врагов свойственно совершенным сынам Божиим, в то время как обладающие несовершенной любовью любят [только] своих друзей. Следовательно, любовь к врагу заслуживает большей награды, чем любовь к другу.

Возражение 3. Далее, чем большее усилие прилагается ради блага, тем, похоже, больше и заслуги, поскольку «каждый получит свою награду по своему труду» (1 Кор. 3, 8). Но человеку нужно приложить больше усилий, чтобы любить своего врага, чем чтобы любить своего друга, поскольку первое является более трудным. Следовательно, любовь к врагу представляется заслуживающей большей награды, нежели любовь к другу.

Этому противоречит следующее: чем лучше действие, тем большей награды оно и заслуживает. Но друга любить лучше, поскольку лучше любить лучшего человека, а любящий друг лучше ненавидящего врага. Следовательно, любовь к другу заслуживает большей награды, нежели любовь к врагу.

Отвечаю: как уже было сказано (25, 1), причиной нашей любви к ближнему из любви к горнему является Бог. Поэтому для того, чтобы ответить на вопрос, что лучше или что заслуживает большей награды, любить друга или врага, эти две любви должно подвергнуть двоякому рассмотрению: во-первых, со стороны ближнего, которого мы любим; во-вторых, со стороны причины, по которой мы его любим.

В первом отношении любовь к другу превосходнее любви к врагу, поскольку друг и лучше, и более тесно соединен с нами, вследствие чего он является более причастующей материей любви, а значит и протекающий в такой материи акт любви — [тоже] лучше. Противоположность же этого — хуже, и потому хуже ненавидеть друга, чем врага.

Однако во втором отношении лучше любить врага, чем друга, и причины на то две. Во-первых, та, что друга можно любить не только по причине Бога, тогда как единственной причиной для любви к врагу является Бог. Во-вторых, та, что даже в том случае,

когда тот и другой любят ради Бога, сила нашей любви ради Бога явственнее тогда, когда она распространяет человеческую приязнь на то, что наиболее от него далеко, а именно на любовь к его врагам, что подобно тому, как сила печи тем очевидней, чем дальше распространяется от нее тепло. Следовательно, наша любовь ради Бога тем очевидно сильнее, чем более трудное мы исполняем ради нее, как и сила огня тем больше, чем менее горючую материю он способен поджечь.

Тем не менее, как тот же огонь с большею силой воздействует на то, что рядом, чем на то, что далеко, точно так же и любовь к горнему любит тех, кто соединен с нами, с большим жаром, чем тех, кто нам далек, и в этом отношении любовь к друзьям сама по себе является более пылкой и лучшей, чем любовь к врагу.

Ответ на возражение 1. Слова Господа должно понимать буквально, поскольку любовь к друзьям не заслуживает награды в глазах Бога, когда мы любим их просто потому, что они — наши друзья, как это, похоже, имеет место, когда мы любим наших друзей таким образом, каким мы не любим наших врагов. С другой стороны, любовь к друзьям заслуживает награды, когда мы любим их ради Бога, а не просто потому, что они — наши друзья.

Ответ на другие возражения очевиден из того, что уже было сказано, поскольку в двух следующих аргументах речь идет о причине любви, а в последнем [который начинается словами: «Этому противоречит»] вопрос рассматривается со стороны тех, кого любят.

Раздел 8

ЧТО ЗАСЛУЖИВАЕТ БОЛЬШЕЙ НАГРАДЫ, ЛЮБИТЬ БЛИЖНЕГО ИЛИ ЛЮБИТЬ БОГА?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любить ближнего заслуживает большей награды, чем любить Бога. В самом деле, похоже, что апостол должен был бы предпочитать то, что заслуживает большей награды. Но апостол предпочел любовь к ближнему любви к Богу, согласно сказанному: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих» (Рим. 9, 3). Следовательно, любить ближнего заслуживает большей награды, чем любить Бога.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (7), в определенном смысле любовь к другу заслуживает меньшей награды. Но главнейшим нашим другом является Бог, поскольку первым «Он возлюбил нас» (1 Ин. 4, 10). Следовательно, любовь к Богу представляется заслуживающей меньшей награды.

Возражение 3. Далее, чем что-либо трудней, тем оно, похоже, и добродетельней, и заслуживает большего, поскольку «добродетель имеет дело с благим и тем, что труднее»¹⁸. Но Бога любить легче, чем ближнего — как потому, что все любит Бога по природе, так и потому, что в Боге нет ничего, что не было бы достойно любви, чего нельзя сказать о ближнем. Следовательно, любить ближнего заслуживает большей награды, чем любить Бога.

Этому противоречит следующее: то, по причине вещь именно такова, еще более таково. Но любовь к ближнему заслуживает награды только в том случае, если его любят ради Бога. Следовательно, любовь к Богу заслуживает большей награды, чем любовь к ближнему.

Отвечаю: данное сопоставление надлежит проводить двояко. Во-первых, рассматривая обе любви по отдельности, и в таком случае любовь к Богу, несомненно, заслуживает большей награды, поскольку награда причитается ей ради нее самой. В самом деле, окончательной наградой является наслаждение Богом, а именно к Нему и направлено движение божественной любви, по каковой причине награда обещана тем, кто любит Бога [согласно сказанному в Писании]: «Кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его, и явлюсь ему Сам» (Ин. 14, 21). Во-вторых, сопоставление можно понимать как проводимое между любовью только к Богу, с одной стороны, и любовью к ближнему ради Бога, с другой. В таком случае любовь к ближнему содержит в себе любовь к Богу, в то время как любовь к Богу не содержит в себе любовь к ближнему. Таким образом, здесь сопоставляются совершенная любовь к Богу, простирающаяся в том числе и на ближних, и недостаточная и несовершенная любовь к Богу, поскольку «мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1 Ин. 4, 21).

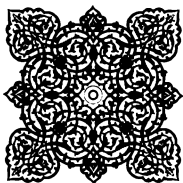
Ответ на возражение 1. Согласно одному из толкований, апостол, находясь в состоянии благодати, не желал этого, а именно быть отлученным от Христа за своих братьев, но пре-

жде, когда он находился в состоянии неверия, он этого желал, и потому нам не следует подражать ему в этом.

А еще, вслед за Златоустом, можно сказать, что это означает не то, что апостол любил ближних больше, чем Бога, а то, что он любил Бога больше, чем себя. В самом деле, он желал на время лишиться божественного наслаждения, что принадлежит любви к себе, ради возможности почтения Бога его ближними, что принадлежит любви к Богу.

Ответ на возражение 2. Любовь человека к его друзьям подчас заслуживает меньшей награды постольку, поскольку он любит их ради их пользы так, что упускает из виду истинную причину дружественности любви к горнему, а именно Бога. Поэтому любовь к Богу ради Него Самого нисколько не уменьшает заслуги — ведь она сама по себе является совершенной причиной заслуги.

Ответ на возражение 3. «Благо» является причиной заслуги и добродетели в гораздо большей степени, чем «трудность». Поэтому из того, что что-либо более трудно, вовсе не следует, что оно непременно заслуживает и большей награды, поскольку таковым является одновременно и более трудное, и лучшее.



О РАДОСТИ

Далее должно рассмотреть те следствия, которые вытекают из главного акта любви к горнему, каковой суть любить: во-первых, внутренние следствия; во-вторых, внешние следствия. В отношении первого нам надлежит исследовать три вещи: во-первых, радость; во-вторых, мир; в-третьих, милосердие.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли радость следствием любви к горнему; 2) совместим ли этот вид радости с горем; 3) может ли эта радость быть совершенной; 4) является ли она добродетелью.

Раздел 1

ОБУСЛОВЛИВАЕТСЯ ЛИ В НАС РАДОСТЬ ЛЮБОВЬЮ К ГОРНЕМУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что радость не обуславливается в нас любовью к горнему. В самом деле, отсутствие любимого причиняет скорее горе, чем радость. Но Бог, Которого мы любим посредством любви к горнему, отсутствует в нас дотоле, доколе мы находимся в нынешнем состоянии жизни, поскольку «водворяясь в теле, мы устранены от Господа» (2 Кор. 5, 6). Следовательно, любовь к горнему обуславливает в нас скорее горе, чем радость.

Возражение 2. Далее, мы можем заслужить блаженство в первую очередь благодаря любви к горнему. Но среди того, благодаря чему мы можем заслужить блаженство, упоминается относящийся к горю плач, согласно сказанному [в Писании]: «Блаженны плачущие — ибо они утешатся» (Мф. 5, 4). Таким образом, скорее горе, чем радость, является следствием любви к горнему.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (17, 6), любовь является отличной от надежды добродетелью. Но радость — это следствие надежды, согласно сказанному [в Писании]: «Утешайтесь надеждою» (Рим. 12, 12). Таким образом, она не является следствием любви.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5). Но радость обуславливается в нас Святым Духом, согласно сказанному: «Царствие Божие — не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17). Следовательно, причиной радости является любовь к горнему.

Отвечаю: как уже было сказано нами при рассмотрении страстей (II-I, 25, 1 — 3), радость и горе проистекают из любви, но по-разному. Так, радость обуславливается любовью либо благодаря присутствию того, кого любят, либо же потому, что в любимом наличествует и сохраняется приличествующее ему благо, причем последнее имеет место, как правило, в случае благоволящей любви, посредством которой человек радуется благосостоянию своего друга даже в том случае, когда тот отсутствует. С другой стороны, горе является следствием любви либо в связи с отсутствием любимого, либо же потому, что объект любви, которому мы желаем блага, лишен этого блага или страдает от некоторого зла. Но любовь к горнему — это любовь к Богу, благо Которого, коль скоро Он есть Своя собственная благодать, неизменно, и уже постольку, поскольку Его любят, Он присутствует в тех, которые Его любят, посредством Своего превосходнейшего следствия, согласно сказанному [в Писании]: «Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог — в нем» (1 Ин. 4, 16). Поэтому духовная радость, посредством которой мы радуемся в Боге, обуславливается любовью к горнему.

Ответ на возражение 1. Доколе мы пребываем в теле, о нас говорят как об «устраненных от Господа», сравнивая [это состояние] с тем, в котором Он присутствует в своего рода «видении», о чем апостол далее говорит: «Ибо мы ходим верою, а не видением» (2 Кор. 5, 7). Однако даже и в нынешней жизни Он пребывает в любящих Его посредством присутствия Его благодати.

Ответ на возражение 2. Заслуживающий награды блаженства плач является плачем о том, что противно блаженству.

Поэтому любовь к горнему обуславливает и этот плач, и равно-сильную ему духовную радость в Боге — ведь радоваться чему-либо хорошему и горевать о противоположном ему дурном по сути есть одно и то же.

Ответ на возражение 3. Духовно радоваться в Боге можно двояко. Во-первых, когда мы радуемся божественному благу как таковому; во-вторых, когда мы радуемся божественному благу как таковому, которому мы причастны. Первая радость лучше и проистекает исключительно из любви к горнему, в то время как вторая радость проистекает также и из надежды, посредством которой мы чаем наслаждаться божественным благом, хотя само по себе это наслаждение, совершенное или нет, обретается нами по мере нашей любви.

Раздел 2

СОВМЕСТИМА ЛИ ВЫТЕКАЮЩАЯ ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ ДУХОВНАЯ РАДОСТЬ С НЕКОТОРОЙ ТОЛИКОЙ ГОРЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вытекающая из любви к горнему духовная радость совместима с некоторой толикой горя. Так, любви к горнему присуще радоваться благу ближнего, согласно сказанному [в Писании]: «Любовь... не радуется неправде (а сорадуется истине)» (1 Кор. 13, 4, 6). Но эта радость совместима с некоторым горем, согласно сказанному [в Писании]: «Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими» (Рим. 12, 15). Следовательно, духовная радость любви к горнему совместима с толикой горя.

Возражение 2. Далее, согласно Григорию, «покаяние есть скорбь о совершенных грехах и отказ от совершения того, о чем мы скорбим»¹. Но без любви к горнему истинное покаяние невозможно. Следовательно, к радости любви к горнему при-мешана толика горя.

Возражение 3. Далее, именно из любви к горнему человек желает быть с Христом, согласно сказанному [в Писании]: «Имею желание разрешиться и быть со Христом» (Филип. 1, 23). Но это желание порождает в человеке некоторую печаль, согласно сказанному [в Писании]: «Горе мне, что я пребываю» (Пс. 119,

5). Следовательно, к радости любви к горнему примешано некоторое горе.

Этому противоречит следующее: радость любви к горнему есть радость о божественной Премудрости. Но к такой радости не может быть подмешано никакое горе, согласно сказанному [в Писании]: «В обращении ее нет никакой горечи»² (Прем. 8, 16). Следовательно, радость любви к горнему несовместима с толикой горя.

Отвечаю: как уже было сказано (1), следствием любви к горнему является двоякая радость в Боге. Одна, более превосходная, присуща любви к горнему, и ею мы радуемся божественному благу как таковому. Эта радость любви к горнему несовместима ни с каким горем, равно как и являющееся ее объектом благо несовместимо ни с каким злом, по каковой причине апостол говорит: «Радуйтесь всегда в Господе» (Филип. 4, 4).

Другая — это та радость любви к горнему, посредством которой мы радуемся божественному благу как таковому, которому мы причастны. И так как такой причастности может воспрепятствовать что-либо ей противное, то в этом отношении радость любви к горнему совместима с толикой горя, а именно постольку, поскольку человек скорбит о том, что либо в нем самом, либо в его ближнем, которого он любит как самого себя, препятствует причастности божественному благу.

Ответ на возражение 1. Если наш ближний и плачет, то только по причине некоторого зла. Но всякое зло подразумевает недостаток причастности высшему благу. Таким образом, любовь к горнему побуждает нас плакать с [плачущим] ближним постольку, поскольку [его зло] препятствует ему быть причастным божественному благу.

Ответ на возражение 2. Наши грехи, как говорит Исаия, производят разделение между нами и Богом (Ис. 59, 2). Поэтому причина того, что мы скорбим о совершенных нами или другими грехах, заключается в том, что они препятствуют нашей причастности божественному благу.

Ответ на возражение 3. Хотя и в этом злосчастном своем пребывании мы некоторым образом причастны божественному благу посредством познания и любви, тем не менее, эти жизненные злосчастья препятствуют совершенной причастности божественному благу. Поэтому та скорбь, которою человек скор-

бит об отсрочке славы, обуславливается тем, что препятствует причастности божественному благу.

Раздел 3

МОЖЕТ ЛИ ВЫТЕКАЮЩАЯ ИЗ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ ДУХОВНАЯ РАДОСТЬ БЫТЬ СОВЕРШЕННОЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вытекающая из любви к горнему духовная радость не может быть совершенной. В самом деле, чем более мы радуемся в Боге, тем совершеннее и наша в Нем радость. Но мы никогда не сможем радоваться в Нем настолько, насколько нам подобает радоваться в Боге, поскольку Его бесконечная благодать превосходит конечную радость сотворенного. Следовательно, радость в Боге не может быть совершенной.

Возражение 2. Далее, то, что совершенно, не может стать еще более совершенным. Но даже радость блаженного может стать совершенней, поскольку радость одного может быть больше, чем радость другого. Следовательно, радость твари в Боге не может быть совершенной.

Возражение 3. Далее, постижение, похоже, есть не что иное, как совершенство познания. Но как конечна познавательная способность твари, точно так же конечна и ее желающая способность. И коль скоро никакая тварь не может постигнуть Бога, то похоже на то, что и радость какой-либо твари в Боге не может быть совершенной.

Этому противоречит сказанное Господом Своим ученикам: «Радость моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна» (Ин. 15, 11).

Отвечаю: совершенство радости можно понимать двояко. Во-первых, со стороны того, кому радуются, а именно так, что некто радуется ему настолько, насколько ему подобает радоваться, и в этом смысле радость в Боге является совершенной только у Бога, поскольку она в силу бесконечной благодати Бога бесконечна, тогда как радость какой бы то ни было твари необходимо конечна. Во-вторых, совершенство радости можно понимать со стороны того, кто радуется. Но, как было показано нами выше

при исследовании страстей (II-I, 25, 2), радость сопоставима с желанием как покой с движением, а покой является совершенным при полном завершении движения. Следовательно, радость является совершенной тогда, когда уже нечего более желать. Но пока мы находимся в этом мире, движение желания в нас не прекращается, поскольку для нас все еще сохраняется возможность еще более приблизиться к Богу посредством благодати, о чем также уже было сказано (24, 7). Однако по достижении совершенного блаженства уже нечего будет желать, поскольку тогда наслаждение Богом будет совершенным, и в нем человек обретет все, что он хотел бы желать, даже если речь идет о каких-то других благах, согласно сказанному [в Писании] о том, что [Бог] «насыщает благами желание твое» (Пс. 102, 5). Следовательно, желание успокоится, притом не только наше желание Бога, но и всякое наше желание, так что радость блаженных будет полной и совершенной, точнее, «переполненной», поскольку они получат больше, чем могли бы желать, — ведь «не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9). Именно на это указывают нам слова [Писания]: «Мерю доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплю вам в лоно ваше» (Лк. 6, 38). Однако коль скоро никакая тварь не способна на ту радость, какой ей подобает быть в Боге, то из этого следует, что не эта совершенно полная радость привходит в человека, но, напротив, человек привходит в нее, согласно сказанному [в Писании]: «Войди в радость Господа твоего»³ (Мф. 25, 21).

Ответ на возражение 1. Этот аргумент рассматривает совершенство радости со стороны того, кому радуются.

Ответ на возражение 2. Когда кто-либо достигает блаженства, он достигает назначенного ему божественным Предопределением предела, за которым уже нет ничего, к чему можно было бы стремиться, хотя по достижении своего предела некоторые приближаются к Богу больше, чем другие. Следовательно, всякая радость будет совершенной со стороны самого [радующегося], поскольку его желание будет находиться в полном покое, хотя при этом радость одного будет большей, чем [радость] другого, по причине его более совершенной причастности божественному блаженству.

Ответ на возражение 3. Постигание означает совершенство познания со стороны познаваемой вещи, то есть, что она познана настолько, насколько она только может быть познана. Но есть и другое совершенство познания, а именно со сторо-

ны познающего, подобно тому, как это имеет место и в случае радости. По этой причине апостол и говорит: «Чтобы вы исполнились познанием воли Его во всякой премудрости и разумении духовном» (Кол. 1, 9).

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАДОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЮ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что радость — это добродетель. В самом деле, порок противоположен добродетели. Но горе по причине лени и зависти рассматривается как порок. Следовательно, радость надлежит полагать добродетелью.

Возражение 2. Далее, любовь и надежда суть страсти, объектом которых является «благо», и такова же и радость. Но любовь и надежда считаются добродетелями. Следовательно, и радость надлежит полагать добродетелью.

Возражение 3. Далее, предписания Закона относятся к актам добродетели. Но нам предписано радоваться в Господе, согласно сказанному [в Писании]: «Радуйтесь всегда в Господе» (Филип. 4, 4). Следовательно, радость — это добродетель.

Этому противоречит следующее: ее нет ни в одном из перечней добродетелей — ни теологических, ни нравственных, ни умственных, что очевидно из того, что было сказано выше (II-I, 57; II-I, 60; II-I, 62).

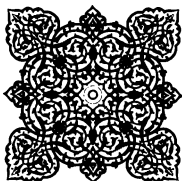
Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 55, 2), добродетель является деятельным навыком, поскольку по самой своей природе она обладает склонностью к некоторому акту. Однако подчас от одного и того же навыка могут происходить несколько однонаправленных и однородных актов, каждый из которых следует из другого. И поскольку последующие акты не проистекают из добродетельного навыка иначе, как только через предшествующий им акт, то и сама добродетель определяется и именуется согласно этому предшествующему [всем остальным] акту, хотя остальные акты тоже проистекают из [этой] добродетели. Далее, из того, что было сказано нами о страстях (II-I, 25, 2), очевидно, что любовь является первым стремлением вождедеющей спо-

способности, а желание и радость следуют из нее. Поэтому один и тот же добродетельный навык склоняет нас и любить, и желать любимое благо, и радоваться ему. Но поскольку любовь является первым из этих актов, то добродетель получила свое имя не от радости или желания, а от любви, и была названа любовью к горнему. Следовательно, радость — это не отличная от любви к горнему добродетель, а акт, или следствие, любви к горнему, по каковой причины ее называют одним из плодов (Гал. 5, 22).

Ответ на возражение 1. То горе, которое является пороком, обуславливается неупорядоченным себялюбием, которое, как было показано выше (II-I, 77, 4), является не отдельным пороком, а первопричиной всякого греха, вследствие чего некоторые виды горя рассматриваются как особые пороки — ведь они являются следствиями не частного, а общего порока. С другой стороны, любовь к Богу является особой добродетелью, а именно любовью к горнему, с которой радость соотносится как присущий ей акт, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Надежда, как и радость, происходит из любви, но надежда добавляет специальный признак со стороны объекта, а именно «трудность» и «возможность» обретения, в связи с чем и полагается отдельной добродетелью. Радость же, со своей стороны, не добавляет к любви никакого особого аспекта, который мог бы обусловить отдельную добродетель.

Ответ на возражение 3. Закон предписывает радость как акт любви к горнему, хотя она и не является ее первым актом.



О МИРЕ

Теперь мы должны исследовать мир, под каким заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли мир тем же, что и согласие; 2) все ли желают мира; 3) является ли мир следствием любви к горнему; 4) является ли мир добродетелью.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МИР ТЕМ ЖЕ, ЧТО И СОГЛАСИЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мир есть то же, что и согласие. Ведь сказал же Августин, что «мир людей есть упорядоченное согласие»¹. Но мы в настоящем случае ведем речь именно о мире людей. Следовательно, мир есть то же, что и согласие.

Возражение 2. Далее, согласие — это единство устремлений. Но природа мира как раз и состоит в такого рода единении, поскольку, как говорит Дионисий, мир объединяет и создает всеобщее единомыслие². Следовательно, мир есть то же, что и согласие.

Возражение 3. Далее, вещи, противоположности которых совпадают, тоже совпадают. Но одно и то же противоположно и согласию, и миру, а именно неустройство, по каковой причине читаем, что «Бог не есть Бог неустройства, но — мира» (1 Кор. 14, 33). Следовательно, мир есть то же, что и согласие.

Этому противоречит следующее: между нечестивыми возможно согласие в зле. Но «нечестивым нет мира» (Ис. 48, 22). Следовательно, мир не является тем же, что и согласие.

Отвечаю: мир предполагает не только согласие, но и еще нечто сверх того. Поэтому там, где есть мир, есть и согласие, но

не везде там, где есть согласие, есть и мир, если употреблять слово «мир» в строгом значении.

В самом деле, согласие в строгом смысле есть согласие людей в том, в чем согласны их сердечные устремления в отношении одного и того же. Но человеческое сердце подчас может склоняться к разным вещам, причем двояко. Во-первых, со стороны различных желающих способностей; так, чувственное желание иногда склоняется к тому, что противно разумному желанию, согласно сказанному [в Писании] о том, что «плоть желает противного духу» (Гал. 5, 17). Во-вторых, со стороны одной и той же желающей способности, склоняющейся к разным объектам желания, которые она не может получить одновременно, вследствие чего неизбежно происходит столкновение движений желания. Но для мира сущностно необходимо единение таких движений, поскольку в сердце человека не наступит мир до тех пор, пока он не получит то, что он хочет, а тем более в том случае, если он, получив то, что хотел, продолжает хотеть что-то еще, что нельзя получить одновременно с тем, что уже получено. С другой стороны, это единство не является сущностно необходимым для согласия, по каковой причине согласие означает единство желаний различных людей, в то время как мир помимо этого означает единство желаний каждого человека.

Ответ на возражение 1. Августин здесь говорит о том мире, который бывает между несколькими людьми, и при этом подчеркивает, что этот мир есть не всякое согласие, но — упорядоченное, то есть согласие одного человека с другим в отношении того, что приличествует им обоим. В самом деле, если один человек соглашается с другим не по собственной воле, а потому, что принужден к этому, например, страхом перед некоторым окружающим его злом, то такое согласие в строгом смысле слова не является миром, поскольку покой порядка каждого из согласных не соблюден, а нарушен некоторой внушающей страх причиной. Поэтому несколько выше он говорит, что «мир есть спокойствие порядка», каковое спокойствие состоит в том, что все движения желания в одном человеке одновременно успокаиваются.

Ответ на возражение 2. Когда один человек соглашается в чем-то с другим, то такое согласие не соединит их вместе совершенным образом, если одновременно с этим не будут согласны все движения их желаний.

Ответ на возражение 3. Миру противоположно двоякое неустройство, а именно неустройство в самом человеке и неу-

стройство между одним человеком и другим, и только последнее противоположно согласию.

Раздел 2

ВСЕ ЛИ ЖЕЛАЮТ МИРА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не все желают мира. В самом деле, согласно Дионисию, мир «создает единомыслие». Но не может быть единомыслия с теми, кто лишен познания. Следовательно, такого рода вещи не могут желать мира.

Возражение 2. Далее, желание одновременно не склоняется к противоположным вещам. Но многие желают войны и неустойства. Следовательно, не все люди желают мира.

Возражение 3. Далее, объектом желания является только благо. Но, по-видимому, бывает и злой мир, иначе бы Господь не сказал: «Не мир пришел Я принести» (Мф. 10, 34). Следовательно, не все желают мира.

Возражение 4. Кроме того, то, чего желают все, является, по-видимому, высшим благом, то есть конечной целью. Но этого нельзя поистине сказать о мире, поскольку достигнуть его могут даже странствующие [в этой жизни], в противном случае распоряжение Господа: «Мир имейте между собою» (Мк. 9, 50), было бы напрасным. Следовательно, не все желают мира.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «все желают мира»³; то же самое говорит и Дионисий⁴.

Отвечаю: из того, что человек желает нечто, следует, что он желает получить желаемое и, кроме того, устранить все, что может воспрепятствовать ему в его получении. Затем, человеку может воспрепятствовать получить желаемое им благо противоположное желание — либо его же, либо кого-то еще, а то и другое, как было показано выше, устраняется миром. Таким образом, из этого необходимо следует, что кто бы и что ни желал, он [вместе с тем] желает и мира, поскольку когда что-либо желают, то желают получить это спокойно и беспрепятственно, а это и есть то, что мы называем миром, который Августин определяет как «спокойствие порядка».

Ответ на возражение 1. Мир означает единение не только умственных, или разумных, и животных желаний, в которых может быть обнаружено единомыслие, но и естественных желаний. Поэтому Дионисий говорит, что «мир объединяет и создает всеобщее единомыслие», имея в виду под «единомыслием» единство желаний, проистекающих из знания, а под «объединением» единство естественных желаний.

Ответ на возражение 2. Даже тот, кто ищет войны и неустойства, желает только мира, которого, по его разумению, он не имеет. В самом деле, как было показано выше, если согласие одного человека с другим противоположно тому, чего бы он хотел, то никакого мира нет. Поэтому люди стремятся посредством войны нарушить это согласие, которое есть несовершенный мир, чтобы иметь возможность обрести тот мир, при котором ничто бы уже не противоречило их желанию. Следовательно, все войны происходят постольку, поскольку люди стремятся к миру, который был бы совершенней того, который был у них прежде.

Ответ на возражение 3. Мир сообщает желанию покой и единство. Но как желание может склоняться или к тому, что действительно является благом, или к тому, что только кажется таковым, точно так же и мир может быть или истинным, или кажущимся. Истинный мир может быть только в том случае, когда желание направлено на то, что является истинным благом, поскольку любое зло, которое подчас может казаться успокаивающим желание в том или ином отношении благом, тем не менее, содержит в себе много изъянов, из-за которых желание остается беспокойными и встревоженным. Следовательно, истинный мир может быть только между добрыми людьми и в отношении [только] добрых вещей. Мир же злых — это не истинный мир, а его подобие, о чем [в Писании] сказано так: «Они, живя в великой борьбе невежества, такое великое зло называют "миром"» (Прем. 14, 22).

Ответ на возражение 4. Коль скоро истинный мир относится только к благому, а истинным благом можно обладать двояко, совершенно и несовершенно, то и истинный мир бывает двояким. Во-первых, совершенным, и он состоит в совершенном наслаждении высшим благом и объединяет все желания, сообщая им успокоение в едином объекте, и это — конечная цель разумной твари, согласно сказанному [в Писании]: «Он... утверждает в пределах твоих мир» (Пс. 147, 2, 3). Во-вторых, несовершенным, и он возможен даже в нынешней жизни, поскольку хотя главное

движение души и находит успокоение в Боге, тем не менее, все еще остаются некоторые внешние и внутренние вещи, которые могут потревожить [такой] мир.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МИР НАДЛЕЖАЩИМ СЛЕДСТВИЕМ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мир не является надлежащим следствием любви к горнему. В самом деле, никто не может обладать любовью к горнему без освящения благодатью. Но некоторые из имеющих мир не освящены благодатью; так, мир подчас бывает между язычниками. Следовательно, мир не является порождением любви к горнему.

Возражение 2. Далее, если нечто обуславливается любовью к горнему, то противоположное ему несовместимо с любовью к горнему. Но противоположные миру разногласия совместимы с любовью к горнему — ведь даже святые учителя, например Иероним и Августин, иногда расходились во мнениях. Мы также читаем о разногласиях между Павлом и Варнавой (Деян. 15). Следовательно, похоже, что мир не обуславливается любовью к горнему.

Возражение 3. Далее, одно и то же не может быть надлежащим следствием различных вещей. Но мир является следствием правосудности, согласно сказанному [в Писании]: «И делом правды будет мир» (Ис. 32, 17). Следовательно, он не обуславливается любовью к горнему.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Велик мир у любящих Закон Твой» (Пс. 118, 165).

Отвечаю: мир, как уже было сказано (1), подразумевает двоякое единство. Первое из них возникает из единства объекта, к которому устремлены все желания кого-либо, в то время как другое — из объединения желания одного с желанием другого, и каждое из этих единств обуславливается любовью к горнему. Первое — тем, что человек любит Бога всем своим сердцем, соотнося все с Ним так, что все его желания устремлены к одному;

второе — тем, что мы любим ближнего как самого себя, вследствие чего желаем исполнения воли ближнего как своей собственной. Поэтому признаком дружбы является то, что [друзья] «на одном и том же останавливают выбор»⁵, а Туллий говорит, что друзья «едины в своих симпатиях и антипатиях».

Ответ на возражение 1. Никто не отпадает от состояния освящения благодатью иначе, как только по причине греха, который отвращает человека от надлежащей ему цели и побуждает его видеть свою цель в чем-то недолжном, в результате чего его желание прилепляется не к истинному конечному благу, а к чему-то только кажущемуся благим. Следовательно, без освящения благодатью мир является не действительным, а только кажущимся.

Ответ на возражение 2. Как говорит Философ, между друзьями должно царить единомыслие, но только в отношении того, что «связано с вещами нужными и затрагивающими весь образ жизни»⁶, поскольку расхождение во взглядах относительно вещей незначительных едва ли может быть названо разногласием. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы имеющие любовь к горнему имели различные мнения. Не препятствует это и миру, поскольку мнения связаны с умом, который предшествует соединяемому миром желанию. И точно так же, если налицо согласие в том, что действительно важно, то разногласие в отношении менее важного не противоречит любви к горнему. В самом деле, такое разногласие следует из такого различия мнений, когда один человек думает, что то частное благо, которое является объектом разногласия, принадлежит тому благу, в отношении которого они пришли к согласию, а другой думает, что это не так. Поэтому такого рода разногласия по незначительным вопросам несовместимы с состоянием совершенного мира, в котором будет открыта всякая истина и исполнено всякое желание, но они вполне совместимы с несовершенным миром странствующего [в этой жизни].

Ответ на возражение 3. Мир является «делом правды» опосредованно, а именно постольку, поскольку правосудность устраняет то, что препятствует миру, а непосредственно он является делом любви, поскольку любовь по самой своей природе обуславливает мир. В самом деле, как говорит Дионисий, любовь — это «соединяющая сила»⁷, а мир — это соединение стремлений желания.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МИР ДОБРОДЕТЕЛЬНО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мир — это добродетель. В самом деле, предметом предписаний могут быть только акты добродетели. Но есть предписания о мире, например: «Мир имейте между собою» (Мк. 9, 50). Следовательно, мир — это добродетель.

Возражение 2. Далее, мы не заслуживаем награды иначе, как только посредством актов добродетели. Но установление мира заслуживает награды, согласно сказанному [в Писании]: «Блаженны миротворцы — ибо они будут наречены "сынами Божиими"» (Мф. 5, 9). Следовательно, мир — это добродетель.

Возражение 3. Далее, пороки противоположны добродетелям. Но [апостол], перечисляя пороки, упоминает противоположную миру войну⁸ (Гал. 5, 20). Следовательно, мир — это добродетель.

Этому противоречит следующее: добродетель является не конечной целью, а путем к ней. Но мир, как указывает Августин, в определенном смысле есть конечная цель⁹. Следовательно, мир не является добродетелью.

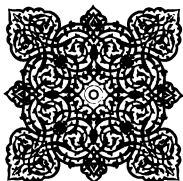
Отвечаю: как уже было сказано (28, 4), если множество актов одного действователя однородны и проистекают один из другого, то все они исходят от одной и той же добродетели, а не так, что для каждого из них имеется отдельная производящая его добродетель, что очевидно в случае телесных вещей. Так, хотя огонь, нагревая, может и сжигать, и разрезать, тем не менее речь не идет о двух [отдельных] способностях огня, одна из которых сжигает, а другая — разрезает, поскольку огонь производит все эти действия посредством [одной] своей способности нагревать.

И коль скоро любовь к горнему обуславливает мир постольку, поскольку она, как было показано выше (3), есть любовь к Богу и ближнему, то нет никакой иной добродетели, надлежащим актом которой являлся бы мир, помимо любви к горнему (то же самое мы говорили несколько ранее, когда речь шла о радости (28, 4)).

Ответ на возражение 1. Нам предписывается иметь мир постольку, поскольку он суть акт любви к горнему, по каковой причине он и является заслуживающим награды актом. Поэтому он приведен в числе прочих блаженств, которые, как уже было сказано (II-I, 69, 3), являются актами совершенной добродетели. Он также приведен и в перечне плодов, поскольку ему, как окончательному благу, присуща духовная сладость.

Сказанного достаточно для ответа **на возражение 2.**

Ответ на возражение 3. Несколько пороков могут быть противоположны одной добродетели со стороны различных актов, так что не только ненависть противоположна любви к горнему со стороны акта любви, но также зависть и лень — со стороны радости, а война — со стороны мира.



О МИЛОСЕРДИИ¹

Наконец, мы рассмотрим милосердие, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли зло причиной милосердия со стороны того, кому сострадают; 2) кому надлежит сострадать; 3) является ли милосердие добродетелью; 4) является ли оно самой большой добродетелью.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗЛО ПОБУДИТЕЛЬНОЙ ПРИЧИНОЙ МИЛОСЕРДИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в строгом смысле слова зло не является побудительной причиной милосердия. В самом деле, как уже было сказано (19, 1; II-I, 79, 1; I, 48, 6), злом, пожалуй, является преступление, а не наказание. Но преступление заслуживает скорее негодования, чем милосердия. Следовательно, зло не побуждает к милосердию.

Возражение 2. Далее, то, что жестоко и ужасно, похоже, есть наибольшее из зол. Но Философ говорит, что «ужасное не возбуждает сострадание, а уничтожает его»². Следовательно, и [вообще любое] зло не побуждает к милосердию.

Возражение 3. Далее, признаки зла еще не есть истинное зло. Но, как указывает Философ, признаки зла возбуждают сострадание³. Следовательно, зло в строгом смысле слова не является побудительной причиной милосердия.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что сострадание является одним из видов неудовольствия⁴. Но причиной неудовольствия является зло. Следовательно, оно же является и причиной милосердия.

Отвечаю: как говорит Августин, «милосердие, есть своего рода сострадание нашего сердца к чужому несчастью, побуждающее нас оказывать ему посильную помощь»⁵. В самом деле, имя милосердие (*miser cordia*) указывает на человеческое сердце, страдающее (*miserum cor*) несчастью другого. Но несчастье противоположно счастью, а для блаженства, или счастья, сущностно необходимо, чтобы желающий имел то, что желает, поскольку, согласно Августину, «блаженным является лишь тот, кто имеет все, что желает, и не желает ничего дурного»⁶. Следовательно, с другой стороны, несчастью присуще, что человеку приносит страдание то, что он не желает.

Затем, человек может желать нечто трояко: во-первых, посредством своего естественного желания; так [например] все люди по природе желают быть и жить. Во-вторых, человек может желать нечто в силу обдуманного выбора. В-третьих, о человеке можно говорить как о желающем нечто не со стороны желаемого, а со стороны его причины; так, если человек желает съесть то, что для него вредно, то мы можем сказать, что он хочет заболеть.

Таким образом, побуждением к тому «милосердию», которое связано с первым типом «страдания», является нечто, противное склонности естественного желания, а именно губящее или вредящее зло, противоположного которому человек хочет согласно своей природе, по каковой причине Философ говорит, что «сострадание есть своего рода печаль при виде бедствия, которое может повлечь за собой гибель или вред»⁷. Во-вторых, еще большее сострадание порождает то зло, которое противно обдуманному выбору, в связи с чем Философ говорит, что зло возбуждает наше сострадание, «когда оно случайно, например, когда друга постигла беда, явившаяся именно с той стороны, откуда можно было ожидать чего-нибудь хорошего»⁸. В-третьих, к еще большему состраданию оно побуждает тогда, когда полностью противоречит желанию, как когда зло обрушивается на человека, который постоянно прилагает усилия к тому, чтобы все делать хорошо, по каковой причине Философ говорит, что «более всего мы испытываем сострадание к тем, кто страдает незаслуженно»⁹.

Ответ на возражение 1. Преступлению присуща произвольность, и в этом отношении оно заслуживает скорее наказания, чем милосердия. Однако коль скоро преступление в определенном смысле может быть и наказанием, а именно будучи так или

иначе связанным с тем, что противоречит желанию грешника, то в этом отношении оно может вызывать к милосердию. В указанном смысле мы должны сострадать и сочувствовать грешникам, на что в своей проповеди указывает Григорий, говоря, что «истинное благочестие не превозносится, а сострадает»¹⁰. И [в Писании] читаем, что Иисус, «видя толпы народа... сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны (как овцы, не имеющие пастыря)» (Мф. 9, 36).

Ответ на возражение 2. Поскольку сострадание есть сочувствие чужому несчастью, то оно в строгом смысле слова направлено на другого, а если на себя, то разве что метафорически, как это имеет место в случае правосудности, когда [в переносном смысле говорят], что право может существовать не в отношении к самому себе, а в отношении частей [души]¹¹. По этой причине [в Писании] сказано: «Утешай душу твою, и тем угодишь Богу»¹² (Сир. 30, 24).

Поэтому подобно тому, как человек в строгом смысле слова не сострадает себе, а просто страдает, как [например] когда нам приходится терпеть жестокое обращение, точно так же и в случае тех, кто столь тесно соединен с нами, что является частью нас самих, например, детей или родителей, мы не страдаем их бедствиям, а страдаем так, как если бы эти бедствия были наши, что и имеет в виду Философ, когда говорит, что «ужасное уничтожает сострадание».

Ответ на возражение 3. Как удовольствие подчас возникает из ожидания или воспоминания о чем-то добром, точно так же и страдание может обуславливаться ожиданием будущего или воспоминанием о прошлом зле, хотя и не так остро, как когда оно наличествует в чувствах [страдающего]. Следовательно, признаки зла подвигают нас к состраданию постольку, поскольку зло, которое представлено нам как наличествующее, возбуждает сострадание.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРИЧИНОЙ СОСТРАДАНИЯ НЕСОВЕРШЕНСТВО ТОГО, КТО СОСТРАДАЕТ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что причиной сострадания не яв-

ляется несовершенство того, кто сострадает. В самом деле, милосердие присуще Богу, о чем читаем [в Писании]: «Щедр и милостив Господь... щедроты Его — на всех делах Его» (Пс. 144, 8, 9). Но в Боге нет ничего несовершенного. Следовательно, несовершенство не может являться причиной сострадания.

Возражение 2. Далее, если причиной сострадания является несовершенство, то в таком случае те, которые наиболее несовершенны, должны сострадать больше других. Но это не так, поскольку, по словам Философа, «люди совершенно погибшие не испытывают сострадания»¹³. Следовательно, похоже на то, что причиной сострадания не является несовершенство того, кто сострадает.

Возражение 3. Далее, одним из признаков несовершенства является высокомерие. Но Философ сказал, что люди, «находящиеся в высокомерном настроении», не испытывают сострадания¹⁴. Следовательно, причиной сострадания не является несовершенство того, кто сострадает.

Этому противоречит следующее: сострадание — это своего рода страдание. Но причиной страдания является несовершенство, вследствие чего люди с расстроенным здоровьем более подвержены печали, о чем речь у нас впереди (35, 1). Следовательно, причиной сострадания является несовершенство страдающего.

Отвечаю: поскольку, как было показано выше (1), сострадать означает печалиться чужому несчастью, то из самого факта сострадания человека кому-либо другому следует, что бедствие этого другого его печалит. И коль скоро страдание и печаль связаны с собственным несчастьем, то печалиться и страдать по причине несчастья другого можно только в той мере, в какой это несчастье другого воспринимается как свое собственное.

Затем, так может происходить двояко: во-первых, по причине соединения устремлений, которое является следствием любви. В самом деле, коль скоро для любящего любимый есть его «второе я», то содеянный его другу вред он полагает содеянным ему самому, и потому страдает от этого вреда так, как если бы он пострадал от него сам. Поэтому Философ считает, что «делить с другом горе» является одним из признаков дружбы¹⁵, а апостол говорит: «Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими» (Рим. 12, 15).

Во-вторых, это происходит по причине действительного соединения, например, когда зло другого приблизилось к нам настолько, что от него может перейти к нам. Поэтому Философ говорит, что люди сострадают близким и подобным себе, поскольку считают возможным, что и с ними может такое случиться¹⁶. Это также объясняет, почему старые и мудрые, которые знают, что им предстоят трудные времена, а также слабые и робкие люди более склонны к состраданию, тогда как те, кто сам счастлив и достаточно силен, чтобы не думать об опасности от чего-либо пострадать, склонны к нему менее.

Следовательно, причиной сострадания всегда является несовершенство — либо потому, что кто-либо полагает несовершенство другого своим собственным в силу соединения с ним любовью, либо же по причине возможности таким же образом пострадать.

Ответ на возражение 1. Бог сострадает нам в силу любви, а именно настолько, насколько Он любит нас как принадлежащих Ему.

Ответ на возражение 2. Те, бедствия которых бесконечны, уже не боятся больших страданий и потому не испытывают сострадания. И то же самое можно сказать об охваченных великим страхом, поскольку они настолько поглощены своей страстью, что не способны отвлечься на страдания других.

Ответ на возражение 3. Расположенные к высокомерию — то ли по причине того, что ими пренебрегают, то ли потому, что сами желают пренебрегать другими, — распалены гневом или отвагой, каковые суть мужественные страсти и побуждают человеческий дух к достижению трудных вещей. Поэтому они склоняют человека к мысли, что ему предстоит претерпеть в будущем, и пока они располагают его таким образом, он не ведает сострадания, согласно сказанному [в Писании]: «Жесток гнев, неукротима ярость» (Прит. 27, 4). По той же самой причине безжалостны заносчивые — ведь они презируют других и считают, что те страдают заслуженно. Поэтому Григорий говорит, что «ложное благочестие», то есть благочестие тех, кто охвачен гордыней, «не сострадает, а превозносится»¹⁷.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МИЛОСЕРДИЕ ДОБРОДЕТЕЛЮ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что милосердие не является добродетелью. В самом деле, как говорит Философ, «добродетель есть своего рода [сознательный] выбор»¹⁸. Но выбор «есть желание того, о чем заранее принято решение»¹⁹. Следовательно, все, что препятствует принятию решения, не может быть названо добродетелью. Но милосердие препятствует принятию решения, согласно сказанному Саллюстием о том, что «тот, кто принимает решение в случае запутанного дела, должен быть свободен от... гнева... и милосердия, поскольку при их наличии разуму трудно сохранить беспристрастность». Следовательно, милосердие не является добродетелью.

Возражение 2. Далее, ничто из того, что противно добродетели, не заслуживает похвалы. Но, как говорит Философ, негодование противостоит милосердию и в то же время является заслуживающей похвалы страстью²⁰. Следовательно, милосердие — это не добродетель.

Возражение 3. Далее, радость и мир, как было показано выше (28, 4; 29, 4), не являются отдельными добродетелями, поскольку они проистекают из любви к горнему. Но милосердие тоже проистекает из любви к горнему, поскольку из любви к горнему мы радуемся с радующимися и плачем с плачущими. Следовательно, милосердие не является отдельной добродетелью.

Возражение 4. Кроме того, поскольку милосердие принадлежит желающей способности, оно не является умственной добродетелью, а поскольку его объектом не является Бог, то не является оно и теологической добродетелью. Не является оно и нравственной добродетелью, поскольку не связано ни с деятельностями, что приличествует правосудности, ни со страстями, поскольку не сводится ни к одной из упомянутых Философом середин²¹. Следовательно, милосердие не является добродетелью.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Гораздо лучше, человечнее и куда сообразнее с благочестивыми чувствами высказывается Цицерон в похвале Цезарю, когда говорит:

"Из всех твоих добродетелей нет ни одной, которая была бы удивительней и привлекательней твоего милосердия"»²². Следовательно, милосердие — это добродетель.

Отвечаю: проявлять милосердие означает быть опечаленным чужим несчастьем. Но эта печаль может в одном отношении указывать на движение чувственного желания, и в таком случае милосердие является не добродетелью, а страстью, тогда как в другом отношении она может указывать на движение умственного желания, а именно постольку, поскольку зло одного человека вызывает недовольство другого. Это движение может направляться в соответствии с разумом, а уже в соответствии с этим направляемым разумом движением может направляться движение более низкого желания. Поэтому Августин говорит, что «это умственное движение подчиняется разуму, когда милосердие проявляется с сохранением справедливости: когда или подается помощь нуждающемуся, или оказывается прощение раскаявающемуся»²³. И коль скоро человеческой добродетели, как было показано выше (II-I, 59, 5), присуще [понуждать] душевные движения исполнять распоряжения разума, то из этого следует, что милосердие является добродетелью.

Ответ на возражение 1. Слова Саллюстия должно понимать как сказанные о том милосердии, которое является не подчиняющейся разуму страстью, поскольку в таком случае оно препятствует сознательному выбору, тем самым отклоняя разум от правосудности.

Ответ на возражение 2. Философ в настоящем случае говорит о сострадании и негодовании как о страстях. Они противостоят друг другу со стороны подобающей им оценки чужого несчастья, поскольку сострадание печалится, когда страдают незаслуженно, а негодование радуется, когда страдают заслуженно, и печалится, когда незаслуженно благоденствуют, и потому «обе эти страсти достойны похвалы и составляют принадлежность честного характера»²⁴. В строгом же смысле слова состраданию противостоит зависть, о чем речь у нас впереди (36, 3).

Ответ на возражение 3. Радость и мир ничего не добавляют к аспекту являющегося объектом любви к горнему блага, и потому они не нуждаются ни в какой иной добродетели, помимо любви к горнему. А вот милосердие связано с некоторым особым аспектом, а именно страданием того, кому сострадают.

Ответ на возражение 4. Милосердие как именно добродетель является нравственной добродетелью; она связана со страстями и сводится к середине, [которую Философ] называет негодованием, поскольку «то и другое принадлежит одному и тому же характеру». Впрочем, сам Философ рассматривает эти середины не как добродетели, а как страсти, но даже в качестве страстей они достойны похвалы. Однако ничто не препятствует тому, чтобы они проистекали из некоторого избирательного навыка, в каковом случае они будут обладать признаком добродетели.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МИЛОСЕРДИЕ САМОЙ БОЛЬШОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что милосердие является самой большой добродетелью. В самом деле, наиболее добродетельным актом является [акт] служения Богу. Но милосердие есть наилучшее богослужение, согласно сказанному [в Писании]: «Я милости хочу, а не жертвы» (Ос. 6, 6). Следовательно, милосердие является самой большой добродетелью.

Возражение 2. Далее, глосса на слова [Писания]: «Благочестие — на все полезно» (1 Тим. 4, 8), говорит, что «главным правилом христианской жизни является милосердие и благочестие». Но главное правило христианской жизни охватывает все добродетели. Следовательно, милосердие содержит в себе все добродетели.

Возражение 3. Далее, как говорит Философ, «всякая добродетель доводит до совершенства то, добродетелью чего она является»²⁵. Поэтому чем в большей степени добродетель уподобляет человека Богу, тем лучшей добродетелью она является — ведь человек тем совершенней, чем более он уподоблен Богу. Но так происходит в первую очередь благодаря милосердию, поскольку о Боге сказано: «Щедр и милостив Господь... Щедроты Его — на всех делах Его» (Пс. 144, 8, 9); а еще Господь сказал: «Будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» (Лк. 6, 36). Следовательно, милосердие является самой большой добродетелью.

Этому противоречит следующее: апостол, сказав: «Итак, облекитесь — как избранные Божи... в милосердие...» (Кол. 3, 12), несколько ниже прибавляет: «Более же всего облекитесь в любовь» (Кол. 3, 14). Следовательно, милосердие не является самой большой добродетелью.

Отвечаю: добродетель может быть превосходнее других двояко: во-первых, сама по себе; во-вторых, по сравнению со своим субъектом. Само по себе милосердие превосходит другие добродетели, поскольку милосердию присуще простирать свои щедроты на других и, что еще более важно, по их желанию приходить им на помощь, что приличествует, как правило, тому, кто выше. Поэтому милосердие принято приписывать Богу — ведь оно в наибольшей мере являет нам Его всемогущество.

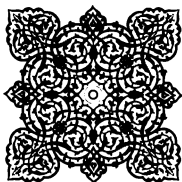
С другой стороны, в отношении своего субъекта милосердие не является самой большой добродетелью, если только этот субъект не является наибольшим, никем не превзойденным и превосходящим все, поскольку если имеется нечто более возвышенное, то лучше быть соединенным с ним, чем возмещать несовершенства тех, кто ниже. Следовательно, в том, что касается человека, над которым есть Бог, любовь к горнему, которая соединяет его с Богом, больше, чем милосердие, посредством которого он возмещает несовершенства ближнего. А вот из всех связующих нас с ближними добродетелей милосердие является наибольшей, поскольку его акт превосходит все остальные. В самом деле, именно высшему приличествует возмещать несовершенства другого в той мере, в какой последний несовершенен.

Ответ на возражение 1. Мы поклоняемся Богу посредством внешних жертв и даров не ради Его пользы, а ради пользы нас и наших ближних. В самом деле, Он не нуждается в наших жертвах, но желает, чтобы мы предлагали их Ему, дабы этим усилить наше рвение и ради пользы ближнего. Поэтому милосердие, посредством которого мы возмещаем несовершенства других, является наиболее приемлемой для Него жертвой — ведь оно напрямую связано с добрым расположением ближнего, согласно сказанному [в Писании]: «Не забывайте также благотворения и общительности, ибо такие жертвы благоугодны Богу» (Евр. 13, 16).

Ответ на возражение 2. Главное в христианской религии состоит в милосердии в том, что касается внешних действий, но

внутренняя любовь к горнему, которая соединяет нас с Богом, превосходнее и любви, и милосердия к ближнему.

Ответ на возражение 3. Любовь к горнему уподобляет нас Богу посредством соединения нас с Ним узами любви, и потому она превосходнее милосердия, которое уподобляет нас Богу в том, что касается подобию дел.



О БЛАГОДЕЯНИИ

Теперь нам надлежит исследовать внешние действия, или следствия, любви к горнему; во-первых, благодеяние; во-вторых, подаяние, которое является частью благодеяния; в-третьих, братское исправление, которое является одним из видов даяния.

Под первым заглавием будет рассмотрено четыре пункта: 1) является ли благодеяние актом любви к горнему; 2) должны ли мы быть добрыми ко всем; 3) должны ли мы оказывать большие благодеяния тем, кто более нам близок; 4) является ли благодеяние особым видом добродетели. _____

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОДЕЯНИЕ АКТОМ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благодеяние не является актом любви к горнему. В самом деле, любовь к горнему преимущественным образом обращена к Богу. Но мы не можем оказывать благодеяние Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Что даешь Ему, или что получает Он от руки твоей?» (Иов. 35, 7). Следовательно, благодеяние не является актом любви к горнему.

Возражение 2. Далее, благодеяние в первую очередь заключается в дарении. Но это приличествует щедрости. Следовательно, благодеяние является актом щедрости, а не любви к горнему.

Возражение 3. Далее, все, что дает человек, он дает или как то, что должен дать, или как то, что не должен. Но должное благодеяние принадлежит правосудности, в то время как не должное благодеяние беспричинно, и в этом отношении оно является актом милосердия. Следовательно, любое благодеяние является или актом правосудности, или актом милосердия. Следовательно, оно не является актом любви к горнему.

Этому противоречит следующее: как уже было сказано выше (23, 1), любовь к горнему есть своего рода дружба. Но Философ среди прочих актов дружбы упоминает и «делание блага», то есть благодеяние, «друзьям»¹. Следовательно, делание блага другим является актом любви к горнему.

Отвечаю: благодеяние просто означает делание блага кому-либо, и это благо можно рассматривать двояко. Во-первых, под общим аспектом блага, и тогда оно относится к общему типу благодеяния и является актом дружбы, а значит — и любви к горнему, поскольку, как было показано выше (27, 2), акт любви включает в себя благоволение, посредством которого человек желает своему другу блага. Но воля насколько возможно обуславливает то, что она желает, и потому вследствие акта любви человек становится благодетелем своего друга. Поэтому благодеяние в общепринятом значении этого слова является актом дружбы, или любви к горнему.

Но если благо, которое один человек делает другому, рассматривать под некоторым частным аспектом блага, то в таком случае воспринявшее этот частный признак благодеяние должно относиться к некоторой частной добродетели.

Ответ на возражение 1. Как говорит Дионисий, «любовь побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным, обращая низших к высшим ради своего совершенства и подвигая высших к заботе о низших»², и в этом отношении благодеяние является следствием любви. Таким образом, нам приличествует не оказывать благодеяние Богу, а почитать Его своим повиновением, в то время как Он в силу Своей любви одаривает нас благами.

Ответ на возражение 2. В дарении надлежит усматривать две вещи, первая из которых есть даруемая внешняя вещь, тогда как вторая есть внутренняя страсть, претерпеваемая человеком при наслаждении богатством. Щедрости приличествует ради избежания чрезмерного желания и любви богатства уменьшать эту внутреннюю страсть и делать человека готовым поделиться своим богатством. Поэтому если человек приносит большой дар, но при этом имеет желание сохранить его для себя, то такой дар не будет щедрым. С другой стороны, в том, что касается внешнего дара, акт благодеяния в целом принадлежит дружбе, или любви к горнему. Следовательно, дружба человека несколько не умаляется, если он в силу своей любви отдает своему другу нечто

из того, что хотел бы оставить себе; напротив, это показывает совершенство его дружбы.

Ответ на возражение 3. Как дружба, или любовь к горнему, усматривает в дарованной милости общий аспект блага, точно так же правосудность усматривает в ней аспект должностования, а сострадание — уменьшение бедствия или несовершенства.

Раздел 2

ДОЛЖНЫ ЛИ МЫ БЫТЬ ДОБРЫМИ КО ВСЕМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы не обязаны всем делать добро. Ведь сказал же Августин, что «никто не может быть одинаково добрым ко всем»³. Но добродетель не склоняет нас к невозможному. Следовательно, никто не обязан всем делать добро.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Давай благочестивому и не помогай грешнику» (Сир. 12, 4). Но многие люди нечестивы. Следовательно, мы не должны всем делать добро.

Возражение 3. Далее, любовь «не радуется неправде» (1 Кор. 13, 6). Но делать некоторым добро было бы неправдой, например, если бы кто-либо вознамерился облагодетельствовать врага общественного блага или же отлученного от общения, поскольку, делая такому добро, он вступил бы в общение с ним. Следовательно, коль скоро благодеяние является актом любви к горнему, мы не должны делать добро всем.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Доколе есть время, будем делать добро всем» (Гал. 6, 10).

Отвечаю: как уже было сказано (1), благодеяние является актом любви, который состоит в том, что любовь подвигает вышших к заботе о низших. Но степени людей не столь неизменны, как степени ангелов. В самом деле, люди подвержены различным напастям, и потому тот, кто выше в одном отношении, является или может стать низшим в другом. Поэтому коль скоро любовь к горнему простирается на всех, то и благодеяния должны простираться на всех, однако с учетом требований времени и места,

поскольку все акты добродетели должны сообразовываться с касающимися их обстоятельствами.

Ответ на возражение 1. В строгом смысле слова нельзя каждому в отдельности делать добро, однако истинным является то, что о каждом индивиде можно сказать: в том или ином частном случае всякий обязан сделать ему добро. Следовательно, любовь к горнему обязывает нас если не к актуальному деланию добра кому-либо, то, по крайней мере, к готовности нашего ума при всякой возможности делать добро. Есть, впрочем, такое добро, которое мы можем делать всем, пусть и не каждому индивиду [в отдельности], а всем в целом, как [например] когда мы молимся обо всех, как верных, так и неверных.

Ответ на возражение 2. В грешнике можно усматривать две вещи: его грех и его природу. Итак, мы обязаны приходить на помощь грешнику в том, что касается его природы, а не в том, что содействует его греху, поскольку это было бы скорее не благодеяние, а злодеяние.

Ответ на возражение 3. Отлученные и враги общественного блага лишены всяческих благодеяний в той мере, в какой это препятствует им в их злодействе. Однако если их природа нуждается в неотложной помощи, то мы обязаны им помочь, например, если они умирают от голода, жажды или какого-либо иного такого рода несчастья, за исключением тех случаев, когда речь идет о правосудном приговоре.

Раздел 3

ДОЛЖНЫ ЛИ МЫ ОКАЗЫВАТЬ БОЛЬШИЕ БЛАГОДЕЯНИЯ ТЕМ, КТО БОЛЕЕ НАМ БЛИЗОК?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы не обязаны оказывать большие благодеяния тем, кто более нам близок. Ведь сказано же [в Писании], что «когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих» (Лк. 14, 12). Но именно они и являются теми, кто нам наиболее близок. Следовательно, мы не обязаны оказывать большие благодеяния тем, кто более нам близок, но нам надлежит отдавать предпочтение незнакомцам и тем, кто более в этом нуждается, в связи с чем

далее читаем: «Но, когда делаешь пир, зови нищих, увечных...», и так далее.

Возражение 2. Далее, выручить другого в сражении является актом большого достоинства. Но солдат на поле битвы обязан скорее помочь соратнику, даже если тот ему незнаком, чем родственнику, если тот является врагом. Следовательно, при оказании благодеяния мы не обязаны отдавать предпочтение тем, кто нам наиболее близок.

Возражение 3. Далее, прежде чем оказывать беспричинные милости, необходимо отдать должное. Но человек обязан делать добро тем, кто делал добро ему. Следовательно, мы, пожалуй, должны оказывать большие благодеяния тем, кто благодетельствовал нас, чем тем, кто более нам близок.

Возражение 4. Кроме того, нами уже было сказано (26, 9) о том, что человек должен любить своих родителей больше, чем своих детей. Однако при этом человек должен оказывать больше благодеяний своим детям, поскольку, как сказано [в Писании], «не дети должны собирать имение для родителей» (2 Кор. 12, 14). Следовательно, мы не обязаны оказывать наибольшие благодеяния тем, кто соединен с нами наиболее тесными узами.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Коль скоро никто не может быть одинаково добрым ко всем, то мы должны по преимуществу сосредоточиваться на тех, которые в силу времени, места или каких-либо иных случаев и обстоятельств наиболее тесно соединены с нами»⁴.

Отвечаю: порядок благодати и добродетели подобен установленному божественной Премудростью порядку природы. Но порядок природы таков, что каждый природный действительность одаривает своей активностью в первую очередь и по преимуществу того, кто является ему наиболее близким; так, огонь более всего нагревает то, что находится рядом с ним. И точно так же Бог, по словам Дионисия, изливает дары Своей благодати в первую очередь и в наибольшем изобилии на ближайшие Ему субстанции⁵. Но дарование благодетей является актом направленной на других любви к горнему. Следовательно, мы должны оказывать наибольшие благодеяния тем, кто соединен с нами наиболее тесными узами.

Затем, соединение одного человека с другим может быть

установлено с точки зрения различия типов человеческих отношений; так, родственное общение связано с естественными вещами, товарищество сограждан — с гражданскими, общение верующих — с духовными и так далее, и в соответствии с различием этих соединений надлежит различать и [все возможное] разнообразие благодеяний, поскольку мы должны одаривать того или иного [человека] такими благами, которые соответствуют отношению, в котором он, так сказать, соединен с нами наиболее тесно. И все к тому же может варьироваться в зависимости от времени, места или каких-либо иных обстоятельств, поскольку в некоторых случаях, например, нужно поспешить на помощь срочно нуждающемуся в ней незнакомцу скорее, чем собственному отцу, если тот не испытывает в ней такой неотложной необходимости.

Ответ на возражение 1. Господь запретил нам не вообще приглашать друзей и родственников на совместную трапезу, а приглашать их ради того, чтобы они пригласили нас в ответ, поскольку в таком бы случае речь шла об акте не любви к горнему, а алчности. Кроме того, подчас нам надлежит отдавать предпочтение незнакомцам по причине их большей нужды. В то же время сказанное должно понимать так, что при прочих равных условиях оказывать помощь надлежит в первую очередь тем, кто наиболее тесно с нами соединен. Если же из двух людей один более нам близок, а другой больше нуждается, то в таком случае невозможно предложить какое-то общее [для всех случаев] правило, кому из них должно помогать в первую очередь, поскольку существуют различные степени близости и нужды, так что тут принимать решение надлежит рассудительности.

Ответ на возражение 2. Общее благо многих божественней, чем благо индивида. По этой причине подвергнуть опасности собственную жизнь ради духовного или преходящего блага своей страны является добродетельным актом. И коль скоро люди совместно участвуют в военных действиях ради защиты общественного блага, то помогающий соратнику солдат помогает ему не как отдельному индивиду, а ради благосостояния всей своей страны, и потому нет ничего несообразного в том, что [при подобных обстоятельствах] незнакомец может быть предпочтен кровному родственнику.

Ответ на возражение 3. Нечто может быть должным двояко. Во-первых, когда его надлежит числить благом не того, кто

должен, а скорее того, кому должны; например, человек может владеть чужими благами, деньгами или чем-то подобным, либо потому, что он их украл, либо потому, что он получил их в качестве ссуды, залога или каким-то иным способом. В этом случае человек обязан в первую очередь отдать то, что должен, а уже потом благотворить близким, за исключением тех случаев, когда последнее настолько безотлагательно, что у него есть все законные основания использовать чужую собственность для помощи нуждающемуся. Но, опять же, это не распространяется на те случаи, когда кредитор находится в столь же бедственном состоянии. И вообще, в каждом отдельном случае надлежит тщательно исследовать потребности всех сторон с точки зрения тех обстоятельств, которые учитывает рассудительный человек, поскольку ввиду многообразия частных случаев, как говорит Философ, установить общее правило весьма затруднительно⁶.

Другим видом долженствования является то, когда должное числится среди благ должника, а не того, кому должны; например, нечто может быть должным не потому, что так требует правосудность, а по причине некоторой нравственной справедливости, как это бывает в случае беспричинных милостей. Но ни один благотворитель не может предоставить таких благ, какие человек получает от своих родителей, и потому при воздаянии мы должны предпочитать наших родителей всем остальным, за исключением, конечно, тех случаев, когда налицо очень веские основания, а именно крайняя нужда или какое-либо иное обстоятельство, например общественное благо церкви или государства. В других же случаях надлежит учитывать и близость, и полученные блага, и здесь, опять-таки, невозможно установить какое-либо единое правило.

Ответ на возражение 4. Родители относятся к тем, кто выше, и потому родительская любовь склонна к предоставлению благ, в то время как детская любовь склонна к воздаянию своим родителям. Впрочем, как говорит Философ, в особых случаях родители могут отступить от детей, в то время как дети от родителей — никогда, поскольку они им обязаны настолько, что являются их вечными должниками⁷.

Раздел 4

**ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОДЕЯНИЕ
ОСОБЫМ ВИДОМ ДОБРОДЕТЕЛИ?**

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благодеяние является особым видом добродетели. В самом деле, предписания даются ради добродетели — ведь целью законодателя является сделать людей добродетельными⁸. Но благодеяние и любовь предписаны как отличные друг от друга [добродетели], поскольку сказано: «Любите врагов ваших... благотворите ненавидящим вас» (Мф. 5, 44). Следовательно, благодеяние является отличной от любви добродетелью.

Возражение 2. Далее, порок противоположен добродетели. Но благодеянию противоположны некоторые пороки, посредством которых причиняется вред ближнему, например, грабительство, воровство и т. п. Следовательно, благодеяние является особым видом добродетели.

Возражение 3. Далее, любовь к горнему не содержит в себе различных видов, в то время как благодеяние, похоже, содержит несколько видов, которые различаются согласно различию видов вспомоществования. Следовательно, благодеяние является отличной от любви к горнему добродетелью.

Этому противоречит следующее: для внутреннего и внешнего актов достаточно одной добродетели. Но благодеяние и благоволение отличаются только как внешний и внутренний акт, поскольку благодеяние есть исполнение благоволения. Поэтому благодеяние, как и благоволение, не является отличной от любви к горнему добродетелью.

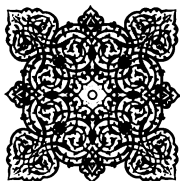
Отвечаю: отличие добродетелей вытекает из отличия аспектов их объектов. Но у любви к горнему и благодеяния формальный аспект одинаков, а именно, как было разъяснено выше (1), общий аспект блага. Следовательно, благодеяние не является отличной от любви к горнему добродетелью и есть не что иное, как акт любви к горнему.

Ответ на возражение 1. Предписания даются не в отношении навыков, а в отношении актов добродетели, и потому

различие предписаний указывает на различие не навыков, а актов.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как все оказанные ближнему благодеяния, если рассматривать их под общим аспектом блага, могут быть возведены к любви, точно так же и весь причиненный ему вред, если рассматривать его под общим аспектом зла, может быть возведен к ненависти. Но если рассматривать их под некоторыми частными аспектами блага или зла, то в таком случае они могут быть возведены к некоторым частным добродетелям или порокам, и в этом же отношении существуют и различные виды вспомоществования.

Ответ на возражение 3 очевиден из сказанного.



О ПОДАЯНИИ

Далее нам надлежит рассмотреть подаяние, под каковым заглавием наличествует десять пунктов: 1) является ли даяние милостыни актом любви к горнему; 2) о различных видах милостыни; 3) какая милостыня ценнее, духовная или телесная; 4) есть ли у телесной милостыни духовное следствие; 5) должно ли предписывать даяние милостыни; 6) правильно ли подавать телесную милостыню только от избытков; 7) правильно ли подавать телесную милостыню только от праведно обретенных благ; 8) кто может подавать милостыню; 9) кому мы должны подавать милостыню; 10) как нужно подавать милостыню.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДАЯНИЕ МИЛОСТЫНИ АКТОМ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что даяние милостыни не является актом любви к горнему. В самом деле, нельзя осуществить акт любви к горнему без любви к горнему. Но даяние милости возможно и без любви к горнему, согласно сказанному [в Писании]: «Если я раздам все имение мое, ...а любви не имею, — нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 3). Следовательно, даяние милостыни не является актом любви к горнему.

Возражение 2. Далее, даяние милости причисляется к делам искупления грехов, согласно сказанному [в Писании]: «Искупил грехи твои... милосердием к бедным» (Дан. 4, 24). Но искупление является актом правосудности. Следовательно, даяние милостыни является актом правосудности, а не любви к горнему.

Возражение 3. Далее, приношение жертвы Богу является религиозным актом. Но даяние милостыни есть приношение

жертвы Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Не забывайте также благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу» (Евр. 13, 16). Следовательно, даяние милостыни является религиозным актом, а не [актом] любви к горнему.

Возражение 4. Кроме того, Философ говорит, что давать ради доброго пользования является актом щедрости¹. Но таково в первую очередь даяние милостыни. Следовательно, даяние милостыни не является актом любви к горнему.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Кто имеет недостаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, — как пребывает в том любовь Божия?» (1 Ин. 3, 17).

Отвечаю: внешние действия принадлежат той добродетели, которая связана с побуждением к исполнению этих действий. Но побуждение к даянию милостыни должно возводить к тому, кто в ней нуждается. Поэтому некоторые определяли милостыню как «деяние, посредством которого нечто дается нуждающемуся из сострадания и ради Бога», каковое побуждение, как было показано выше (30, 1), принадлежит милосердию. Отсюда понятно, что даяние милостыни в строгом смысле слова является актом милосердия. На это указывает и ее имя, поскольку как в греческом, так и в латинском языке оно происходит от слова «милость». А так как милосердие, как уже было сказано (30, 2), суть следствие любви к горнему, то из этого следует, что даяние милостыни является актом любви к горнему через посредство милосердия.

Ответ на возражение 1. Акт добродетели можно понимать двояко. Во-первых, материально, в каковом смысле актом правосудности является поступать правосудно, и такой акт добродетели может иметь место без [самой] добродетели. В самом деле, многие, не обладая навыком к правосудности, поступают правосудно, будучи ведомы естественным светом разума, страхом или надеждой на выгоду. Во-вторых, мы можем говорить о том, что является актом правосудности, формально, и в этом смысле актом правосудности является поступать правосудно так, как это делает правосудный, то есть с готовностью и удовольствием, и такой акт добродетели не может иметь места без добродетели.

Таким образом, даяние милости материально может проис-

ходить и без любви к горнему, а вот даяние милостыни формально, то есть ради Бога, с удовольствием, готовностью и вообще так, как должно, без любви к горнему невозможно.

Ответ на возражение 2. Ничто не препятствует тому, чтобы надлежаще выявляемый акт одной добродетели был подчинен другой добродетели как распоряжающейся им и определяющей его к цели этой другой добродетели. И именно в этом смысле даяние милости числится среди дел искупления, а именно постольку, поскольку сострадание бедствующему определено к искуплению греха. А в той мере, в какой оно определено к умилоствлению Бога, оно имеет признак жертвы и в этом смысле подчинено религии.

Из сказанного очевиден **ответ на возражение 3.**

Ответ на возражение 4. Даяние милостыни приличествует щедрости постольку, поскольку щедрость устраняет препятствие к этому акту, которое могло бы возникнуть вследствие чрезмерной любви к богатству, из-за которой к деньгам прилепляются более чем должно.

Раздел 2

НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ ПЕРЕЧИСЛЕННЫ РАЗЛИЧНЫЕ ВИДЫ ПОДАЯНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что различные виды подаяния перечислены неправильно. В самом деле, всего насчитывают семь телесных подаяний, а именно: накормить алчущего, напоить жаждущего, одеть нагого, приютить странника, навестить больного, выкупить плененного, похоронить умершего, и все это выражено в следующем стихе: «Посетить, утолить, накормить, одеть, приютить, искупить, схоронить».

Кроме того, насчитывают еще семь духовных милостынь, а именно: научить невежественного, наставить колеблющегося, утешить печальющегося, осудить согрешающего, простить обижающего, снести беспокоящего и докучающего и молиться обо всех, и все вместе они содержатся в следующем стихе: «Наставлять, порицать, утешать, прощать, долготерпеть и молиться», причем «наставлять» здесь включает в себя как наставление, так и научение.

Но, похоже, приведенные подаяния перечислены неправильно. В самом деле, целью подаяния является оказание помощи ближнему. Но умершему нет никакой пользы от захоронения, в противном случае слова Господа, сказавшего: «Не бойтесь убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать» (Лк. 12, 4), не соответствовали бы истине. Это объясняет, почему Господь, перечисляя дела милосердия, не упомянул о захоронении умерших (Мф. 25, 35, 36). Следовательно, приведенные подаяния представляются перечисленными неправильно.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (1), целью даяния милостыни является удовлетворение нужды ближнего. Но существует немало нужд человеческой жизни помимо вышеуказанных; например, слепой нуждается в палочке, хромой — в том, на кого можно опереться, бедный — в богатстве. Следовательно, приведенные подаяния перечислены неправильно.

Возражение 3. Далее, даяние милостыни является актом любви к горнему. Но грешника порицают, пожалуй, из строгости, а не из любви. Следовательно, порицание неправильно причислять к духовным подаяниям.

Возражение 4. Кроме того, намерением дающего милостыню является восполнение несовершенства. Но всякий несовершенен в смысле ведения того или иного. Следовательно, очевидно, что каждый должен научать каждого тому, что один знает, а другой — нет.

Этому противоречат следующие слова Григория: «Да остережется разумеющий утаивать свои познания; да не оскудеет милосердная щедрость богатого; да озаботится умелый тем, чтобы поделиться своими умениями и навыками с ближним; да убоится тот, кто имеет возможность общаться с богатыми, отказывать бедным в защите в суде, ибо иначе вы пренебрежете полученным вами даром, известным как талант»². Следовательно, в отношении того, в чем человек может испытывать избыток или недостаток, вышеупомянутые подаяния перечислены правильно.

Отвечаю: вышеупомянутое различие подаяний надлежащим образом соответствует различию потребностей ближнего, некоторые из которых затрагивают душу и удовлетворяются духовными подаяниями, в то время как другие затрагивают тело и удовлетворяются телесными подаяниями.

В самом деле, телесные нужды возникают или в течение

нынешней жизни, или же по ее завершении. Если это происходит во время нынешней жизни, то является или общей потребностью в том, что необходимо всем, или же особой потребностью, имеющей место вследствие некоторых обстоятельств. В первом случае потребность может быть внутренней или внешней. Внутренняя потребность бывает двоякой: первая из них, а именно голод, удовлетворяется твердой пищей, и в отношении нее предписывается «накормить алчущего», в то время как другая, а именно жажда, удовлетворяется жидкой пищей, и в отношении нее предписывается «напоить жаждущего». Общая [для всех] потребность во внешней помощи [также] бывает двоякой: первая из них связана с одеждой, и в отношении нее предписывается «одеть нагого», в то время как другая — с кровом, и в отношении нее предписывается «приютить странника». Если же речь идет об особой потребности, то она возникает либо вследствие внутренней причины, как это имеет место в случае болезни, и в отношении нее предписывается «навестить болящего», либо вследствие внешней причины, и в отношении нее предписывается «выкупить плененного». По завершении [человеком] этой жизни нам поручено «похоронить умершего».

И точно так же духовные нужды удовлетворяются духовными актами двояко: во-первых, путем обращения за помощью к Богу, и в этом отношении нам предписана «молитва», посредством которой один человек молится о других; во-вторых, путем предоставления человеческой помощи, и это может происходить трояко. Во-первых, оказанием помощи по восполнению недостаточности со стороны ума, причем если эта недостаточность обнаруживается в созерцательном уме, то она восполняется «научением», а если в уме практическом, то — «наставлением». Во-вторых, может иметься недостаточность со стороны желающей способности, которая обуславливается, в первую очередь, печалью, и она исцеляется «утешением». В-третьих, недостаточность может возникнуть вследствие неупорядоченного акта, и она является субъектом троякого рассмотрения. Во-первых, в отношении грешника, поскольку грех проистекает из неупорядоченной воли, и в таком случае исцеление носит форму «порицания». Во-вторых, в отношении того, против кого совершен грех, причем если грех совершен против нас самих, то исцелением является «прощение», в то время как если он совершен против Бога или ближнего, то, как говорит Иероним, прощать его мы не властны³. В-третьих, в отношении следствия

неупорядоченного акта, по причине которого грешник даже помимо своей воли раздражает тех, кто живет с ним рядом, и тогда в качестве [исцеляющего] средства используется «долготерпение», особенно в отношении тех, кто грешит по слабости, согласно сказанному [в Писании]: «Мы, сильные, должны сносить немощи бессильных» (Рим. 15, 1). При этом нам надлежит не только сносить их обуславливающие неприятные нам несправедливые действия немощи, но также и разделять с ними их бремя, согласно сказанному [в Писании]: «Носите бремена друг друга» (Гал. 6, 2).

Ответ на возражение 1. От похорон умершему нет никакой пользы в том смысле, что его тело после смерти уже не способно к какому-либо восприятию. Именно это и имеет в виду Господь, когда говорит, что убивающие тело «потом не могут ничего более сделать». По той же причине Он, перечисляя дела милосердия, не упоминает о захоронении умерших, но приводит только те, которые представляются наиболее очевидными. Тем не менее умершего касается то, что делается с его телом, — как потому, что [благодаря этому] он сможет жить в памяти человека, уважение которого он заслужил, чего он лишится в случае отсутствия похорон, так и потому, что, памятуя о внимательном отношении человека к своему телу при жизни, добрые люди должны так же отнестись к нему и после его смерти. Поэтому, как пишет Августин, некоторых, например Товию, хвалят за захоронение умершего (Тов. 12, 13), а еще хвалят тех, кто похоронил Господа.

Ответ на возражение 2. Все остальные потребности сводятся к перечисленным. В самом деле, слепота и хромота являются видами болезни, и потому вести слепого или поддерживать хромого есть не что иное, как посещать болящего. И точно так же: помочь человеку, терпящему бедствие по какой-либо внешней причине, есть не что иное, как выкупить плененного. Богатство же, посредством которого мы помогаем бедному, потребно всего лишь для удовлетворения вышеприведенных нужд, и потому не было никакой причины для отдельного упоминания об этой частной нужде.

Ответ на возражение 3. Порицание грешника со стороны осуществления акта порицания, действительно, указывает на строгость правосудности, но со стороны намерения порицающего, желающего избавить человека от зла греха, оно является актом заботы и милосердия, согласно сказанному [в Писании]:

«Искренни укоризны от любящего — и лживы поцелуи ненавидящего» (Прит. 27, 6).

Ответ на возражение 4. Неведенье является несовершенством не всегда, но только тогда, когда оно суть неведение того, что необходимо знать, и восполнение этого несовершенства посредством научения является видом подаения. Однако при его исполнении, как и при исполнении других дел добродетели, мы должны учитывать обстоятельства людей, места и времени.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЕЛЕСНАЯ МИЛОСТЫНЯ БОЛЕЕ ЦЕННОЙ, ЧЕМ ДУХОВНАЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что телесная милостыня является более ценной, чем духовная. В самом деле, даяние милостыни тому, кому недостает больше, более достойно похвалы, поскольку это есть вспомоществование нуждающемуся. Но тело, которому помогают телесной милостыней, по природе нуждается больше, чем дух, которому помогают духовной милостыней. Следовательно, телесная милостыня является более ценной.

Возражение 2. Далее, милостыня менее достойна похвалы и заслуги, если за добро воздается [добром], в связи с чем Господь говорит: «Когда делаешь обед или ужин, не зови... соседей богатых, чтобы и они тебя когда не позвали» (Лк. 14, 12). Но у духовных подаений всегда есть воздаяния; так, тот, кто молится о другом, получает пользу и для себя, согласно сказанному [в Писании]: «Молитва моя возвращалась в недра мое» (Пс. 34, 13), и тот, кто научает другого, сам подвигается в познании, чего нельзя сказать о телесных подаениях. Следовательно, телесные подаения более ценны, чем духовные подаения.

Возражение 3. Далее, милостыня предписывается в тех случаях, когда нуждающийся находит в ней успокоение, в связи с чем читаем [в Писании]: «Не благословляли ли меня чресла его» (Иов. 31, 20); и апостол пишет Филимону: «Тобою, брат, успокоены сердца святых» (Филим. 1, 7). Но для нуждающегося телесная милостыня подчас желанна больше, чем милостыня духовная. Следовательно, телесные подаения более ценны, чем духовные подаения.

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова [Писания]: «Просящему у тебя — дай» (Мф. 5, 42), говорит: «Должно давать так, чтобы не причинить вред ни себе, ни другому, но если другому отказывается в его просьбе, то при этом нельзя упускать из виду требование правосудности и отсылать его ни с чем. В самом деле, просьбы подчас бывают несправедливыми, и в таких случаях, осудив просящего, нужно дать ему то, что лучше, а не то, что он просит»⁴. Но осуждение [или порицание] — это духовная милостыня. Следовательно, духовные подаяния предпочтительнее подаяний телесных.

Отвечаю: существует два способа сопоставления этих подаяний. Во-первых, [их можно сравнивать] просто; в указанном отношении первенствуют духовные подаяния, и так это по следующим трем причинам. Во-первых, потому что приношение является более превосходным уже постольку, поскольку оно является духовным даром, который превосходнее дара телесного, согласно сказанному [в Писании]: «Я преподал вам доброе учение; не оставляйте заповеди моей» (Прит. 4, 2). Во-вторых, в связи с объектом оказания помощи, поскольку дух превосходнее тела, по каковой причине подобно тому, как человеку в заботе о себе надлежит более заботиться о душе, чем о теле, точно так же ему надлежит проявлять и заботу о ближнем, которого он должен любить как самого себя. В-третьих, в связи с теми актами, посредством которых мы помогаем ближнему, поскольку духовные акты превосходнее телесных, которые являются некоторым образом рабскими.

Во-вторых, их можно сравнивать в отношении того или иного частного случая, и тогда подчас телесная милостыня бывает предпочтительней милостыни духовной; например, голодный нуждается скорее в пище, чем в обучении, а «для того, кто нуждается в необходимом», как замечает Философ, «деньги предпочтительнее философии»⁵, хотя последняя сама по себе лучше.

Ответ на возражение 1. При прочих равных условиях лучше давать тому, кто больше нуждается, но если тот, кто нуждается меньше, сам по себе является лучшим и желает лучшего, то лучше дать [именно] ему, и как раз о таком случае идет речь [в рассматриваемом возражении].

Ответ на возражение 2. Воздаяние, если оно не входит в намерение, не умаляет заслуги и похвалы, что подобно тому, как и человеческая слава, если она не входит в намерение, не ума-

ляет добродетели. Так, Саллюстий говорит о Катоне, что «менее всех ища славы, он был славнее всех», и аналогичным образом обстоит дело с духовными подаяниями. При этом намерение обретения духовных благ не умаляет заслуги, чего нельзя сказать о намерении обретения благ телесных.

Ответ на возражение 3. Заслуга подателя зависит от того, в чем воля получающего успокаивается разумно, и не от того, в чем она успокаивается в своей неупорядоченности.

Раздел 4

ИМЕЕТСЯ ЛИ У ТЕЛЕСНОГО ПОДАЯНИЯ ДУХОВНОЕ СЛЕДСТВИЕ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что телесное подаяние не имеет духовного следствия. В самом деле, никакое следствие не может быть превосходнее своей причины. Но духовные блага превосходнее благ телесных. Отсюда понятно, что телесное подаяние не имеет духовного следствия.

Возражение 2. Далее, грех симонии заключается в предоставлении телесного за духовное, и его нужно избегать во что бы то ни стало. Отсюда понятно, что не должно подавать милостыню ради получения духовного следствия.

Возражение 3. Далее, при возрастании причины возрастает и следствие. Таким образом, если бы телесное подаяние обуславливало духовное следствие, то чем большей была бы милостыня, тем большей была бы и духовная польза, что противоречит тому, что мы читаем о вдове, положившей в сокровищницу две лепты, о которой Господь говорит, что она «больше всех положила» (Лк. 21, 3). Отсюда понятно, что телесное подаяние не имеет никакого духовного следствия.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Милостыня человека... сохранит благодать человека, как зеницу ока»⁶ (Сир. 17, 18).

Отвечаю: телесные подаяния можно рассматривать трояко. Во-первых, со стороны их субстанции, и в этом отношении у них есть только телесное следствие, поскольку они удовлетворяют

телесные нужды ближнего. Во-вторых, их можно рассматривать со стороны их причины, а именно постольку, поскольку человек подает телесную милостыню из любви к Богу и ближнему, и в этом отношении они приносят духовный плод, согласно сказанному [в Писании]: «Трать серебро для брата... располагай сокровищем твоим по заповедям Всевышнего — и оно принесет тебе больше пользы, чем золото» (Сир. 29, 13, 14). В-третьих, [их можно рассматривать] со стороны следствия, и в этом отношении они тоже имеют духовный плод, поскольку ближний, которому вспомоществуют посредством телесной милостыни, подвигается к тому, чтобы молиться за своего благодетеля, в связи с чем вышеприведенный текст продолжается [словами]: «Заклучи милостыню в сердце бедного — и она избавит тебя от всякого зла»⁷ (Сир. 29, 15).

Ответ на возражение 1. Этот аргумент рассматривает телесные подаяния со стороны их субстанции.

Ответ на возражение 2. Подающий милостыню не стремится приобрести духовную вещь за вещь телесную, поскольку знает, что духовные вещи бесконечно превосходят телесных вещей, а желает заслужить духовный плод посредством любви к горнему.

Ответ на возражение 3. Вдова, давшая меньше количественно, дала больше пропорционально, тем самым явив больший пыл своей любви к горнему, в которой телесное подаяние черпает свою духовную силу.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОДАЯНИЕ ПРЕДМЕТОМ ПРЕДПИСАНИЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что подаяние не является предметом предписания. В самом деле, совет не есть то же, что и предписание. Но подаяние является предметом совета, согласно сказанному [в Писании]: «Да будет совет мой благоугоден царю — искупи грехи твои милостынею»⁸ (Дан. 4, 24). Следовательно, подаяние не является предметом предписания.

Возражение 2. Далее, любой вправе распоряжаться и сохранять свою собственность. Однако, сохраняя ее, он не будет подавать милостыню. Таким образом, человек вправе не подавать

милостыню и, следовательно, подаяние не является предметом предписания.

Возражение 3. Далее, все, что является предметом предписания, обязывает [к деянию] в какое-то время, недеяние же нарушителя в это время вменяется ему как смертный грех, поскольку утвердительные предписания являются обязательными в течение некоторого установленного времени. Следовательно, если бы подаяние было предметом предписания, то можно было бы установить тот период времени, в течение которого отказ человека от подаяния вменялся бы ему как смертный грех. Но трудно представить, как такое возможно, поскольку это бы означало, что человеческую нужду всегда можно удовлетворить как-то иначе, а также что мы всегда в назначенное время можем подать то, что необходимо нам самим. Следовательно, похоже на то, что подаяние не является предметом предписания.

Возражение 4. Кроме того, любую заповедь можно свести к предписаниям Десятисловия. Но в этих предписаниях ничего не сказано о подаянии. Следовательно, подаяние не является предметом предписания.

Этому противоречит следующее: никто не наказывается вечным наказанием за неделание того, что не является предметом предписания. Но некоторые из тех, которые не пожелали подать милостыню, будут наказаны за это вечным наказанием, как явствует из сказанного [в Писании] (Мф. 25, 41 — 43). Следовательно, подаяние является предметом предписания.

Отвечаю: поскольку любовь к ближнему — это предмет предписания, то и все то, что является необходимым условием любви к ближнему, тоже является предметом предписания. Но любовь к ближнему требует от нас не только благоволения, но и благодеяния ближнему, согласно сказанному [в Писании]: «Станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин. 3, 18). А подаяние как раз и нужно для того, чтобы благоволить и благодетельствовать человека. Следовательно, подаяние является предметом предписания.

Однако коль скоро предписания даны в отношении актов добродетели, то из этого следует, что все подаяния должны быть предметом предписания в той мере, в какой они необходимы для добродетели, а именно постольку, поскольку этого требует правый разум. Но согласно правому разуму необходимо, чтобы

мы учитывали обстоятельства и получателя, и подателя. Что касается подателя, то следует отметить, что он должен подавать от избытка, согласно сказанному [в Писании]: «Подавайте милостыню из того, что у вас осталось»⁹ (Лк. 11, 41). Притом этот избыток должно понимать не только в отношении себя, как если бы он означал то, что не требуется индивиду, но также и в отношении тех, кто вверен его попечительству (ведь когда мы говорим о «лично необходимом», то под словом «лично» подразумеваем [в том числе и] общественное положение). В самом деле, всякий обязан вначале позаботиться о себе, затем — о тех, за кого он несет личную ответственность, и уже только после этого — обо всех остальных. Ведь так действует и природа, когда сначала посредством питающей способности отбирает то, что необходимо для поддержания собственного тела, а уже после отдает остаток для формирования другого посредством порождающей способности.

Что же касается получателя, то необходимо, чтобы он [действительно] нуждался, в противном случае для подаяния не будет никаких оснований. А поскольку один индивид не в силах удовлетворить потребности всех, то мы не обязаны помогать всем, кто в этом нуждается, но только тем, кому кроме нас не на кого надеяться. В таких случаях надлежит помнить сказанное Амвросием о том, что «не накормивший умирающего от голода повинен в его смерти». Таким образом, мы обязаны подавать милостыню от своего избытка, а еще — подавать ее тому, кто находится в крайней нужде; в остальных же случаях подаяние, равно как и любое другое благодеяние, является предметом отдельного рассмотрения.

Ответ на возражение 1. Даниил говорил с царем, который не ходил под Законом Божиим, и потому предписанное не признаваемым им Законом ему можно было только советовать. Или же, возможно, он говорил о тех случаях, когда подаяние не является предметом предписания.

Ответ на возражение 2. Предоставляемые нам Богом временные блага являются нашими в смысле обладания, но в смысле пользования они принадлежат не одним только нам, но и тем другим, которым мы можем помочь из того, что мы имеем сверх наших потребностей. В связи с этим Василий говорит: «Если вы сознаете, что они», то есть временные блага, «даны вам Богом, то неужто думаете, что Он, неравномерно распределив их, несправедлив? Для чего вы богаты, а другой — беден, как не

для того, чтобы вам заслужить награду за доброе пользование, а ему — за смирение? Не съеденный вами хлеб — это пища голодного; хранящийся про запас плащ — это одежда нагого; изгнившие без дела сандалии — это обувь босого, хранящиеся в сундуке ценности — это деньги нищего. Это вы несправедливы в той мере, в какой могли бы помочь». И то же самое, но другими словами, говорит нам Амвросий.

Ответ на возражение 3. Есть время, когда мы, не подавая милостыни, совершаем смертный грех: со стороны получателя, когда мы видим, что его нужда очевидна и неотложна и что он вряд ли получит помощь от кого-либо помимо подателя; со стороны подателя, когда он обладает избытком благ, которые ему, по всей видимости, на этот момент не нужны. При этом нет никакой необходимости в том, чтобы [податель] принимал во внимание все возможные в будущем обстоятельства, поскольку это означало бы «заботиться о завтрашнем дне», что запретил нам делать Господь (Мф. 6, 34), но он должен принять решение о том, что из излишнего может стать необходимым с точки зрения наиболее вероятного и обычного из того, что могло бы случиться [в будущем].

Ответ на возражение 4. Все, что мы подаем нашим ближним, сводимо к предписанию о почитании родителей. Ведь именно так толкует это апостол, когда говорит: «Почитание — на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей»¹⁰ (1 Тим. 4, 8), и так это потому, что предписание о почитании родителей содержит обетование: «Чтобы продлились дни твои на земле» (Исх. 20, 12), а почитание содержит в себе все виды подавания.

Раздел 6

ДОЛЖНО ЛИ ПОДАВАТЬ КАК МИЛОСТЫНЮ ТО, В ЧЕМ НУЖДАЕТСЯ САМ ПОДАТЕЛЬ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно подавать как милостыню то, в чем нуждается сам податель. В самом деле, порядок любви к горнему должно соблюдать не только в том, что касается следствия наших пожертвований, но также и в том, что касается наших внутренних расположений. Затем, нарушение порядка любви к горнему является грехом, поскольку этот порядок является

предметом предписания. И коль скоро согласно требованию порядка любви к горнему человек должен любить себя больше, чем ближнего, то похоже на то, что, лишив себя того, в чем он нуждается, ради помощи ближнему, человек совершил бы грех.

Возражение 2. Далее, отдающий то, в чем он нуждается сам, уничтожает собственное состояние, а это, согласно Философу, означает [порок] мотовства¹¹. Но нельзя делать ничего порочного. Следовательно, мы не должны подавать как милостыню то, в чем нуждаемся сами.

Возражение 3. Далее, как говорит апостол, «если же кто о своих (а особенно о домашних) не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим. 5, 8). Но если человек отдает то, что потребно ему или тем, кто вверен его попечению, то он, похоже, уклоняется от обязанности заботиться о себе или о своих питомцах. Следовательно, похоже, что подающий как милостыню то, в чем нуждается он сам, совершает тяжкий грех.

Этому противоречат следующие слова Господа: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим» (Мф. 19, 21). Но тот, кто отдает все нищим, отдает не только то, в чем он не нуждается, но также и то, в чем он нуждается. Следовательно, человек может подавать как милостыню то, в чем он нуждается сам.

Отвечаю: вещь может быть необходимой двояко. Во-первых, как такая, без которой что-либо является невозможным, и в целом не должно подавать как милостыню то, что нам необходимо в указанном смысле; например, если человек оказался в крайней нужде и у него едва хватает средств на то, чтобы поддерживать себя, детей и вообще всех тех, за кого он несет ответственность, то он подверг бы опасности свою и их жизни, если бы отдал в качестве милостыни то, в чем нуждается сам. Однако все это не является общим правилом, поскольку может случиться так, что человек, лишая себя самого необходимого, тем самым приходит на помощь высокой особе, церкви или государству, и тогда его поступок, подвергнувший опасности его жизнь и жизни тех, кто вверен его попечению, достохвален, поскольку общественное благо должно предпочитать собственному.

Во-вторых, о вещи говорят как о необходимой тогда, когда без нее человек не может жить, сохраняя общественный статус, как свой, так и тех, за кого он ответственен. «Необходимое» в

этом смысле не имеет постоянного количества, поскольку ответственность человека может как возрасти, и при этом не выйти за пределы того, что ему необходимо в указанном смысле, так и умалиться, но все еще оставаться достаточной для сохранения приличий, обусловленных его общественным положением. Подавать как милостыню такого рода «необходимое» можно, хотя это является предметом не предписания, а обсуждения. Так, было бы неразумно, подавая другим, лишить себя собственности до такой степени, что оставшегося не хватило бы для сообразной общественному положению и общепринятым потребностям жизни, поскольку никто не должен жить неподобающе. Однако у этого правила есть три исключения. Во-первых, когда человек изменяет состояние своей жизни, например, вступает в [лоно] церкви и раздает все свое имение ради Христа; этим он, становясь совершенным, переводит себя в новое состояние. Во-вторых, когда то, чего он себя лишает, хотя и требуется для соблюдения жизненных приличий, однако может быть без труда восстановлено, так что он не претерпит особенных неудобств. В-третьих, когда он сталкивается с чрезвычайной нуждой человека или с крайней потребностью со стороны общественного блага. В самом деле, в подобных случаях представляется в высшей степени достохвальным пренебречь требованиями положения ради удовлетворения гораздо более важной потребности.

Сказанного достаточно для разрешения затруднений, приведенных во всех возражениях.

Раздел 7

МОЖНО ЛИ ПОДАВАТЬ МИЛОСТЫНЮ ОТ НЕПРАВЕДНО ОБРЕТЕННЫХ БЛАГ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что можно подавать милостыню от неправедно обретенных благ. В самом деле, [в Писании] сказано: «Приобретайте себе друзей богатством неправедным» (Лк. 16, 9). Но богатство — это [телесное] благо. Следовательно, допустимо приобретать себе духовных друзей посредством даяния милостыни от неправедно обретенных благ.

Возражение 2. Далее, любой нечистый доход, похоже, получен неправедно. Так, плата за блуд — это нечистый доход, по

каковой причине от него запрещено предлагать жертвы и приношения Богу: «Не вноси платы блудницы... в дом [Господа], Бога твоего» (Вт. 23, 18). Недостойны также и получающие прибыль от азартных игр, поскольку, по словам Философа, такие люди «наживаются за счет друзей, которым, скорее, надлежит давать»¹². А наиболее несправедным является доход от симонии, поскольку он есть неправда в отношении Святого Духа. Однако от всех этих доходов даяние милостыни допускается. Следовательно, от несправедно обретенных благ можно подавать милостыню.

Возражение 3. Далее, большего зла должно избегать больше, чем зла меньшего. Но взять из чужой собственности менее греховно, чем совершить убийство, в котором можно обвинить того, кто не пришел на помощь человеку, находящемуся в крайней нужде, как это явствует из следующих слов Амвросия: «Накорми умирающего от голода, иначе будешь повинен в его смерти». Следовательно, в некоторых случаях допускается даяние милостыни от несправедно обретенных благ.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Подавайте милостыню только от нажитого трудами праведными. Ибо не подкупите Судию вашего, Христа, не будете услышаны Им, когда возвысят свой голос ограбленные вами бедняки.... Не подавайте милостыни от ссудных и ростовщических процентов, говорю я верным во время святого причастия».

Отвечаю: вещь может быть обретаена несправедно трояко. Во-первых, она обретается несправедно тогда, когда ей надлежит быть у того, у кого она взята, и тот, кто ее обрел, не вправе удерживать ее у себя, как это имеет место в случае грабежа, воровства и ростовщичества. Такие вещи человек не может подавать в качестве милостыни, поскольку он обязан их вернуть [настоящему владельцу].

Во-вторых, вещь обретается несправедно тогда, когда тот, кто обладает ею, не вправе удерживать ее, но при этом не может вернуть ее тому, от кого он ее получил, поскольку и он получил несправедно, и давший ее дал несправедно. Так бывает в случае симонии, когда дающий и получающий вместе нарушают правосудность божественного Закона, и потому возмещение должно быть произведено не давшему, а посредством даяния милостыни. То же самое относится и ко всем другим случаям незаконного предоставления и получения.

В-третьих, вещь обретаётся несправедливо не потому, что ее обретение незаконно, а потому, что оно является следствием чего-то незаконного, как это бывает в случае дохода женщины от блуда. Такой доход по справедливости называется нечистым, поскольку дела блуда грязны и противны Закону Божию, хотя женщина, беря деньги, не совершает при этом ничего несправедливого или противозаконного. Следовательно, получать и подавать милостыню от того, что обретено посредством такого рода незаконного действия, допустимо.

Ответ на возражение 1. Как говорит Августин, «иные неправильно толковали это высказывание Господа в том смысле, что, дескать, нужно отнимать чужую собственность и раздавать ее беднякам, и полагали, что, поступая подобным образом, они исполняют заповедь. Таких толкователей надлежит поправлять». Неправедным же, по его мнению, богатство называется «не потому, что богатство несправедливо само по себе, но потому, что несправедливы те, которые возлагают на него все свои упования». Или же, согласно комментарию Амвросия на слова: «Приобретайте себе друзей богатством несправедливым» (Лк. 16, 9), «Он называет богатство несправедливым потому, что оно притягивает нас к себе посредством многообразнейших соблазнов». Или же, как говорит в своей проповеди Василий, потому, что «среди того множества предков, чью собственность вы наследуете, были такие, которые несправедливо присваивали себе чужую собственность, хотя вы можете ничего об этом не знать». Или, возможно, все богатства можно именовать «несправедливыми» в смысле их «неравноправности», а именно постольку, поскольку они распределены неравномерно, так что одни пребывают в богатстве, а другие — в нужде.

Ответ на возражение 2. Нами уже было разъяснено, каким образом можно подавать милостыню от блудного дохода. Что же касается жертв и приношений, то они от него не приносились на алтарь как по причине его постыдности, так и в силу почтения к святыням. Также допустимо подавать милостыню из денег, полученных за симонию, не причитающихся заплатившему их, поскольку он потерял их заслуженно. А вот что касается дохода от азартных игр, то, похоже, есть в том что-то незаконное как противное божественному Закону, когда человек выигрывает у того, кто не вправе отчуждать свою собственность, например, несовершеннолетнего, ненормального и т. п., или когда человек, желая разбогатеть за счет другого, подбивает его к игре и

побеждает обманом. В таких случаях он обязан вернуть деньги и, следовательно, не может тратить свой доход на даяние милостыни. В этом есть также и нечто незаконное как противное действующему гражданскому праву, которое часто запрещает подобного рода доходы. Однако коль скоро гражданское право ограничивает не всех, но только тех, кто подпадает под действие права, и, кроме того, может быть отменено как вышедшее из употребления, то из этого следует, что все подпадающие под действие этого права обязаны вернуть такого рода доходы, за исключением тех случаев, когда действует противоположный обычай или когда человек выигрывает без побуждения другого к игре, вследствие чего он ничего возвращать не обязан, поскольку проигравший не заслуживает никакой компенсации; но коль скоро выигравший, доколе действует гражданское право, не может законно удерживать у себя выигранное, то в этом случае он должен отдать его в виде милостыни.

Ответ на возражение 3. В случае крайней необходимости все вещи [можно считать] общей собственностью. Поэтому если находящийся в чрезвычайно большой нужде не может найти того, кто пожелал бы ему помочь, то он ради собственного спасения вправе воспользоваться чужими благами. По той же самой причине человек может удержать или — если иначе помочь нуждающемуся невозможно — даже отнять принадлежащее другому и подать это в качестве милостыни. Однако при наличии малейшей возможности он должен вначале заручиться согласием владельца и только потом помочь тому бедняку, который находится в крайней нужде.

Раздел 8

МОЖЕТ ЛИ ПОДАВАТЬ МИЛОСТЫНЮ ТОТ, КТО ПОДЧИНЕН ЧУЖОМУ ГОСПОДСТВУ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тот, кто подчинен чужому господству, может подавать милостыню. В самом деле, монашествующие подчинены власти своих прелатов, которым они поклялись в покорности. Но если бы они не имели права подавать милостыню, то они, становясь монахами, оставались бы в накладе, поскольку, как говорит Амвросий, комментируя слова [Писания]: «Благочестие

на все полезно» (1 Тим. 4, 8), «итогом всей христианской религии является исполнение всеми обязанностей каждого», а наиболее достохвальным путем исполнения является даяние милостыни. Следовательно, те, которые подчинены чужому господству, могут подавать милостыню.

Возражение 2. Далее, муж господствует над своею женою (Быт. 3, 16). Но жена, будучи соучастником своего мужа, может подавать милостыню, как сказано о блаженной Люсии, которая подала милостыню, не зная о своем обручении. Следовательно, личность не освобождается от даяния милостыни по причине своей подчиненности другому лицу.

Возражение 3. Далее, подчинение детей своим родителям является естественным, в связи с чем апостол говорит: «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе» (Еф. 6, 1). Но очевидно, что дети могут подавать милостыню от собственности своих родителей. В самом деле, эта собственность принадлежит [отчасти] и им, поскольку они — наследники. Поэтому, коль скоро они могут использовать ее для удовлетворения некоторых телесных потребностей, то, похоже, они тем более могут использовать ее для даяния милостыни, тем самым удовлетворяя потребности души. Следовательно, те, которые подчинены чужому господству, могут подавать милостыню.

Возражение 4. Кроме того, слуги находятся под властью своих господ, согласно сказанному [в Писании]: «Рабов увещевай повиноваться своим господам» (Тит. 2, 9). Но они вправе делать то, что полезно для их хозяев, а это в первую очередь имело бы место в том случае, если бы они ради них подавали милостыню. Следовательно, те, которые подчинены чужому господству, могут подавать милостыню.

Этому противоречит следующее: как говорит Августин, подавать милостыню должно не от чужой собственности, а от нажитого своими праведными трудами. Но если бы те, которые подчинены чужому господству, стали подавать милостыню, то они подавали бы ее от чужой собственности. Следовательно, те, которые подчинены чужому господству, не могут подавать милостыню.

Отвечаю: всякий, над кем господствует другой, должен направляться силой своего господина, поскольку согласно естественному порядку низшее должно направляться высшим.

Поэтому в тех вопросах, в которых низший подчинен высшему, помощь со стороны первого должна оказываться с разрешения последнего.

Таким образом, тот, кто подчинен господству другого, не должен подавать милостыню от чего-либо из того, в отношении чего он подчинен этому другому, за исключением тех случаев, когда он уполномочен на это своим начальником. Однако если у него есть нечто такое, в отношении чего он не подчинен своему начальнику, то со стороны этой конкретной вещи он независим и может от нее подавать милостыню.

Ответ на возражение 1. Если кто-либо из старших поручил монаху заниматься распределением, то он может подавать милостыню от собственности своего монастыря в рамках предоставленных ему полномочий. Но если ему не было дано такого поручения, то он, коль скоро у него нет ничего своего, не вправе подавать милостыню без разрешения своего настоятеля, которое либо выражено очевидным образом, либо же предполагается в силу некоторой вероятной причины, за исключением тех случаев чрезвычайной нужды, когда для даяния милостыни оправдано даже воровство. Однако из всего этого вовсе не следует, что он остается внакладе, поскольку, как сказано, «хорошо раздавать свое имение бедным постепенно, но еще лучше — сразу раздать все и следовать за Христом, освободиться от забот и нищенствовать со Христом»¹³.

Ответ на возражение 2. Жена, у которой есть заработанная ею тем или иным праведным образом собственность помимо предназначенного для обеспечения брачных расходов приданного, может подавать милостыню от этой собственности без испрашивания разрешения у своего мужа, хотя такая милостыня должна быть умеренной, чтобы чрезмерность подаяния не разорила супруга. В остальных случаях она не должна подавать милостыню без очевидного или предполагаемого согласия мужа, если только речь не идет о той нужде, о которой мы говорили в предыдущем ответе, когда рассуждали о монахе. В самом деле, хотя в самом супружестве жена равна своему мужу, тем не менее в вопросах домоводства муж, как указывает апостол, является главою жены (1 Кор. 11, 3). Что же касается блаженной Люсии, то она была не замужем, а только обручена, и потому могла подавать милостыню с согласия своей матери.

Ответ на возражение 3. То, что принадлежит детям, принадлежит и [их] отцу, и потому ребенок не может подавать милостыню

иначе, как только в самых малых количествах, поскольку можно предположить, что отец не был бы против этого. Исключение составляют те случаи, когда отец разрешает ребенку [полностью] распоряжаться любой частной собственностью. То же самое можно сказать и относительно слуг.

Таким образом, **ответ на возражение 4** очевиден.

Раздел 9

ДОЛЖНО ЛИ ПОДАВАТЬ МИЛОСТЫНЮ В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ ТЕМ, КТО НАМ НАИБОЛЕЕ БЛИЗОК?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно подавать милостыню в первую очередь тем, кто нам наиболее близок. Ведь сказано же [в Писании]: «Давай благочестивому и не помогай грешнику; делай добро смиренному и не давай нечестивому» (Сир. 12, 4, 5). Но подчас случается так, что те, кто нам наиболее близок, греховны и нечестивы. Следовательно, мы не должны подавать милостыню им, а не другим.

Возражение 2. Далее, милостыню надлежит подавать так, дабы заслужить награду вечную, согласно сказанному [в Писании]: «Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6, 18). Но вечная награда заслуживается в первую очередь милостыней, подаваемой святым, согласно сказанному [в Писании]: «Приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители» (Лк. 16, 9), каковые слова Августин разъясняет так: «У кого обители вечные, как не у святых Божиих? И кто те, которые должны быть приняты ими в их обители, как не те, кто пришел на помощь святым, когда они в том нуждались?»¹⁴. Следовательно, милостыню надлежит подавать в первую очередь святым, а не тем, кто нам наиболее близок.

Возражение 3. Далее, человек наиболее близок самому себе. Но человек не может подать себе милостыню. Следовательно, похоже на то, что мы не обязаны подавать милостыню тем, кто нам наиболее близок.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Если же кто о своих (и особенно о домашних) не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим. 5, 8).

Отвечаю: как говорит Августин, «наш, если так можно выразиться, удел — заботиться о благосостоянии тех, кто наиболее тесно соединен с нами»¹⁵. Однако в этом вопросе мы должны принимать во внимание различие степеней родства, святости и пользы. В самом деле, нам надлежит подавать милостыню в первую очередь тому, кто более свят, находится в большей нужде и более полезен для общественного благоденствия, а не тому, кто более близко соединен с нами, особенно если последний не столь уж нам и близок, в настоящий момент не испытывает какой-либо особой потребности в нашей заботе и не находится в крайней нужде.

Ответ на возражение 1. Мы должны помогать грешнику не как таковому, что выглядело бы как поощрение его греховности, но как человеку, то есть ради поддержания его естества.

Ответ на возражение 2. Благодеяния заслуживают вечную награду двояко. Во-первых, постольку, поскольку они укоренены в любви, и в этом отношении благодеяния являются заслуживающими в той мере, в какой они соблюдают порядок любви, согласно которому мы при прочих равных условиях должны в первую очередь помогать тем, кто нам наиболее близок. Поэтому Амвросий говорит, что «похвальной является та щедрость, которую вы проявляете в отношении близких вам людей, зная, что они пребывают в нужде. Ведь как это хорошо — помогать родным людям, которым бывает неловко обращаться за помощью к посторонним». Во-вторых, благодеяния заслуживают вечную награду благодаря заслуге получающего, который молится за подателя, и именно с этой точки зрения и рассуждает Августин.

Ответ на возражение 3. Коль скоро благодеяния являются делами милосердия, то подобно тому, как человек в строгом смысле слова не может сострадать самому себе, разве что метафорически, о чем нами было сказано выше (30, 1), точно так же никто в строгом смысле слова не может дать милостыню самому себе, если только он не действует от лица другого; так, когда человека назначают распределять милостыню, он может взять кое-что и себе в том случае, когда он нуждается или когда у него имеются на нее те же основания, что и у других.

Раздел 10

НУЖНО ЛИ ПОДАВАТЬ МИЛОСТЫНЮ В ИЗЫТКЕ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно подавать милостыню в изытке. В самом деле, нам надлежит подавать милостыню в первую очередь тем, кто нам наиболее близок. Но мы, как говорит Амвросий, не должны подавать им так, чтобы они благодаря этому разбогатели. Следовательно, мы тем более не должны подавать милостыню в изытке другим.

Возражение 2. Далее, Амвросий говорит, что «не следует растрачивать на других все свое имение сразу, но нужно раздавать его скупо и понемногу». Но подавать в изытке означает подавать щедро. Следовательно, не должно подавать милостыню в изытке.

Возражение 3. Далее, апостол говорит: «Не требуется, чтобы другим было облегчение», то есть, чтобы они могли не работать и жить за ваш счет, «а вам тяжесть», то есть разорение (2 Кор. 8, 13). Но это имело бы место, если бы милостыня подавалась в изытке. Следовательно, не должно подавать милостыню в изытке.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «От всего, в чем у тебя изобилие, твори милостыни в изытке»¹⁶ (Тов. 4, 16).

Отвечаю: милостыню можно рассматривать как избыточную либо со стороны подателя, либо получателя. Со стороны подателя, когда человек подает излишне много сравнительно с имеющимися у него средствами. Такое даяние достойно похвалы, и потому Господь одобрил вдову, которая «от скудости своей положила все пропитание свое, какое имела» (Лк. 21, 4). Тем не менее здесь надлежит учитывать те обстоятельства, которые были приведены нами при рассмотрении даяния милостыни с точки зрения потребностей других (9).

Со стороны получателя милостыня может быть избыточной двояко. Во-первых, когда она полностью удовлетворяет его потребности, и даяние такой милостыни заслуживает похвалы. Во-вторых, когда она превышает его потребности, и тогда она не

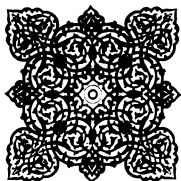
заслуживает похвалы, поскольку было бы куда лучше распределить ее между несколькими нуждающимися, в связи с чем апостол говорит: «Если я раздам все имение мое...» (1 Кор. 13, 3), каковые слова глосса комментирует так: «Этим он предупреждает нас, чтобы мы были осторожны при творении милостыни и подавали ее не одному, а многим, и тем самым помогали многим».

Ответ на возражение 1. Этот аргумент рассматривает избыток милостыни в смысле превышения потребностей получателя.

Ответ на возражение 2. В приведенном отрывке речь идет об избытке милостыни со стороны подателя, а смысл сказанного состоит в том, что Бог не желает, чтобы человек растрачивал все свое имение сразу, за исключением тех случаев, когда он изменяет состояние своей жизни, по каковой причине далее он продолжает: «... если только мы не следуем Елисею, который заколол своих волов и накормил ими бедных, раздав все, что имел, дабы никакие домашние хлопоты не могли более удерживать его (3 Цар. 19, 21)».

Ответ на возражение 3. В приведенном отрывке слова: «Не требуется, чтобы другим было облегчение», относятся к той избыточной милостыне, которая превосходит потребности получателя, которому надлежит подавать милостыню не для того, чтобы его жизнь была легкой, а чтобы оказать ему помощь. Впрочем, тут нужно иметь в виду, что люди могут находиться в различных состояниях, и те из них, которые получили более изысканное воспитание, нуждаются в лучшем питании и одежде. Поэтому Амвросий говорит: «Подавая человеку милостыню, надлежит принимать во внимание его возраст и болезни, а подчас и тот стыд, который выявляет его доброе происхождение, тем более, если он впал в нищету не по своей вине».

Последующие же слова, [а именно]: «А вам тяжесть», относятся к избыточности со стороны подателя. Тем не менее, как указывает глосса, «он говорит так не потому, что было бы лучше подавать в избытке, а потому, что, опасаясь за слабых, он таким образом предостерегает их от даяния того, в чем нуждаются они сами».



О БРАТСКОМ ИСПРАВЛЕНИИ

Теперь мы рассмотрим братское исправление, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли братское исправление актом любви к горнему; 2) является ли оно предметом предписания; 3) обязывает ли это предписание всех, или же только старших; 4) обязывает ли это предписание подвластного исправлять власть имеющего; 5) может ли исправлять кого-либо грешник; 6) нужно ли исправлять человека, если тот из-за этого исправления становится хуже; 7) должно ли тайное исправление предшествовать явному обличению; 8) нужно ли призывать свидетелей до явного обличения.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БРАТСКОЕ ИСПРАВЛЕНИЕ АКТОМ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что братское исправление не является актом любви к горнему. В самом деле, глосса на слова [Писания]: «Если же согрешит против тебя брат твой» (Мф. 18, 15), говорит, что «человек должен обличить своего брата из рвения к правосудности». Но правосудность — это отличная от любви к горнему добродетель. Следовательно, братское исправление является актом не любви к горнему, а правосудности.

Возражение 2. Далее, братское исправление осуществляется посредством тайного увещевания. Но увещевание есть своего рода суждение, которое является актом рассудительности, поскольку рассудительным мы называем того, кто причастен благому суждению¹. Следовательно, братское исправление является актом не любви к горнему, а рассудительности.

Возражение 3. Далее, противоположные акты не могут при-

надлежать одной и той же добродетели. Но проявление терпимости к грешнику является актом любви к горнему, согласно сказанному [в Писании]: «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (Гал. 6, 2), каковой суть закон любви. Следовательно, похоже на то, что исправление согрешающего брата, которое противоположно проявлению к нему терпимости, не является актом любви к горнему.

Этому противоречит следующее: исправление грешника является духовным подаянием. Но подаяние, как было показано выше (32, 1), является делом любви к горнему. Следовательно, братское исправление является актом любви к горнему.

Отвечаю: исправление грешника является средством, которое применяется против человеческого греха. Но человеческий грех можно рассматривать двояко: во-первых, как наносящий ущерб согрешающему; во-вторых, как ведущий к причинению ущерба другим — либо путем их ранения или возмущения, либо же через посредство повреждения общественного блага, правосудность которого нарушается этим грехом.

Следовательно, и исправление грешника бывает двояким. Первое из них применяется как средство против греха, который рассматривается как зло самого согрешающего. Таковым по справедливости является братское исправление, целью которого является улучшение грешника. Но устранить чье-либо зло есть то же самое, что и произвести его благо, а произвести чье-либо благо — это акт любви к горнему, посредством которой мы желаем и делаем что-то хорошее нашему другу. Следовательно, братское исправление тоже является актом любви к горнему, поскольку посредством него мы устраняем зло нашего брата, а именно грех, и такое устранение приличествует любви к горнему куда более, чем устранение внешней утраты или телесного ущерба, так как противоположное [злу] добродетели благо в большей степени сродни любви к горнему, чем благо тела или внешних вещей. Поэтому братское исправление является актом любви к горнему в гораздо большей степени, чем исцеление телесной немощи или уменьшение внешних телесных нужд. Есть и другое исправление, которое применяется как средство против греха согрешающего, который рассматривается как причиняющий ущерб другим, и в первую очередь — общественному благу. Такое исправление является актом правосудности и направлено на

то, чтобы защитить соблюдение правосудности [в отношениях] между людьми.

Ответ на возражение 1. В приведенной глоссе речь идет о втором [виде] исправления, которое является актом правосудности. Или же, если в ней говорится о первом [виде] исправления, то в таком случае именем «правосудность» здесь названа общая добродетель, о чем речь у нас впереди (58, 5). В этом же смысле и «грех есть беззаконие» (1 Ин. 3, 4), а именно как противный правосудности.

Ответ на возражение 2. Как говорит Философ, рассудительность упорядочивает средства для достижения цели, относительно которых можно принимать решение и осуществлять выбор². Однако когда мы, руководствуясь рассудительностью, правильно выполняем какое-либо действие, направленное к цели некоторой добродетели, например умеренности или мужества, то это действие принадлежит в первую очередь той добродетели, к цели которой оно направлено. И коль скоро делаемое при братском исправлении увещание направлено к устранению братского греха, каковое устранение принадлежит любви к горнему, то очевидно, что это увещание, которым, если так можно выразиться, распоряжается любовь к горнему, является в первую очередь актом именно этой добродетели, и уже во вторую — актом рассудительности, которая выполняет и направляет действие.

Ответ на возражение 3. Братское исправление не противоположно терпимости к слабым, напротив, оно следует из нее. В самом деле, человек проявляет терпимость к грешнику постольку, поскольку не восстает против него и остается его доброжелателем, вследствие чего и стремится побудить его к лучшим поступкам.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БРАТСКОЕ ИСПРАВЛЕНИЕ ПРЕДМЕТОМ ПРЕДПИСАНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что братское исправление не является предметом предписания. В самом деле, предметом предписания не может быть что-либо невозможное, согласно

сказанному Иеронимом: «Анафема тому, кто говорит, что Бог заповедал нам что-то невозможное». Но [в Писании] сказано: «Смотри на действие Божие — ибо кто может выпрямить то, что Он сделал кривым?» (Еккл. 7, 13). Следовательно, братское исправление не является предметом предписания.

Возражение 2. Далее, все предписания божественного Закона можно свести к предписаниям Десятизакония. Но братское исправление не содержится ни в одном из предписаний Десятизакония. Следовательно, оно не является предметом предписания.

Возражение 3. Далее, упущение исполнения божественного предписания является смертным грехом, каковой не может иметь места в святом. Однако подчас святые и духовные люди упускали братское исправление, поскольку, по словам Августина, «не только чернь, но и особы высокого звания воздерживаются от обличений, движимые некоторыми узами вожделения, а не обязанностями любви»³. Следовательно, братское исправление не является предметом предписания.

Возражение 4. Кроме того, что бы ни было предметом предписания, оно является чем-то должным. Таким образом, если бы братское исправление было предметом предписания, то у нас возникал бы долг исправления перед нашими братьями, когда они грешат. Но когда человек должен кому-либо что-то материальное, например некоторую сумму денег, он не вправе просто ждать, когда кредитор явится к нему [взыскать задолженное], но ему необходимо самому искать его, чтобы вернуть долг. Следовательно, нам пришлось бы самим искать тех, кто нуждается в исправлении, чтобы мы могли их исправлять. Но [осуществить подобное], похоже, крайне затруднительно — как по причине слишком большого количества грешников, исправить которых в одиночку никто не в силах, так и потому, что монахи ради осуждения были бы вынуждены оставить [свои] монастыри, что представляется неправильным. Следовательно, братское исправление не является предметом предписания.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Отказываясь исправлять грешника, вы становитесь еще большим грешником, чем он»⁴. Но так бы не было, если бы это небрежение не являлось упущением соблюдения некоторого предписания. Следовательно, братское исправление является предметом предписания.

Отвечаю: братское исправление является предметом предписания. Тут, впрочем, должно иметь в виду, что в то время как отрицательные предписания Закона запрещают греховные действия, положительные предписания побуждают к действиям добродетели. Но греховные действия, как сказано во второй [книге] «Этики»⁵, сами по себе злы и не могут стать добрыми независимо от того, как, когда или где они исполнены, поскольку по самой своей природе они связаны со злой целью. Поэтому отрицательные предписания обязывают везде и всегда. С другой стороны, действия добродетели должны исполняться не при любых обстоятельствах, а только при тех, которые необходимы для того, чтобы действие было добродетельным, а именно исполненным там, тогда и так, как оно должно быть исполнено. А поскольку расположенность того, что определено к цели, зависит от формального аспекта цели, то этот аспект цели, который в настоящем случае выступает в качестве блага добродетели, и является самым главным обстоятельством добродетельного акта. Поэтому когда такое обстоятельство добродетельного акта отсутствует, то отсутствует благо добродетели, а сам акт противоречит предписанию. Если же отсутствующее обстоятельство добродетельного акта таково, что это не разрушает добродетели в целом, то даже когда благо добродетели полностью не достигается, он не противоречит предписанию. Поэтому Философ говорит, что если мы немного отходим от середины добродетели, то это не противоречит добродетели, а если намного, то этим разрушаем ее акт⁶. Но братское исправление определено к улучшению брата, и потому оно является предметом предписания в том, что оно необходимо ради этой цели, а не в том, что мы должны исправлять нашего согрешающего брата везде и всегда.

Ответ на возражение 1. Никакое по-настоящему доброе человеческое деяние не обходится без божественного вспомоществования, но это вовсе не означает, что человек не должен делать то, что в его силах. Поэтому Августин говорит, что «коль скоро никому из нас не дано знать, кто предопределен, а кто — нет, то во всех своих чувствах должно так руководствоваться любовью, чтобы желать спасения всех»⁷. Следовательно, нам надлежит проявлять заботу об исправлении всех наших братьев с упованием на Божью помощь.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (32, 5), все предписания об оказании помощи нашим ближним сводимы к предписанию о почитании родителей.

Ответ на возражение 3. Упущение братского исправления может происходить трояко.

Во-первых, похвально, [а именно тогда] когда кто-либо воздерживается от исправления другого из любви к горнему. Поэтому Августин говорит, что «если кто воздерживается от обличения и обуздания поступающих дурно или потому, что ищет более удобного для этого времени, или потому, что боится за них же самих, чтобы они не сделались от этого еще хуже или чтобы не воспрепятствовали научить доброй и справедливой жизни других, более слабых, не оказали на них дурного влияния и не отвратили от веры, то в этом обнаруживается не жадность, а мудрое правило любви»⁸.

Во-вторых, братское исправление может быть упущено таким образом, что [это упущение равносильно] совершению смертного греха, а именно, как он говорит в том же месте, «когда страшатся суда черни, истязания и умерщвления плоти, и все это настолько овладевает умом, что он ставит подобного рода вещи выше братской любви». Все это, похоже, имеет место тогда, когда человек мог бы удержать несправедливого от совершения греха, но уклонился от этого из-за жадности или страха.

В-третьих, такое упущение может быть простительным грехом, [а именно тогда] когда из-за жадности или страха человек не желает исправлять согрешения своего брата, но при этом он не погряз в своем нежелании так, что даже если бы со всей очевидностью видел, что мог бы удержать его от греха, то все равно уклонился бы от этого из-за жадности или страха, поскольку его ум все же отдает предпочтение братской любви. В указанном смысле святые люди подчас упускали исправлять согрешающих.

Ответ на возражение 4. Мы обязаны вернуть то материальное или духовное благо, которое принадлежит некоторому конкретному человеку, и при этом не ждать, когда он придет за ним сам, а предпринимать надлежащие меры, чтобы его отыскать. Поэтому как тот, кто должен деньги кредитору, обязан в надлежащее время сам найти его и вернуть долг, точно так же и тот, кто несет духовную ответственность за некоторого человека, обязан искать его для того, чтобы порицать за грехи. С другой стороны, мы не обязаны искать кого-либо для того, чтобы дать ему то материальное или духовное благо, которое мы должны давать не конкретно ему, а вообще всем нашим ближним, но будет вполне достаточным, если мы дадим его тогда, когда пред-

ставится такая возможность, поскольку, как пишет Августин, такую возможность надлежит рассматривать как случайную⁹. По этой же причине он говорит, что «Господь предупреждает нас, чтобы мы не были безразличны к грехам друг друга, но не в том смысле, что нам надлежит выискивать для себя предмет для осуждения, а в том, что мы должны исправлять то, что видим»¹⁰. В самом деле, в противном случае мы стали бы дознавателями чужих жизней, а это противоречит сказанному [в Писании]: «Не злоумышляй, нечестивый, против жилища праведника, не опустошай места покоя его» (Прит. 24, 15). Из сказанного очевидно, что нет никакой необходимости в том, чтобы монахи ради осуждения грешников оставляли свои монастыри.

Раздел 3

ТОЛЬКО ЛИ ПРЕДСТОЯТЕЛЯМ ПОДОБАЕТ СОВЕРШАТЬ БРАТСКОЕ ИСПРАВЛЕНИЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что совершать братское исправление подобает только предстоятелям. Так, Иероним говорит: «Пусть священники стремятся исполнить сказанное в Евангелии: "Если же согрешит против тебя брат твой"...». Но именем священников зачастую обозначали предстоятелей, одной из обязанностей которых является обличение. Следовательно, похоже, что совершать братское исправление подобает только предстоятелям.

Возражение 2. Далее, братское исправление — это духовное подаяние. Но совершать телесное подаяние подобает тем, кто в отношении материального воздвигся выше других, то есть богатым. Следовательно, совершать братское исправление подобает тем, кто воздвигся выше других в отношении духовного, то есть предстоятелям.

Возражение 3. Далее, когда один человек осуждает другого, он посредством этого осуждения подвигает его к чему-то лучшему. Но в природном порядке низшее подвигается высшим. Следовательно, и в вытекающем из порядка природы порядке добродетели исправлять низших приличествует предстоятелям.

Этому противоречит следующее установление: «Как свя-

щенникам, так и всем прочим верным надлежит так увещевать гибнущих, чтобы осуждение или исправляло их греховные пути, или же, если они окажутся неисправимыми, отсекало их от Церкви».

Отвечаю: как уже было сказано (1), исправление бывает двояким. Одно из них является актом любви к горнему, которое особым образом направлено на исправление согрешающего брата посредством простого предупреждения. Совершение такого рода исправления приличествует каждому, кто обладает любовью к горнему, независимо от того, подвластный ли он или власть имеющий.

Но есть и другое исправление, которое является актом правосудности и направлено на общественное благо. Такое исправление производится не только посредством предупреждения брата, но подчас и посредством его наказания, дабы страх удерживал от греха других. Совершение такого исправления приличествует только предстоятелям, в обязанности которых входит не только предупреждение, но и исправление посредством наказания.

Ответ на возражение 1. Предстоятели несут особую ответственность даже в случае того братского исправления, которое общо всем, поскольку, как говорит Августин, «подобно тому, как человек обязан оказывать преходящую помощь в первую очередь тем, кто вверен его попечению, точно так же он обязан оказывать духовную помощь, а именно учить, исправлять и т. п., тем, кто вверен его духовному попечению». Следовательно, Иероним имеет в виду не то, что предписание братского исправления касается только священников, а то, что оно касается их в первую очередь.

Ответ на возражение 2. Как обладающий теми средствами, с помощью которых он предоставляет телесное содействие, в этом отношении является богатым, точно так же обладающий здравым суждением, благодаря которому он способен исправить чье-либо прегрешение, в этом отношении является предстоящим.

Ответ на возражение 3. Даже в естественном порядке некоторые вещи взаимодействуют друг с другом, будучи в некотором отношении выше, а в некотором — ниже, а именно постольку, поскольку каждая из них в отношении другой в чем-то актуальна, а в чем-то — потенциальна. И точно так же один человек может

исправлять другого постольку, поскольку он обладает здравым суждением относительно чужих грехов, хотя при этом он не является просто высшим.

Раздел 4

ОБЯЗАН ЛИ ЧЕЛОВЕК ИСПРАВЛЯТЬ ТОГО, КТО ИМЕЕТ НАД НИМ ВЛАСТЬ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никто не обязан исправлять того, кто имеет над ним власть. Ведь сказано же [в Писании]: «Скот, который прикоснется к горе, да будет побит камнями»¹¹ (Исх. 19, 12); а еще сказано, что Господь поразил Оза за то, что тот коснулся ковчега (2 Цар. 6, 7). Но под горою и ковчегом подразумеваются наши предстоятели. Следовательно, подвластные не должны исправлять власть имеющих.

Возражение 2. Далее, глосса на слова [Писания]: «Я лично противостоял ему» (Гал. 2, 11), прибавляет: «Как равный». Следовательно, коль скоро подвластный не является равным власти имеющему, он не должен его исправлять.

Возражение 3. Далее, Григорий говорит, что «не должно помышлять об осуждении святых, если только не думаешь о себе лучше»¹². Но никто не должен думать о себе лучше, чем о предстоятеле. Следовательно, никто не должен исправлять предстоятеля.

Этому противоречит сказанное в правиле Августина: «Являйте свою любовь не только себе, но и тому, кто, будучи поставлен выше вас, этим подвергает себя большей опасности». Но братское исправление — это дело любви. Следовательно, должно исправлять даже предстоятелей.

Отвечаю: подвластный не вправе осуществлять то исправление своего властителя, которое является актом правосудности, вследствие принудительной природы наказания, но что касается того братского исправления, которое является актом любви к горнему, то его вправе осуществлять любой человек в отношении того, с кем он связан любовью, если в том есть нечто, нуждающееся в исправлении.

Далее, тот акт, который проистекает из навыка или способности, простирается на все то, что включено в объект этого навыка или способности; так, видение простирается на все, что входит в состав объекта зрения. Однако коль скоро добродетельный акт надлежит соотноситься с обстоятельствами, то из этого следует, что когда подвластный исправляет своего предстоятеля, он должен делать это приличествующим образом, не дерзко и резко, а мягко и уважительно. Поэтому апостол говорит: «Старца не укоряй, но увещевай, как отца» (1 Тим. 5, 1), а Дионисий укоряет монаха Демофилия за то, что тот высокомерно выговаривал священника, бил его и выгонял из церкви.

Ответ на возражение 1. Кажется, что подчиненный, дерзко браня или дурно отзываясь о своем предстоятеле, ведет себя по отношению к нему неупорядоченно, и на это нам указывается поражением Богом тех, кто коснулся горы и ковчега.

Ответ на возражение 2. Противостоять кому-либо публично означает превысить модус братского исправления, и потому Павел никогда бы не противостоял Петру, если бы не был некоторым образом равен ему в том, что касалось защиты веры. А вот тот, кто не равен, должен осуждать уважительно и сокровенно. Поэтому апостол в своем «Послании к колоссянам» призывает их предостеречь предстоятеля: «Скажите Архиппу: "Исполняя служение твое"»¹³ (Кол. 4, 17). Впрочем, если вера подвергается опасности, то подчиненный вправе публично осудить предстоятеля. Поэтому Павел, который подчинялся Петру, при всех нарекал его по причине опасности злословий о вере, и Петр, как пишет в своем комментарии Августин, «служит примером для всех предстоятелей: если им когда-либо доведется сбиться с прямого пути, то пусть не считают недостойным себя выслушивать нарекания от своих подчиненных».

Ответ на возражение 3. Помышление о себе как о просто лучшем, чем предстоятель, свидетельствовало бы о самонадеянности гордыни. Однако в том, чтобы думать о себе как о лучшем в некотором отношении, нет никакого превозношения, поскольку в нынешней жизни никто не без греха. Нам также следует помнить, что когда человек укоряет своего предстоятеля с любовью, то это означает не то, что он думает о себе, будто бы он лучше, а то, что он предлагает свою помощь «тому, кто, будучи поставлен выше вас, этим подвергает себя большей опасности», как в вышеприведенном правиле пишет Августин.

Раздел 5

**ДОЛЖЕН ЛИ ГРЕШНИК ОСУЖДАТЬ ТОГО,
КТО ПОСТУПАЕТ ДУРНО?**

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грешник должен осуждать того, кто поступает дурно. В самом деле, никакой грех не освобождает человека от необходимости исполнения предписания. Но, как уже было сказано (2), братское исправление — это предмет предписания. Следовательно, похоже на то, что человек не должен воздерживаться от такого рода исправления по причине совершения им греха.

Возражение 2. Далее, духовное подаяние ценнее телесного. Но грешник не вправе уклоняться от служения посредством телесных даяний. Следовательно, он тем более не вправе по причине своего греха уклоняться от исправления тех, кто поступает дурно.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя» (1 Ин. 1, 8). Следовательно, если бы по причине своего греха человек лишился права осуждать брата, то никто бы не мог осудить поступающего дурно. Но вывод нелеп, а потому нелепа и посылка.

Этому противоречат следующие слова Исидора: «Служитель порока не вправе исправлять пороки других»¹⁴. А еще [в Писании] сказано: «Тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя другого, делаешь то же» (Рим. 2, 1).

Отвечаю: как уже было сказано (3), исправление злого делателя приличествует тому, чей разум наделен здравым суждением. Но грех, как было показано выше (II-I, 85, 2), не может умалить благо природы настолько, чтобы лишить разум грешника всех правых суждений, и в этом отношении их может оказаться достаточно для того, чтобы исправлять согрешения других. Однако предшествующий грех создает определенные препятствия на пути к этому исправлению, и причины на то три. Во-первых, та, что этот предшествующий грех переводит человека в состояние недостойного укорять другого, особенно если он желает обличить другого за меньший грех, в то время как сам совершил больший. Поэтому Иероним, комментируя слова [Писания]: «Что

ты смотришь на сучок...» и т. д. (Мф. 7, 3), говорит: «Он имеет в виду тех, которые, будучи сами виновны в смертном грехе, не желают терпеть меньшие грехи своих братьев».

Во-вторых, та, что подобное исправление, если грех исправляющего станет известным, может выглядеть непристойным и сопровождаться злословием, поскольку дело будет представляться так, что он исправляет не из любви, а ради бахвальства. Поэтому слова [Писания]: «Как скажешь брату твоему...» и т. д. (Мф. 7, 4), Златоуст комментирует так: «А именно: с какою целью? Ты думаешь, что из любви, чтобы спасти ближнего? Нет, ибо тогда ты бы сперва позаботился о своем спасении. На самом деле ты желаешь не спасти других, а сокрыть собственные злодеяния под завесами добрых поучений, да к тому же еще и заслужить людскую хвалу за свою ученость».

В-третьих, та, которая связана с гордыней упрекающего, как когда, например, человек, беспечно относясь к собственным грехам, настолько в сердце своем превозносится над ближним, что судит его за грехи с той гневной суровостью, которая могла бы приличествовать разве что праведнику. Поэтому, согласно Августину, «осуждать других за грехи — это обязанность добрых и благожелательных людей, но когда кого-либо осуждает злой, то его упрек — тому в оправдание»¹⁵. И потому, как [в том же месте] говорит Августин, «прежде чем осуждать за грехи других, надлежит задуматься, не согрешили ли таким же образом и мы сами. В самом деле, не следует забывать, что мы — люди, и могли бы быть в этом виновны, а возможно, когда-то уже отягчали подобным свою совесть, хотя после того более так не грешили. К тому же нелишне поразмыслить о том, насколько мы немощны, дабы наши упреки стали следствием не ненависти, а сострадания. Если же мы обнаружим, что и мы виновны в том же самом грехе, то нам нужно не упрекать грешника, а стенать вместе с ним и приглашать его к совместному покаянию». Из этого следует, что если грешник осуждает творящего зло со смирением, то этим он не совершает греха и не заслуживает осуждения, хотя такой поступок доказывает, что он заслуживает осуждения со стороны своего брата и собственной совести за тот грех, который он совершил прежде.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.

Раздел 6

**ДОЛЖНО ЛИ ВОЗДЕРЖИВАТЬСЯ
ОТ ИСПРАВЛЕНИЯ КОГО-ЛИБО ИЗ ОПАСЕНИЯ,
КАК БЫ ОН НЕ СТАЛ ЕЩЕ ХУЖЕ?**

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно воздерживаться от исправления кого-либо из опасения, как бы он не стал еще хуже. В самом деле, грех — это немощь души, согласно сказанному [в Писании]: «Помилуй меня, Господи, ибо я — немощен» (Пс. 6, 3). Но тот, кому вверен на попечение больной, не вправе прекратить заботиться о нем, даже когда тот капризен или высокомерен, поскольку тогда он подвергнет его большей опасности, как это имеет место в случае с сумасшедшим. Следовательно, тем более необходимо исправлять грешника даже тогда, когда это приводит к его ухудшению.

Возражение 2. Далее, как говорит Иероним, никакое злословие не должно побуждать нас отказываться от жизненно важных истин. Но заповеди Божии — это жизненно важные истины. Поэтому коль скоро братское исправление, как было показано выше (2), является предметом предписания, то похоже на то, что от него не должно воздерживаться из опасения опозорить того, кто будет исправлен.

Возражение 3. Далее, по словам апостола, нам не следует делать зло, чтобы вышло добро (Рим. 3, 8). По этой же причине не должно отказываться от добра, чтобы не вышло зла. Но братское исправление — это добро. Следовательно, не должно отказываться от него из опасения, что исправляемый человек станет еще хуже.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Не обличай кощунника, чтобы он не возненавидел тебя» (Прит. 9, 8), говорит: «Не должно бояться, что кощунник в ответ на обличения оскорбит вас, но просто нужно иметь в виду, что, побуждая его к ненависти, вы можете сделать его еще хуже». Следовательно, надлежит воздерживаться от братского исправления, если существует опасность, что этим мы можем сделать [исправляемого] человека еще хуже.

Отвечаю: как уже было сказано (3), исправление злого делателя бывает двояким. Одно из них, которое приличествует предстоятелям и определено к общественному благу, обладает силой принуждения. От такого исправления не должно воздерживаться ради того, чтобы этим не причинить вред исправляемому. Так [надлежит поступать] как потому, чтобы в том случае, если исправляемый не желает добровольно становиться на путь истинный, он был принужден к прекращению совершения греха посредством наказания, так и потому, чтобы в том случае, если он окажется неисправимым, общественное благо было сохранено благодаря соблюдению порядка правосудности и удержания других посредством явленного им единственного примера [наказания]. Поэтому судья не воздерживается от объявления приговора грешнику из опасения потревожить его или его друзей.

Другое братское исправление определено к исправлению [самого] злого делателя, которого не принуждают, а просто увещевают. Поэтому если представляется весьма вероятным, что грешник не прислушается к увещанию и станет еще хуже, то от такого братского исправления надлежит воздержаться, поскольку средства должны упорядочиваться в соответствии с требованиями цели.

Ответ на возражение 1. Если сумасшедший отказывается принимать лечение, то врач вправе применить к нему силу, и это сопоставимо с тем исправлением, которое приличествует предстоятелям и имеет силу принуждения, но несопоставимо с простым братским исправлением.

Ответ на возражение 2. Братское исправление является предметом предписания в той мере, в какой оно является актом добродетели, а актом добродетели оно является в той мере, в какой оно адекватно цели. Следовательно, всякий раз, когда оно препятствует достижению цели, как, например, когда из-за него человек становится еще хуже, оно не является ни жизненно важной истиной, ни предметом предписания.

Ответ на возражение 3. Все, что определено к цели, благо постольку, поскольку оно определено к цели. Следовательно, всякий раз, когда братское исправление препятствует достижению цели, а именно исправлению брата, оно не является благом, и потому воздержание от него не является отказом от добра, чтобы не вышло зла.

Раздел 7

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТРЕБОВАНИЕМ ПРЕДПИСАНИЯ БРАТСКОГО ИСПРАВЛЕНИЯ, ЧТОБЫ ТАЙНОЕ УВЕЩЕВАНИЕ ПРЕДШЕСТВОВАЛО ОТКРЫТОМУ ОБЛИЧЕНИЮ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предписание братского исправления не требует от нас, чтобы тайное увещание предшествовало открытому обличению. Ведь в делах любви мы должны, прежде всего, подражать Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Подражайте Богу, как чада возлюбленные, и живите в любви» (Еф. 5, 1, 2). Но Бог подчас наказывает человека за грех, не предваряя это никаким тайным увещанием. Следовательно, похоже, что нет никакой необходимости в том, чтобы тайное увещание предшествовало открытому обличению.

Возражение 2. Далее, как пишет Августин, на поступках святых мы учимся тому, как надлежит понимать заповеди Священного Писания. Но среди поступков святых встречаются такие, когда скрытый грех открыто обличается без какого-либо предшествующего тайного увещания. Так, мы читаем [в Писании], что Иосиф доводил худые слухи о братьях до отца (Быт. 37, 2); и еще, что Петр публично осудил Ананию и Сапфиру, которые допустили «утаить из цены земли» (Деян. 5, 1 — 9), без предшествующего их тайного увещания. Кроме того, нигде не сказано, что Господь тайно усовестил Иуду до его осуждения. Следовательно, предписание не требует от нас, чтобы тайное увещание предшествовало открытому обличению.

Возражение 3. Далее, выдвижение обвинения куда серьезнее осуждения. Но можно публично выдвинуть обвинение без предваряющего тайного увещания, поскольку в Декреталиях сказано, что «ничто не должно предшествовать выдвижению обвинения помимо краткого извещения». Следовательно, похоже, что предписание не требует, чтобы тайное увещание предшествовало открытому обличению.

Возражение 4. Далее, представляется невероятным, чтобы обычаи верующих в целом противоречили предписаниям Христа. Но среди верующих принято объявлять того или иного грешником без какого-либо предшествующего тайного увещания.

Следовательно, похоже, что предписание не требует такого увещания.

Возражение 5. Кроме того, верующие обязаны повиноваться своим предстоятелям. Но предстоятель иногда требует от всех или некоторых сообщать ему о тех, которые, как они знают, нуждаются в исправлении. Таким образом, похоже, что они обязаны сообщить ему об этом безо всякого тайного увещания. Следовательно, предписание не требует, чтобы тайное увещание предшествовало публичному обличению.

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова [Писания]: «Обличи его между тобою и им одним» (Мф. 18, 15), говорит: «Стремясь кого-либо исправить, избегайте его бесчестить: в самом деле, не исключено, что от стыда он станет защищать свой грех, и тогда тот, кого вы хотите сделать лучше, сделается еще хуже»¹⁶. Но согласно предписанию любви мы обязаны остерегаться того, чтобы наш брат стал хуже. Следовательно, порядок братского исправления исходит из требования предписания.

Отвечаю: что касается открытого обличения грехов, то тут нужно проводить различие, поскольку сам грех может быть явным или тайным. В случае явных грехов необходимо применить средство не только в отношении грешника, чтобы он благодаря этому смог стать лучше, но также и в отношении тех, которые знают о его грехе, чтобы они были возмущены. Поэтому такого рода грехи необходимо обличать публично, согласно сказанному апостолом: «Согрешающих обличай пред всеми (чтобы и прочие страх имели)» (1 Тим. 5, 20), каковые слова, как пишет Августин, должны быть поняты как сказанные о явных грехах¹⁷.

С другой стороны, в случае тайных грехов надлежит поступать по слову Господню: «Если же согрешит против тебя брат твой...», и т. д. (Мф. 18, 15). Когда же он оскорбляет тебя явно и в присутствии других, он грешит не только против тебя, но также и против других, покой которых он нарушает. Однако коль скоро человек может обеспокоить ближнего даже своими тайными грехами, то похоже, что и здесь надо проводить различие. В самом деле, иные тайные грехи причиняют вред ближнему или со стороны его тела, или со стороны его души, как, например, когда человек вступает в тайный сговор с врагами с целью предательства своей страны или когда еретик тайно отвращает других людей от веры. И

так как тот, кто грешит таким образом тайно, согрешает не только против вас, но и против других, то необходимо предпринять шаги для его немедленного осуждения, чтобы этим предотвратить исходящую от него пагубу, если только вы по какой-то причине не убеждены, что этого злого следствия можно избежать в случае его тайного увещания. А есть и другие грехи, которые никому не причиняют вреда помимо самого грешника и того, против кого направлен его грех (то ли потому, что он один уязвляется грешником, то ли, по крайней мере, потому, что он один знает о его грехе). В таком случае нашей единственной целью должна быть помощь согрешающему брату, и подобно тому, как врач исцеляет недужного по возможности без отсечения [больного] члена, но, если того потребуют обстоятельства, то и посредством его отсечения ради сохранения жизни всего тела, точно так же и тот, кто желает исправить своего брата, по возможности вызывает к его совести, сберегая при этом его доброе имя.

В самом деле, иметь доброе имя полезно, прежде всего, самому грешнику, причем не только со стороны временных дел, в которых потерявший доброе имя человек несет немалые убытки, но также и со стороны дел духовных, поскольку многие, стыдясь позора, отворачиваются от грешника, так что когда человек обнаруживает, что его честь утрачена, он может прекратить сдерживать свои греховные устремления. Поэтому Иероним, комментируя слова из [евангелия от] Матфея (Мф. 18, 15), говорит: «Если кто согрешил против тебя, обличи его тайно. Иначе как бы он, будучи обещен и ославлен, не заостенел в своем грехе». Во-вторых, мы должны беречь доброе имя согрешившего брата как потому, что позор одного ложится на плечи других, согласно сказанному Августином о том, что «если кто-либо из тех, кого почитают святыми, на самом деле окажется не таковым или же станет известно, что он в чем-то отступил от правды, то люди начнут настойчиво выискивать нечто подобное и у других верующих», так и потому, что когда становится известным грех одного человека, это служит побуждением для других к подобным же согрешениям.

Однако коль скоро совесть гораздо важнее доброго имени, Господь пожелал, чтобы мы явно осудили нашего брата и тем самым избавили его совесть от греха даже ценою утраты им своего доброго имени. Из сказанного очевидно, что согласно предписанию тайное увещание должно предшествовать открытому обличению.

Ответ на возражение 1. Что бы ни скрывалось, оно известно Богу, и потому тайные грехи выносятся на суд Божий, а явные грехи — на суд человеческий. Однако Бог подчас тайно увещевает грешников посредством, так сказать, внутреннего вдохновения, то ли в миг их пробуждения, то ли во время сна, согласно сказанному [в Писании]: «Во сне, в ночном видении, когда сон находит на людей... тогда Он открывает у человека ухо и запечатлевает Свое наставление, чтобы отвести человека от какого-либо предприятия...» (Иов. 33, 15 — 17).

Ответ на возражение 2. Господь как Бог знал о грехе Иуды, как если бы он был общеизвестным, и потому Он мог бы сразу оповестить о нем всех. Однако Он поступил не так, но усовестил Иуду за его грех в темных для других словах. Грех Анании и Сапфиры был осужден Петром, который действовал как исполняющий волю Бога, Который и открыл ему их грех. Что же касается Иосифа, то он, возможно, предупреждал своих братьев, хотя в Священном Писании ничего об этом не сказано. Или же можно предположить, что в отношении его братьев их грех был очевиден, по каковой причине и сказано в множественном числе, что он обвинял «братьев».

Ответ на возражение 3. Когда множество людей подвергается опасности, эти слова Господа неприменимы, поскольку в таком случае твой брат согрешает не против одного только тебя.

Ответ на возражение 4. Те объявления, которые принято делать среди верующих, связаны с незначительными грехами, которые не порочат доброе имя, и потому они являются скорее напоминаниями о подзабытых грехах, чем обвинениями или обличениями. А вот если бы они обладали такой природой, что могли бы опорочить доброе имя нашего брата, то такое обличение братского греха противоречило бы предписанию Господа.

Ответ на возражение 5. Не должно повиноваться предстоятелям, если это противоречит божественному предписанию, согласно сказанному [в Писании]: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян. 5, 29). Поэтому если предстоятель требует, чтобы кто-либо сообщал ему о тех, которые, как ему известно, нуждаются в исправлении, то правильно понятое распоряжение поддерживает сохранение порядка братского исправления независимо от того, адресовано ли оно всем или кому-то конкретно. Если же, с другой стороны, предстоятель выражает в своем распоряжении нечто противное этому установ-

ленному Господом порядку, то согрешат как распорядившийся, так и повиновавшийся ему, поскольку оба они нарушат предписание Господа. Следовательно, в таком случае повиноваться не должно, поскольку о тайном дано судить одному только Богу, а никак не предстоятелю, который не вправе предписывать что-либо о тайном помимо того, что так или иначе явлено через посредство каких-либо признаков, например дурной репутации или подозрений, в каковых случаях предстоятель может действовать как судья, светский или церковный, принуждая человека свидетельствовать об истине под присягой.

Раздел 8

ДОЛЖНО ЛИ ПРИЗЫВАТЬ СВИДЕТЕЛЕЙ ДО ЯВНОГО ОБЛИЧЕНИЯ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно призывать свидетелей до явного обличения. В самом деле, не следует оповещать других о тайных грехах, поскольку, поступая подобным образом, человек, по словам Августина, «выдал бы грехи своего брата вместо того, чтобы их исправить»¹⁸. Но когда кто-либо призывает свидетелей, он этим самым оповещает о грехе брата других. Следовательно, в случае тайных грехов не должно призывать свидетелей до явного обличения.

Возражение 2. Далее, человек должен любить своего ближнего как самого себя. Но никто не призывает свидетелей для доказательства собственного тайного греха. Следовательно, никто не должен призывать свидетелей и для доказательства тайного греха своего брата.

Возражение 3. Далее, свидетелей призывают для того, чтобы что-либо доказать. Но когда речь идет о чем-то тайном, никакого доказательства свидетели привести не могут. Следовательно, в таких случаях призывать свидетелей бесполезно.

Возражение 4. Кроме того, в правиле Августина сказано, что «прежде чем уведомить свидетелей... надлежит изложить суть дела старшему». Но изложить суть дела старшему, или предстоятелю, означает поставить в известность Церковь. Следовательно, не должно призывать свидетелей до явного обличения.

Этому противоречит сказанное Господом: «Возьми с собою еще одного или двух...», и т. д. (Мф. 18, 16).

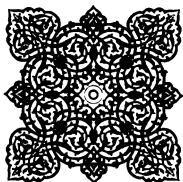
Отвечаю: правильный путь от одной крайней точки к другой пролегает через середину. Итак, Господь пожелал, чтобы в первую очередь братское исправление было тайным, когда исправление братом другого происходит между ним и тем одним, и в то же время Он пожелал, чтобы в последнюю очередь оно было публичным, когда тот будет обличен в Церкви. Поэтому представляется правильным поместить вызов свидетелей между этими двумя крайностями, чтобы грех брата вначале был засвидетельствован [только] несколькими, услугами которых можно было бы воспользоваться, не создавая при этом препятствий [к достижению цели], и таким образом его грех был бы исправлен без общественного бесчестия.

Ответ на возражение 1. Некоторые полагали, что порядок братского исправления требует от нас, чтобы мы в первую очередь обличали нашего брата тайно, и если он послушает, то хорошо; если же не послушает, и при этом его грех будет полностью скрытым [от всех], то, по их мнению, нам не следует далее разбирать этот вопрос; однако если слух о нем так или иначе уже достиг ушей некоторых, то мы должны продолжить обличение согласно тому, как это предписано Господом. Но это противоречит тому, что пишет в своем правиле Августин, а именно что «мы обязаны открыть» грех брата, если он «может обусловить его дальнейшую сердечную порчу». Поэтому нам надлежит рассуждать иначе, и говорить, что если после одного или нескольких наших тайных обличений еще остается надежда на исправление брата, то нам стоит продолжать обличать его тайно. Однако если мы убедимся в том, что тайные обличения бесполезны, то нам, независимо от того, насколько скрытым является грех, нужно двигаться дальше и призывать свидетелей, за исключением тех случаев, когда может возникнуть опасность, что это не приведет к исправлению брата, но [напротив] сделает его еще хуже. Тогда, как уже было сказано (6), нам лучше вообще воздержаться от его исправления.

Ответ на возражение 2. Человеку для исправления собственного греха не нужны никакие свидетели, однако они могут понадобиться для исправления греха нашего брата. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Свидетели могут быть вызваны по трем причинам. Во-первых, как говорит Иероним, для того, чтобы показать, что рассматриваемое деяние является грехом; во-вторых, как говорит Августин [в своем правиле], чтобы в том случае, если деяние повторялось, подтвердить его исполнение; в-третьих, по словам Златоуста, чтобы «было подтверждено, что упрекающий брата человек сделал со своей стороны все, что было в его силах»¹⁹.

Ответ на возражение 4. Когда Августин говорит, что дело должно быть изложено предстоятелю еще до уведомления свидетелей, он имеет в виду то, что предстоятель является тем частным лицом, которое в подобном деле может оказаться полезней любого другого, а не то, что в его лице надлежит поставить в известность Церковь, то есть изложить ему все как [церковному] судье.



О НЕНАВИСТИ

Далее нам предстоит исследовать противоположные любви к горнему пороки: во-первых, ненависть, которая противоположна любви; во-вторых, лень и зависть, которые противоположны радости любви к горнему; в-третьих, разногласие и схизму, которые противны миру; в-четвертых, бесчинство и соблазн, которые противны благодеянию и братскому управлению.

*Под первым заглавием будет рассмотрено шесть пунктов: 1) можно ли ненавидеть Бога; 2) является ли ненависть к Богу наибольшим из грехов; 3) всегда ли ненависть к ближнему является грехом; 4) является ли она наибольшим из согрешений против ближнего; 5) является ли она главным грехом; 6) из какого главного греха она истекает.*_____

Раздел 1

МОЖЕТ ЛИ КТО-ЛИБО НЕНАВИДЕТЬ БОГА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никто не может ненавидеть Бога. Ведь сказал же Дионисий, что «первое Благо и Прекрасное возжеленно и возлюблено для всех»¹. Но Бог Сам по Себе и есть Красота и Благость. Следовательно, ненавидеть Его невозможно.

Возражение 2. Далее, в апокрифической третьей книге Ездры написано, что «все взывает к истине... и всем нравятся дела ее». Но Бог, согласно сказанному [в Писании], и есть Истина (Ин. 14, 6). Следовательно, все любят Бога и никто не может ненавидеть Его.

Возражение 3. Далее, ненависть есть своего рода отвращение. Но, согласно Дионисию, Бог «привлекает все к Себе»². Следовательно, никто не может ненавидеть Бога.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Они упоены тем, что ненависть их к Тебе непрестанно поднимается»³ (Пс. 73, 23); и еще: «А теперь и видели — и возненавидели и Меня, и Отца Моего» (Ин. 15, 24).

Отвечаю: как было показано выше (II-I, 29, 1), ненависть является движением желаемой способности, каковая способность не приводится в движение иначе, как только посредством чего-либо схваченного. Затем, Бог может схватываться человеком двояко: во-первых, как Он есть, как когда Он созерцается в Своей Сущности; во-вторых, в Его следствиях, когда, так сказать, «невидимое Его... чрез рассматривание творений видимо» (Рим. 1, 20). Но Бог в Своей Сущности есть самая Благодать, ненавидеть которую не может никто, поскольку для блага естественно быть любимым. Следовательно, тот, кто созерцает Бога в Его Сущности, ненавидеть Его не может.

Кроме того, некоторые из Его следствий таковы, что никоим образом не могут быть противны человеческой воле, поскольку «быть», «жить» и «мыслить», каковые суть следствия Бога, желанны и любимы всеми. Поэтому, опять-таки, Бог не может быть объектом ненависти, если мы рассматриваем Его как причину такого рода следствий. Однако некоторые из следствий Бога бывают противны неупорядоченной воле, например наложение наказания и запрет греха в соответствии с божественным Законом. Эти и подобные им следствия противны испорченной грехом воле, и с такой точки зрения Бог может быть объектом ненависти некоторых постольку, поскольку они рассматривают Его как запрещающего грех и налагающего наказание.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент истинен для тех, кто созерцает Сущность Бога, которая является истинной сущностью благодати.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент истинен в той мере, в какой Бога схватывают как причину тех следствий, которые по природе любимы всеми, одним из которых являются дела являющей себя людям Истины.

Ответ на возражение 3. Бог привлекает все к Себе постольку, поскольку Он является источником [всяческого] бытия, и потому все вещи в той мере, в какой они существуют, стремятся уподобиться Богу, Который есть Суший Сам по Себе.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕНАВИСТЬ К БОГУ НАИБОЛЬШИМ ИЗ ГРЕХОВ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ненависть к Богу не является наибольшим из грехов. В самом деле, наиболее тяжким грехом является грех против Святого Духа, поскольку, согласно сказанному [в Писании], он не будет прощен (Мф. 12, 32). Но ненависть к Богу, как это явствует из того, что было показано нами выше (14, 2), не является одним из видов греха против Святого Духа. Следовательно, ненависть к Богу не является наиболее тяжким грехом.

Возражение 2. Далее, грех состоит в удалении от Бога. Но неверующий, который даже не знает о Боге, похоже, удален от Бога еще больше, чем верующий, который хотя и ненавидит Бога, однако знает о Нем. Следовательно, похоже на то, что грех неверия тяжче греха ненависти к Богу.

Возражение 3. Далее, Бог может быть объектом ненависти только по причине тех Его следствий, которые противны воле, и первым из них является наказание. Но ненависть к наказанию не является самым тяжким грехом. Следовательно, ненависть к Богу не является наиболее тяжким грехом.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «самое плохое противоположно самому лучшему»⁴. Но ненависть к Богу противоположна любви к Богу, которая является наилучшим. Следовательно, ненависть к Богу является наихудшим из человеческих грехов.

Отвечаю: как уже было сказано (10, 3), порочность греха состоит в отвращении от Бога, и это отвращение не несет в себе признака вины [только] в том случае, если оно произвольно. Следовательно, природа вины заключается в произвольном отвращении от Бога.

Но это произвольное отвращение от Бога непосредственно предполагается в ненависти к Богу, а в других грехах — опосредованно и по причастности. В самом деле, как воля непосредственно склоняется к тому, что любит, точно так же она непосред-

ственно уклоняется от того, что ненавидит. Следовательно, когда человек ненавидит Бога, его воля непосредственно отвращается от Бога, тогда как в других грехах, например в блуде, человек отвращается от Бога не непосредственно, а опосредованно, а именно постольку, поскольку он желает неупорядоченного удовольствия, с которым связано отвращение от Бога. Но то, что является таковым через посредство самого себя, всегда занимает более высокое положение, чем то, что является таковым через посредство другого. Следовательно, ненависть к Богу является наиболее тяжким из всех грехов.

Ответ на возражение 1. Как говорит Григорий, «иное дело не творить доброе, а иное — ненавидеть подателя добра, равно как иное дело грешить произвольно, а иное — по намерению»⁵. Из этого следует, что ненавидеть Бога, Подателя всяческого добра, значит совершать преднамеренный грех, каковым и является грех против Святого Духа. Отсюда очевидно, что ненависть к Богу является по преимуществу грехом против Святого Духа в том смысле, в каком именем греха против Святого Духа обозначается особый вид греха. Что же касается того, что он не числится среди видов греха против Святого Духа, то так это потому, что он общим образом присутствует в каждом из видов этого греха.

Ответ на возражение 2. Даже неверие не греховно дотоле, доколе оно произвольно, и чем более оно произвольно, тем более и греховно. Но оно станет произвольным, если человек возненавидит явленную ему истину. Поэтому очевидно, что неверие черпает свою греховность из ненависти к Богу, истина Которого является объектом веры, и поскольку причина всегда превосходит следствие, ненависть к Богу является большим грехом, чем неверие.

Ответ на возражение 3. Не всякий ненавидящий свое наказание ненавидит Бога, виновника наказаний. В самом деле, многие ненавидят причиненные им наказания, но при этом переносят их с терпением из почтения к божественной правосудности. Поэтому Августин говорит, что Бог повелел терпеть кары, а не любить их⁶. С другой стороны, ненависть к Богу за то, что Он причиняет эти наказания, означает ненависть к самой правосудности Божией, а это — тягчайший грех. В связи с этим читаем у Григория: «Как подчас куда прискорбней любить грех, чем совершать его, точно так же куда порочней ненавидеть справедливость, чем не поступать так»⁷.

Раздел 3

ВСЕГДА ЛИ НЕНАВИСТЬ К БЛИЖНЕМУ ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ненависть к ближнему не всегда является грехом. В самом деле, никакой грех не может быть предписан или предложен Богом, согласно сказанному [в Писании]: «Все слова уст моих — справедливы; нет в них коварства и лукавства» (Прит. 8, 8). Однако же мы читаем: «Если кто приходит ко мне и не возненавидит отца своего и матери... тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 26). Следовательно, ненависть к ближнему не всегда является грехом.

Возражение 2. Далее, то, в чем мы подражаем Богу, не может быть грехом. Но наша ненависть к некоторым людям является подражанием Богу, поскольку [в Писании] сказано: «Клеветники, ненавистные Богу»⁸ (Рим. 1, 30). Следовательно, можно ненавидеть некоторых, не совершая при этом греха.

Возражение 3. Далее, все, что естественно, не греховно, поскольку грех, согласно Дамаскину, есть «уклонение от своей природы»⁹. Но для всякого естественно ненавидеть то, что противоборствует ему и стремится его уничтожить. Следовательно, ненависть к врагу не является грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Кто... ненавидит брата своего, тот еще во тьме» (1 Ин. 2, 9). Но духовная тьма есть грех. Следовательно, ненависть к ближнему не бывает без греха.

Отвечаю: как было показано выше (II-I, 29, 2), ненависть противоположна любви, и потому если любовь к вещи является благом, то ненависть к той же вещи является злом. Но любить ближнего надлежит в отношении того, что есть в нем от Бога, то есть в отношении природы и благодати, но не в отношении того, что есть в нем от него самого и от дьявола, то есть в отношении греха и неправосудности.

Следовательно, ненавидеть в брате грех и все то, что противно божественной правосудности, правомерно, а ненависть к природе и благодати нашего брата есть грех. Но то, что мы

ненавидим пороки и недостаток добра в нашем брате, является частью нашей любви к нему, поскольку желание другому блага равносильно ненависти к его злу. С другой стороны, просто ненависть к брату греховна всегда.

Ответ на возражение 1. Согласно божественной заповеди (Исх. 20, 12) мы должны почитать своих родителей как соединенных с нами природою и родством. Ненавидеть же их мы должны в той мере, в какой они препятствуют нам достичь совершенства божественной правосудности.

Ответ на возражение 2. Бог ненавидит не природу клеветника, а наличествующий в нем грех, и в этом отношении мы можем ненавидеть клеветников без совершения при этом греха.

Ответ на возражение 3. Люди не противостоят нам со стороны тех благ, которые они получили от Бога, и потому в этом отношении мы обязаны их любить. Но они противостоят нам в той мере, в какой выявляют свою к нам враждебность, что само по себе является в них грехом. В этом отношении мы должны ненавидеть их, поскольку мы должны ненавидеть в них то, что они настроены к нам враждебно.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕНАВИСТЬ К БЛИЖНЕМУ НАИБОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ ПРОТИВ БЛИЖНЕГО?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ненависть к ближнему является наиболее тяжким грехом против ближнего. Ведь сказано же [в Писании], что «всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца» (1 Ин. 3, 15). Но убийство является наиболее тяжким грехом против ближнего. Следовательно, такова же и ненависть.

Возражение 2. Далее, самое худшее противоположно самому лучшему. Но лучшее, что мы можем предложить ближнему, — это любовь, поскольку все остальное [доброе] может быть отнесено к любви. Следовательно, наихудшей является ненависть.

Этому противоречит следующее: как замечает Августин, о чем-либо говорится как о злом постольку, поскольку оно причиняет порчу¹⁰. Но существуют грехи, которые причиняют больше

вреда ближнему, чем ненависть, например, воровство, убийство и прелюбодеяние. Следовательно, ненависть не является наиболее тяжким грехом.

Кроме того, Златоуст, комментируя слова [Писания]: «Кто нарушит одну из заповедей сих малейших» (Мф. 5, 19), говорит: «Заповеди Моисея, такие как "не убивай", "не прелюбодействуй", малы по своей награде, но становятся великими при послушании. С другой стороны, заповеди Христа, такие как "не гневайся", "не вожделей", велики по своей награде, но невелики по греху». Но ненависть, подобно гневу и вожделению, является внутренним движением. Следовательно, ненависть к брату не является столь же тяжким грехом, как убийство.

Отвечаю: согрешения против ближнего являются злом в двух отношениях: во-первых, по причине неупорядоченности в согрешающем; во-вторых, по причине вреда, причиняемого тому, против кого совершен грех. В первом отношении ненависть является более тяжким грехом, чем вредящие ближнему внешние действия, поскольку ненависть — это неупорядоченность человеческой воли, которая является главной частью человека и в которой укоренен грех. Поэтому если внешние человеческие действия являются неупорядоченными без какой-либо неупорядоченности в его воле, то они не являются греховными, как, например, если бы он убил человека по неведению или от усердия в правосудности. Если же в его внешних действиях, направленных против ближнего, обнаруживается что-либо греховное, то оно всегда может быть возведено к его внутренней ненависти.

С другой стороны, [а именно] в том, что касается причиненного ближнему вреда, направленные вовне грехи человека хуже, чем его внутренняя ненависть.

Сказанного достаточно для ответа на [все] возражения.

Раздел 5

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕНАВИСТЬ ГЛАВНЫМ ГРЕХОМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ненависть — это главный грех. В самом деле, ненависть непосредственно противоположна любви к горнему. Но любовь к горнему является первой добродетелью и матерью всех остальных. Следовательно, не-

ненависть является первейшим из главных грехов и источником всех остальных.

Возражение 2. Далее, грехи возникают в нас из-за склонностей наших страстей, согласно сказанному [в Писании]: «Страсти греховные... действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти» (Рим. 7, 5). Но все другие душевные страсти, как было показано выше (II-I, 25, 2), являются, похоже, следствиями любви или ненависти. Следовательно, ненависть должно полагать одним из главных грехов.

Возражение 3. Далее, порок — это нравственное зло. Но ненависть более любой другой страсти связана со злом. Следовательно, похоже на то, что ненависть должно полагать главным грехом.

Этому противоречит следующее: Григорий не включает ненависть в свой список семи главных грехов¹¹.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 84, 3), главным надлежит полагать тот порок, из которого наиболее часто возникают другие пороки. Затем, порок противен природе человека постольку, поскольку тот является разумным животным, а когда нечто действует вопреки природе, то естественное разрушается постепенно. Следовательно, оно должно в первую очередь ослабевать в том, что меньше всего соответствует природе, и в последнюю очередь — в том, что больше всего соответствует природе, поскольку первое при созидании является последним при разрушении. Но первым и главнейшим из более всего присущего человеку по природе является любовь к тому, что благо, а особенно — любовь к божественному благу и благу ближнего. Поэтому противоположная этой любви ненависть есть не первое, а последнее при обусловливаемом пороком разрушении добродетели и, следовательно, она не является главным пороком.

Ответ на возражение 1. Как сказано в седьмой [книге] «Физики», «достоинство вещи состоит в таком ее хорошем расположении, которое наиболее соответствует ее природе»¹². Следовательно, то, что является первым и главнейшим в добродетелях должно быть первым и главнейшим в естественном порядке. Поэтому любовь к горнему почитается главнейшей добродетелью, а ненависть по той же причине не может быть первым из пороков, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Ненависть к противному есте-

ственному благу злу, равно как и любовь к естественному благу, является первой из душевных страстей. Но ненависть к природному благу не может быть чем-то первым, но — [только] чем-то последним, поскольку такого рода ненависть, равно как и любовь к чуждому благу, служит доказательством уже испорченной природы.

Ответ на возражение 3. Зло бывает двояким. Одно из них суть истинное зло, которое несовместно с естественным благом, и ненависть к такому злу может предшествовать всем остальным страстям. Но есть и другое зло, которое не является истинным, а только кажется таковым, как когда истинное и природное благо почитается злом в силу испорченности природы, и ненависть к такому злу необходимо должна быть чем-то последним. Последняя ненависть порочна, а первая — нет.

Раздел 6

ВОЗНИКАЕТ ЛИ НЕНАВИСТЬ ИЗ ЗАВИСТИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ненависть не возникает из зависти. Ведь зависть — это неудовольствие, испытываемое по поводу чужих благ. Но ненависть не возникает из неудовольствия, напротив, мы страдаем от присутствия ненавидимого нами зла. Следовательно, ненависть не возникает из зависти.

Возражение 2. Далее, ненависть противоположна любви. Но любовь к ближнему, как было показано ранее (25, 1), вытекает из любви к Богу. Поэтому и ненависть к ближнему вытекает из ненависти к Богу. Но ненависть к Богу не является следствием зависти, поскольку, как говорит Философ, мы завидуем не неподобным, а, скорее, подобным себе¹³. Следовательно, ненависть не возникает из зависти.

Возражение 3. Далее, у одного следствия — одна причина. Но ненависть обуславливается гневом, поскольку, как говорит Августин в своем правиле, «гнев перерастает в ненависть». Следовательно, ненависть не возникает из зависти.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «вслед за завистью грядет ненависть»¹⁴.

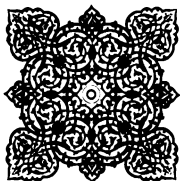
Отвечаю: как уже было сказано (5), ненависть к ближнему — это последний шаг человека по стезе греха, поскольку она противоположна любви, которой он по природе [должен] любить своего ближнего. Затем, если человек уклоняется от того, что для него естественно, то так это потому, что он намерен уклониться от того, что по природе является объектом избегания. Но всякое животное, как говорит Философ, по природе избегает страдания и стремится к удовольствию¹⁵. Таким образом, как любовь возникает из удовольствия, точно так же ненависть — из страдания. В самом деле, подобно тому, как мы подвигаемся к любви к тому, что доставляет нам удовольствие, постольку, поскольку оно обладает [для нас] аспектом блага, точно так же мы подвигаемся к ненависти к тому, что доставляет нам неудовольствие, постольку, поскольку оно обладает [для нас] аспектом зла. Следовательно, коль скоро зависть — это неудовольствие, испытываемое по поводу блага ближнего, то из этого следует, что благо ближнего становится нам ненавистным, и потому «вслед за завистью грядет ненависть».

Ответ на возражение 1. Поскольку желающая способность, равно как и схватывающая способность, отображается на собственных актах, из этого следует, что в действиях желающей способности просматривается своего рода круговое движение. Так, в соответствии с первым и изначальным направлением желательного движения из любви возникает желание, а затем из желания возникает удовольствие от обретения желаемого. А коль скоро и само удовольствие от любимого блага тоже является некоторым благом, из этого следует, что удовольствие обуславливает любовь. И точно так же страдание обуславливает ненависть.

Ответ на возражение 2. У любви и ненависти разные сущности. В самом деле, объектом любви является благо, которое проистекает от Бога к тварям, по каковой причине любить надлежит в первую очередь Бога и только затем — ближнего. С другой стороны, ненависть относится к злу, которое есть не в Самом Боге, а только в Его следствиях, в связи с чем нами ранее (1) уже было сказано о том, что Бог является объектом ненависти не иначе, как только в той мере, в какой Он рассматривается со стороны Его следствий. Поэтому ненависть направляется, прежде всего, на ближнего, а уже только потом — на Бога. Таким образом, коль скоро зависть к ближнему — это мать ненависти

к ближнему, то впоследствии она становится и причиной ненависти к Богу.

Ответ на возражение 3. Ничто не препятствует тому, чтобы одно и то же в различных отношениях возникало из разных причин, и потому ненависть может возникать и из гнева, и из зависти. Однако более непосредственным образом она возникает из зависти, которая видит в самом благе ближнего нечто, вызывающее неудовольствие и потому ненавистное, тогда как следствием гнева ненависть является как то, во что перерастает гнев. В самом деле, сперва по причине гнева мы желаем ближнему некоторого зла в той мере, в какой зло обладает аспектом мести, а уже затем в силу продолжительности гнева человек [озлобляется] столь абсолютно, что уже [просто] желает ближнему зла, каковое желание является частью ненависти. Из сказанного очевидно, что формально, [а именно] в том, что касается аспекта объекта, ненависть обуславливается завистью, а гневом [она обуславливается] посредством расположения.



О ЛЕНИ

Теперь нам надлежит рассмотреть те пороки, которые противоположны радости любви к горнему. Эта радость связана или с божественным благом, и ей противоположна лень, или с благом ближнего, и ей противоположна зависть. Поэтому мы исследуем, во-первых, лень и, во-вторых, зависть.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли лень грехом; 2) является ли она особым видом порока; 3) является ли она смертным грехом; 4) является ли она главным грехом.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЕНЬ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лень не является грехом — ведь никто, как говорит Философ, не заслуживает за страсти ни похвалы, ни осуждения¹. Но лень — это страсть, поскольку она, согласно Дамаскину, есть своего рода апатия², о чем уже было сказано (II-I, 35, 8). Следовательно, лень не является грехом.

Возражение 2. Далее, никакое телесное расстройство, которое случается в установленное время, не является грехом. Но лень есть нечто подобное, поскольку, согласно Кассиану, «монаха одолевает лень, как правило, в часу шестом. Она напоминает перемежающуюся лихорадку, которая регулярно и в установленное время жжет душу подверженного ей огнем». Следовательно, лень не является грехом.

Возражение 3. Далее, то, что произрастает из доброго корня, похоже, не может быть грехом. Но лень произрастает из доброго корня, поскольку, по словам Кассиана, «лень порождает наши вздыхания о том, что мы лишены духовного плода, поскольку, по нашему представлению, в других монастырях, а особенно

в тех, которые расположены весьма далеко, намного лучше, чем в том, в котором мы пребываем», что, похоже, указывает на смирение. Следовательно, лень не является грехом.

Возражение 4. Кроме того, всякого греха должно избегать, согласно сказанному [в Писании]: «Беги от греха, как от лица змея» (Сир. 21, 2). Но Кассиан говорит, что «опыт показывает: приступ лени преодолевается не бегством, а сопротивлением». Следовательно, лень не является грехом.

Этому противоречит следующее: все, что запрещено Священным Писанием, есть грех. Но лень (*acedia*) является именно таковой, поскольку сказано: «Подставь ей», то есть духовной мудрости, «плечо твое и носи ее — и не тяготись (*acedieris*) узами ее» (Сир. 6, 26). Следовательно, лень — это грех.

Отвечаю: лень, согласно Дамаскину, есть удручающая печаль³, которая, так сказать, столь отягощает ум человека, что он не желает ничего делать (подобным образом кислые вещи представляются в то же время и холодными). Следовательно, лень подразумевает некоторую усталость от дел, как это явствует из глоссы на слова [Писания]: «От всякой пищи отвращалась душа их» (Пс. 106, 18), а также из известного определения, что «лень — это вялость ума, который не заботится о добрых начинаниях».

Но такая печаль всегда зла — подчас сама по себе, а подчас в своем следствии. Она зла сама по себе тогда, когда она связана с тем, что представляется злым, хотя в действительности оно — благо, что подобно тому, как, с другой стороны, удовольствие является злым, когда оно связано с тем, что представляется благом, хотя на самом деле оно — зло. И коль скоро духовное благо является поистине благом, печаль из-за духовного блага сама по себе зла. Та же печаль, которая связана со злым в действительности, зла в своем следствии, если она настолько угнетает человека, что отвлекает его от всех добрых дел. Поэтому апостол не хотел, чтобы раскаявшиеся были поглощены «чрезмерною печалью» (2 Кор. 2, 7).

Таким образом, поскольку лень, как мы ее трактуем в настоящем случае, означает печаль из-за духовного блага, то она зла двояко: и сама по себе, и в том, что касается следствия. Поэтому она является грехом — ведь грех означает злое движение желания, как это явствует из того, что было сказано нами ранее (II-I, 74, 4).

Ответ на возражение 1. Сами по себе страсти не греховны, но они могут заслуживать осуждение постольку, поскольку они прилагаются к чему-либо злему, равно как и заслуживать похвалу постольку, поскольку они прилагаются к чему-либо доброму. Поэтому сама по себе печаль не заслуживает ни похвалы, ни осуждения, однако умеренная печаль из-за зла заслуживает похвалу, в то время как печаль из-за блага, а равно и неумеренная печаль из-за зла заслуживает осуждения. И именно в этом смысле лень полагают грехом.

Ответ на возражение 2. Страсти чувственного пожелания могут быть или сами по себе простительными грехами, или же склонять душу к смертному греху. А коль скоро у чувственного пожелания есть свой телесный орган, то из этого следует, что по причине определенных телесных изменений человек может стать способным к совершению некоторого частного греха. Поэтому подчас случается так, что вследствие того или иного происходящего в установленное время телесного изменения некоторый грех становится особенно настоятельным. Но все телесные следствия сами по себе могут располагать к печали; так, постящихся одолевает полуденная лень, когда они утомлены жарой и у них просыпается голод.

Ответ на возражение 3. Признаком смирения является то, что человек не превозносится, думая о своих прегрешениях. Но если человек презирает то доброе, что он получил от Бога, то это свидетельствует не о смирении, а о неблагодарности, и из этой неблагодарности произрастает лень, поскольку мы печалимся из-за того, что считаем ничтожным и злым. Поэтому нам надлежит думать о благе других так, чтобы при этом не пренебрегать теми [благами], которые получили мы сами, поскольку иначе нас охватит печаль.

Ответ на возражение 4. Грех должно избегать всегда, но нападение греха должно преодолевать в одних случаях бегством, а в других — сопротивлением; бегством, когда длительное помышление увеличивает желание грешить, как это имеет место в случае похоти, по каковой причине [в Писании] сказано: «Бегайте блуда» (1 Кор. 6, 18); сопротивлением, когда постоянство в мысли уменьшает желание грешить, как когда это желание возникло из простейшего соображения. Так обстоит дело и с ленью, поскольку чем больше мы думаем о духовных благах, тем желаннее они нам становятся, и тогда лень исчезает.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЕНЬ ВИДОМ ПОРОКА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лень не является видом порока. В самом деле, то, что общо всем порокам, не представляет собою отдельный вид порока. Но любой порок делает человека апатичным в отношении противоположного ему духовного блага; так, похотливого печалит благо воздержания, а чревоугодника — благо умеренности. И коль скоро лень, как было показано выше (1), есть печаль из-за духовного блага, то похоже на то, что лень не является видом порока.

Возражение 2. Далее, лень, будучи своего рода печалью, противоположна радости. Но радость не считается отдельным видом добродетели. Следовательно, не должно считать отдельным видом порока и лень.

Возражение 3. Далее, поскольку духовное благо является общим видом объекта, которого ищет добродетель и избегает порок, то оно может установить особую добродетель или порок только в том случае, если само будет определено посредством некоторого дополнения. Но представляется так, что ничто помимо тяжкого труда не может определить его к лени, если рассматривать лень как особый вид порока. В самом деле, причиной того, что человек избегает духовных благ, является трудность в их достижении, и потому лень — это своего рода утомленность, в то время как ненависть к тяжкому труду и любовь к телесному отдыху, похоже, проистекают из одной и той же причины, а именно праздности. Поэтому [в таком случае] лень была бы только праздностью, что представляется неправильным, поскольку праздность противоположна заботливости, тогда как лень противоположна радости. Следовательно, лень не является видом порока.

Этому противоречит то, что Григорий отличает лень от других пороков⁴. Следовательно, она является видом порока.

Отвечаю: коль скоро лень — это печаль из-за духовного блага, то с точки зрения духовного блага вообще лень не является видом порока, поскольку, как было показано выше (II-I, 71, 1), всякий порок избегает духовного блага противоположной ему добродетели. Кроме того, лень нельзя назвать видом порока еще

и потому, что она избегает духовного блага как чего-то трудного и причиняющего беспокойство телу или как мешающего получать телесные удовольствия, поскольку и это не отделяет лень от чувственных пороков, которые побуждают человека стремиться к телесному благополучию и наслаждению.

Поэтому нам надлежит говорить, что в духовных благах наблюдается определенный порядок, поскольку все духовные блага, которые обнаруживаются в актах всех добродетелей, направлены к одному духовному благу, а именно к божественному благу, в отношении которого существует особая добродетель, а именно любовь к горнему. Следовательно, каждой добродетели присуще радоваться собственному духовному благу, которое заключается в ее собственном акте, в то время как любви к горнему присуща особая духовная радость, посредством которой радуются божественному благу. И точно так же та печаль, посредством которой печалются духовному благу, которое присутствует в любом акте добродетели, присуща не какому-то виду порока, но каждому из них, а вот печаль из-за божественного блага, которое доставляет радость любви к горнему, присуща особому виду порока, который мы называем ленью.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЕНЬ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лень не является смертным грехом. В самом деле, любой смертный грех противен какому-либо из предписаний божественного Закона. Но лень не противна какому-либо из предписаний, в чем нетрудно убедиться, если перечитать предписания Десятисловия. Следовательно, лень не является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, внутри одного и того же рода грех деяния не менее тяжек, чем грех помышления. Но воздержаться на деле от некоторого ведущего к Богу духовного блага не является смертным грехом, в противном случае смертным грехом было бы не последовать совету. Поэтому и воздержаться в мысли от такого рода духовной работы не является смертным грехом. Следовательно, лень не является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, в совершенном не может быть никакого смертного греха. Но лень может быть обнаружена и в совершенном, поскольку, по словам Кассиана, «отшельники близко знакомы с ленью, которая является их главнейшим и непрестанным досадителем». Следовательно, лень не всегда является смертным грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что «печаль мирская производит смерть» (2 Кор. 7, 10). Но таковой является лень, а не та печаль, которая «ради Бога» и противопоставляется мирской печали. Следовательно, лень является смертным грехом.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 88, 2), свое название смертный грех получил потому, что он уничтожает духовную жизнь, которая является следствием любви к горнему, посредством которой в нас пребывает Бог. Поэтому любой грех, который по своей природе противен любви к горнему, относится к роду смертных грехов. И такова лень, поскольку, как было показано выше (28, 1), надлежащим следствием любви к горнему является радость в Боге, в то время как лень — это печаль по причине духовного блага в той мере, в какой оно является божественным благом. Поэтому по роду лень является смертным грехом.

Однако тут должно иметь в виду, что все те грехи, которые являются смертными со стороны рода, сами по себе становятся смертными только тогда, когда достигают своего совершенства. И так это потому, что совершенство греха заключается в согласии разума, поскольку в настоящем случае мы ведем речь о человеческих грехах, состоящих в человеческих актах, началом которых является разум. Поэтому если грех представляет собою только начаток греха, который находится исключительно в чувственности без какого бы то ни было согласия на него разума, то такой грех является простительным по причине несовершенства акта. Так, если при прелюбодеянии вождение не простирается далее чувственности, то тогда налицо простительный грех, в то время как если оно происходит с согласия разума, то тогда налицо грех смертный. И точно так же в одних случаях движение лени происходит в одной только чувственности по причине того, что плоть желает противного духу, и тогда она суть простительный грех, а в других оно достигает разума, соглашающегося с ним в ненависти, ужасе и отвращении от божественного блага по

причине абсолютного преобладания плоти над духом, и в этом последнем случае лень является смертным грехом.

Ответ на возражение 1. Лень противна предписанию об освящении субботнего дня. В самом деле, это предписание в той мере, в какой оно является нравственным предписанием, опосредованно предписывает уму отдохновение в Боге, каковому [отдохновению] противна умственная печаль по причине божественного блага.

Ответ на возражение 2. Лень является отвращением ума не от всякого духовного блага, а от божественного блага, к которому обязан прилепляться ум. Поэтому если человек огорчается оттого, что кто-либо вынуждает его осуществлять те акты добродетели, которые он осуществлять не обязан, то это не является грехом лени, но таковым является его печаль из-за необходимости делать что-либо ради Бога.

Ответ на возражение 3. Несовершенные движения лени могут быть обнаружены и в святых, но у них они никогда не получают согласия разума.

Раздел 4

ДОЛЖНО ЛИ ПОЛАГАТЬ ЛЕНЬ ГЛАВНЫМ ПОРОКОМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно полагать лень главным пороком. В самом деле, как уже было сказано (34, 5), главным пороком считается тот, который подвигает человека к греховным поступкам. Но лень не подвигает кого-либо к действиям, напротив, она побуждает его отказываться от них. Следовательно, ее нельзя полагать главным грехом.

Возражение 2. Далее, главным грехом является тот, которому усваиваются некоторые дочери. Затем, Григорий усваивает лени шесть дочерей, а именно «злоумышление, злобу, малодушие, отчаяние, апатию в отношении заповедей, умственное заблуждение относительно несправедливого»⁵. Но похоже, что все это в действительности не является следствием лени. Так, «злоба», пожалуй, есть то же, что и ненависть, которая, как было показано выше (34, 6), является следствием зависти, «злоумышление» — это родовое понятие, включающее в себя все пороки, и таково

же «заблуждение» ума в отношении всех тех беззаконий, которые обнаруживаются в любом пороке, «апатия» в отношении заповедей, похоже, есть то же, что и лень, в то время как «малодушие» и «отчаяние» могут быть следствиями любого греха. Следовательно, лень по справедливости не должно полагать главным грехом.

Возражение 3. Далее, Исидор отличает порок лени от порока печали, и говорит, что когда человек уклоняется от исполнения своих обязанностей по причине их неприятности и обременительности, тогда это печаль, а когда он склоняется к недолжному покою, тогда это лень. О печали он говорит, что она обуславливает «злобу, малодушие, огорчение, отчаяние», а из лени, по его мнению, возникают семь вещей, а именно «праздность, вялость, беспокойство ума, неугомонность тела, непостоянство, болтливость, любопытство»⁶. Следовательно, похоже на то, что либо Григорий, либо Исидор допустил неточность в определении лени как главного греха вместе с его дочерьми.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что лень является главным грехом, имеющим вышеупомянутых дочерей.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 84, 3), главным надлежит полагать тот порок, который с легкостью обуславливает другие пороки, являясь их конечной причиной. Но подобно тому, как мы совершаем немало поступков по причине удовольствия, либо потому, что желаем получить его, либо потому, что побуждаемся удовольствием к некоторым действиям, точно так же мы совершаем немало поступков по причине печали, либо потому, что желаем избежать ее, либо потому, что раздражены из-за того, что она вынуждает нас к некоторым действиям. Поэтому коль скоро лень, как было показано выше (2), является своего рода печалью, она по справедливости считается главным грехом.

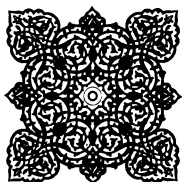
Ответ на возражение 1. Лень, отягощая ум, препятствует нам делать то, что причиняет печаль, но при этом она побуждает ум к некоторым действиям — либо таким, которые сообразны печали, например плачу, либо таким, которые представляются средством от печали.

Ответ на возражение 2. Григорий правильно усвоил дочерей лени. В самом деле, коль скоро, согласно Философу, «никто не хочет долго пребывать в компании с тем, кто вздорен и неприятен»⁷, из этого следует, что некоторые следствия печали могут возникать двояко: во-первых, когда человек избегает всего,

что причиняет печаль; во-вторых, когда он стремится ко всему, что доставляет ему удовольствие. Так, как говорит Философ, не имеющие вкуса к духовным удовольствиям прибегают к удовольствиям телесным⁸. Затем, в самом избегании печали обнаруживается тот порядок, что человек в первую очередь удаляется от неприятных ему объектов, а во вторую — борется с тем, что обуславливает печаль. Но духовные блага, каковые суть объекты печали лени, являются как целью, так и средствами. Избегание цели является следствием «отчаяния», в то время как избегание тех благ, которые являются средствами к достижению цели в том, что трудно и подлежит совету, следует из «малодушия», а в том, что касается общей праведности, из «апатии в отношении заповедей». Борьба с причиняющими печаль духовными благами подчас бывает борьбою с теми людьми, которые ведут других к духовным благам, и это называется «злостью», а подчас, когда человек доходит до того, что начинает питать отвращение к самим духовным благам, она простирается непосредственно на них, и это по справедливости называется «злоумышлением». В той мере, в какой человек ищет прибежища во внешних объектах удовольствия, дочь лени называется «умственным заблуждением относительно неправедного». Из сказанного очевиден ответ на возражение против каждой из дочерей. В самом деле, «злоумышление» в настоящем случае означает не то, что является включающим в себя все пороки родовым понятием, но его должно понимать так, как разъяснено [нами выше], «злота» является не синонимом ненависти, а своего рода негодованием, и нечто подобное можно сказать обо всем остальном.

Ответ на возражение 3. Подобное различие между печалью и ленью проводит и Кассиан. Однако Григорий, называя лень своего рода печалью, ближе к истине, поскольку, как было показано выше (2), печаль является особым видом порока не тогда, когда человек избегает неприятной и обременительной работы или печалится по какой-либо иной причине, но только тогда, когда он горюет из-за божественного блага, каковая горесть сущностно принадлежит лени, поскольку лень отвергает божественное благо ради достижения недолжного покоя. Кроме того, все то, что Исидор перечисляет в качестве следствий печали и лени, сводится к тому, о чем пишет Григорий. Так, «огорчение», которое, по утверждению Исидора, является следствием печали, вытекает из «злосты». «Праздность» и «вялость» сводятся к «апатии в отношении заповедей», поскольку одни, праздные,

упускают их исполнение в целом, в то время как другие, вялые, хотя и исполняют, но с небрежением. Пять остальных, которые перечислены им как следствия лени, принадлежат «умственному заблуждению относительно несправедливого». Эта склонность к заблуждению, если она угнездилась в самом уме как некая жажда перескакивать с вещи на вещь безо всякого смысла и основания, то называется «беспокойством ума»; если она находится в способности воображения, то называется «любопытством»; если она затрагивает речь, то называется «болтливостью»; в той мере, в какой она воздействует на тело, побуждая его к постоянной смене положений, она называется «неугомонностью тела», как когда человек посредством неупорядоченных телодвижений выявляет, так сказать, неустойчивость своего ума; если же она понуждает тело перемещаться с места на место, то это называется «непостоянством», а еще «непостоянство» может означать изменчивость цели.



О ЗАВИСТИ

Далее мы рассмотрим зависть, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) что есть зависть; 2) является ли она грехом; 3) является ли она смертным грехом; 4) является ли она главным грехом и каковы суть ее дочери.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗАВИСТЬ РАЗНОВИДНОСТЬЮ ПЕЧАЛИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что зависть не является разновидностью печали. В самом деле, объектом зависти является благо, поскольку, как говорит Григорий о завистливом, в нем «причиняемая самому себе боль ранит скованный дух, измученный благоденствием другого»¹. Следовательно, зависть не является разновидностью печали.

Возражение 2. Далее, подобие является причиной не столько печали, сколько удовольствия. Но подобие является причиной зависти, поскольку Философ сказал, что «люди завидуют тем, кто подобен им по родству, по учености, по положению, по дарованиям или по славе»². Следовательно, зависть не является разновидностью печали.

Возражение 3. Далее, печаль обусловливается изъяном, поскольку, как было сказано нами выше при рассмотрении страстей (II-I, 47, 3), имеющие серьезные изъяны люди более всех склонны к печали. Но, согласно Философу, наиболее завистливы те, которые, имея небольшие изъяны, при этом честолюбивы или считают себя мудрецами³. Следовательно, зависть не является разновидностью печали.

Возражение 4. Кроме того, печаль противоположна удовольствию. Но причины противоположных следствий разнятся. Поэтому коль скоро [одной из] причин удовольствия, как было показано выше (II-I, 32, 3), является воспоминание о тех благах, которыми мы некогда обладали, то оно не может являться причиной печали. А между тем оно является причиной зависти, поскольку, как говорит Философ, «мы завидуем тем, кто имеет или приобрел то, чем следовало бы обладать нам или чем мы обладали»⁴. Следовательно, зависть не является разновидностью печали.

Этому противоречит следующее: Дамаскин называет зависть разновидностью печали и говорит, что «зависть — это печаль, испытываемая по поводу чужих благ»⁵.

Отвечаю: объектом печали человека является его собственное зло. Однако подчас случается так, что чужое благо схватывается как собственное зло, и тогда возникает печаль, испытываемая по поводу чужого блага. И это может происходить двояко: во-первых, когда человек печалится оттого, что благо другого может оказаться губительным для него самого; так, человека может угнетать благоденствие его врага, поскольку он опасается, как бы тот не причинил ему некоторый вред. Такого рода печаль, как говорит Философ, является не столько завистью, сколько следствием страха⁶.

Во-вторых, чужое благо может быть воспринято как собственное зло постольку, поскольку оно способствует уменьшению собственного блага, относящегося к почестям или славе. И именно так печалются чужому благу завистники; следовательно, люди испытывают зависть по поводу тех благ, в которых заключаются доброе имя, в отношении которого, как замечает Философ, люди желают быть удостоены почестей и прославлены⁷.

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы благо одного рассматривалось как зло другого, и потому вполне возможно испытывать печаль по поводу блага, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Поскольку человек завидует чужому добру имени потому, что оно превосходит его собственное, и он хотел бы обладать таким же, из этого следует, что человек завидует тому единственному, в чем он хотел бы быть равным или даже большим. Но это не относится к тем, кто друг от друга

далек, поскольку никто, если не считать выживших из ума, не пытается сравняться или превзойти в почестях тех, кто гораздо возвышеннее него. Так, простолюдин не завидует царю, а царь тем более не завидует простолюдину, которого он превосходит. Поэтому человек завидует не тем, кто далеко отстоит от него по месту, времени или положению, а тем, кто находится рядом с ним и с кем он стремится сравняться или превзойти. Ведь нашей воле бывает противно, что такие люди обладают большею славой, чем мы, и это обуславливает нашу печаль. С другой стороны, подобие причиняет удовольствие в той мере, в какой оно находится в согласии с волей.

Ответ на возражение 3. Человек не стремится к первенству в том, в чем сам далек от совершенства, а потому и завидует тому, кто в этом его превосходит, разве что только в том случае, когда это превосходство невелико, так что ему может казаться, что он ничем не хуже и потому есть смысл прилагать усилия. И если эти его усилия оказываются напрасными и ему не удается сравняться в превосходстве с другим, то это его огорчает. Поэтому завистливы честолюбцы, а еще — малодушные, поскольку им все представляется великим, и что бы доброе ни случилось с другим, им все кажется, что сами они заслуживают на еще лучшее. Поэтому [в Писании] сказано, что «несмысленного губит зависть»⁸ (Иов. 5, 2), а Григорий говорит, что «мы можем завидовать только тому, кто представляется нам в некотором отношении лучшим, чем мы сами»⁹.

Ответ на возражение 4. Воспоминание о прошлых благах в том смысле, что мы ими обладали, обуславливает удовольствие, в том, что мы их утратили, обуславливает печаль, а то, что ими обладают другие, обуславливает зависть, поскольку это, прежде всего, кажется нам умаляющим наше доброе имя. Поэтому Философ говорит, что старики завидуют молодым, а те, кто много истратил на что-нибудь, завидуют тем, кто истратил на то же немного, поскольку печалются о том, что они тратили свои блага в то время, когда другие их приобретали¹⁰.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗАВИСТЬ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что зависть не является грехом.

Так, Иероним пишет Лете об образовании ее дочери следующее: «Пусть у нее будут подруги, с которыми она училась бы вместе, завидуя и уязвляясь, когда их будут хвалить». Но никому нельзя советовать совершить грех. Следовательно, зависть — это не грех.

Возражение 2. Далее, как говорит Дамаскин, «зависть — это печаль, испытываемая по поводу чужих благ»¹¹. Но в некоторых случаях это заслуживает похвалы, о чем читаем [в Писании]: «Когда господствует нечестивый — народ стенает» (Прит. 29, 2). Следовательно, зависть не всегда является грехом.

Возражение 3. Далее, зависть — это своего рода ревность. Но бывает и добрая ревность, согласно сказанному [в Писании]: «Ревность по дому Твоем снедает меня» (Пс. 68, 10). Следовательно, зависть не всегда является грехом.

Возражение 4. Далее, наказание отлично от преступления. Но зависть является своего рода наказанием. Так, Григорий говорит, что «когда нечестивые муки зависти разрушают побежденное сердце, сам внешний вид показывает, сколь сильно обезумел ум. Ведь тогда бледность заливают лицо, глаза тусклы, дух пылает, члены холодны, сердце неистовствует, зубы скрежещут»¹². Следовательно, зависть — это не грех.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг другу завидовать» (Гал. 5, 26).

Отвечаю: как уже было сказано (1), зависть — это печаль, испытываемая по поводу чужих благ. Затем, эта печаль может возникнуть четырьмя способами. Во-первых, когда человека огорчает благо другого из-за боязни, что это может причинить вред или ему, или каким-то другим благам. Такая печаль, как было показано выше (1), не является завистью и может быть лишена греховности. Поэтому Григорий говорит: «Нередко случается так, что нас радует крах нашего врага без утраты нами любви к горнему и опечаливает его слава безо всякого греха зависти, поскольку его низвержение мы считаем заслуженным, а его благоденствие пугает нас тем, что многие могут незаслуженно пострадать»¹³.

Во-вторых, мы можем печалиться из-за блага другого не потому, что он обладает им, а потому, что мы лишены того блага, которым он обладает. Это чувство, как указывает Философ, пра-

вильно называть ревностью¹⁴. Притом если эта ревность связана с добродетельными благами, то она достойна похвалы, согласно сказанному [в Писании]: «Ревнуйте о дарах духовных» (1 Кор. 14, 1), тогда как если она связана с преходящими благами, то может быть либо греховной, либо безгрешной.

В-третьих, можно печалиться из-за блага другого потому, что обладающий этим благом кажется недостойным его. Такого рода печаль не может быть обусловлена добродетельными благами, которые делают человека праведным, но, как говорит Философ, она связана с богатством и со всем тем, что может составлять собственность как достойных, так и недостойных. Он называет эту [печаль] негодованием и связывает ее с добрыми нравами¹⁵. Но он говорит так потому, что рассматривает преходящие блага сами по себе, то есть как представляющиеся чем-то значительным тем, кто не замечает благ вечных. В то же время согласно учению веры преходящие блага становятся собственностью недостойных по причине праведного божественного изволения либо ради исправления этих людей, либо же ради их проклятия, и такие блага суть ничто по сравнению с теми благами, которые приуготовлены для добрых людей. Поэтому такого рода печаль Священное Писание запрещает, согласно сказанному: «Не ревнуй злодеям, не завидуй делающим беззаконие» (Пс. 36, 1); и еще: «Едва не поскользнулись стопы мои. Я позавидовал безумным, видя благоденствие нечестивых» (Пс. 72, 2, 3).

В-четвертых, мы печалимся из-за блага другого потому, что его благо превосходнее нашего. Такая [печаль] действительно является завистью и она греховна всегда, о чем говорит и Философ¹⁶, поскольку поступать подобным образом — значит испытывать печаль из-за того, из-за чего мы должны радоваться, а именно из-за блага ближнего.

Ответ на возражение 1. В данном случае зависть означает ревность, побуждающую нас стремиться к тем успехам, которые достигли лучшие, чем мы.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент относится к печали из-за чужого блага в первом из приведенных выше значений.

Ответ на возражение 3. Зависть отличается от ревности, о чем уже было сказано. Действительно, некоторые виды ревности могут быть благими, но зависть всегда зла.

Ответ на возражение 4. Ничто не препятствует тому, чтобы акцидентно грех был наказанием за грех, о чем было сказано нами при рассмотрении грехов (II-I, 87, 2).

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗАВИСТЬ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что зависть не является смертным грехом. В самом деле, коль скоро зависть есть своего рода печаль, то она суть страсть чувственного пожелания. Но, как пишет Августин, смертный грех находится не в чувственности, а в разуме¹⁷. Следовательно, зависть не является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, в младенцах не может быть никакого смертного греха, однако в них подчас обнаруживается зависть. Так, Августин говорит: «Мне довелось видеть, например, завистливого младенца: он еще не умел говорить, но уже злобно и ревниво поглядывал на молочного брата»¹⁸. Следовательно, зависть не является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, любой смертный грех противостоит некоторой добродетели. Но зависть противостоит не добродетели, а негодованию, которое, по утверждению Философа, является страстью¹⁹. Следовательно, зависть не является смертным грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что «несмысленного губит зависть»²⁰ (Иов. 5, 2). Но ничто не губит духовно помимо смертного греха. Следовательно, зависть — это смертный грех.

Отвечаю: по роду зависть является смертным грехом. В самом деле, свой род грех получает от объекта, а зависть согласно аспекту ее объекта противоположна любви к горнему, из которой душа черпает свою духовную жизнь, согласно сказанному [в Писании]: «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев» (1 Ин. 3, 14). Затем, объектом как любви к горнему, так и зависти является благо нашего ближнего, но движения их противоположны, поскольку, как было показано выше (1), любовь к горнему радуется благу ближнего, а зависть — печалится. Отсюда понятно, что по роду зависть является смертным грехом.

Однако нами уже было сказано (35, 3), что в каждом виде смертного греха могут быть обнаружены некоторые несовершенные движения в чувственности, которые сами по себе яв-

ляются простительными грехами. Таковы первичное движение вожделения в роде прелюбодеяния и первичное движение гнева в роде убийства, и точно так же в роде зависти подчас даже в совершенных людях мы можем видеть некоторые первичные движения, которые являются простительными грехами.

Ответ на возражение 1. Движение зависти в той мере, в какой оно является страстью чувственности, суть несовершенная вещь в роде человеческих актов, началом которых является разум, и потому зависть такого типа не есть смертный грех. То же самое можно сказать и о зависти малышей, которые еще не умеют пользоваться разумом, откуда понятен **ответ на возражение 2.**

Ответ на возражение 3. Как указывает Философ, зависть противоположна и негодованию, и состраданию, но по разным причинам²¹. Непосредственно она противоположна состраданию, поскольку их главные объекты противоположны друг другу — ведь завистник испытывает печаль из-за блага ближнего, тогда как сострадающий испытывает печаль из-за его зла, и потому, как говорится в том же месте, завидующий не сострадает, а сострадающий не завидует. С другой стороны, зависть противоположна негодованию со стороны человека, благо которого печалит завистника, поскольку негодование — это печаль по причине незаслуженного блага, согласно сказанному [в Писании]: «Я позавидовал безумным, видя благоденствие нечестивых» (Пс. 72, 3), в то время как завистника огорчает благоденствие того, кто его заслуживает. Отсюда очевидно, что первое противоположение непосредственнее последнего. Но сострадание является добродетелью и надлежащим следствием любви к горнему, и потому зависть противостоит состраданию и любви к горнему.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗАВИСТЬ ГЛАВНЫМ ПОРОКОМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что зависть не является главным пороком. В самом деле, главные пороки отличны от своих дочерей. Но зависть приходится дочерью тщеславия, поскольку, по словам Философа, «любящие почет и славу бывают завистливей всех»²². Следовательно, зависть не является главным пороком.

Возражение 2. Далее, главные пороки, похоже, не столь пагубны, как те пороки, которые являются их следствиями. Ведь сказал же Григорий, что «ведущие пороки ищут какой-либо [благовидный] предлог, чтобы им проложить себе путь в обманутый ум, в то время как те, которые следуют за ними, побуждают душу ко всем видам беззакония, своими исступленными воплями приводя ум в полнейшее замешательство»²³. Но зависть, пожалуй, является крайне пагубным грехом, поскольку Григорий говорит, что «хотя при любом злодеянии в сердце человека вливается яд нашего древнего врага, однако в этом пороке змей приводит в действие самое свое нутро и впрыскивает в нас всю отраву своей приготовленной для глубокого проникновения в ум злобы»²⁴. Следовательно, зависть не является главным пороком.

Возражение 3. Далее, похоже на то, что Григорий неправильно определил дочерей, когда сказал, что из зависти возникают «отвратительная сплетня, клевета, радость из-за несчастья ближнего и печаль из-за его благоденствия»²⁵. В самом деле, как явствует из вышесказанного (3), радость из-за несчастья ближнего и печаль из-за его благоденствия суть то же, что и зависть. Следовательно, их неправильно назначать в качестве дочерей зависти.

Этому противоречит авторитетное мнение Григория, назвавшего зависть главным грехом и назначившего ей вышеупомянутых дочерей²⁶.

Отвечаю: как лень — это печаль из-за божественного духовного блага, точно так же зависть — это печаль из-за блага нашего ближнего. Но нами уже было сказано (35, 4) о том, что лень является главным пороком постольку, поскольку она побуждает человека совершать те или иные поступки ради того, чтобы или избежать печали, или удовлетворить ее требования. По той же самой причине является главным пороком и зависть.

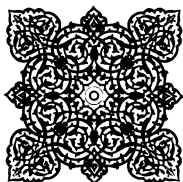
Ответ на возражение 1. Как говорит Григорий, «главные пороки столь родственны друг другу, что один вытекает из другого. Так, первым следствием гордости является тщеславие, которое, развращая захваченный им ум, порождает зависть, поскольку, желая прославить пустое имя, оно томится страхом, как бы эта слава не досталась кому-то другому»²⁷. Таким образом, понятие главного порока не исключает возможности возникновения его из другого порока, единственное, что является важным — это

чтобы он сам по себе являлся источником ряда других грехов. То же, что зависть очевидным образом следует из тщеславия, побудило Исидора и Кассиана не считать ее главным грехом.

Ответ на возражение 2. Из приведенной цитаты следует не то, что зависть является наибольшим из всех грехов, а то, что когда дьявол склоняет нас к зависти, он склоняет к тому, что занимает главное место в его сердце, поскольку, как сказано далее в том же отрывке, «завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем. 2, 24).

Впрочем, есть такой вид зависти, который считается одним из самых тяжких грехов, а именно зависть к чужому духовному благу, каковая зависть есть не просто [печаль] из-за блага нашего ближнего, но печаль в связи с возрастанием Божией благодати. Поэтому такая [печаль] является грехом против Святого Духа — ведь ею человек завидует Святому Духу, прославляемому в делах Своих.

Ответ на возражение 3. О количестве дочерей зависти можно рассуждать с той точки зрения, что в пробужденной завистью борьбе есть нечто как ее начало, нечто — как середина и нечто — как предел. Началом является то, что человек стремится унижить другого, и делает это либо тайно, и тогда мы имеем «отвратительную сплетню», либо явно, и тогда мы имеем «клевету». Середина заключается в том, что когда человек стремится опорочить другого, он является либо способным это сделать, и тогда мы имеем «радость из-за несчастья другого», либо не способным, и тогда мы имеем «печаль из-за благоденствия другого». Пределом же является ненависть, поскольку как доставляющее удовольствие благо причиняет любовь, точно так же доставляющее неудовольствие [благо] причиняет ненависть, о чем уже было сказано (34, 6). «Печаль из-за благоденствия другого» в одном отношении есть то же, что и зависть, [а именно тогда] когда человек, так сказать, страдает из-за благоденствия другого постольку, поскольку оно приносит последнему добрую славу, а в другом она является дочерью зависти, [а именно тогда] когда завистник видит, что его ближний благоденствует несмотря на все его усилия добиться обратного. С другой стороны, «радость из-за несчастья другого» есть то же, что и зависть, не сама по себе, а как ее итог, поскольку та печаль из-за блага ближнего, которая является завистью, порождает радость из-за его зла.



О РАЗНОГЛАСИИ, КОТОРОЕ ПРОТИВНО МИРУ

Теперь нам надлежит исследовать те грехи, которые противны миру. Во-первых, мы рассмотрим разногласие, которое находится в сердце; во-вторых, спор, который находится на устах; в-третьих, то, что заключается в делах, а именно схизму, ссору, войну и бесчинство.

Под первым заглавием наличествует два пункта: 1) является ли разногласие грехом; 2) является ли оно дочерью тщеславия. _____

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАЗНОГЛАСИЕ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что разногласие не является грехом. В самом деле, разойтись с кем-то во взглядах означает отделить себя от чужой воли. Но это, похоже, не грех, поскольку правилом нашей воли является не воля ближнего, а одна только Божья воля. Следовательно, разногласие не является грехом.

Возражение 2. Далее, тот, кто побуждает другого к греху, грешит при этом сам. Но, похоже, побуждать других к разногласиям не является грехом, поскольку [в Писании] читаем, что Павел, узнав, «что тут одна часть — саддукеев, а другая — фарисеев, возгласил в синагогине: "Мужи братия! Я — фарисей, сын фарисея! За чаяние воскресения мертвых меня судят!"; когда же он сказал это, произошла распря между фарисеями и саддукеями» (Деян. 23, 6, 7). Следовательно, разногласие — это не грех.

Возражение 3. Далее, грех, а особенно смертный грех, не может быть обнаружен в святом. Но разногласия бывают даже между святыми; так, [в Писании] сказано о разногласии между Павлом и Варнавой, откуда «произошло огорчение — так что они

разлучились друг с другом» (Деян. 15, 39). Следовательно, разногласие не является грехом, и тем более — смертным грехом.

Этому противоречит следующее: «словопрения», то есть разногласия¹, упомянуты среди тех дел плоти, о которых далее сказано, что «поступающие так царствия Божия не наследуют» (Гал. 5, 21). Но ничто не преграждает человеку путь в царствие Божие помимо смертного греха. Следовательно, разногласие — это смертный грех.

Отвечаю: разногласие противоположно согласию. Затем, нами уже было сказано (29, 3) о том, что согласие обуславливается любовью к горнему, поскольку любовь к горнему объединяет многие сердца в их стремлении к одному, а именно, прежде всего, к божественному благу и, кроме того, к благу ближнего. Поэтому разногласие является грехом в той мере, в какой оно противоположно такому согласию.

Однако тут должно иметь в виду, что это согласие может быть разрушено разногласием двояко: во-первых, преднамеренно; во-вторых, случайно. Далее, о человеческих действиях и движениях говорят как о преднамеренных тогда, когда они происходят в соответствии с намерением. Поэтому человек преднамеренно вступает в разногласие с ближним тогда, когда он сознательно и намеренно отступает от того взгляда на божественное благо и благо ближнего, с которым он должен соглашаться. Такой грех является смертным по роду, поскольку он противоречит любви к горнему, хотя первые движения такого разногласия являются простительными грехами по причине того, что они суть несовершенные акты.

Случайным в человеческих действиях является то, что происходит непреднамеренно. Поэтому когда несколько [человек] стремятся к благу, которое бы приличествовало божественной славе или благосостоянию ближнего, но при этом одни думают, что эта вот вещь блага, а другие считают иначе, то в таком случае разногласие является противным божественному благу и благу ближнего акцидентно. Такого рода разногласие, если только оно не связано с необходимыми для спасения вещами или с недопустимым упрямством, не является ни греховным, ни противоречащим любви к горнему, поскольку, как было показано выше (29, 3), то согласие, которое является следствием любви к горнему, является единством желаний, а не мнений. Из

этого следует, что в одних случаях разногласие является грехом только одной из сторон, как когда один желает блага, а другой ему осознанно противится, в то время как в других случаях оно подразумевает обоюдный грех, как когда каждый не соглашается на благо другого, любя исключительно свое собственное.

Ответ на возражение 1. Сама по себе человеческая воля не является правилом воли другого человека, но в той мере, в какой воля нашего ближнего твердо прилепляется к божественной воле, она вследствие этого становится правилом, упорядоченным сообразно указанной мере. Следовательно, разногласие с такой волей является грехом постольку, поскольку здесь налицо разногласие с божественным правилом.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как твердо прилепившаяся к Богу человеческая воля становится тем верным правилом, разногласие с которым является грехом, точно так же противящаяся Богу человеческая воля становится извращенным правилом, разногласие с которым является благом. Поэтому причинение того разногласия, посредством которого разрушается следующее из любви к горнему доброе согласие есть тяжкий грех, в связи с чем читаем [в Писании]: «Вот, шесть, что ненавидит Господь (даже семь, что мерзость душе Его)» (Прит. 6, 16), и это седьмое — «сеющий раздор между братьями» (Прит. 6, 19). С другой стороны, побуждение к тому разногласию, посредством которого разрушается злое согласие (то есть согласие в желании зла), достойно похвалы. Таким образом, Павел был прав, когда сеял раздор между теми, кто объединился в своей согласии на зло, — ведь и Господь сказал о Себе: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10, 34).

Ответ на возражение 3. Разногласие между Павлом и Варнавой было не преднамеренным, а случайным, поскольку каждый из них желал некоторого блага, хотя вследствие человеческого несовершенства один думал, что благо вот это, а другой думал, что что-то другое, однако при этом у них не было никакого разногласия относительно того, что необходимо для спасения. Кроме того, оно было определено божественным Провидением к последовавшему из него благу.

Раздел 2

**ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАЗНОГЛАСИЕ
ДОЧЕРЬЮ ТЩЕСЛАВИЯ?**

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что разногласие — это не дочь тщеславия. В самом деле, гнев — это отличный от тщеславия порок. Но разногласие, похоже, является дочерью гнева, согласно сказанному [в Писании]: «Вспыльчивый человек возбуждает раздор» (Прит. 15, 18). Следовательно, разногласие — это не дочь тщеславия.

Возражение 2. Далее, Августин, комментируя слова [Писания]: «Еще не было на них Духа» (Ин. 7, 39), говорит: «Злоумышление разъединяет, любовь объединяет». Но разногласие — это разъединение воли. Следовательно, разногласие скорее является следствием злоумышления, то есть зависти, чем тщеславия.

Возражение 3. Далее, то, что обуславливает множество зол, похоже, является главным пороком. Но именно таково разногласие, поскольку Иероним, комментируя слова [Писания]: «Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет» (Мф. 12, 25), говорит: «Подобно тому, как согласие приводит малое к преуспеянию, точно так же разногласие даже наибольшее приводит к разорению». Следовательно, разногласие, пожалуй, должно само по себе считаться главным пороком, а не дочерью тщеславия.

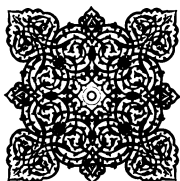
Этому противоречит авторитетное мнение Григория².

Отвечаю: разногласие означает некоторую разобщенность воли, когда, так сказать, воля одного человека твердо придерживается чего-то одного, в то время как воля другого человека твердо придерживается чего-то другого. Но если человеческая воля твердо придерживается собственного мнения, то так происходит по причине ее акта предпочтения своего тому, что принадлежит другим, а если он производится неупорядоченно, то так происходит по причине гордыни и тщеславия. Поэтому то разногласие, посредством которого человек придерживается собственного мнения и отвергает мнение других, причислено к дочерям тщеславия.

Ответ на возражение 1. Раздор — это не то же самое, что и разногласие. В самом деле, раздор заключается во внешних действиях, по каковой причине его справедливо считают следствием гнева, побуждающего ум к нанесению ущерба ближнему, тогда как разногласие заключается в разнонаправленном движении воли, что является следствием гордыни или тщеславия, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. В разногласии должно усматривать то, что является пределом «откуда», то есть волю другого, от которой мы удаляемся, и в этом отношении оно является следствием зависти, и то, что является пределом «куда», то есть нечто свое, к чему мы прилепляемся, и в этом отношении оно обуславливается тщеславием. И коль скоро в любом движении предел «куда» важнее предела «откуда» (поскольку цель имеет большее значение, чем начало), разногласие считается дочерью тщеславия, а не зависти, хотя оно может являться следствием их обеих, но по разным причинам, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Причина, по которой согласие приводит малое к преуспеянию, в то время как разногласие даже наибольшее приводит к разорению, та, что «чем более сила объединяется, тем более становится сильной, а чем более разделяется, тем более слабеет»³. Из этого очевидно, что речь идет об одном из составляющих следствия разногласия, которое является разделением воли, а никак не о том, что следствиями разногласия являются другие пороки, как если бы оно было главным пороком.



О СПОРЕ

Далее мы исследуем спор, относительно которого будет рассмотрено два пункта: 1) является ли спор смертным грехом; 2) является ли он дочерью тщеславия.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СПОР СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что спор — это не смертный грех. В самом деле, в духовных людях не может быть никакого смертного греха, и тем не менее между ними может происходить спор, согласно сказанному [в Писании]: «Был же и спор между» учениками Иисуса, «кто из них должен почитаться большим» (Лк. 22, 24). Следовательно, спор — это не смертный грех.

Возражение 2. Далее, никакой добрым образом расположенный человек не станет радоваться тому, что его ближний совершает смертный грех. Но апостол говорит: «Одни из любви к спорам проповедуют Христа»¹, а ниже прибавляет: «Я и тому радуюсь, и буду радоваться» (Фил. 1, 18). Следовательно, спор не является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, подчас случается так, что люди спорят между собою в судах или диспутах без какого-либо злого умысла, а [напротив] с добрыми намерениями, как, например, поступают те, которые спорят с еретиками. Поэтому глосса на слова [Писания]: «В один день сказал...» и т. д. (1 Цар. 14, 1) говорит: «Католики не вступают в спор с еретиками, если только те первыми не начнут словопрения». Следовательно, спор — это не смертный грех.

Возражение 4. Кроме того, Иов, похоже, спорил с Богом,

согласно сказанному [в Писании]: «Будет ли спорящий с Богом еще учить?»² (Иов. 39, 32). Но при этом Иов не был обвинен в смертном грехе, поскольку Господь сказал о нем: «Вы говорили обо Мне не так верно, как раб Мой Иов» (Иов 42, 7). Следовательно, спор не всегда является смертным грехом.

Этому противоречит предписание апостола, который заклинал «не вступать в словопрения» (2 Тим. 2, 14). Кроме того, споры³ упомянуты среди тех дел плоти, о которых далее сказано, что «поступающие так царствия Божия не наследуют» (Гал. 5, 21). Но все, что преграждает человеку путь в царствие Божие и противоречит предписанию, является смертным грехом. Следовательно, спор — это смертный грех.

Отвечаю: спорить означает против кого-то выступать. Поэтому как разногласие указывает на противоречие в желаниях, точно так же спор указывает на противоречие в речах. Поэтому когда человек в своей речи противопоставляет друг другу противоположные вещи, это называют «contentio», которое Туллий считает одним из риторических оттенков и говорит, что «оно состоит в развитии речи на основе противоположения», например: «У лести сладкое начало, но горький конец».

Затем, противоположение в речи можно рассматривать двояко: во-первых, со стороны намерения спорящей стороны; во-вторых, со стороны способа ведения спора. Со стороны намерения мы должны принимать во внимание, оспаривается ли истина, в каком случае должно обвинять, или же ложь, в каком случае должно хвалить. Со стороны способа мы должны принимать во внимание, соответствует ли способ ведения спора [статусу] участников и предмету, в каком случае он достоин похвалы (в связи с чем Туллий говорит, что «спор — это отточенная речь, уместная для доказательства и опровержения»), или же не соответствует статусу участников и предмету, и тогда он заслуживает наказания.

Таким образом, если мы говорим о том споре, который ведется неупорядоченным способом и состоит в отрицании истины, то он является смертным грехом. Поэтому Амвросий [в своей глоссе на «Послание к римлянам» (Рим. 1, 29)] дает следующее определение спору: «Спор — это отрицание истины, сопровождаемое крикливой самонадеянностью». Однако если

под спором мы понимаем отрицание чего-то ложного, которое приправлено надлежащей мерой язвительности, то он достоин похвалы. Если же он является ведущимся неупорядоченным способом отрицанием лжи, то тогда, если он столь неупорядочен, что смущает присутствующих, он является простительным грехом. Поэтому апостол, наказав «не вступать в словопрения», прибавляет: «Что нимало не служит к пользе, а к расстройству слушающих» (2 Тим. 2, 14).

Ответ на возражение 1. Ученики Христа спорили между собой без намерения отречься от истины — ведь каждый из них стоял на том, что он полагал истинным. Однако в их споре присутствовала некоторая неупорядоченность, поскольку они спорили из-за того, из-за чего им не следовало спорить, а именно из-за первенства в чести. Это было связано с тем, что, как говорит глосса на приведенные слова, они еще не были духовными людьми, за что Господь и упрекнул их.

Ответ на возражение 2. Те, кто проповедовал Христа «из любви к спорам», заслуживали осуждения, поскольку хотя они и не противоречили истине веры, а проповедовали ее, тем не менее, они противоречили истине в том, что думали этими [спорами] «увеличить тяжесть уз» апостолу, который проповедовал истину веры. Поэтому апостол находил радость не в их спорах, а в приносимых этими спорами плодах, а именно в том, что благодаря ним о Христе узнавало все больше людей (так зло подчас случайно приносит и добрый плод).

Ответ на возражение 3. Спор совершенен и является смертным грехом тогда, когда, споря в суде, человек противоречит истине правосудности или когда оспаривает истинное учение. В таком смысле не католики спорят с еретиками, а наоборот. Но если в суде или во время диспута он несовершенен, то есть излишне язвителен, то он не всегда является смертным грехом.

Ответ на возражение 4. В настоящем случае спором назван обычный диспут. В самом деле, Иов сказал: «Я к Вседержителю хотел бы говорить и желал бы состязаться с Богом» (Иов. 13, 3), и при этом он стремился не подвергать сомнению истину, но защищать ее, никоим образом не желая в своем стремлении к истине быть неупорядоченным в уме или в речи.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СПОР ДОЧЕРЬЮ ТЩЕСЛАВИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что спор — это не дочь тщеславия. В самом деле, спор родственен рвению, в связи с чем читаем [в Писании]: «Ибо если между вами рвение и споры, то не плотские ли вы и не по человеческому ли обычаю поступаете?»⁴ (1 Кор. 3, 3). Но рвение принадлежит зависти. Следовательно, спор возникает скорее из зависти.

Возражение 2. Далее, спор сопровождается повышением голоса. Но, как говорит Григорий, причиной повышения голоса является гнев⁵. Следовательно, спор тоже является следствием гнева.

Возражение 3. Далее, помимо всего остального знание, похоже, является предметом гордости и тщеславия, согласно сказанному [в Писании]: «Знание надмевает» (1 Кор. 8, 1). Но спор обычно возникает из-за недостатка знания, поскольку при наличии знания мы не подвергаем сомнению известную нам истину. Следовательно, спор — это не дочь тщеславия.

Этому противоречит авторитетное мнение Григория⁶.

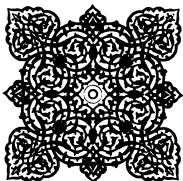
Отвечаю: как уже было сказано (37, 2), разногласие является дочерью тщеславия постольку, поскольку каждая из несогласных сторон придерживается собственного мнения и отвергает мнение другой [стороны]. Но гордыне и тщеславию присуще добиваться собственной славы. И подобно тому, как несогласные люди придерживаются собственного мнения в своих сердцах, точно так же спорящие люди отстаивают собственное мнение при помощи слов. Следовательно, спор считается дочерью тщеславия по той же самой причине, что и разногласие.

Ответ на возражение 1. Спор, как и разногласие, родственен зависти в той мере, в какой человек отделяет себя от того, с кем не согласен или с кем спорит, но в той, в какой спорящий придерживается чего-то, он родственен гордыне и тщеславию, поскольку спорящий, если так можно выразиться, упорствует в своем мнении, о чем уже было сказано (37, 2).

Ответ на возражение 2. Спор, о котором мы ведем речь,

сопровождается повышением голоса ради того, дабы подвергнуть сомнению истину, и потому в этом споре оно не является главным. Поэтому вывод о том, что у спора и повышения голоса общий источник, ошибочен.

Ответ на возражение 3. Гордость и тщеславие причиняются по преимуществу благами, в том числе и теми, которым они противны, как, например, когда человек гордится своим смирением. Но когда вещь возникает указанным способом, то это происходит не непосредственно, а акцидентно, в каковом случае ничто не препятствует тому, чтобы одна противоположность проистекала из другой. Поэтому нет никаких оснований утверждать, что непосредственные и собственные следствия гордости или тщеславия не могут вытекать из противоположностей того, что является причиной гордости.



О СХИЗМЕ

Наконец, мы рассмотрим те противные миру пороки, которые относятся к делам, и таковы схизма, ссора, война и бесчинство. Вначале мы поговорим о схизме, относительно которой будет исследовано четыре пункта: 1) является ли схизма видом греха; 2) является ли она более тяжким [грехом], чем неверие; 3) о полномочиях схизматиков; 4) о заслуживаемом ими наказании.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СХИЗМА ВИДОМ ГРЕХА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что схизма не является особым видом греха. Ведь «схизма», согласно папе Пелагию I, «означает разделение». Но разделение может обусловить любой грех, согласно сказанному [в Писании]: «Беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим» (Ис. 59, 2). Следовательно, схизма не является видом греха.

Возражение 2. Далее, человек, по всей видимости, является схизматиком, если он не повинуется Церкви. Но любой грех по-нуждает человека не повиноваться заповедям Церкви, поскольку грех, согласно Амвросию, «есть неповиновение небесным заповедям». Следовательно, любой грех является схизмой.

Возражение 3. Далее, ересь отделяет человека от единства веры. Поэтому, коль скоро слово «схизма» означает разделение, то, похоже, она не отличается по виду от греха неверия.

Этому противоречит следующее: Августин проводит различие между схизмой и ересью, и говорит, что «схизматик исповедует ту же веру и практикует то же богослужение, что и

другие, но при этом получает удовольствие от разобщенности [с верными], тогда как еретик исповедует веру, отличную от той, которую исповедует католическая церковь»¹. Следовательно, схизма не является родом греха.

Отвечаю, как говорит Исидор, схизма получила свое имя «от отсечения умов»², а отсечение противоположно единству. Поэтому грехом схизмы является тот [грех], который непосредственно и сущностно противоположен единству. В самом деле, в том, что касается естественного порядка нравов, акциденции не устанавливают вида. Но в нравственном порядке сущностным является то, что преднамеренно, в то время как непреднамеренное случайно. Следовательно, в строгом смысле слова грех схизмы является видом греха — ведь схизматик намеренно отъединяет себя от того единства, которое является следствием любви к горнему, поскольку любовь к горнему объединяет не только одного человека с другим посредством уз духовной любви, но также и всю Церковь посредством единства духа.

Поэтому схизматиками по справедливости должно называть тех, которые произвольно и преднамеренно отделяют себя от единства Церкви, поскольку это единство — главное, и частное единство нескольких индивидов должно быть подчинено единству Церкви подобно тому, как взаимная сопряженность членов природного тела подчинена единству всего тела. Затем, единство Церкви заключается в двух вещах, а именно во взаимосвязи, или общности, членов Церкви, а также в подчинении всех членов Церкви единому главе, согласно сказанному [в Писании]: «Безрассудно надмеваясь плотским своим умом и не держась Главы, от Которого все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим» (Кол. 2, 18, 19). Но Глава — это Сам Христос, наместником Которого в Церкви является верховный понтифик. Поэтому схизматики — это те, которые отказываются подчиняться верховному понтифику и сохранять общность с теми членами Церкви, которые признают его главенство.

Ответ на возражение 1. Производимое грехом разделение между человеком и Богом не входит в намерение грешника. Оно происходит ненамеренно вследствие его неупорядоченного обращения к преходящему благу и потому никак не может быть названо схизмой.

Ответ на возражение 2. Сущность схизмы состоит в упорном неповиновении заповедям (я говорю «упорном» потому, что схизматик не только проявляет упрямство в своем пренебрежении к заповедям Церкви, но и отказывается подчиняться ее решениям). Но так поступает не каждый грешник, и потому не каждый грех является схизмой.

Ответ на возражение 3. Ересь и схизма различаются со стороны того, чему каждая из них непосредственно и сущностно противоположна. В самом деле, ересь сущностно противоположна вере, а схизма сущностно противоположна единству церковной любви. Поэтому подобно тому, как вера и любовь являются различными добродетелями, хотя тому, кому недостает веры, недостает и любви, точно так же схизма и ересь являются различными пороками, хотя любой еретик является в то же время и схизматиком, но не наоборот. Об этом пишет Иероним в своем комментарии к «Посланию к галатам» так: «Я усматриваю различие между схизмой и ересью в том, что ересь придерживается ложного учения, в то время как схизма отъединяет человека от Церкви». Однако коль скоро утрата любви — это путь к утрате веры, согласно сказанному [в Писании]: «От чего отступив», то есть от любви, «некоторые уклонились в пустословие» (1 Тим. 1, 6), то и схизма — это путь к ереси. Поэтому Иероним прибавляет, что «сперва еще можно в том или ином отношении находить различие между схизмой и ересью, однако нет такой схизмы, которая бы не измыслила для себя что-либо еретическое, дабы в этом искать причину своего отделения от Церкви».

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СХИЗМА БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ НЕВЕРИЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что схизма является более тяжким грехом, чем неверие. Ведь чем тяжче грех, тем тяжче и наказание, согласно сказанному [в Писании]: «Смотря по вине его, по счету» (Вт. 25, 2). Но мы видим, что за грех схизмы наказывали строже, чем за грех неверия или идолопоклонства, поскольку читаем, что за идолопоклонство некоторые были убиты мечами своих же товарищей (Исх. 32, 28), тогда как о грехе схизмы ска-

зано: «Если Господь сотворит необычайное, и земля разверзнет уста свои и поглотит их... и все, что у них, и они живые сойдут в преисподнюю, то знайте, что люди сии презрели Господа» (Чис. 16, 30). Кроме того, десять племен, которые, отвратившись от установлений Давида, провинились в схизме, были наказаны с особой суровостью (4 Цар. 17). Следовательно, грех схизмы является более тяжким грехом, чем грех неверия.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, «благо многих прекраснее и божественнее, чем благо одного человека»³. Но схизма противоположна благу многих, а именно церковному единству, в то время как неверие противоположно частному благу одного человека, а именно его вере. Следовательно, похоже на то, что схизма является более тяжким грехом, чем неверие.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что «самое плохое противоположно самому лучшему»⁴. Но схизма противоположна любви к горнему, которая является лучшей добродетелью, чем вера, которой, как было показано выше (10, 2; 23, 6), противоположно неверие. Следовательно, схизма является более тяжким грехом, чем неверие.

Этому противоречит следующее: то, что возникает вследствие дополнения какой-либо вещи чем-то еще, превосходит эту вещь либо в добром, либо в злом. Но ересь, как указывает Иероним в вышеприведенной цитате (1), возникает вследствие дополнения схизмы ложным учением. Следовательно, схизма является менее тяжким грехом, чем неверие.

Отвечаю: тяжесть греха можно рассматривать двояко: во-первых, согласно виду этого греха; во-вторых, согласно обстоятельствам. Однако коль скоро частные обстоятельства бесконечны по числу, а также могут варьироваться бесконечным количеством способов, то когда нас спрашивают, который из двух грехов является более тяжким, этот вопрос должно понимать как заданный относительно той тяжести, которая связана с родом греха. Но нами уже было сказано (II-I, 72, 1; II-I, 73, 3) о том, что свой род или вид грех получает от объекта. Поэтому более тяжким является тот грех, который по роду противоположен большему благу; например грех, совершенный против Бога, тяжче греха, совершенного против ближнего.

Но очевидно, что неверие является грехом, совершенным против Самого Бога, поскольку Он Сам по Себе есть Первая

Истина, на которой основана вера, тогда как схизма противоположна церковному единству, которое является благом по причастности, [гораздо] меньшим, чем Бог. Отсюда понятно, что грех неверия по роду тяжче греха схизмы, хотя подчас тот или иной схизматик может грешить тяжче, чем тот или иной неверующий, либо потому, что его презрение больше, либо потому, что его грех таит в себе большую опасность, либо по какой-то иной подобной причине.

Ответ на возражение 1. Людям ранее уже было сообщено в полученном ими законе, что есть только один Бог и что они не должны поклоняться каким-либо другим «богам», и это же было подтверждено им во многих знамениях. Поэтому не было никакой необходимости наказывать согрешивших против веры посредством идолопоклонства каким-либо необычным способом, но было вполне достаточно делать это согласно обычаю. С другой стороны, им не было настолько известно о том, что их вождем должен быть только Моисей, и потому восставших против его власти надлежало наказать удивительно и необычно.

А еще можно сказать, что иногда эти люди наказывались за грех схизмы особенно строго потому, что они были склонны к отпадениям и мятежам, о чем читаем [в Писании]: «Город сей издавна восставал против царей, затевал отпадения и мятежи»⁵ (1 Езд. 4, 15). Но, как было показано выше (II-I, 105, 2), подчас грех по навыку наказывается с особой строгостью потому, что наказание служит своего рода лекарством, удерживающим человека от греха, так что чем больше обнаруживается склонных к греху, тем более строгим должно быть наказание. Что же касается десяти племен, то они были наказаны не только за грех схизмы, но и, как сказано в том же месте, за грех идолопоклонства.

Ответ на возражение 2. Как благо множества превосходит благо одного из членов этого множества, точно так же оно уступает тому внешнему благу, к которому определено это множество; так, благо армейской шеренги уступает благу главнокомандующего. И точно так же благо церковного единства, которому противоположна схизма, уступает благу божественной истины, которой противоположно неверие.

Ответ на возражение 3. У любви к горнему есть два объекта: один является основным, и это божественная благодать, другой является вторичным, и это благо ближнего. Но схизма и другие грехи против ближнего противоположны любви к горнему со стороны вторичного блага, которое уступает объекту веры, каковым

является Бог, и потому эти грехи не столь тяжки, как неверие. С другой стороны, ненависть к Богу, которая противоположна любви к горнему со стороны основного объекта, столь же тяжка, как и неверие. Однако из всех грехов, совершаемых человеком против ближнего, грех схизмы, похоже, является наибольшим, поскольку он противоположен духовному благу множества.

Раздел 3

ОБЛАДАЮТ ЛИ СХИЗМАТИКИ КАКИМИ-ЛИБО ПОЛНОМОЧИЯМИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что схизматики обладают некоторыми полномочиями. Так, Августин говорит: «Подобно тому, как некогда крещенные по возвращении в Церковь второй раз не крестятся, точно так же и некогда посвященные по возвращении второй раз не посвящаются»⁶. Но посвящение есть своего рода полномочие. Следовательно, схизматики, сохраняя свое посвящение, сохраняют и некоторые полномочия.

Возражение 2. Далее, Августин говорит: «Тот, кто отделен, может быть полномочным совершать таинство причастия, равно как и принимать его»⁷. Но полномочие совершать таинство причастия является очень большим полномочием. Следовательно, отделенные от Церкви схизматики обладают духовными полномочиями.

Возражение 3. Далее, папа Урбан II говорит: «Мы предписываем, чтобы посвященные в епископский сан по католическому обряду, но схизматически отделившие себя от апостольской Церкви, в случае их возвращения в лоно единой Церкви встречались милостиво, и если их жизнь и познания не вызовут нареканий, то их сан должен быть подтвержден». Но такого бы не могло быть, если бы схизматики утрачивали духовные полномочия. Следовательно, схизматики обладают духовными полномочиями.

Этому противоречит сказанное Киприаном в одном из своих писем: «Тот, кто не блюдет ни единства духа, ни согласия мира и отъединяет себя от обязательств Церкви и сообщества ее священнослужителей, не может обладать епископскими полномочиями и честью».

Отвечаю: духовные полномочия двояки, священные и правовые. Священные полномочия сообщаются посредством некоторого освящения. Но все церковные освящения неизменны дотоле, доколе сохраняется освященное, что хорошо видно на примере неодушевленных вещей, поскольку единожды освященный алтарь, если он не был разбит, вторично не освящается. Поэтому подобно рода полномочия у того, кто получил освящение, в своей сущности сохраняются до тех пор, пока он живет, даже если он впал в схизму или ересь, и в случае его возвращения в Церковь его вторично не посвящают. Однако коль скоро никакая низшая способность не может осуществлять свой акт иначе, как только будучи подвинутой к нему более возвышенной способностью, как это мы видим в порядке природы, то из этого следует, что такие люди утрачивают право использовать свои полномочия. Впрочем, если они их все же используют, то эти полномочия при священнодействии причиняют соответствующие следствия, поскольку в таком случае человек являет собою только орудие Божие, и потому священные следствия не могут быть утрачены из-за того или иного греха посвященного.

С другой стороны, правовые полномочия сообщаются посредством простого человеческого определения. Такие полномочия не являются неизменной собственностью получателя, и потому утрачиваются схизматиками и еретиками. Следовательно, они не могут ни прощать, ни отлучать, ни предоставлять индульгенцию, ни вообще делать что-либо подобное, а если они это делают, то оно не имеет никакой силы.

Поэтому когда говорят, что такие люди лишены духовных полномочий, то это должно понимать как сказанное или о втором типе полномочий, или же, если при этом упоминается первый тип, не о сущности полномочий, а о праве на их использование.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 4

ПРАВИЛЬНО ЛИ НАКАЗЫВАТЬ СХИЗМАТИКОВ ОТЛУЧЕНИЕМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что схизматиков неправильно наказывать отлучением. В самом деле, отлучение лишает человека

возможности осуществлять священнодействия. Но Августин говорит, что «крестить может и схизматик»⁸. Следовательно, похоже, что неподобающе наказывать схизматиков отлучением.

Возражение 2. Далее, обязанностью верных Христовых является возвращать заблудших, по каковой причине о некоторых сказано, что они «угнанных не возвращали и потерянных не искали» (Иез. 34, 4). Но схизматиков легче всего вернуть в случае сохранения общения с ними. Следовательно, похоже на то, что отлучать их не должно.

Возражение 3. Далее, за один и тот же грех не наказывают дважды, согласно сказанному [в Писании]: «Бог совершит Свой суд, и он уже не повторится»⁹ (Наум. 1, 9). Но некоторые за грех схизмы наказываются мирскими наказаниями, поскольку в соответствии с божественным и земным законом отпавшие от единства Церкви и нарушившие ее мир подлежат наказанию со стороны светских властей. Следовательно, их не должно наказывать еще и отлучением.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Отойдите от шатров нечестивых людей сих», то есть от раскольников, «и не прикасайтесь ни к чему, что принадлежит им, чтобы не погибнуть вам вместе во всех грехах их» (Чис. 16, 26).

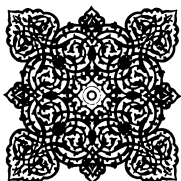
Отвечаю: согласно сказанному [в Писании], «чем кто согрешил, тем и наказывается» (Прем. 11, 17). Но схизматики, как было показано выше (1), совершают двоякий грех. Во-первых, они отсекают себя от общения с членами Церкви, и в этом отношении заслуженным наказанием схизматиков является отлучение. Во-вторых, они отказываются подчиняться главе Церкви, и потому, коль скоро они не желают управляться духовной властью Церкви, то по справедливости их должна принудить к этому светская власть.

Ответ на возражение 1. Креститься у схизматика не следует без крайней на то надобности, поскольку человеку лучше уйти из этой жизни отмеченным знаком Христовым независимо от того, от кого он может его получить, пусть даже это будет иудей или язычник, чем лишенным этого знака, который даруется посредством крещения.

Ответ на возражение 2. Отлучение не запрещает общения, благодаря которому человек может посредством целительных

увещаний вернуть в единое лоно Церкви тех, кто был от нее отделен. Более того, само отделение подчас помогает иным вернуться назад, поскольку вызванное отделением смущение побуждает их к покаянию.

Ответ на возражение 3. Наказания нынешней жизни — это своего рода лекарства, и потому если одного наказания для принуждения человека оказывается недостаточно, то добавляют другое (так и врачи используют несколько телесных лекарств, если одно лекарство не излечивает). Так действует и Церковь: если кого-то не может сдержать отлучение, то она использует силу светского принуждения. Впрочем, если одного наказания оказывается достаточно, то другое не применяется.



О ВОЙНЕ

Далее мы должны исследовать войну, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) может ли война быть справедливой; 2) дозволено ли духовным лицам участвовать в сражениях; 3) можно ли на войне устраивать засады; 4) допустимо ли сражаться в святые дни.

Раздел 1

ВСЕГДА ЛИ ГРЕХОВНО ВЕСТИ ВОЙНУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вести войну греховно всегда. Ведь не было бы греха, не было бы и наказания. Но тем, кто ведет войну, Господь посулил наказание, согласно сказанному [в Писании]: «Все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26, 52). Следовательно, все войны незаконны.

Возражение 2. Далее, все, что противоречит божественному предписанию, есть грех. Но война противоречит божественному предписанию, поскольку [в Писании] сказано: «А Я говорю вам — не противься злому» (Мф. 5, 39); и еще: «Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу [Божью]» (Рим. 12, 19). Следовательно, война греховна всегда.

Возражение 3. Далее, ничто не противостоит акту добродетели помимо греха. Но война противостоит миру. Следовательно, война греховна всегда.

Возражение 4. Кроме того, делание законного само по себе законно, как это можно увидеть на примере научных изысканий. Но вооруженные схватки, которые имеют место на турнирах, запрещены Церковью, а погибшие на этих ристалищах лишаются права на церковные похороны. Следовательно, похоже, что война греховна как таковая.

Этому противоречит сказанное Августином в его проповеди сыну центуриона: «Если бы христианская религия запрещала войны как таковые, то ищущим спасительный совет в Евангелии [воинам] было бы рекомендовано оставить оружие и уйти с военной службы. Однако им было сказано: "Никого не обижайте... и довольствуйтесь своим жалованием" (Лк. 3, 14). А коль скоро он¹ наказал им довольствоваться своим жалованием, то это значит, что он не возражал против военной службы».

Отвечаю: для того чтобы война было справедливой, необходимы три вещи. Во-первых, полномочность правителя, по приказу которого ведется война. Ведь объявление войны — это не частное дело того или иного индивида, который должен искать защиты своих прав в суде того, кто выше. Кроме того, не является частным делом индивида объявлять военный сбор. И коль скоро забота об общественном благе возложена на власти, то именно их делом является печься об общественном благе вверенного им города, области или царства. Поэтому подобно тому, как они вправе использовать меч для защиты общественного блага от внутренних беспорядков, как когда они карают злодеев, согласно словам апостола: «Он не напрасно носит меч; он — Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13, 4), точно так же их делом является поднимать меч войны ради защиты общественного блага от внешних врагов. Поэтому тем, кто наделен властью, сказано: «Избавляйте бедного и нищего, исторгайте его из руки нечестивых» (Пс. 81, 4). А Августин говорит, что «согласно служащему поддержанию мира среди смертных естественному порядку необходимо, чтобы право задумывать и объявлять войну принадлежало тем, кто обладает наивысшей властью»².

Во-вторых, необходимо наличие справедливой причины, а именно чтобы атакованные были атакованы потому, что заслужили это некоторым своим проступком. Поэтому Августин говорит, что «война представляется справедливой тогда, когда она является возмездием за несправедливость, когда должно покарать народ или государство за отказ возместить причиненное зло или вернуть то, что несправедливо захвачено».

В-третьих, необходимо, чтобы воюющая сторона имела справедливое намерение, то есть чтобы ее намерением было утверждение добра или предотвращение зла. Поэтому Августин говорит, что «истинная религия полагает мирными те войны, ко-

которые ведутся не ради превозношения или жестокости, но ради укрепления мира, наказания злодеев и утверждения добра». В самом деле, подчас случается так, что война объявляется законной властью и по справедливой причине, но тем не менее является несправедливой в силу злого намерения, в связи с чем читаем у Августина: «Страсть к нанесению ущерба, жестокая жажда мести, безжалостность и неумолимость, лихорадочное отвращение, вождение власти и тому подобное — все это по праву считается проклятием войны»³.

Ответ на возражение 1. Как говорит Августин, «взять меч — значит вооружиться, чтобы отнять у кого-то жизнь без приказа или дозволения начальствующего или законной власти»⁴. С другой стороны, обращение за помощью к мечу по приказу властителя или судьи либо же из рвения к правосудности и, если так можно выразиться, по велению Божию, означает не «взять меч», а использовать его как уполномоченное другим [лицо], и потому это не заслуживает наказания. Впрочем, те, кто пользуется мечом греховно, не всегда погибают от [чужого] меча, хотя они всегда погибают от собственного меча, поскольку если не раскаются, то будут навечно покарены за то, что греховно пользовались мечом.

Ответ на возражение 2. Такого рода предписания, как замечает Августин, нужно относить к готовности ума повиноваться им и в случае необходимости воздерживаться от сопротивления или защиты⁵. Однако подчас человеку ради общественного блага или [даже] блага его противников нужно действовать иначе. Поэтому Августин говорит, что «с теми, кого нам надлежит с благожелательной строгостью наказывать, приходится часто и многообразно обходиться против их воли. Ведь когда мы очищаем человека от беззаконий греха, ему благо быть побежденным, поскольку нет ничего более безысходного, чем торжество грешника, из которого, подобно внутреннему врагу, возникают безнаказанность вины и злобность воли».

Ответ на возражение 3. Ведущие войны ради справедливого мира не противостоят миру, разве что — злему миру, который Господь не «пришел принести на землю» (Мф. 10, 34). Поэтому Августин говорит: «Мы не ищем мира ради войны, но идем на войну ради мира. Поэтому и в состоянии войны будь миротворцем, побеждая противников и приводя их к процветанию мира».

Ответ на возражение 4. Состязание в мужестве с оружи-

ем в руках запрещается не всегда, а только тогда, когда оно неупорядочено, сопряжено с риском [для жизни] и завершается убийством или грабежом. В прежние времена, как пишет в своем послании Иероним, воинские схватки не были столь опасны и потому назывались «упражнениями с оружием» или «бескровными войнами».

Раздел 2

ЗАКОННО ЛИ ЕПИСКОПАМ И КЛИРУ ПРИНИМАТЬ УЧАСТИЕ В СРАЖЕНИИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что клиру и епископам законно принимать участие в сражении. Так, нами уже было сказано (1) о том, что войны законны в той мере, в какой они защищают бедных и общественное благосостояние в целом от причиняемых противником бедствий. Но, похоже, что именно такова обязанность прелатов, поскольку, по словам Григория, «волк нападет на овцу — это когда несправедливый и жадный угнетает тех, кто скромны и верны. А считавшийся пастырем, но не бывший таковым, — это тот, кто оставил овцу и бежал, убоявшись, как бы волк не загрыз и его, и не осмелился восстать против несправедливости»⁶. Следовательно, прелатам и клиру законно принимать участие в сражении.

Возражение 2. Далее, папа Лев IV пишет: «После получения дурных известий о сарацинах, поползли слухи, что сарадины высадятся в римском порту тайно и скрытно, по каковой причине мы приказали всем нашим людям собраться вместе и спуститься к побережью». Следовательно, епископам законно принимать участие в сражении.

Возражение 3. Далее, очевидно, что делать что-либо самому или одобрять делание этого кем-то другим суть одно и то же, согласно сказанному [в Писании]: «Делающие такие дела достойны смерти, — однако не только их делают, но и делающих одобряют» (Рим. 1, 32). Затем, похоже, что одобряют что-либо в первую очередь те, которые побуждают делать это других. Но епископы и клир вправе побуждать других к сражению; так, можно прочитать о том, что Карл выступил на войну с ломбардцами по

настоятельной просьбе римского епископа Адриана. Следовательно, и им дозволено принимать участие в сражении.

Возражение 4. Кроме того, все, что праведно и заслуживает награды, законно для прелатов и клира. Но объявлять войну подчас бывает праведным и заслуживающим награды, поскольку сказано, что если «человек погибнет, защищая истинную веру, свою страну или христиан, то Бог дарует ему награду на небесах». Следовательно, епископам и клиру законно принимать участие в сражении.

Этому противоречит следующее: Петру, представлявшему епископов и клир, было сказано: «Вложи меч в ножны» (Ин. 18, 11). Следовательно, им не дозволено принимать участие в сражении.

Отвечаю: для блага человеческого сообщества необходимо несколько вещей, причем, как замечает Философ, многие вещи делаются многими лучше и быстрее, чем одним, в то время как некоторые настолько несовместимы друг с другом, что не могут хорошо делаться одновременно. Поэтому тем, кому вменено в обязанности что-то важное, запрещают отвлекаться на незначительное. Так, человеческие законы запрещают солдатам, которым вменены воинские занятия, вести торговлю.

Но воинские занятия в целом несовместимы с обязанностями епископа и клирика, и причины на то две. Первая из них является общей и состоит в том, что воинские занятия, если так можно выразиться, преисполнены треволнений, что крайне препятствует уму созерцать божественные вещи, славословить Бога и молиться за верных, то есть делать то, что входит [в прямые] обязанности духовного лица. Таким образом, подобно тому, как церковникам запрещено участвовать в торговле, поскольку она излишне озабочивает ум, точно так же им запрещены и воинские занятия, согласно сказанному [в Писании]: «Никакой воин Божий не связывает себя делами житейскими»⁷ (2 Тим. 2, 4). Вторая причина является частной, а именно той, что, так сказать, все церковные порядки определены к служению у алтаря, на котором в обрядовом священнодействии представлены страсти Христовы, согласно сказанному [в Писании]: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11, 26). Поэтому им подобает не столько проливать чужую, сколько быть готовыми пролить собственную

кровь за Христа, чтобы на деле уподобиться [Ему] в том, что они представляют в своем служении. В связи с этим [особым] декретом было предписано, что пролившие чужую кровь, пусть и безвинно, освобождаются от служения. Но никто из тех, кому вменено нечто как его обязанность, не может законно делать то, что лишает его пригодности для ее исполнения. Поэтому, коль скоро война связана с кровопролитием, духовным лицам принимать участие в сражении незаконно.

Ответ на возражение 1. Прелатам надлежит противостоять не только волку, несущему духовную смерть стаду, но и причиняющему телесный вред грабителю и угнетателю, однако делать это с помощью не телесного, а духовного оружия, согласно сказанному апостолом: «Оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом» (2 Кор. 10, 4). А таковыми являются спасительные увещания и благочестивые молитвы, а для особо противящихся — осуждающие отлучения.

Ответ на возражение 2. Прелаты и клирики могут по распоряжению старших принимать участие в войнах, но не с оружием в руках, а посредством оказания духовной поддержки тем, кто сражается за правое дело, наставляя их, отпуская грехи и тому подобное. Так, в Ветхом Завете священникам было предписано участвовать в битве, трубя в священные трубы (Нав. 6, 3). Поэтому епископам и клиру дозволено первыми выступать на передовую, но они злоупотребили бы этим дозволением, если бы сами взяли в руки оружие.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (23, 4), любая способность, искусство или добродетель, которая определена к [конечной] цели, должна правильно располагать то, что определено к [вторичным] целям. Но верные должны рассматривать телесные войны как ведущиеся ради их [конечной] цели, а именно божественного духовного блага, заниматься которым поручено церковникам. Поэтому обязанностью духовных лиц является располагать и побуждать участвовать в справедливых войнах других людей — ведь самим им запрещено братья за оружие не потому, что это греховно, а потому, что это не подобает их сану.

Ответ на возражение 4. Хотя вести праведную войну достойно награды, однако для церковников это незаконно, поскольку им поручено дело, которое достойно еще большей награды. Так, хотя само по себе вступление в брак и похвально, тем не менее оно предосудительно для тех, кто принес обет девственности, поскольку они связаны обязательствами с еще большим благом.

Раздел 3

ЗАКОННО ЛИ НА ВОЙНЕ УСТРАИВАТЬ ЗАСАДЫ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что на войне незаконно устраивать засады. Ведь сказано же [в Писании]: «Правды, правды ищи» (Вт. 16, 20). Но засады, коль скоро они суть своего рода обман, похоже, являются неправдой. Следовательно, даже на справедливой войне незаконно устраивать засады.

Возражение 2. Далее, засады и обман, похоже, будучи ложью, противоположны верности. Но так как мы обязаны в отношении со всеми быть верными, то, как говорит Августин, было бы неправильным, если бы мы кому-либо солгали. Следовательно, коль скоро каждый обязан быть верным даже со своим врагом, то похоже на то, что устраивать засады врагу незаконно.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, — так поступайте и вы с ними» (Мф. 7, 12), и мы должны следовать этому во всех наших отношениях с ближними. Но наши враги — это наши ближние. Следовательно, коль скоро никто не желает быть обманутым или попасть в засаду, то похоже на то, что никто не должен, ведя войну, устраивать засады.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Главное, чтобы была праведной сама война, а ведется ли она открыто или с использованием засад не имеет никакого отношения к праведности», в доказательство чего он приводит слова Господа, Который приказал Иисусу [Навину] сделать «засаду позади города» Гая (Нав. 8, 2).

Отвечаю: засады устраиваются ради того, чтобы обмануть врага. Затем, один может обмануть другого словом или делом двояко. Во-первых, сказав нечто ложное или нарушив обещание, и это всегда незаконно. Подобным образом никто не вправе обманывать врага, поскольку, как говорит Амвросий, существуют «правила войны и договоров, которые должно блюсти, даже имея дело с врагом».

Во-вторых, человек может быть обманут тем, что мы говорим или делаем, потому что мы не объявляем ему нашу [истинную]

цель или намерение. Но мы не всегда обязаны это делать — ведь даже в Священном Учении многое было сокрыто, особенно от неверующих, чтобы они это не попрали, согласно сказанному [в Писании]: «Не давайте святыни псам» (Мф. 7, 6). Поэтому тем более нам надлежит скрывать от врага план военной кампании. Из этого следует, что помимо всего прочего, как говорит Фронтиний в своей книге о стратегии, солдат должен учиться искусству утаивания своих намерений от врага. Такого рода утаивание предполагает устройство засад, которые законно использовать на справедливой войне.

При этом такие засады в строгом смысле слова не являются обманом и не противоречат правосудности и хорошо расположенной воле — ведь воля была бы неупорядоченной, если бы человек не желал, чтобы другие что-либо от него скрывали.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 4

ДОЗВОЛЕНО ЛИ СРАЖАТЬСЯ В СВЯТЫЕ ДНИ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что сражаться в святые дни незаконно. В самом деле, святые дни установлены для того, чтобы мы посвящали их Богу. Поэтому они предписаны заповедью о памятовании дня субботы (Исх. 20, 8), в которой «суббота» означает «почить от забот». Но войны преисполнены забот. Следовательно, никоим образом не может быть дозволено сражаться в святые дни.

Возражение 2. Далее, некоторых упрекали за то, что в дни поста они не исполняли того, что от них требовалось, но ссорились и занимались рукоприкладством (Ис. 58, 3, 4). Следовательно, сражаться в святые дни тем более незаконно.

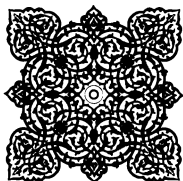
Возражение 3. Далее, не должно делать что-либо дурное ради избежания преходящей пагубы. Но сражаться в святой день, похоже, само по себе дурно. Следовательно, никто не должен сражаться в святой день даже ради избежания преходящей пагубы.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что евреи были правы, когда постановили: «Кто бы ни пошел на войну

против нас в день субботний — будем сражаться против него» (1 Мак. 2, 41).

Отвечаю: соблюдение святых дней не может являться помехой тому, что определено к безопасности человека, в том числе и телесной. Поэтому Господь, споря с евреями, сказал: «На Меня ли негодуете за то, что Я всего человека исцелил в субботу?» (И. 7, 23). Следовательно, врачи могут законно заботиться о больных в святые дни. Но у сохранения общественного блага, а именно спасения многих от гибели и предотвращения неисчислимых преходящих и духовных бедствий, имеется куда более весомая причина, чем у телесной сохранности индивида. Поэтому если возникнет такая необходимость, то ради сохранения общего блага верных можно продолжать боевые действия и в святые дни — ведь мы бы искушали Бога, если бы при наличии такой необходимости предпочли отказаться от борьбы. Однако с исчезновением указанной необходимости исчезает и приведенная причина, и тогда продолжать сражаться в святой день незаконно.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.



О ССОРЕ

Теперь подошла очередь исследовать ссору, под каковым заглавием наличествует два пункта: 1) является ли ссора грехом; 2) является ли она дочерью гнева.

Раздел 1

ВСЕГДА ЛИ ССОРА ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ссора не всегда является грехом. В самом деле, ссора, похоже, есть своего рода состязание, по каковой причине Исидор говорит, что «слово "rixosus" (склочный) произошло от рычания (rictu) пса, поскольку склочный готов возражать всегда; он находит удовольствие в схватке и побуждает к состязанию»¹. Но состязание не всегда является грехом. Следовательно, не всегда является им и ссора.

Возражение 2. Далее, мы читаем [в Писании], что рабы Исаака «выкопали другой колодец — спорили также и о нем» (Быт. 26, 21). Но трудно поверить, что домашние Исаака могли бы спорить и не быть осужденными им за это, если бы споры были грехом. Следовательно, ссора не является грехом.

Возражение 3. Далее, ссора, похоже, есть война между индивидами. Но война не всегда греховна. Следовательно, и ссора не всегда греховна.

Этому противоречит следующее: ссора перечислена среди дел плоти (Гал. 5, 20), о которых далее сказано, что «поступающие так царствия Божия не наследуют». Следовательно, ссора не просто греховна, но к тому же является смертным грехом.

Отвечаю: в то время как состязание означает словесное противостояние, ссора означает некоторое противостояние в делах. Поэтому глосса на слова [Писания] (Гал. 5, 20) говорит, что «ссора — это когда люди в гневе побивают друг друга». Следовательно, ссора есть своего рода частная война — ведь она имеет место между частными людьми и объявляется не общественной властью, а, пожалуй, неупорядоченной волей. Поэтому ссора греховна всегда. Действительно, она является смертным грехом того, кто несправедливо нападает на другого, поскольку если кто-либо причиняет другому вред, пусть даже [только] при помощи кулаков, то в этом всегда есть нечто от смертного греха. А вот тот, кто защищается, в зависимости от его намерения и избранного способа защиты может остаться без греха или же совершить простительный, а бывает — и смертный грех. В самом деле, если его единственным намерением является противостоять причиняемому ему вреду, и при этом он защищает себя с приличествующей сдержанностью, то здесь нет никакого греха и в строгом смысле слова с его стороны нет и никакой ссоры. Но если, с другой стороны, его самозащита сопряжена с мстостью или ненавистью, то налицо грех. При этом она является простительным грехом, если его ненависть и желание мести незначительны и не слишком выводят его из равновесия, но если они побуждают его противостоять своему противнику с твердым намерением убить его или причинить ему серьезный ущерб, то тогда она становится смертным грехом.

Ответ на возражение 1. Ссора — это не то же самое, что и состязание, доказательством чему служат три положения в приведенном высказывании Исидора, в которых выражена неупорядоченная природа ссоры. Во-первых, склочник всегда готов к ссоре, и это передано словами о том, что склочный «готов возражать всегда», то есть независимо от того, хорошо или дурно говорит или поступает другой. Во-вторых, ему нравится сама ссора, о чем далее сказано, что «он находит удовольствие в схватке». В-третьих, где бы он ни был, он, «побуждая к состязанию», провоцирует к ссоре других.

Ответ на возражение 2. Смысл [библейского] текста состоит не в том, что ссорились рабы Исаака, а в том, что жители той страны ссорились с ними, и потому грешили они, а не терпящие поношения домочадцы Исаака.

Ответ на возражение 3. Как было показано выше (40, 1), для того, чтобы война была справедливой, она должна быть

объявлена полномочной на это властью, в то время как ссора возникает из частного чувства гнева или ненависти. В самом деле, если наделенные соответствующей общественной властью царские слуги или судьи нападают на некоторых людей, а те защищаются, то виновными в ссоре считают не первых, а тех, кто оказал сопротивление общественным властям. Следовательно, в таком случае виновными в ссоре и совершении греха являются не напавшие, а те, кто защищал себя неупорядоченным образом.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ССОРА ДОЧЕРЬЮ ГНЕВА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ссора не является дочерью гнева. Ведь сказано же [в Писании]: «Откуда у вас вражды и распри? Не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших?» (Иак. 4, 1). Но гнев находится не в вожделеющей способности. Следовательно, ссора приходится дочерью не гневу, а вожделению.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Надменный затевает склоку»² (Прит. 28, 25). Но склока, пожалуй, есть то же, что и ссора. Следовательно, похоже на то, что ссора — это дочь гордости и тщеславия, которые побуждают человека хвастаться и превозноситься.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Уста глупого идут в ссору» (Прит. 18, 6). Но глупость отличается от гнева, поскольку она противоположна не кротости [и смирению], а мудрости и рассудительности. Следовательно, ссора не является дочерью гнева.

Возражение 4. Далее, [в Писании] сказано: «Ненависть возбуждает раздоры» (Прит. 10, 12). Но ненависть, как указывает Григорий, возникает из зависти³. Следовательно, ссора приходится дочерью не гневу, а зависти.

Возражение 5. Кроме того, [в Писании] сказано: «Кто стремится к разногласиям — любит ссоры»⁴ (Прит. 17, 19). Но разногласие, как было показано выше (37, 2), является дочерью тщеславия. Следовательно, ею же является и ссора.

Этому противоречат слова Григория о том, что «гнев порождает ссору»⁵, а [в Писании] сказано: «Человек гневливый заводит ссору» (Прит. 29, 22).

Отвечаю: как уже было сказано (1), ссора означает противостояние, которое простирается на дела, когда один человек намеревается причинить вред другому. Затем, существует два способа, которыми один человек может намереваться навредить другому. Во-первых, когда он предполагает нанести ему абсолютный ущерб, и тогда это является следствием ненависти, поскольку намерение ненависти определено к явному или тайному нанесению ущерба врагу. Другой способ — тот, которым человек намеревается навредить тому, кто знает о его намерениях и противостоит им, и это мы называем ссорой, которая в строгом смысле слова связана с гневом, являющимся желанием отомстить. В самом деле, гневающийся не собирается тайно вредить объекту своего гнева, более того, он желает, чтобы тот прочувствовал вред и знал, что он страдает по причине мести за содеянное, как это явствует из уже сказанного нами ранее о страсти гнева (II-I, 46, 6). Следовательно, в строгом смысле слова ссора является следствием гнева.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (II-I, 25, 1), все раздражительные страсти являются следствиями страстей вожделеющей способности, так что любое непосредственное следствие гнева также возникает как из своего первого корня из вожделения.

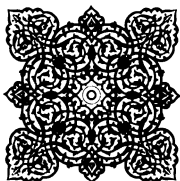
Ответ на возражение 2. Вырастающая из гордости и тщеславия надменность сама по себе является не непосредственной, а акцидентной причиной склоки и ссоры, поскольку обида человека на то, что ему предпочли другого, пробуждает в нем гнев, за которым следуют склока и ссора.

Ответ на возражение 3. Гнев, как было показано выше (II-I, 48, 3), препятствует суждению разума, вследствие чего он во многом схож с глупостью. Таким образом, у них имеется общее следствие, поскольку именно из-за поврежденности разума у человека появляется желание неупорядоченно вредить другому.

Ответ на возражение 4. Хотя ссора подчас и является следствием ненависти, однако — не присущим ей следствием, поскольку когда один человек ненавидит другого, то далеко не всегда в его намерение входит вредить ему явно, гораздо чаще он хочет вредить ему тайно. И только когда он убежден в своем

превосходстве, тогда он пытается вредить ему посредством скло- ки и ссоры. С другой стороны, по причине, приведенной выше, вредить человеку посредством ссоры является тем следствием, которое присуще гневу.

Ответ на возражение 5. Ссора обуславливает ненависть и разногласие в сердцах участников ссоры, и потому тот, кто «стремится», то есть намеревается посеять разногласие между другими, побуждает их к ссоре. Подобным образом всякий грех может распоряжаться актом другого греха, определяя его к своей собственной цели. Однако это вовсе не доказывает, что ссора непосредственно и в строгом смысле слова является дочерью тщеславия.



О БЕСЧИНСТВЕ

Далее мы рассмотрим бесчинство, под каковым заглавием наличествует два пункта: 1) является ли оно видом греха; 2) является ли оно смертным грехом.

Раздел 1

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЕСЧИНСТВО ОТЛИЧНЫМ ОТ ДРУГИХ ГРЕХОВ ВИДОМ ГРЕХА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что бесчинство не является отличным от других грехов видом греха. Так, согласно Исидору, «бесчинствующим является тот, кто сеет инакомыслие в умах и порождает разногласие»¹. Но когда что-либо порождает грех, то грешат тем видом греха, который оно породило. Следовательно, похоже, что бесчинство не является особым, отличным от разногласия видом греха.

Возражение 2. Далее, бесчинство означает своего рода отделение. Но нами уже было сказано (39, 1) о том, что схизма получила свое имя от отделения. Следовательно, похоже, что грех бесчинства не отличается от греха схизмы.

Возражение 3. Далее, любой вид греха, который отличается от других грехов, является или главным пороком, или следствием одного из главных пороков. Но бесчинство не указано ни среди главных пороков, ни среди тех пороков, которые являются их следствиями, как это явствует из сказанного [Григорием]², который приводит перечисление обоих видов порока. Следовательно, бесчинство не является особым и отличным от других видом греха.

Этому противоречит следующее: [в Писании] бесчинство упомянуто как [грех], отличный от других грехов³ (2 Кор. 12, 20).

Отвечаю: бесчинство — это особый вид греха, который имеет нечто общее с войной и ссорой, но в то же время несколько отличается от них. Роднит его с ними то, что он подразумевает некоторое противопоставление, а отличается он от них в двух моментах. Во-первых, потому что война и ссора означают актуальное нападение с обеих сторон, тогда как бесчинство, говорят, означает или актуальное нападение, или подготовку к нему. Поэтому глосса на слова [Писания] (2 Кор. 12, 20) говорит, что «бесчинства — это волнения, склоняющиеся к схватке», когда множество людей приводит себя, так сказать, в готовность, намереваясь вступить в схватку. Во-вторых, они отличаются тем, что война в строгом смысле слова ведется против внешних врагов и происходит между двумя народами, а ссора происходит между двумя индивидами или между несколькими людьми с одной стороны и несколькими с другой. Бесчинство же в строгом смысле слова имеет место между взаимно инакомыслящими частями одного народа, как когда одна часть государства поднимает мятеж против другой. Поэтому коль скоро бесчинство противоположно особому виду блага, а именно единству и миру народа, оно является особым видом греха.

Ответ на возражение 1. Бесчинствующим является тот, кто подстрекает других к бесчинству, а так как бесчинство есть своего рода разногласие, то из этого следует, что бесчинствующий — это тот, кто порождает не любое разногласие, а [разногласие] между частями множества. И грешит бесчинством не только тот, кто сеет разногласие, но также и неупорядоченно разногласящие друг другу.

Ответ на возражение 2. Бесчинство отличается от схизмы в двух отношениях. Во-первых, в том, что схизма противоположна духовному единству множества, а именно церковному единству, тогда как бесчинство противоположно преходящему, или светскому, единству множества, например [единству] города или царства. Во-вторых, схизма, в отличие от бесчинства, не подразумевает никакой подготовки к телесной схватке, но — только к духовному разногласию.

Ответ на возражение 3. Бесчинство, как и схизма, подпадает под понятие разногласия, поскольку то и другое есть своего рода

разногласие, но [разногласие] не между индивидами, а между частями множества.

Раздел 2

ВСЕГДА ЛИ БЕСЧИНСТВО ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что бесчинство не всегда является смертным грехом. В самом деле, как сказано в вышеприведенной (1) глоссе, «бесчинства — это волнения, склоняющиеся к схватке». Но схватка не всегда является смертным грехом, поскольку она, как было показано выше (40, 1), подчас бывает праведной и законной. Следовательно, бесчинство тем более может иметь место без смертного греха.

Возражение 2. Далее, бесчинство, как было показано выше (1), есть своего рода разногласие. Но разногласие может иметь место без смертного греха, да и вообще без какого-либо греха. Следовательно, таким может быть и бесчинство.

Возражение 3. Далее, избавить множество от тиранического правления достойно похвалы. Но если одна часть множества стремится сохранить тиранию, а другая — избавиться от нее, то тут никак не обойтись без некоторого разногласия. Следовательно, бесчинство может иметь место без смертного греха.

Этому противоречит следующее: апостол наряду с другими смертными грехами запрещает и бесчинства (2 Кор. 12, 20).

Отвечаю: как уже было сказано (1), бесчинство противостоит единству множества, а именно народа города или царства. Затем, Августин говорит, что «мудрый называет народом не некую толпу, а совокупность людей, объединенных согласием в смысле определения прав и взаимной пользы»⁴. Отсюда понятно, что то единство, которому противостоит бесчинство, является «согласием в смысле определения прав и взаимной пользы», из чего со всей очевидностью следует, что бесчинство противоположно правосудности и общественному благу. Таким образом, по роду оно является смертным грехом, причем весьма тяжким, поскольку

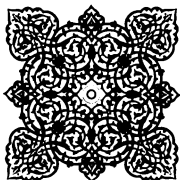
общественное благо, на которое оно покушается, превосходит частное благо, на которое покушается ссора.

Поэтому грех бесчинства в первую очередь и по преимуществу всей своей тяжестью ложится на тех, кто затевает бесчинство, а во вторую очередь — на тех, кто способствует им в нарушении общественного блага. Те же, кто защищает общественное благо и противостоит бесчинствующим, сами по себе не бесчинствуют, что подобно тому, как никто не может быть назван склочным только потому, что защищает себя, о чем уже было сказано (41, 1).

Ответ на возражение 1. Как было показано выше (40, 1), сражаться законно тогда, когда это делается ради общественного блага. Но бесчинство противостоит общему благу множества, и потому оно всегда является смертным грехом.

Ответ на возражение 2. Разногласие в отношении того, что не является очевидным благом, может иметь место и без греха, но разногласие в отношении того, что очевидно благо, не бывает безгрешным, бесчинство же — это как раз разногласие последнего вида, поскольку оно противостоит единству множества, которое является очевидным благом.

Ответ на возражение 3. Тирания несправедлива потому, что она определена не к общественному благу, а, как указывает Философ, к частному благу одного правителя⁵. Поэтому в расстройстве такого правления нет никакого бесчинства, если только возмущение тиранией не принимает столь неупорядоченные формы, что ее субъекты больше страдают от него, чем от правления тирана. В самом деле, в бесчинстве виновен скорее тиран, поскольку он, желая вернее господствовать над своими подданными, [часто] сам сеет между ними разногласия и раздоры, по каковой причине о тирании и говорят, что она имеет в виду выгоды одного правителя в ущерб общей пользе.



О СОБЛАЗНЕ

Наконец, нам осталось исследовать те пороки, которые противны благодеянию, причем большая их часть относится к неправосудности, а именно те, посредством которых, так сказать, несправедливо вредят ближнему. Однако соблазн, похоже, особым образом противостоит любви к горнему. Поэтому здесь мы рассмотрим соблазн, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) что есть соблазн; 2) является ли соблазн грехом; 3) является ли он видом греха; 4) является ли он смертным грехом; 5) можно ли соблазнить совершенных; 6) могут ли они причинить соблазн; 7) должно ли ради избежания соблазна отказываться от духовных благ; 8) должно ли ради избежания соблазна отказываться от преходящих вещей.

Раздел 1

НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ СОБЛАЗН ОПРЕДЕЛЯЮТ КАК НЕКОЕ НЕ ДО КОНЦА ПРАВИЛЬНОЕ ВЫСКАЗЫВАНИЕ ИЛИ ДЕЯНИЕ, КОТОРОЕ МОЖЕТ ПРИЧИНИТЬ ДУХОВНОЕ ПАДЕНИЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что соблазн не должным образом определен как «некое не до конца правильное высказывание или деяние, которое может причинить духовное падение». В самом деле, ниже (2) мы покажем, что соблазн — это грех. Но грех, как говорит Августин, это «слово, дело или желание, противное вечному закону»¹. Следовательно, вышеприведенное определение недостаточно, поскольку в нем опущен «помысел», или «пожелание».

Возражение 2. Далее, коль скоро среди добродетельных и праведных актов встречаются наиболее добродетельные и

праведные, то только о таких, похоже, и можно говорить, что они «до конца правильные». Таким образом, если соблазн является «не до конца правильным высказыванием или деянием», то из этого следует, что любой добродетельный акт за исключением наилучшего является соблазном.

Возражение 3. Далее, возможность причинения — это акцидентная причина. Но акцидентное не должно включаться в определение, поскольку оно не сообщает вид определяемому. Следовательно, при определении соблазна неправильно говорить о возможности причинения.

Возражение 4. Далее, что бы кто-либо ни сделал, это может оказаться причиной духовного падения другого, поскольку акцидентные причины неопределенны. Следовательно, если соблазн есть нечто, могущее причинить духовное падение другого, то любое дело или слово может оказаться соблазном, что представляется нелепым.

Возражение 5. Кроме того, человек может обусловить духовное падение ближнего, препятствуя ему или приводя в изнеможение. Но соблазн отличается от преткновения и изнеможения, поскольку апостол говорит: «Лучше не есть мяса, не пить вина и не делать ничего такого, отчего брат твой претыкается, или соблазняется, или изнемогает» (Рим. 14, 21). Следовательно, вышеприведенное определение соблазна некорректно.

Этому противоречит следующее: Иероним, толкуя слова [Писания]: «Знаешь ли, что фарисеи, услышав слово сие [соблазнились?]]» (Мф. 15, 12), говорит: «Когда мы читаем, что они "соблазнились", то смысл сказанного в том, что "соблазн" исходил от дела или слова, послужившего поводом к духовному падению».

Отвечаю: Иероним комментировал греческое слово «skandalon», которое может быть переведено как то, обо что спотыкаются, оступаются и из-за чего падают. Так, когда тело при своем движении встречается с препятствием, то подчас случается так, что, споткнувшись об него, оно располагается к падению, и такого рода препятствие и есть «skandalon».

И точно так же при движении духовным путем человек может быть расположен к духовному падению словом или делом другого, а именно, так сказать, постольку, поскольку кто-либо посредством

предписания, побуждения или примера может подвигнуть другого к греху, и это в строгом смысле слова есть соблазн.

Но ничто по своей природе не располагает человека к духовному падению помимо того, чему недостает некоторой правоты, поскольку то, что совершенно право, никак не способствует падению, но, напротив, удерживает человека от любого падения. Поэтому соблазн надлежащим образом определен как «некое не до конца правильное высказывание или деяние, которое может причинить духовное падение».

Ответ на возражение 1. Помысел, или пожелание, зла сокрыт глубоко в сердце, и потому не может быть представлен другому как некое препятствие, способствующее его духовному падению. Следовательно, он не может быть включен в определение соблазна.

Ответ на возражение 2. О чем-либо говорят как о не до конца правильном не потому, что есть нечто, что превосходит его в своей правильности, а потому, что ему самому недостает некоторой правильности — то ли по причине того, что оно зло само по себе, как, например, грех, то ли по причине видимости в нем зла. Так, например, когда человек «сидит за столом в капище» (1 Кор. 8, 10), что само по себе, если только за этим не стоит никакого злого умысла, не греховно, тем не менее, коль скоро в нем видится некоторое зло и подобие идолослужения, оно может послужить причиной духовного падения другого человека. Поэтому апостол говорит: «Удерживайтесь от всякого рода зла» (1 Фес. 5, 22). Следовательно, соблазн надлежащим образом определен как нечто «не до конца правильное», поскольку в таком случае определение включает в себя и то, что греховно само по себе, и то, что представляется злом.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (II-I, 75, 2, 3), ничто не может служить достаточной причиной духовного падения человека, а именно его согрешения, помимо его собственной воли. В связи с этим слова или дела другого человека могут быть только несовершенной причиной, тем или иным образом способствующей его падению. Поэтому о соблазне говорят не как о причине, а как о возможности причинения, что само по себе несовершенно и даже не всегда является акцидентной причиной. Кроме того, нет никаких оснований утверждать, что в те или иные определения не может быть включено понятие акцидентного, поскольку то, что является акцидентным для одного, может быть

присущим другому; так, в определение случая включено понятие акцидентной причины².

Ответ на возражение 4. Чье-либо слово или дело может явиться причиной согрешения другого двояко, непосредственно и акцидентно. Непосредственно, когда человек или желает, чтобы его злое слово или дело побудило другого к греху, или не желает этого, но само его дело по природе таково, что побуждает другого к греху, как когда человек привселюдно грешит или делает что-то такое, что имеет видимость греха. В таком случае тот, кто совершает подобное, в прямом смысле слова предоставляет самому себе возможность причинить духовное падение другого, и такое его действие носит имя «активного соблазна». Акцидентной же причиной согрешения другого слово или дело может явиться тогда, когда ни в намерение [действителя] не входит побудить другого к греху, ни в природе [говоримого или делаемого им] нет никакого такого побуждения, но тем не менее этот другой в силу своей дурной расположенности приводится к греху, например, к зависти чужому благу. Поэтому в настоящем случае виновен не тот, кто совершил праведный акт, никак не намереваясь этим предоставлять другому возможность духовно пасть, а именно тот другой, который изыскал такую возможность, согласно сказанному [в Писании]: «Грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание» (Рим. 7, 8). Таким образом, здесь речь идет о «пассивном соблазне», поскольку тот, кто поступает праведно, со своей стороны не делает ничего такого, что предоставило бы другому повод для его духовного падения. Поэтому в одних случаях активный соблазн совпадает с пассивным соблазном. в другом, как когда кто-либо грешит вследствие побуждения его к этому; в других наличествует активный соблазн без пассивного, как когда один словом или делом побуждает другого к греху, но последний на это не соглашается; в третьих наличествует пассивный соблазн без активного, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 5. «Изнемогать» означает склоняться к соблазну, в то время как «претыкаться» означает негодовать на того, кто совершает грех, каковое негодование может происходить и без духовного падения, а «соблазняться» означает оступаться, и это заканчивается падением.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОБЛАЗН ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что соблазн не является грехом. В самом деле, грехи не являются чем-то необходимым, поскольку, как было показано нами выше (II-I, 74, 1), всякий грех произволен. Но [в Писании] сказано: «Надобно прийти соблазнам» (Мф. 18, 7). Следовательно, соблазн не является грехом.

Возражение 2. Далее, никакой грех не может возникнуть из почитания, поскольку «не может дерево доброе приносить плоды худые» (Мф. 7, 18). Но соблазн может возникнуть из почитания, поскольку Господь сказал Петру: «Ты Мне — соблазн» (Мф. 16, 23), в отношении каковых слов Иероним говорит, что «апостол прекословил по причине почитания, к которому не мог побудить дьявол». Следовательно, соблазн не всегда является грехом.

Возражение 3. Далее, соблазниться — значит оступиться. Но тот, кто оступается, не обязательно падает. Следовательно, тот соблазн, который является духовным падением, может быть без греха.

Этому противоречит следующее: соблазн есть «некое не до конца правильное высказывание или деяние». Но то, чему недостает правоты, суть грех. Следовательно, в соблазне всегда наличествует грех.

Отвечаю: как уже было сказано (1), соблазн бывает двух видов: пассивный соблазн в том, кто соблазняется, и активный соблазн в том, кто соблазняет, и оба они могут приводить к духовному падению.

При этом пассивный соблазн всегда является грехом соблазненного, поскольку тот не был бы соблазнен, если бы не дал согласие на духовное падение, а это — грех. Однако пассивный соблазн может быть без греха со стороны того, чье деяние обусловило соблазн, в том случае, когда человек соблазнился добрым поступком другого.

И точно так же активный соблазн всегда является грехом соблазняющего, поскольку независимо от того, является ли делаемое им грехом или только кажется таковым, оно не должно им делаться из той любви к ближнему, которая обязывает каждого

проявлять заботу о духовном благополучии ближнего. Таким образом, если он упорствует в этом своем делании, то тем самым противоборствует любви к горнему. Однако, как было показано выше (1), активный соблазн может быть без греха со стороны того, кого соблазняют.

Ответ на возражение 1. Слова о том, что «надобно прийти соблазнам», должно понимать как выражающие не абсолютную, а условную надобность в соблазнах, в каком-то смысле необходимо, чтобы все, что предвидел или предвозвестил Бог, произошло, если рассматривать это совместно с самим предвидением, что было разъяснено нами в первой части (14, 13; 23, 6).

Или же можно сказать, что появление соблазнов надобно ради достижения цели — ведь они бывают полезны постольку, поскольку «открываются искусные» (1 Кор. 11, 19).

Или же соблазнам надобно прийти ввиду состояния человека, который не в силах оградить себя от греха. Так и врач, наблюдая, как человек ест неподходящую для него пищу, может сказать, что такой человек неизбежно причинит вред своему здоровью, что должно понимать: при условии, что он не изменит свой рацион. И точно так же присутствие соблазнов неизбежно до тех пор, пока люди будут не в состоянии изменить свой злой модус жизни.

Ответ на возражение 2. В приведенной цитате соблазн означает препятствие, поскольку Петр хотел воспрепятствовать приходу страстей Господних в силу своего почитания Христа.

Ответ на возражение 3. Никто не оступается духовно, при этом так или иначе не сбиваясь с ведущего к Богу пути, а это является как минимум простительным грехом.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОБЛАЗН ОСОБЫМ ВИДОМ ГРЕХА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что соблазн не является особым видом греха. В самом деле, соблазн есть «некое не до конца правильное высказывание или деяние». Но это можно сказать о любом виде греха. Таким образом, любой грех является соблазном и, следовательно, соблазн не является видом греха.

Возражение 2. Далее, каждый особый вид греха, как и каждый особый вид несправедливости, можно обнаружить отдельно от

других видов, о чем читаем в пятой [книге] «Этики». Но соблазн нельзя обнаружить отдельно от других грехов. Следовательно, он не является особым видом греха.

Возражение 3. Далее, любой вид греха устанавливается тем же, что устанавливает и вид морального акта. Затем, понятие соблазна состоит в том, что он есть нечто, сделанное в присутствии других. Но то, что грех совершается явно, хотя и являетсяотягчающим обстоятельством, однако, похоже, не устанавливает вид греха. Следовательно, соблазн не является особым видом греха.

Этому противоречит следующее: у каждого вида добродетели есть противоположный ему вид греха. Но соблазн противоположен особому виду добродетели, а именно любви к горнему. В самом деле, [в Писании] сказано: «Если же за пищу огорчается брат твой, то ты уже не по любви поступаешь» (Рим. 14, 15). Следовательно, соблазн является особым видом греха.

Отвечаю: как уже было сказано (2), соблазн бывает двояким, активным и пассивным. Пассивный соблазн не может быть особым видом греха, поскольку из-за слова или дела другого человек может впасть в любой вид греха. А то, что человек в слове или деле другого находит для себя повод к греху, не устанавливает особый вид греха, поскольку не предполагает наличия противоположного особой добродетели особого же изъяна.

С другой стороны, активный соблазн можно понимать двояко, [а именно] как непосредственный и как акцидентный. Соблазн акцидентен тогда, когда он не входит в намерение действующего, как когда человек просто удовлетворяет свое собственное желание и при этом не ставит перед собой цель посредством своего неупорядоченного дела или слова предоставить другому возможность духовно пасть. В таком случае даже активный соблазн не является особым видом греха, поскольку акцидентное не устанавливает вид.

Активный соблазн является непосредственным тогда, когда человек намеревается посредством своего неупорядоченного слова или дела склонить другого к греху, и в таком случае он становится особым видом греха по причине наличия интенции к особому виду цели, а моральные акты, как было показано выше (II-I, 1, 3; II-I, 18, 4), получают свои определения от своей цели. Следовательно, подобно тому, как воровство и убийство являются

особыми видами греха постольку, поскольку в их определение входит намерение причинения особого вреда ближнему, точно так же и соблазн является особым видом греха постольку, поскольку посредством него человек намеревается причинить особый вред ближнему. При этом соблазн непосредственно противоположен братскому исправлению, с помощью которого человек намеревается устранить особый вид вреда.

Ответ на возражение 1. Любой грех может быть предметом активного соблазна, но последний получает формальный аспект особого вида греха от входящей в его намерение цели, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Активный соблазн можно обнаружить отдельно от других грехов, таких, например, как когда человеком соблазняется деянием ближнего, которое само по себе не греховно, а только кажется злым.

Ответ на возражение 3. Соблазн получает вид особого греха не от того обстоятельства, о котором идет речь в возражении, а от интенции к цели, о чем уже было сказано.

Раздел 4

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОБЛАЗН СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что соблазн является смертным грехом. В самом деле, как было показано выше (24, 12; 35, 3), всякий грех, который противен любви к горнему, является смертным грехом. Но нами уже было сказано (2) о том, что соблазн противен любви к горнему. Следовательно, соблазн является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, никакой грех, за исключением смертного, не заслуживает наказания вечным проклятием. Но соблазн заслуживает наказания вечным проклятием, согласно сказанному [в Писании]: «Кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, — тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской» (Мф. 18, 6). И так это потому, что, как говорит в своем комментарии на эти слова Иероним, «намного лучше претерпеть недолгое наказание за грех, чем жить в ожидании бесконечных мук». Следовательно, соблазн является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, любой совершенный против Бога грех является смертным, поскольку только смертный грех отвращает человека от Бога. Но соблазн — это грех против Бога, поскольку, по словам апостола, «уязвляя таким образом немощную совесть братьев, вы согрешаете против Христа»³ (1 Кор. 8, 12). Следовательно, соблазн — это всегда смертный грех.

Этому противоречит следующее: склонение человека к простительному греху тоже может быть простительным грехом, и таковым может являться соблазн. Следовательно, соблазн может быть простительным грехом.

Отвечаю: как уже было сказано (1), соблазниться — значит оступиться, вследствие чего человек располагается к духовному падению. Следовательно, пассивный соблазн подчас может быть простительным грехом, а именно тогда, когда он состоит только в том, что человек оступился, и ни в чем большем, как когда кто-либо бывает выведен из равновесия неупорядоченным словом или делом другого. А подчас [он может быть] смертным грехом, а именно тогда, когда, оступившись, человек падает, как когда кто-либо из-за неупорядоченного слова или дела другого заходит столь далеко, что совершает смертный грех.

Активный соблазн, если он акцидентен, в одних случаях может быть простительным грехом, как когда человек или грешит, или совершает нечто, не являющееся грехом, а только кажущееся таковым, по неосторожности. А в других случаях он может быть смертным грехом — то ли потому, что человек при этом сам совершает смертный грех, то ли потому, что ему столь безразлично духовное благополучие ближнего, что ради достижения задуманного он склоняет его к предшествующему исполнению того, что желает исполнить сам. В случае же непосредственного активного соблазна, а именно когда человек намеревается склонить другого к греху, возможно следующее. Если он желает склонить его к смертному греху, то его собственный грех тоже окажется смертным. То же самое происходит тогда, когда он сам намерен совершить смертный грех, склонивши при этом другого к греху простительному. А вот если в его намерение входит совершить простительный грех и при этом склонить другого к простительному греху, то тогда налицо простительный грех соблазна.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 5

МОЖЕТ ЛИ ПАССИВНЫЙ СОБЛАЗН ИМЕТЬ МЕСТО ДАЖЕ В СОВЕРШЕННОМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что пассивный соблазн может иметь место даже в совершенном. В самом деле, Христос был всесовершенен, и все же сказал Петру: «Ты Мне — соблазн» (Мф. 16, 23). Следовательно, тем более другие совершенные люди могут претерпевать соблазн.

Возражение 2. Далее, соблазн означает препятствие на духовном пути человека. Но даже совершенным людям можно чинить препятствия при их продвижении духовным путем, согласно сказанному [в Писании]: «Мы (я, Павел) и раз, и два хотели придти к вам — но воспрепятствовал нам сатана» (1 Фес. 2, 18). Следовательно, даже совершенные люди могут претерпевать соблазн.

Возражение 3. Далее, даже у совершенных людей бывают простительные грехи, согласно сказанному [в Писании]: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя» (1 Ин. 1, 8). Но пассивный соблазн не всегда является смертным грехом — ведь уже было сказано (4) о том, что иногда он бывает грехом простительным. Следовательно, пассивный соблазн может иметь место и в совершенных людях.

Этому противоречит следующее: Иероним, комментируя слова Писания: «Кто соблазнит одного из малых сих» (Мф. 18, 6), говорит: «Следует отметить, что о соблазнении малых сказано потому, что великие не поддаются соблазну».

Отвечаю: пассивный соблазн предполагает, что ум соблазняемого несовершенно прилеплен к благу. Того же, кто твердо прилепился к неподвижному, сдвинуть невозможно. Великие, то есть совершенные, твердо прилепились к Богу, совершенство Которого неизменно, поскольку хотя они и послушны своим предстоятелям, но послушны в той мере, в какой те твердо прилепились к Христу, согласно сказанному [в Писании]: «Подражайте мне, как я — Христу» (1 Кор. 4, 16). Поэтому сколько бы другие ни искушали их дурными словами или делами, они никогда не сойдут со своего праведного пути, согласно ска-

занному [в Писании]: «Надеющийся на Господа, как гора Сион, не подвигнется, пребывает вовек» (Пс. 124, 1). Следовательно, нет никакого соблазна в тех, кто совершенно прилепился к Богу посредством любви, согласно сказанному [в Писании]: «Велик мир у любящих закон Твой, и нет им преткновения (scandalum)» (Пс. 118, 165).

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (2), в приведенной цитате слово «соблазн» используется расширительно и означает любой вид препятствия. Поэтому когда Господь говорит Петру: «Ты Мне — соблазн», то имеет в виду то, что Петр делал все возможное, чтобы воспрепятствовать Господу в достижении Им Своей цели, а именно страстей Господних.

Ответ на возражение 2. Совершенным людям можно чинить препятствия при исполнении ими внешних действий. Но ни слово, ни дело другого не может воспрепятствовать им стремиться к Богу посредством внутренних актов их воли, согласно сказанному [апостолом]: «Ни смерть, ни жизнь... не может отлучить нас от любви Божией» (Рим. 8, 38, 39).

Ответ на возражение 3. Совершенные люди по слабости своей плоти подчас впадают в простительные прегрешения, но они не соблазняются словами или делами других, хотя и могут быть очень близко подведенными к соблазну, согласно сказанному [в Писании]: «Едва не пошатнулись ноги мои» (Пс. 72, 2).

Раздел 6

МОЖНО ЛИ ОБНАРУЖИТЬ В СОВЕРШЕННОМ АКТИВНЫЙ СОБЛАЗН?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в совершенном можно обнаружить активный соблазн. В самом деле, претерпевание является следствием действия. Но некоторые претерпели соблазн вследствие слов или дел совершенных, согласно сказанному [в Писании]: «Знаешь ли, что фарисеи, услышав слово сие, соблазнились?» (Мф. 15, 12). Следовательно, в совершенном можно обнаружить активный соблазн.

Возражение 2. Далее, Петр, обретя Духа Святого, находился в состоянии совершенства. И тем не менее впоследствии он соблазнял язычников, о чем читаем [у Павла]: «Когда я увидел,

что они не прямо поступают по истине Евангельской, то сказал Петру при всех: "Если ты, будучи иудеем, живешь по язычески, а не по иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по иудейски?"» (Гал. 2, 14). Следовательно, активный соблазн может иметь место и в совершенном.

Возражение 3. Далее, активный соблазн в некоторых случаях бывает простительным грехом. Но простительные грехи могут быть обнаружены и в совершенных. Следовательно, в совершенном можно обнаружить и активный соблазн.

Этому противоречит следующее: активный соблазн в большей степени несовместим с совершенством, чем пассивный соблазн. Но пассивный соблазн не может иметь места в совершенном. Следовательно, тем более не может иметь в нем места активный соблазн.

Отвечаю: активный соблазн в строгом смысле слова имеет место тогда, когда человек говорит или делает то, что само по себе обладает природой, могущей причинить духовное падение другого, при условии, что говорится оно или делается неупорядоченно. Но совершенному приличествует направлять все свои действия согласно правому разуму, о чем читаем [у апостола]: «Только все должно быть благопристойно и чинно» (1 Кор. 14, 40), и при этом он уделяет много внимания тому, чтобы не только не сделать что-либо недолжное, но и [делая должное] не дать повода оступиться другим. А если ему все же случится преступить умеренность в тех словах или делах, которые становятся известны другим, то это происходит по причине человеческой слабости, со стороны которой он еще не достиг совершенства. Впрочем, он не преступает [умеренности] насколько, чтобы всерьез нарушить порядок разума, но — только чуть-чуть и в малозначительных вопросах, что не настолько тяжело, чтобы кто-либо мог обоснованно обнаружить в этом повод для совершения греха.

Ответ на возражение 1. Пассивный соблазн всегда обусловливается неким активным соблазном, но этот активный соблазн не всегда исходит от кого-то другого, поскольку подчас он может быть и в самом соблазняемом, который, если так можно выразиться, соблазняет самого себя.

Ответ на возражение 2. По мнению Августина, да и самого Павла, Петр согрешил и должен был быть обвинен в том, что

устранился от язычников ради избежания осуждения со стороны иудеев, постольку, поскольку он сделал это несколько опрометчиво, так что обращенные в веру язычники могли соблазниться. Однако действие Петра не было столь тяжким грехом, чтобы дать другим достаточный повод для соблазна. Следовательно, они были виновны в пассивном соблазне, в то время как в Петре никакого активного соблазна не было.

Ответ на возражение 3. Простительные грехи совершенного по преимуществу заключаются в произвольных движениях, которые, будучи скрытыми, не могут причинить возможность соблазна. Однако если ему все же случается совершить какой-либо простительный грех в своих внешних словах или делах, то он столь незначителен, что явно недостаточен для того, чтобы обусловить соблазн.

Раздел 7

ДОЛЖНО ЛИ РАДИ ИЗБЕЖАНИЯ СОБЛАЗНА ОТКАЗЫВАТЬСЯ ОТ ДУХОВНЫХ БЛАГ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ради избежания соблазна нужно отказываться от духовных благ. Так, Августин говорит, что «возрастание опасности схизмы должно приостанавливать наказание за грехи». Но наказание за грехи является духовным благом, поскольку оно суть акт правосудности. Следовательно, ради избежания соблазна нужно отказываться от духовных благ.

Возражение 2. Далее, наиболее духовной вещью является Священное Учение. Но ради избежания соблазна надлежит воздерживаться и от него, согласно сказанному [в Писании]: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями — чтобы они... обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7, 6). Следовательно, ради избежания соблазна нужно отказываться от духовных благ.

Возражение 3. Далее, братское исправление, будучи актом любви к горнему, является духовным благом. Но, как замечает Августин, ради избежания соблазна подчас надлежит воздерживаться от него, следуя «мудрому правилу любви»⁴. Следовательно, ради избежания соблазна нужно отказываться от духовных благ.

Возражение 4. Далее, Иероним говорит, что если мы воздерживаемся от чего-либо ради избежания соблазна, то должны при этом изыскать возможность сделать это без причинения ущерба троякой истине, а именно истине «жизни, правосудности и учения». Но следование наставлениям и даяние милостыни нередко могут быть опущены без причинения ущерба вышеприведенной истине, в противном случае кто бы ни опускал их, он всегда был бы виновен в грехе, а между тем подобные вещи являются наибольшими среди духовных деяний. Следовательно, ради избежания соблазна можно отказываться от духовных деяний.

Возражение 5. Кроме того, избежание любого греха является духовным благом, поскольку любой грех причиняет духовный вред грешнику. Но, похоже, что иногда нужно совершить простительный грех, чтобы избежать соблазна ближнего, как, например, когда посредством своего простительного греха удастся уберечь кого-либо от совершения греха смертного, поскольку каждый обязан всячески препятствовать проклятию ближнего без ущерба для собственного спасения, которого простительный грех не лишает. Следовательно, ради избежания соблазна нужно отказываться от духовных благ.

Этому противоречат следующие слова Григория: «Если людей соблазняет истина, то лучше им соблазниться, чем нам отречься от истины»⁵. Но духовные блага связаны в первую очередь с истиной. Следовательно, не должно отказываться от духовных благ ради избежания соблазна.

Отвечаю: соблазн бывает двояким, активным и пассивным. Рассматриваемый нами вопрос не имеет отношения к активному соблазну. В самом деле, активный соблазн есть «некое не до конца правильное высказывание или деяние», но ничто из того, что предполагает активный соблазн, делать не должно. Следовательно, вопрос относится к пассивному соблазну, и потому нам надлежит выяснить, от чего нам нужно воздерживаться ради избежания соблазна [этого вида]. Таким образом, нам должно провести различие духовных благ. Так, некоторые из них необходимы для спасения и от них нельзя отказаться без того, чтобы не совершить при этом смертный грех. Но очевидно, что никто не должен совершать смертный грех ради предотвращения греха другого, поскольку согласно порядку любви человек должен любить свое духовное благополучие больше, чем [благо-

получие] другого. Следовательно, ради избежания соблазна не должно отказываться от тех духовных благ, которые необходимы для спасения.

Далее, нам также надлежит провести различие среди тех духовных благ, которые не необходимы для спасения, поскольку соблазн, который следует из таких вещей, подчас связан с дурным намерением, как, например, когда человек соблазняется из-за желания воспрепятствовать этим духовным благам. Таким был «соблазн фарисеев», которые соблазнились словами Господа, и Господь учит нас пренебрегать подобным соблазном (Мф. 15, 14). Иногда же соблазн связан со слабостью или неведением, и таков «соблазн малых сих». Ради избежания этого вида соблазна духовные блага должны быть или сокрыты, или даже оставлены на потом (если это не повлечет за собой какую-либо непосредственную опасность), а именно до тех пор, пока не будет разъяснено все, что может обусловить соблазн. Однако если соблазн имеет место и после разъяснения вопроса, то это, похоже, указывает на наличие дурного намерения, а ради избежания такого соблазна не следует отказываться от духовных благ.

Ответ на возражение 1. При наложении наказания целью является не само наказание, а возможность исцеления греха, и потому наказание причастно природе правосудности в той мере, в какой оно устраняет грех. Но если очевидно, что наложение наказания влечет за собой совершение еще более многочисленных и тяжких грехов, то в таком случае наложение наказания уже не будет частью правосудности. И именно это имеет в виду Августин, когда говорит, что если отлучение грозит опасностью возникновения схизмы, то в таком случае произнесение отлучения противоречит истине правосудности.

Ответ на возражение 2. В том, что касается обучения человека, должно учитывать два момента, а именно истину, которой обучают, и акт обучения. Первый из них необходим для спасения, и потому тот, в обязанности которого входит обучение, не должен обучать ничему, что противоречило бы истине, хотя при этом он должен обучать истине, сообразуясь с обстоятельствами времени и людей. Поэтому он никоим образом не должен ради избежания возможного соблазна искажать истину и обучать лжи. А вот сам акт обучения, как было показано выше (32, 2), является одним из видов духовного подаяния, и потому о нем можно рассуждать точно так же, как и о других делах милосердия, о которых мы скажем ниже.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (33, 1), братское исправление определено к исправлению брата, и потому его должно полагать духовным благом в той мере, в какой достигается его цель, а она не будет достигнута, если брат вследствие исправления соблазнится. Поэтому никто не отказывается от духовного блага в том случае, когда от исправления воздерживаются ради избежания соблазна.

Ответ на возражение 4. Истина жизни, учения и правосудности включает в себя не только то, что необходимо для спасения, но также и все то, что является средством для наиболее совершенного обретения спасения, согласно сказанному [в Писании]: «Ревнуйте о дарах больших» (1 Кор. 12, 31). Поэтому ради избежания соблазна не должно воздерживаться от наставлений и дел милосердия в целом, однако в некоторых случаях их должно сокрыть или на некоторое время отсрочить ради избежания «соблазна малых сих», о чем уже было сказано. Однако иногда следование наставлениям и исполнение дел милосердия бывает необходимо для спасения. Это происходит в тех случаях, когда кто-либо приносит обет следовать наставлениям или же когда он обязан оказать помощь другому в его нужде — то ли преходящей (например, накормить голодного), то ли духовной (например, наставить несведущего). Причем такая обязанность может быть как предписанной, что имеет место в случае прелатов, так и необходимой со стороны того, кто нуждается. Поэтому о подобного рода вещах можно говорить как о том, что необходимо для спасения.

Ответ на возражение 5. Некоторые говорили, что ради избежания соблазна должно совершить простительный грех. Но в этом заложено противоречие, поскольку если это должно быть исполнено, то оно более не является ни злом, ни грехом — ведь не может быть грехом то, что не является предметом выбора. Однако подчас может случаться так, что в силу некоторого обстоятельства нечто не является простительным грехом, хотя не будь этого обстоятельства, оно было бы таковым. Так, праздное слово — это простительный грех, когда оно бесполезно, но если оно произнесено по разумной причине, то такое слово не является ни праздным, ни греховным. И хотя простительный грех не лишает человека являющейся средством его спасения благодати, тем не менее, в той мере, в какой он располагает к смертному греху, он склоняет его к утрате спасения.

Раздел 8

**ДОЛЖНО ЛИ РАДИ ИЗБЕЖАНИЯ СОБЛАЗНА
ОТКАЗЫВАТЬСЯ ОТ ПРЕХОДЯЩИХ БЛАГ?**

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ради избежания соблазна нужно отказываться от преходящих благ. В самом деле, мы должны любить духовное благополучие ближнего, которому препятствует соблазн, больше, чем какие бы то ни было преходящие блага. Но мы отказываемся от того, что любим меньше, ради того, что любим больше. Следовательно, ради избежания соблазна ближнего нужно отказываться от преходящих благ.

Возражение 2. Далее, согласно правилу Иеронима воздерживаться от чего бы то ни было ради избежания соблазна должно без причинения ущерба троякой истине. Но от преходящих благ можно отказываться без причинения какого-либо ущерба троякой истине. Следовательно, от них нужно отказываться ради избежания соблазна.

Возражение 3. Далее, нет такого преходящего блага, которое было бы необходимей, чем пища. Но ради избежания соблазна мы должны отказываться от пищи, согласно сказанному [апостолом]: «Не губи своею пищею того, за кого Христос умер» (Рим. 14, 15). Следовательно, ради избежания соблазна мы тем более должны отказываться от всех других преходящих благ.

Возражение 4. Далее, лучшим способом сохранения и возмещения преходящих благ является обращение в справедливый суд. Однако нам предписано не обращаться в суд, особенно если это может обусловить соблазн, в связи с чем читаем [в Писании]: «Кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» (Мф. 5, 40); и еще: «И то уже весьма унижительно для вас, что имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? Для чего бы вам лучше не терпеть лишения?» (1 Кор. 6, 7). Следовательно, похоже на то, ради избежания соблазна мы должны отказываться от преходящих благ.

Возражение 5. Кроме того, похоже, что в последнюю очередь мы должны отказываться от тех преходящих благ, которые связаны с духовными благами, и все же ради избежания соблазна мы должны отказываться и от них. Так, апостол, проповедуя

духовное, не принимал преходящих вознаграждений, «дабы не поставить какой преграды благовествованию Христову» (1 Кор. 9, 12). По той же причине и Церковь в некоторых странах ради избежания соблазна не требует десятины. Следовательно, ради избежания соблазна мы тем более должны отказываться от всех других преходящих благ.

Этому противоречит следующее: блаженный Фома Кентерберийский потребовал возвращения собственности Церкви, несмотря на то, что король был введен этим в соблазн.

Отвечаю: между преходящими благами должно провести различие, [а именно] являются ли они [только] нашими или же вверены нам для того, чтобы мы сберегали их для чего-то еще. Так, блага Церкви вверены прелатам, а блага сообщества доверены тем, кто наделен властью над общественным благополучием. В последнем случае забота о таких вещах (как о вещах, вверенных на хранение) необходимо является обязанностью тех, кому они доверены, и точно так же, как в случае тех вещей, которые необходимы для спасения, от них нельзя отказываться ради избежания соблазна. С другой стороны, когда речь идет о тех преходящих благах, которые являются исключительно нашими, то в одних случаях ради избежания соблазна мы обязаны отказываться от них, а в других случаях не обязаны ни отдавать их, если они находятся у нас, ни воздерживаться от требования их вернуть нам, если они находятся у других. В самом деле, если соблазн возникает из-за чьего-либо невежества или слабости (то есть, когда речь идет о рассмотренном выше (7) соблазне «малых сих»), то мы должны или предотвратить его путем отказа от преходящих благ, или же умерить с помощью иных средств, а именно посредством некоторого увещания. Поэтому Августин говорит: «Должно подавать так, чтобы не причинить вред ни себе, ни другому, но если другому отказывается в его просьбе, то при этом нельзя упускать из виду требование правосудности и отсылать его ни с чем. В самом деле, просьбы подчас бывают несправедливыми, и в таких случаях, осудив просящего, нужно дать ему то, что лучше, а не то, что он просит»⁶. Однако подчас соблазн возникает из злого умысла (например, соблазн фарисеев). В таких случаях мы не должны отказываться от преходящих благ ради тех, кто вводится в подобный соблазн, поскольку это нанесло бы урон как общественному благу, поскольку предоставило

бы злодею возможность расхищать, так и самому расхитителю, который, удерживая у себя чужое, закоснел бы в грехе. Поэтому Григорий говорит: «Иногда должно претерпеть расхищение наших преходящих благ, а иногда, насколько позволяют силы, должно оказать сопротивление, причем не только в надежде этим сберечь собственное имущество, но также ради того, чтобы присваивающее себе чужое не утратили самих себя»⁷.

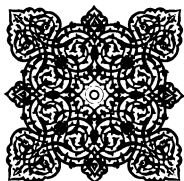
Сказанного достаточно для **ответа на возражение 1**.

Ответ на возражение 2. Если бы злым людям было дозволено отнимать у других их собственность, то это причиняло бы ущерб истине жизни и правосудности. Поэтому мы не всегда обязаны ради избежания соблазна отказываться от своих преходящих благ.

Ответ на возражение 3. Апостол не имел в виду полное воздержание от пищи из-за соблазна, поскольку пища необходима нам ради нашего благополучия, но посоветовал ради избежания соблазна воздерживаться от некоторых особых видов пищи, согласно сказанному [в Писании]: «Не буду есть мяса вовек, чтобы не соблазнить брата моего» (1 Кор. 8, 13).

Ответ на возражение 4. Как указывает Августин, это предписание Господа должно понимать со стороны готовности ума, а именно что человек должен быть готов, когда это представляется уместным, скорее претерпеть лишения или остаться обиженным, чем обратиться в суд⁸. Однако, как уже было сказано, это уместно не всегда. То же самое относится и к высказыванию апостола.

Ответ на возражение 5. Соблазн, которого избегал апостол, был связан с заблуждением язычников, у которых не было обычая вознаграждать [за духовные проповеди]. Поэтому в то время, когда они еще не были научены тому, что предоставлять подобное вознаграждение является их обязанностью, ему приличествовало отказываться от него. По той же причине Церковь не требует десятины в тех странах, где это не является нормой.



О ПРЕДПИСАНИЯХ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ

*Теперь нам предстоит рассмотреть предписания любви к горнему, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) нужно ли было давать предписания любви к горнему; 2) сколько их должно быть, одно или два; 3) достаточно ли двух; 4) надлежащим ли образом предписано любить Бога «всем сердцем твоим»; 5) надлежащим ли образом добавлено «всею душою твоею» и т. д.; 6) возможно ли исполнение этого предписания в нынешней жизни; 7) о предписании «возлюби ближнего твоего, как самого себя»; 8) включен ли в предписание порядок любви к горнему.*_____

Раздел 1

НУЖНО ЛИ БЫЛО ДАВАТЬ ПРЕДПИСАНИЯ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не нужно было давать никакого предписания любви к горнему. В самом деле, любовь к горнему сообщает модус всем актам добродетели, поскольку она, как было показано выше (23, 8), является формой добродетелей, в то время как предписания относятся непосредственно к самим добродетелям. Но, согласно общепринятому способу выражения, модус не входит в предписание. Следовательно, в отношении любви к горнему не нужно было давать никакого предписания.

Возражение 2. Далее, любовь к горнему, которая «излилась в сердца наши Духом Святым» (Рим. 5, 5), сделала нас свободными, поскольку «где Дух Господень, там — свобода» (2 Кор. 3, 17). Но предписания, налагая обязательства, обладают принудительной силой, которая противоположна свободе. Следовательно, в отношении любви к горнему не нужно было давать никакого предписания.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (II-I, 90, 2; II-I, 100, 9), любовь к горнему есть первейшая добродетель, к которой определены все предписания. Поэтому если бы в отношении любви к горнему нужно было дать какие-либо предписания, то их надлежало поместить среди главнейших предписаний, каковыми являются предписания Десятисловия. Но их там нет. Следовательно, в отношении любви к горнему не нужно было давать никакого предписания.

Этому противоречит следующее: все, что требует от нас Бог, подпадает под предписание. Но Бог, согласно сказанному в [книге] «Второзаконие», требует, чтобы человек любил Его (Вт. 10, 12). Следовательно, надлежало дать предписания в отношении любви к горнему, каковая суть любовь к Богу.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 99, 1), предписание предполагает понятие чего-то должного. Следовательно, нечто является предметом предписания постольку, поскольку оно является чем-то должным. Затем, вещь может быть должной двояко: ради нее самой или ради чего-то еще. Во всяком деле должной ради нее самой является цель, поскольку она сама по себе обладает признаком блага, в то время как то, что определено к цели, является должным ради чего-то еще. Так, врач должен исцелять ради самого исцеления, в то время как выписывать исцеляющее лекарство он должен ради чего-то еще. Но целью духовной жизни является единение человека с Богом, и это единство достигается любовью к горнему, в то время как все то, что относится к духовной жизни, определено к этому единству как к своей цели. Поэтому апостол говорит: «Цель же увещания есть любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры» (1 Тим. 1, 5). Ведь все добродетели, относительно актов которых даны предписания, определены или к очищению сердца от круговорота страстей (таковы добродетели, которые упорядочивают страсти), или к сохранению доброй совести (таковы добродетели, которые упорядочивают действия), или к обладанию истинной верой (таковы те, которые относятся к поклонению Богу), и все эти три необходимы человеку для того, чтобы он мог любить Бога. В самом деле, нечистое сердце устраняется от любви к Богу по причине склоняющих к земным вещам страстей; злая совесть, страшась кары Божией, внушает человеку ужас перед Его судом; превратная вера склоняет расположенности человека

к превратному представлению о Боге и отделяет его от истины Божией. Но в любом роде то, что является таковым ради него самого, предшествует тому, что является таковым ради другого, и потому наибольшим предписанием, как сказано [в Писании] (Мф. 22, 38), является заповедь любви к горнему.

Ответ на возражение 1. Как было показано нами выше (II-I, 100, 10) при рассмотрении заповедей, модус любви не подпадает под предписания, которые относятся к актам других добродетелей. Например, заповедь «почитай отца твоего» не предписывает человеку, чтобы он почитал своего отца из любви. Однако акт любви подпадает под особое предписание.

Ответ на возражение 2. Обязательство предписания противоположно свободе разве что того, чей ум отвращен от предписанного, как это бывает у тех, кто исполняет заповеди исключительно из страха. Но предписание любви нельзя исполнить иначе, как только по собственной воле, и потому оно ни в чем не противоречит любви к горнему.

Ответ на возражение 3. Все предписания Десятислова определены к любви к Богу и ближнему, по каковой причине предписания любви к горнему, коль скоро они были включены во все предписания Десятислова, и не попали в общий перечень.

Раздел 2

НУЖНО ЛИ БЫЛО ДАВАТЬ ДВА ПРЕДПИСАНИЯ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не нужно было давать два предписания любви к горнему. Ведь, как уже было сказано (1), предписания Закона определены к добродетели. Но любовь к горнему, как было показано выше (33, 5), это одна добродетель. Следовательно, надлежало дать только одно предписание любви к горнему.

Возражение 2. Далее, как говорит Августин, то, что любовь к горнему любит в ближнем, суть Божие¹. Но мы достаточным образом определены к любви к Богу предписанием «возлюби Господа, Бога твоего». Следовательно, не было никакой необходимости в том, чтобы добавлять предписание о любви к ближнему.

Возражение 3. Далее, различным предписаниям противо-

положны различные грехи. Но оставить любовь к ближнему, не оставляя при этом любви к Богу, не является грехом, согласно сказанному [в Писании]: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери... тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 26). Следовательно, предписание любви к Богу не отличается от предписания любви к ближнему.

Возражение 4. Кроме того, апостол говорит: «Любящий другого исполнил Закон» (Рим. 13, 8). Но нельзя исполнить Закон без соблюдения всех предписаний. Следовательно, любовь к ближнему включает в себя все предписания, и потому достаточно одного предписания любви к ближнему. Следовательно, не нужно было давать два предписания любви к горнему.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего» (1 Ин. 4, 21).

Отвечаю: нами уже было сказано (II-I, 91, 3; II-I, 94, 2) при рассмотрении предписаний, что предписания так относятся к Закону, как суждения — к созерцательным наукам, в которых заключения виртуально присутствуют в первых началах. Поэтому тот, кому известны начала во всей их виртуальной полноте, не нуждается в том, чтобы отдельно ему были представлены заключения. Однако коль скоро не все из тех, кому известны начала, способны постигнуть все то, что содержится в них виртуально, то ради их пользы необходимо, чтобы научные заключения были возведены к их началам. Затем, как уже было сказано (23, 7; 26, 1), в практических делах, в которых нас направляют предписания Закона, цель имеет признак начала, а любовь к Богу — это цель, к которой определена любовь к ближнему. Поэтому нам надлежало получить предписание не только любви к Богу, но также и любви к ближнему ради тех, кто недостаточно сведущ и не понимает, что одно из этих предписаний входит в состав другого.

Ответ на возражение 1. Хотя любовь к горнему и является одной добродетелью, тем не менее у нее есть два акта, один из которых определен к другому как к своей цели. И коль скоро предписания даются в отношении актов добродетели, то нами и было получено несколько предписаний любви к горнему.

Ответ на возражение 2. В ближнем любят Божие постольку, поскольку в том, что определено к цели, любят саму цель. Однако

в силу приведенной выше причины существовала необходимость дать явные предписания в отношении обоих [актов].

Ответ на возражение 3. Средство черпает свою благость из своего отношения к цели, а потому и отвращение от средства может черпать свою злобу из того же источника, и ни из какого другого.

Ответ на возражение 4. Любовь к ближнему включает в себя любовь к Богу постольку, поскольку цель включена в средство, и наоборот. Однако в силу приведенной выше причины существовала необходимость дать явно оба предписания.

Раздел 3

ДОСТАТОЧНО ЛИ ДВУХ ПРЕДПИСАНИЙ ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что двух предписаний любви к горнему не достаточно. В самом деле, предписания даются в отношении актов добродетели. Но акты различаются посредством своих объектов. Поэтому коль скоро человек, как было показано выше (25, 12; 26), из любви к горнему должен любить четыре вещи, а именно Бога, себя, ближнего и свое тело, то похоже на то, что должно быть и четыре предписания любви к горнему. Следовательно, двух [предписаний] не достаточно.

Возражение 2. Далее, любовь — это не единственный акт любви к горнему, но есть еще радость, мир и благодеяние. Но предписания надлежит давать в отношении актов добродетелей. Следовательно, двух предписаний любви к горнему не достаточно.

Возражение 3. Далее, добродетель есть не только исполнение добра, но и избегание зла. Затем, для исполнения добра мы руководствуемся утвердительными предписаниями, а для избегания зла — запретительными. Следовательно, в отношении любви к горнему надлежало дать не только утвердительные, но и запретительные предписания, и потому двух предписаний любви к горнему не достаточно.

Этому противоречат следующие слова Господа: «На двух сих заповедях утверждается весь Закон и пророки» (Мф. 22, 40).

Отвечаю: любовь к горнему, как было показано выше (23, 1), является своего рода дружбой. Но дружат всегда [как минимум] двое, по каковой причине Григорий говорит, что «не может быть никакой любви к горнему между менее чем двумя»². К тому же нами уже было разъяснено (25, 4), каким образом из любви к горнему можно любить самого себя. Но коль скоро благо является объектом восхищения и любви, и коль скоро оно является целью или средством, то было достаточно дать два предписания любви к горнему: одно, согласно которому мы обязаны любить Бога как свою цель, и другое, согласно которому мы подвигаемся к любви к ближнему ради Бога как ради достижения нашей цели.

Ответ на возражение 1. Как говорит Августин, «хотя из любви к горнему нам надлежит любить четыре вещи, в отношении второй и четвертой», то есть любви к себе и своему телу, «давать какие-либо предписания не было никакой необходимости. Ведь сколько бы человек ни уклонялся от истины, в нем все равно сохраняется любовь к себе и своему телу»³. И все-таки человеку должно было предписать модус такой любви, а именно что он должен любить себя и свое тело упорядоченным образом, что происходит благодаря его любви к Богу и ближнему.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (28, 4; 29, 3), другие акты любви к горнему вытекают из акта любви как следствия из своей причины. Таким образом, предписания любви виртуально содержат в себе предписания других актов. Тем не менее мы видим, что специально для тугодумов были даны предписания в отношении каждого акта: в отношении радости: «Радуйтесь всегда в Господе» (Филип. 4, 4); в отношении мира: «Старайтесь иметь мир со всеми» (Евр. 12, 14); в отношении благодеяния: «Доколе есть время, будем делать добро всем» (Гал. 6, 10). Кроме того, в Священном Писании есть предписания в отношении каждой из частей благодеяния, что легко обнаружить при более тщательном исследовании.

Ответ на возражение 3. Делание добра есть нечто большее, чем избегание зла, и потому утвердительные предписания виртуально содержат в себе запретительные. Впрочем, есть и явные предписания, направленные против тех пороков, которые противны любви к горнему. Так, мы можем прочитать против ненависти: «Не враждуй на брата твоего в сердце твоём» (Лев. 19, 17); против лени: «Не тяготись узами ее» (Сир. 6, 26); против зависти: «Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг

другу завидовать» (Гал. 5, 26); против разногласия: «Чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений» (1 Кор. 1, 10); против соблазна: «Как бы не подавать брату случая к преткновению или соблазну» (Рим. 14, 13).

Раздел 4

НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ ЧЕЛОВЕКУ ПРЕДПИСАНО ЛЮБИТЬ БОГА ВСЕМ СВОИМ СЕРДЦЕМ?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеку не надлежащим образом предписано, чтобы он любил Бога всем сердцем своим. В самом деле, как было показано выше (1), модус добродетельного акта не является предметом предписания. Но слова «всем сердцем твоим» указывают на модус любви к Богу. Следовательно, предписание о том, чтобы человек любил Бога всем сердцем своим, является ненадлежащим.

Возражение 2. Далее, «вещь является целой и совершенной, когда у нее ничего не отсутствует»⁴. Таким образом, если бы любовь к Богу всем сердцем была предметом предписания, то в таком случае кто бы и что бы ни сделал из того, что не относится к любви к Богу, он сделал бы нечто противное предписанию и, следовательно, совершил бы смертный грех. Но коль скоро простительный грех не относится к любви к Богу, то простительный грех был бы смертным грехом, что представляется нелепым.

Возражение 3. Далее, любовь к Богу всецелой полнотой сердца относится к совершенству, поскольку, согласно Философу, «быть целым — значит быть совершенным»⁵. Но то, что относится к совершенству, является предметом не предписания, а наставления. Следовательно, нам не должно было предписывать любить Бога всем нашим сердцем.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим» (Вт. 6, 5).

Отвечаю: поскольку предписания даются в отношении актов добродетели, акт является предметом предписания в той мере, в какой он является актом добродетели. Затем, акту добродетели

принадлежит не только то, что он не должен уклоняться от при-
сущей ему материи, но также и то, что ему должны сопутствовать
надлежащие обстоятельства, благодаря которым он является
достойным своей материи. Но Бога любят как конечную цель, с
которой нужно соотносить все остальное. Поэтому в предписании
любви к Богу надлежало упомянуть о своего рода целостности
и полноте.

Ответ на возражение 1. Предписывающая акт добродетели
заповедь не предписывает тот модус, которая эта добродетель
получает от другой, более возвышенной добродетели, но она
предписывает тот модус, который непосредственно принадлежит
этой добродетели, и как раз на этот модус и указывают слова
«всем сердцем твоим».

Ответ на возражение 2. Любить Бога всем чьим-либо
сердцем можно двояко. Во-первых, актуально, когда все чело-
веческое сердце всегда актуально устремлено к Богу, и таково
совершенство небесной [любви]. Во-вторых, в том смысле, что
все сердце человека устремлено к Богу по навыку так, что оно
никогда не соглашается ни на что, что было бы противно любви
к Богу, и таково совершенство [любви] странствующего [в этой
жизни]. Простительный грех не противоречит последнему совер-
шенству, поскольку он, не склоняя ни к чему противоположному,
не уничтожает навык любви к горнему, а просто препятствует
пользованию этой любовью.

Ответ на возражение 3. То совершенство любви к горнему,
к которому определено наставление, находится между двумя
вышеупомянутыми совершенствами и состоит в максимально
возможном отказе человека от всего преходящего, даже если
оно законно, как от отягощающего ум и препятствующего акту-
альному движению сердца к Богу.

Раздел 5

НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ К СЛОВАМ «ЛЮБИ ГОСПОДА, БОГА ТВОЕГО, ВСЕМ СЕРДЦЕМ ТВОИМ», БЫЛО ДОБАВЛЕНО «И ВСЕЮ ДУШОЮ ТВОЕЮ, И ВСЕМИ СИЛАМИ ТВОИМИ»?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что к словам «любви Господа, Бога
твоего, всем сердцем твоим», не нужно было добавлять «и всею

душою своею, и всеми силами твоими» (Вт. 6, 5). В самом деле, в настоящем случае сердце не указывает на часть тела, поскольку любовь к Богу не является телесным актом, и потому сердце должно понимать в духовном смысле. Но в духовном смысле сердце — это или сама душа, или ее часть. Следовательно, было излишним [одновременно] упоминать сердце и душу.

Возражение 2. Далее, духовная или телесная сила человека зависит от сердца. Поэтому после слов «люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим», не было никакого смысла добавлять «и всеми силами твоими».

Возражение 3. Далее, [в евангелии от Матфея] добавлено «всем разумением твоим» (Мф. 22, 37), каковые слова в рассматриваемом нами месте отсутствуют. Следовательно, похоже на то, что это предписание сформулировано в шестой [главе книги] «Второзаконие» ненадлежащим образом.

Этому противоречит авторитет Священного Писания.

Отвечаю: это предписание сформулировано в различных местах по-разному. В самом деле, как сказано в возражении 1, в шестой [главе книги] «Второзаконие» упомянуты три положения: «всем сердцем твоим», «всею душею своею» и «всеми силами твоими». Во второй [главе евангелия от] Матфея мы обнаруживаем два из них, а именно «всем сердцем твоим» и «всею душею своею», в то время как «всеми силами твоими» опущено, а «всем разумением твоим» добавлено. В двенадцатой же [главе евангелия от] Марка приводятся все четыре, а именно «всем сердцем твоим», «всею душею своею», «всем разумением твоим» и «всею крепостью своею» (где «крепость» есть то же, что и «сила»). Кроме того, эти же четыре встречаются и в десятой [главе евангелия от] Луки, но только вместо «крепости» или «силы» там сказано «и из всей мочи твоей»⁶.

Таким образом, нам надлежит разъяснить эти четыре [положения], поскольку то или иное из них опускается в том или ином месте потому, что одно подразумевает другое. Так, должно иметь в виду, что любовь — это акт воли, которая здесь обозначена «сердцем», поскольку подобно тому, как телесное сердце является началом всех телесных движений, точно так же воля (особенно если речь идет об интенции к конечной цели, каковая суть объект любви к горнему) является началом всех движений души. Затем, существует три начала действия, которые подвигают-

ся волей, а именно ум, который обозначен «разумением», более низкая желающая способность, которая обозначена «душою», и внешняя исполнительная способность, которая обозначена «силой», «крепостью» или «мочью». Следовательно, нам предписано определить всю нашу интенцию к Богу, и это выражено словами «всем сердцем твоим»; подчинить наш ум Богу, и это выражено словами «всем разумением твоим»; упорядочить наши желания по слову Божию, [и это выражено] словами «всею душою твоею»; повиноваться Богу в наших внешних действиях, что значит любить Бога всей нашей «силой», «крепостью» или «мочью».

Правда, Златоуст в своем рассмотрении меняет местами «сердце» и «душу», а Августин⁷ относит «сердце» к мысли, «душу» — к образу жизни, а «разумение» — к уму. Другие же объясняют «всем сердцем твоим» как сказанное об уме, «всею душою твоею» как сказанное о воле, «всем разумением твоим» как сказанное о памяти. Согласно же Григорию Нисскому⁸, «сердце» указывает на растительную, «душа» — на чувственную, а «разумение» — на умственную душу, поскольку и наша пища, и чувство, и разумение — все в нас должно быть определено нами к Богу.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 6

ВОЗМОЖНО ЛИ ИСПОЛНЕНИЕ ЭТОГО ПРЕДПИСАНИЯ ЛЮБВИ К БОГУ В НЫНЕШНЕЙ ЖИЗНИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в нынешней жизни можно исполнить это предписание любви к Богу. Так, согласно Иерониму, «тому, кто говорит, что Бог предписал что-либо невозможное, — анафема». Но Бог, как это явствует из шестой [главы книги] «Второзаконие», дал нам эту заповедь. Следовательно, это предписание можно исполнить в нынешней жизни.

Возражение 2. Далее, не исполняющий предписание совершает смертный грех, поскольку, как говорит Амвросий, грех есть «нарушение божественного Закона и неповиновение небесным заповедям». Таким образом, если бы это предписание не могло быть исполнено странствующими [в этой жизни], то из этого бы

следовало, что никто не мог бы быть без смертного греха, а это противоречит сказанному апостолом: «И утвердит вас до конца, чтобы вам быть неповинными» (1 Кор. 1, 8); и еще: «Если беспорочны, допускать до служения» (1 Тим. 3, 10).

Возражение 3. Далее, предписания даются затем, чтобы направить человека на путь спасения, согласно сказанному [в Писании]: «Заповедь Господа — светла, просвещает очи» (Пс. 18, 9). Но было бы бесполезно направлять кого-либо к тому, что невозможно. Следовательно, исполнение этого предписания в нынешней жизни возможно.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Предписание "возлюби Господа, Бога твоего" и т. д. будет исполнено в полноте небесной любви». В самом деле, доколе сохраняется всякое чувственное пожелание, которое может быть только сдержано умеренностью, доколе человек не может любить Бога всем своим сердцем.

Отвечаю: предписание может быть исполнено двояко, совершенно и несовершенно. Предписание исполняется совершенно тогда, когда достигается определенная автором предписания цель, а несовершенно тогда, когда хотя определенная автором цель и не достигается, однако сохраняется порядок [следования] к этой цели. Так, когда военачальник приказывает своим солдатам биться, его приказу совершенно повинуются те, которые бьются и побеждают врага, что входит в намерение военачальника, однако повинуются, хотя и несовершенно, ему и те, которые бьются и не побеждают, если при этом они ни в чем не преступают правил военной науки. Но намерением давшего это предписание Бога было полное соединение с Ним человека, что будет иметь место на небесах, где Бог будет «все во всем» (1 Кор. 15, 28). Следовательно, полно и совершенно это предписание будет исполнено на небесах, а в нынешней жизни оно тоже может быть исполнено, но несовершенно. Однако и из странствующих [в этой жизни] один может исполнить его более совершенно, чем другой, и притом тем совершенней, чем более он посредством некоторого уподобления сближается с совершенством небес.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент доказывает [только] то, что предписание может быть исполнено в нынешней жизни тем или иным, но не совершенным образом.

Ответ на возражение 2. Как не может быть обвинен и [тем более] наказан тот солдат, который сражается надлежащим образом, хотя и не достигает победы, точно так же и тот, кто не исполняет это предписание в нынешней жизни, но при этом не делает ничего, что было бы противно любви к Богу, не совершает смертного греха.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, «почему нельзя предписывать человеку то совершенство, которого он не может достичь в нынешней жизни? В самом деле, как не сбиться с дороги, когда не знаешь, куда идти? И как об этом узнать, если не иметь направляющего на истинный путь предписания?».

Раздел 7

НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ СФОРМУЛИРОВАНО ПРЕДПИСАНИЕ ЛЮБВИ К БЛИЖНЕМУ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предписание любви к ближнему сформулировано ненадлежащим образом. В самом деле, любовь к горнему простирается на всех людей, даже на врагов, как это явствует из сказанного [в евангелии от Матфея] (Мф. 5, 44). Но слово «ближний» указывает на некоторую близость, которая, похоже, не может быть приписана всем людям. Следовательно, похоже, что это предписание сформулировано ненадлежащим образом.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, «все проявления дружбы из отношения к самому себе распространяются на отношение к другим»⁹, из чего, похоже, следует, что источником любви к ближнему является любовь к самому себе. Но начало превосходит свое следствие. Следовательно, человек не должен любить ближнего как самого себя.

Возражение 3. Далее, в отличие от ближнего, себя человек любит по природе. Таким образом, ему не должно было предписывать любить ближнего как самого себя.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Вторая же» заповедь «подобная ей: "Возлюби ближнего твоего, как самого себя"» (Мф. 22, 39).

Отвечаю: это предписание сформулировано надлежащим образом, поскольку в нем указывается как причина, так и модус любви. Причина любви указана словом «ближний», поскольку мы должны любить других из любви к горнему потому, что они близки нам как со стороны врожденного образа Божия, та и со стороны способности к обретению славы. И при этом не имеет значения, говорим ли мы «ближнего», «брата» (1 Ин. 4, 21) или «друга»¹⁰ (Лев. 19, 18), поскольку всеми этими словами выражена одна и та же близость.

Модус любви указан словами «как самого себя». Это означает не то, что человек должен любить ближнего точно так же, как самого себя, но — подобно тому, как самого себя, и так может происходить трояко. Во-первых, в том, что касается цели, а именно что он должен любить ближнего ради Бога, что подобно тому, как он любит себя ради Бога, и такая его любовь к ближнему есть «святая» любовь. Во-вторых, в том, что касается правила любви, а именно что человек не должен доставлять удовольствие ближнему в чем-либо злом, но — только в добром, что подобно тому, как он должен следовать своей воле только в добром, и такая его любовь к ближнему есть «праведная» любовь. В-третьих, в том, что касается основания для любви, а именно что человек должен любить ближнего не ради собственной пользы или удовольствия, а ради желания своему ближнему блага, что подобно тому, как он желает блага самому себе, и такая его любовь к ближнему есть «истинная» любовь, поскольку если человек любит ближнего ради собственной пользы или удовольствия, то он поистине любит не ближнего, а [только] себя.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 8

ВКЛЮЧЕН ЛИ В ПРЕДПИСАНИЕ ПОРЯДОК ЛЮБВИ К ГОРНЕМУ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что порядок любви к горнему не включен в предписание. В самом деле, нарушающий предписание поступает несправедливо. Но если человек любит некоторых настолько, насколько должно, и при этом не любит никого более, то это не значит, что в отношении последних он поступает не-

праведно. Таким образом, он не нарушает предписание. Следовательно, порядок любви к горнему не включен в предписание.

Возражение 2. Далее, все, что является предметом предписания, достаточным образом представлено нам в Священном Писании. Но порядок любви к горнему, который был приведен нами выше (26), в Священном Писании не представлен. Следовательно, он в предписание не включен.

Возражение 3. Далее, порядок предполагает определенное различие. Но любовь к ближнему предписана без какого бы то ни было различия в словах «возлюби ближнего твоего, как самого себя». Следовательно, порядок любви к горнему не включен в предписание.

Этому противоречит следующее: все, что содеживает в нас Бог посредством Своей благодати, Он прежде сообщает нам посредством Своего Закона, согласно сказанному [в Писании]: «Вложу Закон Мой в сердца их»¹¹ (Иер. 31, 33). Но Бог обуславливает в нас порядок любви к горнему, согласно сказанному [в Писании]: «Он ввел меня в порядок любви»¹² (Песнь. 2, 4). Следовательно, порядок любви к горнему подпадает под предписание Закона.

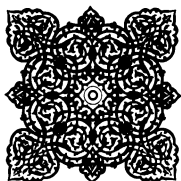
Отвечаю: как уже было сказано (4), присущий акту добродетели модус подпадает под предписывающую добродетельный акт заповедь. Но порядок любви к горнему присущ добродетели, поскольку он, как было показано выше (25, 12; 26, 1), основан на соразмерности любви с тем, что любимо. Поэтому очевидно, что порядок любви к горнему должен подпадать под предписание.

Ответ на возражение 1. Человек склонен более радовать того, кого он больше любит. Так что если бы он меньше любил того, кого должен был бы любить больше, то он бы желал больше радовать того, кого он должен был бы радовать меньше, и потому он поступал бы несправедливо в отношении того, кого он должен был бы любить больше.

Ответ на возражение 2. Порядок тех четырех вещей, которые мы должны любить из любви к горнему, приведен в Священном Писании. В самом деле, когда нам предписывают любить Бога «всем сердцем» нашим, то этим дают понять, что мы должны любить Его прежде всего остального. Когда нам предписывают любить ближнего «как самого себя», то этим указывают, что любовь к себе предшествует любви к ближнему. И точно так же

когда нам предписывают «полагать души свои», то есть нашу телесную жизнь, «за братьев» (1 Ин. 3, 16), то этим дают понять, что человек должен любить ближнего больше, чем свое тело. Опять же, когда нам предписывают «делать добро всем (а наипаче своим по вере)» (Гал. 6, 10), и когда человека порицают за то, что он «о своих (и особенно о домашних) не печется» (1 Тим. 5, 8), то это означает, что более всех мы должны любить тех наших ближних, которые наиболее добродетельны или связаны с нами теснее других.

Ответ на возражение 3. Из самих слов «возлюби ближнего твоего» следует, что чем ближе нам человек, тем больше мы должны его любить.



О ДАРЕ МУДРОСТИ

Далее мы должны исследовать дар мудрости, который соотносится с любовью к горнему; [при этом мы рассмотрим], во-первых, саму мудрость и, во-вторых, противоположный [ей] порок.

Под первым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) должно ли полагать мудрость одним из даров Святого Духа; 2) каков ее субъект; 3) является ли мудрость только созерцательной или же еще и практической; 4) совместима ли являющаяся даром мудрость со смертным грехом; 5) обладают ли ею все те, кто наделен освящающей благодатью; 6) какое блаженство ей соответствует.

Раздел 1

ДОЛЖНО ЛИ ПОЛАГАТЬ МУДРОСТЬ ОДНИМ ИЗ ДАРОВ СВЯТОГО ДУХА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мудрость не должно полагать одним из даров Святого Духа. В самом деле, как уже было сказано (II-I, 68, 8), дары совершеннее добродетелей. Но добродетель определена исключительно к благу, в связи с чем Августин говорит, что «никто не пользуется добродетелью дурно»¹. Поэтому дары Святого Духа тем более должны быть определены исключительно к благу. Но мудрость может быть определена и к злу, поскольку, как сказано [в Писании], бывает мудрость «земная, плотская, бесовская»² (Иак. 3, 15). Следовательно, мудрость не должно полагать одним из даров Святого Духа.

Возражение 2. Далее, как говорит Августин, «мудрость — это знание божественного»³. Но нами ранее уже было разъяснено (4, 5; II-I, 62, 3), что то знание божественного, которое человек может приобретать посредством своих природных дарований, принадлежит мудрости, которая является умственной добродетелью, в то время как сверхъестественное знание божественного

принадлежит вере, которая является теологической добродетелью. Следовательно, мудрость правильнее называть добродетелью, а не даром.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум» (Иов. 28, 28). Согласно же переводу семидесяти толковников, который цитирует Августин, в этом месте сказано: «Премудрость есть благочестивое созерцание»⁴. Но и страх, и благочестие являются дарами Святого Духа. Следовательно, мудрость не должно рассматривать как один из даров Святого Духа, как если бы она была чем-то отличным от других.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «И почиет на нем Дух Господень, Дух премудрости и разума» (Ис. 11, 2).

Отвечаю: как говорит Философ, мудрости надлежит исследовать наивысшую причину⁵. Через посредство этой причины мы можем выносить уверенное суждение относительно других причин и упорядочивать в соответствии с ними все. Затем, наивысшую причину можно понимать двояко: просто или в некотором частном роде. Поэтому о том, кто знает наивысшую причину в том или ином частном роде и посредством нее судит и упорядочивает все то, что принадлежит этому роду, говорят как о мудром в этом роде, например в медицине или строительстве, согласно сказанному [в Писании]: «Я... как мудрый строитель, положил основание» (1 Кор. 3, 10). С другой стороны, о том, кто знает ту причину, которая является наивысшей просто, каковая суть Бог, говорят как о мудром просто, поскольку он способен судить и упорядочивать все согласно божественным установлениям.

Но человек обретает [способность] к такому суждению от Святого Духа, согласно сказанному [в Писании]: «Духовный судит о всем» (1 Кор. 2, 15), поскольку, как сказано в том же месте, «Дух все проникает — и глубины Божии» (1 Кор. 2, 10). Из этого очевидно, что мудрость является даром Святого Духа.

Ответ на возражение 1. О чем-либо говорят как о добром в двух смыслах: во-первых, как о том, что поистине является добрым и совершенным просто; во-вторых, в смысле некоторого подобия, а именно как о совершенном в зле; так, как замечает Философ, мы можем говорить о хорошем или законченном воре⁶. И подобно тому, как в отношении поистине доброго мы определяем наивысшую причину, а именно высшее благо, каковое суть

конечная цель, благодаря знанию которой человек считается поистине мудрым, точно так же и в отношении злого может быть обнаружено нечто такое, с чем все остальное соотносится как с конечной целью, и знающий это человек считается мудрым на зло, согласно сказанному [в Писании]: «Они мудры на зло, а как делать добро — не знают»⁷ (Иер. 4, 22). Но всякий, кто отвращается от должной цели, необходимо обращается к цели недолжной, поскольку действительность всегда действует ради цели. Поэтому если он видит свою цель во внешних земных вещах, то его «мудрость» называется «земной», если в телесных благах, то это — «плотская мудрость», если в некотором превозношении, то это — «бесовская мудрость», поскольку ею он уподобляется гордыне дьявола, о котором сказано: «Он — царь над всеми сынами гордости» (Иов. 21, 26).

Ответ на возражение 2. Та мудрость, которую называют даром Святого Духа, отличается от той, которая приобретается посредством умственной добродетели, поскольку последняя достигается человеческими усилиями, в то время как первая «нисходит свыше» (Иак. 3, 15). И точно так же отличается она и от веры, поскольку вера есть согласие с божественной истиной как таковой, в то время как дару мудрости приличествует судить согласно божественной истине. Следовательно, дар мудрости предполагает наличие веры — ведь «всякий правильно судит о том, в чем сведущ»⁸.

Ответ на возражение 3. Как относящееся к поклонению Богу благочестие есть проявление веры в той мере, в какой посредством служения Богу мы исповедуем веру, точно так же благочестие есть и проявление мудрости. Поэтому о благочестии говорится как о мудрости, и по той же причине [как о мудрости] говорится о страхе — ведь если человек боится Бога и поклоняется Ему, то это показывает, что он обладает правильным суждением о божественном.

Раздел 2

НАХОДИТСЯ ЛИ МУДРОСТЬ В УМЕ КАК В СВОЕМ СУБЪЕКТЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мудрость не находится в уме как

в своем субъекте. Так, Августин говорит, что «мудрость есть любовь Божия». Но нами уже было сказано (24, 1) о том, что любовь как в своем субъекте находится не в уме, а в воле. Следовательно, мудрость не находится в уме как в своем субъекте.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Мудрость учения соответствует имени своему»⁹ (Сир. 6, 23), поскольку мудрость (*sapientia*) можно считать «сладостной наукой» (*sapida scientia*), а это, похоже, связывает ее с желанием, к которому относится ощущение духовного удовольствия, или сладости. Следовательно, мудрость находится скорее в желании, чем в уме.

Возражение 3. Далее, умственная способность достаточным образом совершенствуется даром разума. Но если для достижения цели достаточно одного, то второе излишне. Следовательно, мудрость не находится в уме.

Этому противоречит следующее: Григорий говорит, что «мудрость противоположна безумию»¹⁰. Но безумие находится в уме. Следовательно, там же находится и мудрость.

Отвечаю: как уже было сказано (1), мудрость означает некоторую правоту суждения в соответствии с Вечным Законом. Но правым суждение бывает по двум причинам: во-первых, по причине совершенного пользования разумом; во-вторых, по причине некоторого сродства с тем, о чем выносится суждение. Так, о том, что касается воздержания, человек, поразмыслив, формирует правильное суждение, если он изучил науку этику, в то время как тот, кто обладает навыком к воздержанию, судит о нем благодаря некоторому сродству.

Поэтому той мудрости, которая является умственной добродетелью, надлежит выносить правое суждение о божественном после размышления о нем, а той мудрости, которая является даром Святого Духа, надлежит выносить правое суждение о нем по причине сродства с ним. Об этом Дионисий пишет так: «Священный богослов совершенен в своих речах о божественном, поскольку не только узнавал, но и переживал божественное»¹¹.

Но эта общность, или сродство, с божественным является следствием любви к горнему, которая соединяет нас с Богом, согласно сказанному [в Писании]: «Соединяющийся с Господом есть один Дух» (1 Кор. 6, 17). Следовательно, причина той мудрости, которая является даром, находится в воле, каковая причина есть любовь к горнему, а сущность ее находится в уме,

актом которого, как было показано выше (II-I, 14, 1), является вынесение правого суждения.

Ответ на возражение 1. Августин говорит о мудрости со стороны ее причины, от которой мудрость (*sapientia*) получила свое имя, в некотором смысле указывающее на сладость (*saporem*).

Из сказанного очевиден **ответ на возражение 2** — если, конечно, в приведенном отрывке речь идет именно об этом. Однако, похоже, дело обстоит иначе, поскольку такое толкование текста отсылает нас к латинскому слову «мудрость», в то время как в греческом или в каком-либо другом языке подобной аналогии не существует. Следовательно, похоже, что в тексте под означенной мудростью понимается знание учения, которое заслуживает всяческой похвалы.

Ответ на возражение 3. Ум осуществляет двоякий акт: понимание и суждение. Дар разума относится к первому, дар мудрости — к последнему со стороны божественных идей, а дар знания — [к последнему] со стороны человеческих идей.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУДРОСТЬ ТОЛЬКО СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ИЛИ ЖЕ ЕЩЕ И ПРАКТИЧЕСКОЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мудрость не бывает практической, но — только созерцательной. В самом деле, дар мудрости превосходит ту мудрость, которая является умственной добродетелью. Но мудрость как умственная добродетель является только созерцательной. Следовательно, тем более мудрость как дар является созерцательной и не практической.

Возражение 2. Далее, практический ум относится к деятельности, которая имеет дело со случайностями. Но мудрость относится к божественному, которое необходимо и вечно. Следовательно, мудрость не может быть практической.

Возражение 3. Далее, Григорий говорит, что «созерцая, мы стремимся к Началу, каковое суть Бог, действуя же, мы трудимся, обремененные огромной вязанкой желаний»¹². Но мудрость относится к созерцанию божественного, в котором ничто не обременяет, поскольку, согласно сказанному [в Писании], «в

обращении ее нет суровости, ни в сожитии с нею — скорби» (Прем. 8, 16). Следовательно, мудрость только созерцательна, но не практична и не активна.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Со внешними обходитесь мудро»¹³ (Кол. 4, 5). Но это относится к действию. Следовательно, мудрость бывает не только созерцательной, но также и практической.

Отвечаю: как говорит Августин, компетенцией высшей части разума является мудрость, а низшей части — знание¹⁴. Но высший разум, согласно ему же, «пребывает в созерцании и сообщении с предвечными», то есть божественными, «основаниями»¹⁵. Причем созерцает он их постольку, поскольку созерцает божественное в себе, и общается с ними постольку, поскольку судит о человеческих действиях на основании божественного и направляет человеческие действия в соответствии с божественными установлениями.

Следовательно, мудрость как дар является не только созерцательной, но также и практической.

Ответ на возражение 1. Как сказано в книге «О причинах», чем возвышеннее добродетель, тем на большее количество вещей она простирается¹⁶. Следовательно, коль скоро мудрость как дар возвышеннее, чем мудрость как умственная добродетель, ибо она сокровенней прилепляется к Богу через посредство своего рода соединения с Ним души, то в силу этого она может направлять нас не только в созерцании, но также и в действии.

Ответ на возражение 2. Божественное, конечно же, само по себе необходимо и вечно, но при этом оно также служит правилом для случайностей, которые являются субстанцией человеческих действий.

Ответ на возражение 3. Прежде чем сравнивать что-либо с чем-то еще, его надлежит рассмотреть как таковое. Поэтому к мудрости в первую очередь относится созерцание, каковое суть видение Начала, а уже потом — направление человеческих действий в соответствии с божественными установлениями. Однако при этом из направлений мудрости в человеческих действиях не возникает никакой скорби или обремененности, напротив, следствием мудрости является превращение скорби в радость и обремененности в покой.

Раздел 4

**ВОЗМОЖНА ЛИ МУДРОСТЬ БЕЗ БЛАГОДАТИ
И СО СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?**

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мудрость без благодати и со смертным грехом возможна. В самом деле, святых хвалят по преимуществу за то, что несовместимо со смертным грехом, согласно сказанному [в Писании]: «Похвала наша сия есть свидетельство совести нашей» (2 Кор. 1, 12). Но никто не должен хвалиться своею мудростью, согласно сказанному: «Да не хвалится мудрый мудростью своею» (Иер. 9, 23). Следовательно, мудрость возможна без благодати и со смертным грехом.

Возражение 2. Далее, мудрость, как уже было сказано (1), есть знание божественного. Но и тот, кто пребывает в смертном грехе, может знать божественную Истину, как это явствует из сказанного о людях, «подавляющих Истину неправдою» (Рим. 1, 18). Следовательно, мудрость совместима со смертным грехом.

Возражение 3. Далее, Августин, рассуждая о любви к горнему, говорит: «Нет ничего более превосходного, нежели этот дар Божий. Он один отделяет сынов Царства вечного от сынов вечной гибели»¹⁷. Но мудрость отлична от любви к горнему, и потому она не отделяет сынов Царства от сынов гибели. Следовательно, она совместима со смертным грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, порабощенном греху» (Прем. 1, 4).

Отвечаю: нами уже было сказано (1) о том, что та мудрость, которая является даром Святого Духа, позволяет нам выносить правое суждение о божественном, а обо всем остальном судить в соответствии с божественными установлениями. И это происходит благодаря некоторому сродству и соединению с божественным, каковое сродство является следствием любви к горнему, о чем также было сказано (2). Поэтому та мудрость, о которой мы ведем речь, предполагает наличие любви к горнему. Но любовь к горнему, как было показано выше (24, 12), несовместима со смертным грехом. Следовательно, и мудрость,

о которой мы ведем речь, не может существовать вместе со смертным грехом.

Ответ на возражение 1. Эти слова должно понимать как сказанные о мирской мудрости или же о той мудрости в отношении божественного, которая приобретена посредством усилий человеческого разума. За такую мудрость не хвалят святых, согласно сказанному [в Писании]: «Мудрости человеческой нет у меня»¹⁸ (Прит. 30, 2). Но их хвалят за божественную мудрость, [а именно за мудрость от Христа, Иисуса, Который] «сделался для нас Премудростью от Бога» (1 Кор. 1, 30).

Ответ на возражение 2. Этот аргумент рассматривает не ту мудрость, о которой мы ведем речь, а ту, которая приобретается посредством обучения и изысканий разума и совместима со смертным грехом.

Ответ на возражение 3. Хотя мудрость и отличается от любви к горнему, однако она предполагает ее наличие, вследствие чего и отделяет сынов погибели от сынов Царства.

Раздел 5

ОБЛАДАЮТ ЛИ МУДРОСТЬЮ ВСЕ ТЕ, КТО НАДЕЛЕН БЛАГОДАТЬЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мудростью обладают не все из тех, кто наделен благодатью. Ведь обладать мудростью есть нечто большее, чем слышать ее. Но только совершенные достойны услышать мудрость, согласно сказанному [в Писании]: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными» (1 Кор. 2, 6). И коль скоро совершенными являются те, кто наделен благодатью, то похоже на то, что мудры далеко не все из тех, кто наделен благодатью.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, «мудрому надлежит наставлять»¹⁹; а еще [в Писании] сказано, что мудрый «судит нелицемерно»²⁰ (Иак. 3, 17). Но только некоторые из имеющих благодать обладают правом судить или наставлять других. Следовательно, мудры далеко не все из тех, кто наделен благодатью.

Возражение 3. Далее, согласно Григорию, «мудрость есть средство против безумия»²¹. Но многие из имеющих благодать по природе глупы, например, крещенные сумасшедшие или же

те, кто стал безумен ради того, чтобы избежать совершения смертного греха. Следовательно, мудры далеко не все из тех, кто наделен благодатью.

Этому противоречит следующее: живущие без смертного греха любимы Богом. В самом деле, у них есть любовь к горнему, посредством которой они любят Бога, а любящих Бога любит Бог (Прит. 8, 17). Но [в Писании] сказано, что «Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью» (Прем. 7, 28). Следовательно, мудрость есть у всех, кто обладает любовью к горнему и не имеет смертного греха.

Отвечаю: мудрость, о которой мы ведем речь, как было показано выше (4), есть некая правота суждения при созерцании и сообщении с божественным, и в отношении того и другого люди благодаря своему единению с божественным получают различные степени мудрости. В самом деле, мера правого суждения, достигаемая некоторыми то ли при созерцании божественного, то ли при направлении человеческих дел в соответствии с божественными установлениями, является не большей, чем это необходимо для их спасения. Этой меры хватает всякому, живущему без смертного греха, благодаря наличию в нем освящающей благодати. Ведь если природа не испытывает недостатка в необходимом, то тем более не испытывает его и благодать, о чем читаем [в Писании]: «Самое сие помазание учит вас всему» (1 Ин. 2, 27).

Впрочем, иные получают более высокую степень дара мудрости как в отношении созерцания божественного (поскольку могут и познавать более возвышенные тайны, и научать этим знаниям других), так и в отношении направления человеческих дел в соответствии с божественными установлениями (поскольку могут направлять согласно этим установлениям не только самих себя, но и других). Эта степень мудрости не общая всем тем, кто наделен освящающей благодатью, но принадлежит скорее к благодатным дарам, которые разделяются Святым Духом каждому особо, как Ему угодно, согласно сказанному [в Писании]: «Одному дается Духом слово мудрости», и т. д. (1 Кор. 12, 8).

Ответ на возражение 1. Апостол в настоящем месте говорит о той мудрости, которая простирается на сокровенные тайны божественного, как он сам пишет о том [несколько ни-

же]: «Проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную» (1 Кор. 2, 7).

Ответ на возражение 2. Хотя наставлять и судить других приличествует тем, кто обличен [соответствующими] полномочиями, однако, как говорит Дионисий, всякий человек вправе наставлять себя и судить о своих собственных действиях.

Ответ на возражение 3. Крещенные сумасшедшие, подобно малым детям, обладают навыком к мудрости, которая является даром Святого Духа, однако они по причине телесного изъяна, который препятствует им пользоваться разумом, лишены ее акта.

Раздел Б

СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ СЕДЬМОЕ БЛАЖЕНСТВО ДАРУ МУДРОСТИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что седьмое блаженство, а именно: «Блаженны миротворцы — ибо они будут наречены "сынами Божиими"», не соответствует дару мудрости. В самом деле, то и другое относится к любви к горнему; так, о мире [в Писании] сказано: «Велик мир у любящих Закон Твой» (Пс. 118, 165), а апостол говорит: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5), Которого мы приняли как «Духа усыновления, Которым взываем: "Авва!" (Отче!)» (Рим. 8, 15). Следовательно, седьмое блаженство должно быть отнесено скорее к любви, нежели к мудрости.

Возражение 2. Далее, вещь скорее можно обнаружить в ее ближайшем следствии, чем в отдаленном. Но ближайшим следствием мудрости, похоже, является любовь к горнему, согласно сказанному [в Писании]: «Переходя из рода в род в святые души, [премудрость] prepares друзей Божиих и пророков» (Прем. 7, 27), тогда как мир и усыновление, похоже, являются отдаленными следствиями, поскольку они, как было показано выше (29, 3), следуют из любви к горнему. Таким образом, соответствующее мудрости блаженство должно быть определено скорее со стороны любви к горнему, нежели со стороны мира.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Мудрость, сходящая свыше, во-первых, чиста, потом мирна, скромна, послуш-

лива, согласна на добро, полна милосердия и добрых плодов, судит нелицемерно»²² (Иак. 3, 17). Таким образом, соответствующее мудрости блаженство не должно относить к миру в большей степени, нежели к другим следствиям небесной премудрости.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «мудрость приличествует миротворцам, в которых нет никаких неповинующихся [разуму] движений, а есть только те, которые повинуются разуму»²³.

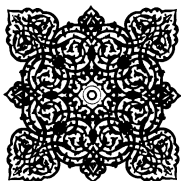
Отвечаю: седьмое блаженство полностью соответствует дару мудрости как со стороны заслуги, так и со стороны награды. О заслуге сказано: «Блаженны миротворцы». В самом деле, миротворец есть тот, кто устанавливает мир либо в себе, либо в других, и в обоих случаях это является следствием должного упорядочения того, в чем установлен мир, поскольку, согласно Августину, «мир есть спокойствие порядка»²⁴. Но именно мудрости, как говорит Философ, надлежит упорядочивать вещи²⁵, и потому миролюбие по праву приписывается мудрости. О награде сказано: «Они будут наречены "сынами Божиими"». Но о людях говорят как о сынах Божиих постольку, поскольку они по причастности уподоблены едиnorodному и природному Сыну Божию, согласно сказанному [в Писании]: «Кого Он предугадал — тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 8, 29), Который суть рожденная Премудрость. Следовательно, посредством причастности дару мудрости человек достигает божественного усыновления.

Ответ на возражение 1. Любви к горнему приличествует пребывать в мире, а мудрости приличествует устанавливать мир посредством упорядочения. По той же причине Святой Дух назван «Духом усыновления», а именно постольку, поскольку от Него мы получаем подобие образа природного Сына, Который суть рожденная Премудрость.

Ответ на возражение 2. Эти слова обращены к несотворенной Премудрости, которая, во-первых, соединяет Себя с нами посредством дара любви и, таким образом, обнаруживает нам тайное, знание которого всевается в нас мудростью. Следовательно, всеянная мудрость, каковая суть дар, является не причиною, а следствием любви к горнему.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (3), мудрости как дару надлежит не только созерцать божественное, но и

направлять человеческие действия. Затем, первое из того, что связано с направлением человеческих действий, есть удаление от зла, которое противоположно мудрости, и потому о страхе говорят как о «начале мудрости» — ведь это он понуждает нас избегать зла, в то время как последнее, которое подобно цели, есть то, посредством чего все приводится к своему правильному порядку, а это как раз и есть установление мира. Поэтому Иаков совершенно справедливо говорит, что «мудрость, сходящая свыше (каковая суть дар Святого Духа), во-первых, чиста», поскольку она избегает грязи греха, «потом мирна», в чем состоит последнее следствие мудрости, по каковой причине мир упомянут в перечне блаженств. Что же касается перечисленного далее, то оно есть не что иное, как изложенные в надлежащем порядке средства, посредством которых мудрость приводит к миру. В самом деле, после того, как человек, храня чистоту, удаляется от грязи греха, первое, что он, насколько может, должен делать, — это проявлять умеренность во всем, и в этом отношении о мудрости говорится, что она «скромна». Во-вторых, в том, что он не способен решать сам, он должен руководствоваться советом других, и в отношении этого нам далее сказано, что мудрость «послушлива». Эти два условия необходимы для того, чтобы человек мог пребывать в мире с самим собой. А для того, чтобы человек мог пребывать в мире с другими, ему сверх того требуется, во-первых, чтобы он не был расположен против их блага, что означает «согласие на добро». Во-вторых, он должен воспринимать недостатки ближнего с сочувствием в сердце и оказывать ему посильную помощь, на что указывают слова: «Полна милосердия и добрых плодов». В-третьих, он должен стремиться исправлять грехи других с любовью, на что указывают слова: «Судит нелицемерно» (дабы он, прикрываясь необходимостью исправления, не потакал этим своей ненависти).



О БЕЗУМИИ, КОТОРОЕ ПРОТИВОПОЛОЖНО МУДРОСТИ

Теперь мы должны рассмотреть противоположное мудрости безумие, под каковым заглавием наличествует три пункта: 1) противоположно ли безумие мудрости; 2) является ли безумие грехом; 3) к какому главному греху оно сводимо.

Раздел 1

ПРОТИВОПОЛОЖНО ЛИ БЕЗУМИЕ МУДРОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что безумие не противоположно мудрости. В самом деле, представляется так, что непосредственно мудрости противоположна простота. Но безумие, похоже, не есть то же, что и простота, поскольку последняя, пожалуй, относится только к божественному, в то время как безумие — и к божественному, и к человеческому. Следовательно, безумие не противоположно мудрости.

Возражение 2. Далее, одна противоположность не может быть способом достижения другой. Но безумие является способом достижения мудрости, в связи с чем читаем [в Писании]: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор. 3, 18). Следовательно, безумие не противоположно мудрости.

Возражение 3. Далее, одна противоположность не может обуславливать другую. Но мудрость обуславливает безумие, согласно сказанному [в Писании]: «Безумствует всякий человек в своем знании» (Иер. 10, 14), а мудрость есть своего рода знание. Кроме того, [в Писании] сказано: «Мудрость твоя и знание твое — они сбили тебя с пути» (Ис. 47, 10). Но именно безумие

и сбивает с пути. Следовательно, безумие не противоположно мудрости.

Возражение 4. Кроме того, Исидор говорит, что «безумен тот, кто равнодушен к оскорблениям и не скорбит о позоре»¹. Однако, по словам Григория, сказанное относится к духовной мудрости². Следовательно, безумие не противоположно мудрости.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «дар мудрости дается как средство против безумия»³.

Отвечаю: *stultitia* (безумие), похоже, получило свое имя от «оцепенения» (*stupor*), в связи с чем Исидор говорит, что «безумен тот, кто в силу своей тупости (*stuporem*) остается равнодушным»⁴. При этом безумие отличается от глупости, поскольку, как сказано в том же месте, безумие подразумевает равнодушие в сердце и отупение в мыслях, в то время как глупость означает полную лишенность духовного осмысления. Следовательно, безумие справедливо считают противоположностью мудрости.

В самом деле, «*sapiens*» (мудрый), согласно Исидору, «получил свое имя от вкуса (*savor*), поскольку как чувство вкуса быстро различает вкус пищи, так и мудрый скор в распознавании вещей и причин»⁵. Отсюда очевидно, что «безумие» противоположно «мудрости» как то, что противостоит ей, а «глупость» противоположна ей как чистое отрицание. Действительно, глупому недостает осмысленности суждения, тогда как безумный хотя и не лишен мысли, однако она у него тупа, в то время как мудрый мыслит остро и проницательно.

Ответ на возражение 1. Как говорит Исидор, «простота противостоит мудрости потому, что ей недостает вкуса к осматрительности и осмыслению»⁶, так что простота, похоже, есть то же, что и безумие. И все же человек, пожалуй, считается безумным в первую очередь по причине некоторой своей несостоятельности при вынесении того суждения, которое относится к наивысшей причине, поскольку если он ошибается при вынесении суждения относительно некоторого житейского вопроса, то за это никто не называет его безумным.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как существует злая мудрость, называемая «мирской», поскольку наивысшую причину и конечную цель она видит в некотором мирском благе (об этом нами было говорено ранее (45, 1)), точно так же существует и

противоположное этой злой мудрости доброе безумие, посредством которого человек презирает мирское, и именно об этом безумии говорит апостол.

Ответ на возражение 3. Та мудрость, которая сбивает с пути и является безумием пред Богом, как явствует из слов апостола, суть «мудрость мира сего» (1 Кор. 3, 19).

Ответ на возражение 4. Быть равнодушным к оскорблениям подчас можно в силу того, что вкус к мирскому утрачен, а к небесному — нет. И тогда это качество, как говорит Григорий, принадлежит не мирской, а божественной Премудрости⁷. Однако подчас оно является следствием человеческой тупости ко всему, как это можно видеть в случае сумасшедших, которые не различают, что является для них оскорбительным, и это принадлежит просто безумию.

Раздел 2

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЕЗУМИЕ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что безумие не является грехом. В самом деле, грех не возникает в нас по природе. Но некоторые безумны по природе. Следовательно, безумие не является грехом.

Возражение 2. Далее, как говорит Августин, «всякий грех произволен»⁸. Но безумие не является произвольным. Следовательно, оно не является и грехом.

Возражение 3. Далее, любой грех противостоит божественному предписанию. Но нет такого предписания, которому бы противостояло безумие. Следовательно, безумие не является грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Преуспевание безумцев погубит их»⁹ (Прит. 1, 32). Но никто бы не погиб, если бы не грех. Следовательно, безумие — это грех.

Отвечаю: безумие, как было показано выше (1), означает тупость в мысли при вынесении того суждения, которое в первую очередь относится к наивысшей причине, каковая суть конечная цель и высочайшее благо. Затем, в указанном отношении человек

может обладать тупостью суждения по двум причинам. Во-первых, по причине естественного недомогания, как это имеет место в случае сумасшедших, и такое безумие не является грехом. Во-вторых, по причине погружения своего рассудка в земное, вследствие чего его рассудок становится неспособным к восприятию божественного, согласно сказанному [в Писании]: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия» (1 Кор. 2, 14), что подобно тому, как человек, чей вкус испорчен горькими телесными жидкостями, перестает различать сладкое, и такое безумие есть грех.

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

Ответ на возражение 2. Хотя никто не желает быть безумным, однако человек может желать того, вследствие чего наступает безумие, а именно того, что отвлекает его разум от духовного и погружает в земное. И то же самое имеет место в случае других грехов; так, похотливый жаждет удовольствия, без которого нет никакого греха, хотя при этом он вовсе не желает греха и был бы рад получать удовольствие безгрешно.

Ответ на возражение 3. Безумие противостоит предписаниям со стороны созерцания истины, о чем нами было говорено выше (16, 2) при рассмотрении знания и разумения.

Раздел 3

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЕЗУМИЕ ДОЧЕРЬЮ ПОХОТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что безумие не является дочерью похоти. В самом деле, Григорий приводит список дочерей похоти¹⁰, и в нем безумие не упомянуто. Следовательно, безумие не обуславливается похотью.

Возражение 2. Далее, апостол говорит: «Мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3, 19). Но, согласно Григорию, «мудрость мира сего состоит в сокрытии в сердце лукавых злоумышлений»¹¹, а это есть признак двуличности. Следовательно, безумие является дочерью не похоти, а, пожалуй, двуличности.

Возражение 3. Далее, чаще всего причиной ярости и буйства, которые приписываются безумию, является гнев. Следовательно, безумие обуславливается скорее гневом, чем похотью.

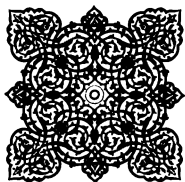
Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Тотчас он пошел за нею», то есть за блудницей, «...и не знает, как безумный кидается в силки»¹² (Прит. 7, 22, 23).

Отвечаю: как уже было сказано (2), безумие — в той мере, в какой оно является грехом — обуславливается отупением духовности разума, который утрачивает способность выносить суждение о духовном. Но человеческий разум погружается в земное в первую очередь вследствие похоти, связанной с сильнейшим из удовольствий, которое больше, чем любое другое, подчиняет себе ум. Поэтому то безумие, которое является грехом, имеет свое начало по преимуществу в похоти.

Ответ на возражение 1. То, что человек отделяет себя от Бога и от Его даров, является частью безумия. Таким образом, Григорий упоминает о двух относящихся к безумию дочерях похоти, а именно о «ненависти к Богу» и об «отчаянии в будущей жизни», разделяя безумие, так сказать, на две части.

Ответ на возражение 2. Эти слова апостола должно понимать не каузально, а сущностно, поскольку, если так можно выразиться, сама мирская мудрость есть безумие пред Богом. Таким образом, из этого вовсе не следует, что принадлежащее мирской мудрости является причиной безумия.

Ответ на возражение 3. Гнев, как было показано выше (II-I, 48, 2), вследствие своей напряженности обуславливает большие изменения в природе тела, что немало способствует возникновению того безумия, которое связано с телесными изъятиями. С другой стороны, то безумие, которое связано с духовным изъятием, а именно с погружением в земное ума, имеет свое начало по преимуществу в похоти, о чем уже было сказано.



КОММЕНТАРИИ

Вопрос 1

1. Этот дар можно было бы назвать и даром «мышления». Но коль скоро, исследуя этот дар, Фома переходит к более тонкому различению (см. вопрос 8), особо подчеркивая, что речь идет не о дискурсивном, а о «простом» мышлении «соединенных в разуме предметов мысли» (De Anima III, 6) (Фома также указывает на то, что «intelligere», в нашем случае «разуметь», происходит от «intus legere», что, исходя из контекста, означает «внутренне соединять», да еще и соединенных «с согласием» (De Praedest. Sanct. II), то отсюда и далее этот дар будет называться «даром разумения».
2. De Div. Nom. VII, 4.
3. Ethic. VI, 2.
4. Hom. XXVI in Evang.
5. Ibid.
6. De Div. Nom. II, 1.
7. Poster. II, 6.
8. Tract. XXVI in Joan.
9. Rhet. IV.
10. De Consol. III, 10.
11. Hom. XVI in Ezech.
12. Metaph. IV, 4.
13. В каноническом переводе: «Я — Господь! Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем «Бог Всемогущий», а с именем Моим «Господь» не открылся им».
14. В каноническом переводе: «Полнота времени».
15. Metaph. XII.
16. Tract. XXIX in Joan.
17. Dist. XVII.
18. Ibid.
2. De Praedest. Sanct. II.
3. De Trin. XIV, 7.
4. De Trin. XV, 16.
5. Tract. XXIX in Joan.
6. Metaph. IX, 10.
7. В каноническом переводе: «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую».
8. De Corr. et Grat. 5, 6.
9. Moral. II.
10. De Coel. Hier. IV, VII.
11. De Coel. Hier. XII.
12. De Coel. Hier. VII.
13. De Coel. Hier. IX.
14. De Corr. et Grat. 7.
15. Gen. ad Lit. V, 19.
16. Hom. XXVI in Evang.
17. Hom. XXXVI in Matt.
18. Contra Faust. XIII, 15.
19. Hom. XXVI in Evang.
20. Ethic. I, 10.

Вопрос 3

1. Phys. VIII, 4.

Вопрос 4

1. Tract. XL in Joan.
2. De Fide Orth. IV.
3. De Div. Nom. VII, 4.
4. De Praed. Sanct. V.
5. De Anima III, 9.
6. De Trin. I, 8.
7. De Anima III, 7, 10.
8. In Categ. Arist. I.
9. Ethic. II, 5.
10. Ethic. VI, 3.
11. Ethic. V, 3.
12. Phys. VII, 3.
13. De Trin. XII, 14, 15.
14. Phys. VIII, 4.
15. В каноническом переводе: «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены».
16. De Trin. XIV, 1.
17. Ethic. VI, 2, 3.

Вопрос 2

1. De Fide Orth. IV.

Вопрос 5

1. Sacram. I.
2. Gen. ad Lit. II, 8.
3. Sacram. I.
4. Tract. XL in Joan.
5. De Praedest. Sanct. V.
6. Tract. LXXXIX in Joan.

Вопрос 6

1. De Trin. XIV, 1.
2. De Praed. Sanct. V.

Вопрос 8

1. Ethic. VI, 6.
2. De Div. Nom. IV, 2.
3. De Div. Nom. VII, 1, 2.
4. De Anima III, 9, 10.
5. De Anima III, 6.
6. Qq. LXXXIII, 15.
7. Moral. I.
8. Имеется в виду «противоречие» возражениям.
9. Moral. I.
10. Ethic. VI, 6.
11. De Trin. XII, 7.
12. Moral. II.
13. De Trin. XV, 27.
14. Moral. II.
15. Contra Julian. IV.
16. De Anima III, 7.
17. В каноническом переводе: «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены».
18. Moral. I.
19. Moral. II.

Вопрос 9

1. Poster. I, 2.
2. De Trin. XIV, 1.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Phys. II, 2.
6. De Trin. XII, 14.
7. Moral. I.
8. Ibid.
9. De Anima I, 5.
10. De Anima III, 9.
11. De Serm. Dom. in Monte.

Вопрос 10

1. De Fide Orth. II.
2. De Praedest. Sanct. V.
3. Tract. LXXXIX in Joan.

4. Moral. XXXI.
5. Enchirid. 60.
6. Ibid.
7. Tract. LXXXIX in Joan.
8. De Div. Nom. IV, 31; Ethic. II, 5.
9. В каноническом переводе: «Он говорил также и состязался с еллинастами».
10. В каноническом переводе: «Будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ».
11. Hom. XLVI in Matt.
12. Dist. XLV.
13. Tract. XXVI in Joan.
14. В каноническом переводе: «Я не хочу смерти умирающего».
15. В каноническом переводе: «Пойди по дорогам и изгородям и убеди прийти».
16. Epis. CLXXXV.
17. Hom. XXV super Epis. ad Heb.
18. Polit. I, 2.
19. De Civ. Dei XVIII, 54.
20. В каноническом переводе: «Я поставил тебя стражем дому Израилеву».

Вопрос 11

1. Ethic. V, 4.
2. В каноническом переводе: «...разногласия, соблазны, ереси».
3. Etym. VIII, 3.
4. Metaph. IV, 5.
5. Etym. VIII, 3 — 5.
6. De Civ. Dei XVIII, 51.
7. В каноническом переводе: «...надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные».

Вопрос 12

1. В каноническом переводе: «Начало гордости — удаление человека от Господа».
2. В каноническом переводе: «Человек лукавый...».
3. В каноническом переводе: «Лучше бы им не познать пути правды».

Вопрос 13

1. В каноническом переводе: «...зло-

речие со всякою злобою да будут удалены от вас».

2. De Div. Nom. I.
3. Poster. I, 25.
4. Enchirid. 12.

Вопрос 14

1. Sent. II, D, 43.
2. De Verbis Domini, Serm. 71.
3. Sent. II, D, 43.
4. De Fide ad Petrum II.
5. Enchirid. 83.
6. De Verbis Domini, Serm. 71.
7. De Serm. Dom. in Monte.
8. De Bapt. contra Donat. VI.
9. De Verbis Domini, Serm. 71.
10. De Serm. Dom. in Monte.
11. Hom. XLII in Matt.
12. В каноническом переводе — «сыны противления».
13. Metaph. V, 16.
14. Ethic. V, 10.
15. Peri Archon I, 3.

Вопрос 15

1. В каноническом переводе: «Огрубело сердце народа сего».
2. De Vera Relig. XIV.
3. Confess. X.
4. Moral. XXXI.
5. В каноническом переводе: «Да исчезнут, как распускающаяся улитка».
6. Moral. II.
7. Moral. XXXI.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Retract. I.
11. Moral. XXXI.
12. Ethic. X, 5.

Вопрос 16

1. Tract. LXXXIII in Joan.
2. В каноническом переводе: «Говори об них, сидя в доме твоём, или идя дорогою, и ложась, и вставая».
3. Ethic. I, 13.

Вопрос 17

1. De Lib. Arb. II.
2. Ibid.
3. Sent. III, D, 26.

4. Phys. VII, 3.
5. Moral. I.
6. Ethic. II, 5.
7. Ethic. III, 5.
8. De Verbis Domini, Serm. 71.
9. Enchirid. 8.
10. Moral. I.
11. De Civ. Dei XIV, 9.
12. Sent. III, D, 26.

Вопрос 18

1. De Trin. XIV, 3, 6.
2. Gen. ad Lit. XII, 35.
3. Gen. ad Lit. XI, 17.
4. Moral. XXXIII.
5. Enchirid. 8.
6. Sent. III, D, 26.

Вопрос 19

1. Rhet. V.
2. В каноническом переводе: «Если Я — Господь, то где благоговение предо Мною?»
3. De Fide Orth. II. Ср.: «Страх также бывает шести видов: нерешительность, стыдливость, стыд, ужас, изумление, беспокойство».
4. Sent. III, D, 34.
5. Qq. LXXXIII, 33.
6. Ethic. III, 1.
7. Moral. IV.
8. Metaph. I, 2.
9. De Civ. Dei XIV, 28.
10. De Trin. XII, 14.
11. В каноническом переводе: «Страх Господень... поставляет на путях любви».
12. Moral. II.
13. Ibid.
14. De Lib. Arb. XVIII.
15. De Nat. et Grat. LVII.
16. Qq. LXXXIII, 36.
17. Moral. XVII.
18. De Civ. Dei XIV, 9.
19. De Div. Nom. IX, 7.
20. В каноническом переводе: «Мы... хвалимся надеждою славы Божией».
21. De Serm. Dom. in Monte.

Вопрос 20

1. De Lib. Arb. II.

2. В каноническом переводе: «Они, дойдя до бесчувствия, предались распутству так, что делают всякую нечистоту с ненасытностью».
3. Ethic. VI, 2.
4. De Lib. Arb. II.
5. Ethic. VIII, 12.
6. В каноническом переводе: «Если ты в день бедствия оказался слабым — то бедна сила твоя».
7. De Sum. Bono.
8. Moral. XXXI.
9. De Trin. XIII, 10.
10. Moral. XXXI.
11. Rhet. I.

Вопрос 21

1. De Civ. Dei XIV, 28.
2. В каноническом переводе эту цитату можно собрать только из отдельных фрагментов девятой главы книги Иудифи.
3. Sent. II, D, 22.
4. В каноническом переводе: «Нечестие... преследуемое совестью, всегда придумывает ужасы; страх есть не что иное, как лишение помощи от рассудка».
5. Contra Julian. IV.
6. Ethic. II, 8.
7. Moral. XXXI.

Вопрос 22

1. Tract. LXXXIII in Joan.
2. Qq. LXXXIII, 33.

Вопрос 23

1. Ethic. VIII, 6.
2. Ethic. VIII, 2.
3. Ethic. VIII, 3.
4. Ethic. VIII, 4.
5. Ibid.
6. De Trin. VIII, 7.
7. De Trin. XV, 17.
8. De Doctr. Christ. III, 10.
9. Ethic. VIII, 2.
10. De Coelo I, 11.
11. Ethic. II, 6.
12. Ethic. VIII, 1.
13. Ethic. VIII, 15.
14. De Civ. Dei XV, 22.
15. Ethic. VIII.
16. Ethic. VIII, 14.

17. De Causis 12.
18. Ethic. X, 7, 8.
19. Phys. VII, 3.
20. Phys. II, 7.

Вопрос 24

1. Topic. II, 3.
2. De Anima III, 9.
3. Ethic. III, 4.
4. De Div. Nom. IV.
5. В каноническом переводе: «Дар Божий — жизнь вечная».
6. В каноническом переводе: «Он... дал... каждому — по его силе».
7. Sent. II, D, 3.
8. Tract. LXXIV in Joan.
9. Tract. LXXXII in Joan.
10. De Gener. et Corrupt. I, 5.
11. Phys. III, 6.
12. Metaph. III, 4.
13. Phys. IV, 9.
14. Metaph. II, 2.
15. Phys. III, 6.
16. Qq. LXXXIII, 36.
17. De Coelo I, 1.
18. Confess. X, 29. Ср.: «Недостаточна любовь, любящая что-то помимо Тебя и не ради Тебя».
19. Qq. LXXXIII, 36.
20. Gen. ad Lit. VIII, 12.
21. Ethic. VIII, 6.
22. De Trin. VIII, 7.
23. De Serm. Dom. in Monte.
24. Ethic. III, 7.
25. Peri Archon I, 3.
26. Gen. ad Lit. VIII, 12.
27. Peri Archon I, 3.

Вопрос 25

1. Ethic. VIII, 9.
2. De Trin. VIII, 7.
3. Phys. II, 6.
4. Ethic. VIII, 6.
5. Hom. XVII in Evang.
6. Ethic. VIII, 2, 8.
7. De Div. Nom. IV, 12.
8. Ethic. IX, 4.
9. De Doctr. Christ. I, 23, 26.
10. Hom. XXX in Evang.
11. De Doctr. Christ. I, 30.
12. Ethic. IX, 3.
13. В каноническом переводе: «Бог...

не радуется гибели живущих».

14. De Civ. Dei XIV, 28.
15. De Div. Nom. IV, 18.
16. В каноническом переводе: «Нечестивого и любящего насилие ненавидит душа Его».
17. Enchirid. 73.
18. Hom. XXX in Evang.
19. Enchirid. 73.
20. De Doctr. Christ. I.
21. Ethic. VIII, 6.
22. De Doctr. Christ. I, 30.
23. De Div. Nom. IV, 23.
24. De Civ. Dei XI, 17.
25. Tract. LXXXIII in Joan.
26. De Doctr. Christ. I, 23.

Вопрос 26

1. В каноническом переводе: «Он ввел меня в дом пира, и зная его надо мною — любовь».
2. Metaph. V, 11.
3. Ethic. IX, 5, 12.
4. De Doctr. Christ. I, 22, 27.
5. Hom. XI in Evang.
6. Ethic. IX, 8.
7. De Doctr. Christ. I, 22.
8. Epis. CCXI.
9. De Doctr. Christ. I, 27.
10. Ethic. IX, 8.
11. De Doctr. Christ. I, 28.
12. De Doctr. Christ. I, 27.
13. Rhet. II, 4.
14. Hom. XXX in Evang.
15. Ethic. IX, 2.
16. Ethic. VIII, 14.
17. De Doctr. Christ. I, 32.
18. Ethic. IX, 7.
19. Ethic. VIII, 8.
20. Ethic. VIII, 14.
21. Ethic. IX, 7.
22. De Vera Relig. XLVIII.

Вопрос 27

1. Ethic. VIII, 9.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Rhet. II, 4.
6. Ethic. IX, 4.
7. Ethic. IX, 5.
8. Ibid.

9. Hom. XI in Evang.
10. De Doctr. Christ. I; III.
11. De Trin. X, 1.
12. De Div. Nom. II, 3.
13. De Div. Nom. IV.
14. De Nat. Boni. III.
15. Gen. ad Lit. IV, 3.
16. Phys. II, 9.
17. Polit. I, 3.
18. Ethic. II, 2.

Вопрос 28

1. Hom. XXXIV in Evang.
2. В каноническом переводе: «В обращении ее нет суровости».
3. В каноническом переводе: «Войди в радость господина твоего».

Вопрос 29

1. De Civ. Dei XIX, 13.
2. De Div. Nom. XI, 1.
3. De Civ. Dei XIX, 12, 14.
4. De Div. Nom. XI, 4.
5. Ethic. IX, 4.
6. Ethic. IX, 6.
7. De Div. Nom. IV, 12.
8. В каноническом переводе не «война», а «вражда».
9. De Civ. Dei XIX, 11.

Вопрос 30

1. «Misericordia» может означать и сострадание, и милосердие. Различие между ними заключается в том, что сострадание указывает как на акт, так и на добродетель, в то время как милосердие — только на добродетель.
2. Rhet. II, 8.
3. Ibid.
4. De Fide Orth. II.
5. De Civ. Dei IX, 5.
6. De Trin. XIII, 5.
7. Rhet. II, 8.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Hom. XXXIV in Evang.
11. Ethic. V, 15.
12. В каноническом переводе: «Люби душу твою, и утешай сердце твое...».
13. Rhet. II, 8.
14. Ibid.

15. Ethic. IX, 4.
16. Rhet. II, 8.
17. Hom. XXXIV in Evang.
18. Ethic. II, 4.
19. Ethic. III, 4.
20. Rhet. II, 9.
21. Ethic. II, 7.
22. De Civ. Dei IX, 5.
23. Ibid.
24. Rhet. II, 9.
25. Ethic. II, 5.

Вопрос 31

1. Ethic. IX, 1.
2. De Div. Nom. IV, 13.
3. De Doctr. Christ. I, 28.
4. Ibid.
5. De Coel. Hier. VII.
6. Ethic. IX, 2.
7. Ethic. VIII, 16.
8. Ethic. I, 13; II, 1.

Вопрос 32

1. Ethic. IV, 1.
2. Hom. IX in Evang.
3. Super Matt. Hom. XVIII.
4. De Serm. Dom. in Monte.
5. Topic. III, 2.
6. В каноническом переводе: «Милостыня человека... и благодеяние человека сохранит Он как зеницу ока».
7. В каноническом переводе: «Заключи в кладовых твоих милостыню — и она избавит тебя от всякого несчастья».
8. В каноническом переводе: «Посему, царь, да будет благоугоден тебе совет мой — искупи грехи твои правдою и беззакония твои милосердием к бедным».
9. В каноническом переводе: «Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть».
10. В каноническом переводе: «Благочестие — на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей».
11. Ethic. IV, 1.
12. Ethic. IV, 3.
13. De Eccl. Dogm. LXXI.
14. De Verb. Dom. XXXV.
15. De Doctr. Christ. I, 28.

16. В каноническом переводе: «От всего, в чем у тебя избыток, твои милостыни».

Вопрос 33

1. Ethic. VI, 5.
2. Ethic. VI, 13.
3. De Civ. Dei I, 9.
4. De Verb. Dom. XVI.
5. Ethic. II, 6.
6. Ethic. II, 9.
7. De Corr. et Grat. 15.
8. De Civ. Dei I, 9.
9. De Doctr. Christ. I, 28.
10. De Verb. Dom. XVI.
11. В каноническом переводе: «Всякий, кто прикоснется к горе, предан будет смерти».
12. Moral. XXIII.
13. В каноническом переводе: «Скажите Архиппу: "Смотри, чтобы тебе исполнить служение"».
14. De Sum. Bono.
15. De Serm. Dom. in Monte.
16. De Verb. Dom. XVI.
17. Ibid.
18. Ibid.
19. Hom. LX in Matt.

Вопрос 34

1. De Div. Nom. IV, 10.
2. De Div. Nom. IV, 4.
3. В каноническом переводе: «Не забудь крика врагов Твоих — шум восстающих против Тебя непрестанно поднимается».
4. Ethic. VIII, 12.
5. Moral. XXV.
6. Confess. X, 28.
7. Moral. XXV.
8. В каноническом переводе: «Клеветники, богоненавистники».
9. De Fide Orth. II.
10. Enchirid. 12.
11. Moral. XXXI.
12. Phys. VII, 3.
13. Rhet. II, 10.
14. Moral. XXXI.
15. Ethic. VII.

Вопрос 35

1. Ethic. II, 4.
2. De Fide Orth. II.

3. Ibid.
4. Moral. XXXI.
5. Ibid.
6. De Sum. Bono.
7. Ethic. VIII, 7.
8. Ethic. X, 6.

Вопрос 36

1. Moral. V.
2. Rhet. II, 10.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. De Fide Orth. II.
6. Rhet. II, 9.
7. Rhet. II, 10.
8. В каноническом переводе: «Несмысленного губит раздражительность».
9. Moral. V.
10. Rhet. II, 10.
11. De Fide Orth. II.
12. Moral. V.
13. Moral. XXII.
14. Rhet. II, 11.
15. Rhet. II, 9.
16. Rhet. II, 10.
17. De Trin. XII, 12.
18. Confess. I, 7.
19. Rhet. II, 9.
20. См. примечание 8.
21. Rhet. II, 9.
22. Rhet. II, 10.
23. Moral. XXXI.
24. Moral. V.
25. Moral. XXXI.
26. Ibid.
27. Ibid.

Вопрос 37

1. В каноническом переводе сказано именно «разногласия».
2. Moral. XXXI.
3. De Causis 16.

Вопрос 38

1. В каноническом переводе: «Одни по любопрению проповедуют Христа».
2. В каноническом переводе: «Будет ли состязавшийся со Вседержителем еще учить?».
3. В каноническом переводе сказано «распри».

4. В каноническом переводе: «Ибо если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы и не по человеческому ли обычаю поступаете?».
5. Moral. XXXI.
6. Ibid.

Вопрос 39

1. Contra Faust. XX, 3.
2. Etym. VIII, 3.
3. Ethic. I, 1.
4. Ethic. VIII, 12.
5. В каноническом переводе: «Город сей — город мятежный и вредный для царей и областей, и... отпадения были в нем издавна».
6. De Bapt. contra Donat. I.
7. De Bapt. contra Donat. VI.
8. Ibid.
9. В каноническом переводе: «Он совершит истребление, и бедствие уже не повторится».

Вопрос 40

1. Т. е. Иоанн Креститель.
2. Contra Faust. XXII, 75.
3. Contra Faust. XXII, 74.
4. Contra Faust. XXII, 70.
5. De Serm. Dom. in Monte.
6. Hom. XIV in Evang.
7. В каноническом переводе: «Никакой воин не связывает себя делами житейскими».

Вопрос 41

1. Etym. X.
2. В каноническом переводе: «Надменный разжигает ссору».
3. Moral. XXXI.
4. В каноническом переводе: «Кто любит ссоры — любит грех».
5. Moral. XXXI.

Вопрос 42

1. Etym. X.
2. Moral. XXXI.
3. В каноническом переводе сказано не «бесчинство», а «беспорядки». «Бесчинство» Павел упоминает в «Послании к галатам» (Гал. 5, 21).
4. De Civ. Dei II, 21.

5. Polit. III, 5; Ethic. VIII, 12.

Вопрос 43

1. Contra Faust. XXII, 27.
2. Phys. II, 5.
3. В каноническом переводе: «Согрешая таким образом против братьев и уязвляя немощную совесть их, вы согрешаете против Христа».
4. De Civ. Dei I, 9.
5. Hom. VII in Ezech.
6. De Serm. Dom. in Monte.
7. Moral. XXXI.
8. De Serm. Dom. in Monte.

Вопрос 44

1. De Doctr. Christ. I, 22, 27.
2. Hom. XVII in Evang.
3. De Doctr. Christ. I, 23.
4. Phys. III, 6.
5. Ibid.
6. В каноническом переводе сказано «и всею крепостию твоею».
7. De Doctr. Christ. I, 22.
8. De Hom. Opif. VIII.
9. Ethic. IX, 8.
10. В каноническом переводе сказано «ближнего».
11. В каноническом переводе: «Вложу Закон Мой во внутренность их, и на сердцах их напишу его».
12. В каноническом переводе: «Он ввел меня в дом пира, и зная его надо мною — любовь».

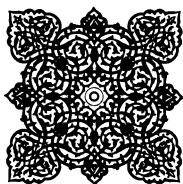
Вопрос 45

1. De Lib. Arb. II.
2. В каноническом переводе: «Земная, душевная, бесовская».
3. De Trin. XII, 14, 15.
4. De Trin. XII, 14; XIV, 1.
5. Metaph. I, 2.
6. Metaph. V, 16.
7. В каноническом переводе: «Они умны на зло — но добра делать не умеют».

8. Ethic. I, 1.
9. В каноническом переводе: «Премудрость соответствует имени своему».
10. Moral. II.
11. De Div. Nom. II, 9.
12. Moral. VI.
13. В каноническом переводе: «Со внешними обходитесь благоразумно».
14. De Trin. XII, 14;
15. De Trin. XII, 7;
16. De Causis 16.
17. De Trin. XV, 18;
18. В каноническом переводе: «Разума человеческого нет у меня».
19. Metaph. I, 2.
20. В каноническом переводе: «Мудрость, сходящая свыше, первых, чиста, потом мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна».
21. Moral. II.
22. См. прим. 20.
23. De Serm. Dom. in Monte.
24. De Civ. Dei XIX, 13.
25. Metaph. I, 2.

Вопрос 46

1. Etym. X.
2. Moral. X.
3. Moral. II.
4. Etym. X.
5. Ibid.
6. Ibid.
7. Moral. X.
8. De Vera Relig. XIV.
9. В каноническом переводе: «Беспечность глупцов погубит их».
10. Moral. XXXI.
11. Moral. X.
12. В каноническом переводе: «Тотчас он пошел за нею... как птичка кидается в силки и не знает, что они — не погибель ее».



ОГЛАВЛЕНИЕ

[БОЛЬШОЙ] ТРАКТАТ О ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ДОБРОДЕТЕЛЯХ 3

[ТРАКТАТ] О ВЕРЕ 4

Вопрос 1. О вере [как таковой]	4
Вопрос 2. О [внутреннем] акте веры	30
Вопрос 3. О внешнем акте веры	52
Вопрос 4. О добродетели веры как таковой	56
Вопрос 5. О тех, кто обладает верой	75
Вопрос 6. О причине веры	84
Вопрос 7. О следствиях веры	89
Вопрос 8. О даре разумения	93
Вопрос 9. О даре знания	109
Вопрос 10. О неверии в целом	117
Вопрос 11. О ереси	143
Вопрос 12. О вероотступничестве	153
Вопрос 13. О грехе богохульства в целом	158
Вопрос 14. О богохульстве против Святого Духа	166
Вопрос 15. О противоположных знанию и разумению пороках	177
Вопрос 16. О предписаниях веры, знания и разумения	183

[ТРАКТАТ] О НАДЕЖДЕ 189

Вопрос 17. О надежде [как таковой]	189
Вопрос 18. О субъекте надежды	203
Вопрос 19. О даре страха	211
Вопрос 20. Об отчаянии	236
Вопрос 21. О самонадеянности	244
Вопрос 22. Об относящихся к надежде и страху предписаниях	252

[ТРАКТАТ] О ЛЮБВИ 257

Вопрос 23. О любви как таковой	257
Вопрос 24. О субъекте любви	275
Вопрос 25. Об объекте любви	303
Вопрос 26. О порядке любви	326
Вопрос 27. О главном акте любви, каковой суть любить	352

Вопрос 28. О радости.....	368
Вопрос 29. О мире.....	376
Вопрос 30. О милосердии.....	384
Вопрос 31. О благодеянии.....	394
Вопрос 32. О подаянии.....	403
Вопрос 33. О братском исправлении.....	427
Вопрос 34. О ненависти.....	448
Вопрос 35. О лени.....	459
Вопрос 36. О зависти.....	469
Вопрос 37. О разногласии, которое противно миру.....	478
Вопрос 38. О споре.....	483
Вопрос 39. О схизме.....	488
Вопрос 40. О войне.....	497
Вопрос 41. О ссоре.....	506
Вопрос 42. О бесчинстве.....	511
Вопрос 43. О соблазне.....	515
Вопрос 44. О предписаниях любви к горнему.....	534
Вопрос 45. О даре мудрости.....	549
Вопрос 46. О безумии, которое противоположно мудрости.....	561
КОММЕНТАРИИ	566

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ФОМА АКВІНСЬКИЙ

Сума теології

Частина II-II. Питання 1–46

(Російською мовою)

Коректор *В.Є.Білаш*

Оригінал-макет: *О.В.Гашенко*

Підписано до друку 27.09.2010. Формат 84х108/32.
Папір офсетний. Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 30,24.
Тираж 500 пр. Зам. № 963.

ТОВ НВП «Ніка-Центр». 01135, Київ-135, а/с 192;
т./ф. (044) 390-11-39; 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
тел./факс (044) 502-62-70
www.elite.bz; e-mail: info@elga.kiev.ua

У першому томі найбільшої з частин «Суми теології», а саме другої частини другої (частини II-II), наведено один великий «Трактат про теологічні чесноти», який складається з трьох трактатів: «Про віру» (питання 1–16), «Про надію» (питання 17–22) і «Про любов» (питання 23–46).

Російською перекладено вперше.

ISBN 978-966-521-565-3

