

-
-
-
-
-
- Фома Аквинский

- Трактат о конечной цели

- Пролог

- Вопрос 1. О конечной цели человека

-

- Раздел 1. Присуща ли человеческим действиям обусловленность целью?

- Раздел 2. (Только ли) разумной природе свойственна обусловленность действий целью?

- Раздел 3. Определяются ли человеческие действия их целью?

- Раздел 4. Существует ли конечная цель человеческой жизни?

- Раздел 5. Может ли у одного человека быть несколько конечных целей?

- Раздел 6. Все ли желаемое человеком желается им ради конечной цели?

- Раздел 7. Обща ли конечная цель всем людям?

- Раздел 8. Разделяют ли эту конечную цель все остальные твари?

- Вопрос 2. О том, что составляет счастье человека

-

- Раздел 1. В богатстве ли счастье?

- Раздел 2. Состоит ли счастье человека в чести?

- Раздел 3. Состоит ли счастье человека в известности и славе?

- Раздел 4. Состоит ли счастье человека во власти?

- Раздел 5. Состоит ли счастье человека в каком-либо телесном благе?

- Раздел 6. Состоит ли счастье человека в удовольствии?

- Раздел 7. Составляет ли счастье человека какое-либо душевное благо?

- Раздел 8. Составляет ли счастье человека какое-либо сотворенное благо?

- Вопрос 3. Что есть счастье

-

- Раздел 1. Является ли счастье чем-то несотворенным?

- Раздел 2. Является ли счастье деятельностью?

- Раздел 3. Является ли счастье деятельностью только умственной или же еще и чувственной части?

- Раздел 4. Является ли счастье, коль скоро оно относится к умственной части, деятельностью ума и воли?

- Раздел 5. Является ли счастье деятельностью созерцательного или практического ума?

- Раздел 6. Действительно ли счастье состоит в рассмотрении умозрительных наук?

- Раздел 7. Состоит ли счастье в познании отделенных субстанций, а именно Ангелов?

- Раздел 8. Состоит ли человеческое счастье в созерцании Божественной сущности?

- Вопрос 4. О том, что необходимо для счастья

-

- Раздел 1. Необходимо ли для счастья наслаждение?

- [Раздел 2. Предшествует ли в счастье порядок видения \[порядку\] наслаждения?](#)
- [Раздел 3. Необходимо ли для счастья разумение?](#)
- [Раздел 4. Необходима ли для счастья правота воли?](#)
- [Раздел 5. Необходимо ли тело для человеческого счастья?](#)
- [Раздел 6. Необходимо ли для счастья совершенство тела?](#)
- [Раздел 7. Необходимы ли для счастья какие-либо внешние блага?](#)
- [Раздел 8. Необходима ли для счастья дружба?](#)
- [Вопрос 5. О достижении счастья](#)
 -
 - [Раздел 1. Может ли человек достигнуть счастья?](#)
 - [Раздел 2. Может ли один человек быть счастливее другого?](#)
 - [Раздел 3. Может ли кто-либо быть счастлив в нынешней жизни?](#)
 - [Раздел 4. Может ли быть утраченным однажды обретенное счастье?](#)
 - [Раздел 5. Может ли человек достигнуть счастья через посредство своих природных способностей?](#)
 - [Раздел 6. Достигает ли человек счастья благодаря действию более возвышенной твари?](#)
 - [Раздел 7. Необходимы ли добрые дела для того, чтобы человек мог обрести счастье в Боге?](#)
 - [Раздел 8. Все ли люди желают счастья?](#)
- [Трактат о человеческих действиях, а именно, действиях, присущих человеку. Вопрос 6. О произвольном и непроизвольном](#)
 -
 - [Раздел 1. Наличествует ли в человеческих действиях какая бы то ни была произвольность?](#)
 - [Раздел 2. Есть ли что-либо произвольное \(в действиях\) неразумных животных?](#)
 - [Раздел 3. Может ли существовать произвольность вне каких бы то ни было действий?](#)
 - [Раздел 4. Возможно ли насилие по отношению к воле?](#)
 - [Раздел 5. Обуславливает ли насилие непроизвольность?](#)
 - [Раздел 6. Обуславливает ли страх непроизвольность непосредственно?](#)
 - [Раздел 7. Обуславливает ли непроизвольность чувственное пожелание?](#)
 - [Раздел 8. Обуславливает ли непроизвольность неведение?](#)
- [Вопрос 7. Об обстоятельствах человеческих действий](#)
 -
 - [Раздел 1. Можно ли считать обстоятельство акциденцией человеческого акта?](#)
 - [Раздел 2. Надлежит ли теологам учитывать обстоятельства человеческих актов?](#)
 - [Раздел 3. Насколько точно сформулированы обстоятельства в третьей книге «этики»?](#)
 - [Раздел 4. Являются ли наиболее важными обстоятельствами \(обстоятельства\) «почему» и «в чем заключается акт»?](#)
- [Вопрос 8. О воле со стороны того, чего желает воля](#)
 -
 - [Раздел 1. Только ли благо является объектом воли?](#)
 - [Раздел 2. Относится ли волеизъявление только к цели, или также, и к средствам?](#)
 - [Раздел 3. Одним ли и тем же актом движется воля к цели и к средствам?](#)
- [Вопрос 9. О том, что движет волю](#)

-
- [Раздел 1. Движет ли волю ум?](#)
- [Раздел 2. Движет ли волю чувственное пожелание?](#)
- [Раздел 3. Движет ли воля самое себя?](#)
- [Раздел 4. Движет ли волю внешнее начало?](#)
- [Раздел 5. Движет ли волю небесное тело?](#)
- [Раздел 6. Подвигается ли воля единственно Богом как \(своим\) внешним началом?](#)
- [Вопрос 10. О том, как именно движется воля](#)
 -
 - [Раздел 1. Движется ли к чему-либо воля естественным образом?](#)
 - [Раздел 2. Движется ли воля своим объектом необходимым образом?](#)
 - [Раздел 3. Движется ли воля низшими пожеланиями необходимым образом?](#)
 - [Раздел 4. Движется ли воля внешним двигателем, а именно Богом, необходимым образом?](#)
- [Вопрос 11. О наслаждении, которое является актом воли](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли наслаждение актом желающей способности?](#)
 - [Раздел 2. Должно ли наслаждение только разумной твари, или также и неразумным животным?](#)
 - [Раздел 3. Относится ли наслаждение только к конечной цели?](#)
 - [Раздел 4. Связано ли наслаждение только с обладанием целью?](#)
- [Вопрос 12. О намерении](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли намерение актом ума или воли?](#)
 - [Раздел 2. Относится ли намерение только к конечной цели?](#)
 - [Раздел 3. Может ли намерение относиться одновременно к двум вещам?](#)
 - [Раздел 4. Является ли намерение относительно цели тем же самым актом, что и желание средств?](#)
 - [Раздел 5. МОЖНО ЛИ ПОЛАГАТЬ НАМЕРЕНИЕ СПОСОБНОСТЬЮ НЕРАЗУМНЫХ ЖИВОТНЫХ?](#)
- [Вопрос 13. О выборе, который является актом воли в отношении средств](#)
 -
 - [Раздел 1. Актом чего является выбор — воли или разума?](#)
 - [Раздел 2. Есть ли выбор у неразумных животных?](#)
 - [Раздел 3. Относится ли выбор только к средствам или порою также и к цели?](#)
 - [Раздел 4. Связан ли выбор только с тем, что мы делаем сами?](#)
 - [Раздел 5. Связан ли выбор только с возможными вещами?](#)
 - [Раздел 6. Выбирает ли человек свободно или необходимым образом?](#)
- [Вопрос 14. О принятии решения²⁶¹, которое предшествует выбору](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли принятие решения исследованием?](#)
 - [Раздел 2. Относится ли принятие решения только к средствам или также и к цели?](#)
 - [Раздел 3. Касается ли принятие решения только того, что мы делаем?](#)
 - [Раздел 4. Принимаем ли мы решение обо всем, что мы делаем?](#)
 - [Раздел 5. Является ли процесс принятия решения одним из видов анализа?](#)
 - [Раздел 6. Является ли процесс принятия решения бесконечным?](#)
- [Вопрос 15. О согласии, которое является актом воли в отношении средств](#)

-
- [Раздел 1. Является ли согласие актом желающей или схватывающей способности?](#)
- [Раздел 2. Можно ли обнаружить согласие у неразумных животных?](#)
- [Раздел 3. Направлено ли согласие к цели или к средствам?](#)
- [Раздел 4. Принадлежит ли согласие на акт только высшей части души?](#)
- [Вопрос 16. О пользовании, которое является актом воли в отношении средств](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли пользование актом воли?](#)
 - [Раздел 2. Можно ли обнаружить пользование у неразумных животных?](#)
 - [Раздел 3. Может ли пользование быть связано с конечной целью?](#)
 - [Раздел 4. Предшествует ли пользование выбору?](#)
- [Вопрос 17. О действиях, которыми распоряжается воля](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли распоряжение актом разума или воли?](#)
 - [Раздел 2. Можно ли обнаружить распоряжение у неразумных животных?](#)
 - [Раздел 3. Предшествует ли пользование распоряжению?](#)
 - [Раздел 4. Являются ли распоряжение и действие по распоряжению одним и тем же актом или разными?](#)
 - [Раздел 5. Действует ли воля по распоряжению?](#)
 - [Раздел 6. Действует ли разум по распоряжению?](#)
 - [Раздел 7. Можно ли распоряжаться актами чувственного пожелания?](#)
 - [Раздел 8. Можно ли распоряжаться актами растительной души?](#)
 - [Раздел 9. Можно ли распоряжаться актами внешних членов?](#)
- [Вопрос 18. О благе и зле в человеческих действиях в целом](#)
 -
 - [Раздел 1. Все ли человеческие действия благи или же среди них встречаются злые?](#)
 - [Раздел 2. Наследует ли человеческое действие благо или зло от своего объекта?](#)
 - [Раздел 3. Является ли человеческое действие благим или злым в зависимости от обстоятельств?](#)
 - [Раздел 4. Является ли человеческое действие благим или злым в зависимости от цели?](#)
 - [Раздел 5. Является ли человеческое действие благим или злым по виду?](#)
 - [Раздел 6. Обретает ли действие вид благого или злого от своей цели?](#)
 - [Раздел 7. Содержится ли полученный от цели вид как в своем роде в виде, полученном от объекта или наоборот?](#)
 - [Раздел 8. Является ли какое-либо действие безразличным по своему виду \(по отношению к благу и злу\)?](#)
 - [Раздел 9. Может ли индивидуальное действие быть безразличным \(по отношению к благу и злу\)?](#)
 - [Раздел 10. Устанавливает ли обстоятельство вид морального действия как благого или злого?](#)
 - [Раздел 11. Устанавливает ли каждое улучшающее или ухудшающее действие обстоятельство вид морального действия как благого или злого?](#)
- [Вопрос 19. О добродетельности и порочности внутреннего акта воли](#)
 -
 - [Раздел 1. Зависит ли добродетельность воли от объекта?](#)
 - [Раздел 2. Зависит ли добродетельность воли только от объекта?](#)

- [Раздел 3. Зависит ли добродетельность воли от разума?](#)
- [Раздел 4. Зависит ли добродетельность воли от вечного закона?](#)
- [Раздел 5. Является ли воля злой, если она вступает в конфликт с заблуждающимся разумом?](#)
- [Раздел 6. Блага ли воля, если она следует заблуждающемуся разуму?](#)
- [Раздел 7. Зависит ли добродетельность воли в отношении средств от намерения относительно цели?](#)
- [Раздел 8. Зависит ли степень добродетельности или порочности воли от степени блага или зла в намерении?](#)
- [Раздел 9. Зависит ли добродетельность воли от ее соответствия Божественной воле?](#)
- [Раздел 10. Необходимо ли человеческой воле ради собственной добродетельности соответствовать Божественной воле в том, что касается желаемого?](#)
- [Вопрос 20. О добродетельности и порочности во внешних человеческих делах](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли добродетельность и порочность первичными в акте воли во внешнем действии?](#)
 - [Раздел 2. Полностью ли зависят добродетельность или порочность внешнего действия от добродетельности воли?](#)
 - [Раздел 3. Являются ли добродетельность и порочность внешнего действия теми же самыми, что и таковые внутреннего акта?](#)
 - [Раздел 4. Добавляет ли внешнее действие какую-либо добродетельность к таковым внутреннего акта?](#)
 - [Раздел 5. Увеличивают ли добродетельность или порочность последствия внешнего воздействия?](#)
 - [Раздел 6. Может ли одно и то же внешнее действие быть одновременно добрым и злым?](#)
- [Вопрос 21. О последствиях человеческих действий в связи с их добродетельностью и порочностью](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли человеческое действие правым или греховным постольку поскольку оно является благим или злым?](#)
 - [Раздел 2. Заслуживает ли человеческое действие хвалу или вину в силу того, что оно является благим или злым?](#)
 - [Раздел 3. Является ли человеческое действие достойным награды или осуждения в силу того, что оно является благим или злым?](#)
 - [Раздел 4. Является ли человеческое действие достойным награды или осуждения Богом в силу того, что оно является благим или злым?](#)
 - [Трактат о страстях](#)
- [Вопрос 22. О субъекте душевных страстей](#)
 -
 - [Раздел 1. Наличествует ли в душе какая-либо страсть?](#)
 - [Раздел 2. Обнаруживается ли страсть скорее в желающей, чем в схватывающей части \[души\]?](#)
 - [Раздел 3. Обнаруживается ли страсть скорее в чувственном, чем в умственном желании, которое называется волей?](#)
- [Вопрос 23. О как страсти отличаются друг от друга](#)

-
- [Раздел 1. Отличаются ли страсти вожделеющей части \(души\) от страстей раздражительной части?](#)
- [Раздел 2. Основано ли противоположение раздражительных страстей на противоположности блага и зла?](#)
- [Раздел 3. Существует ли душевная страсть, не имеющая противоположности?](#)
- [Раздел 4. Можно ли обнаружить в одной и той же способности какие-либо страсти, которые отличались бы по виду, но при этом не были бы противоположны друг другу?](#)
- [Вопрос 24. О благе и зле в душевных страстях](#)
 -
 - [Раздел 1. Можно ли обнаружить в душевных страстях моральные благо и зло?](#)
 - [Раздел 2. Является ли каждая душевная страсть этически злой?](#)
 - [Раздел 3. Может ли страсть увеличить или уменьшить добродетельность или порочность акта?](#)
 - [Раздел 4. Является ли какая-нибудь из страстей благой или злой по виду?](#)
- [Вопрос 25. О взаимной упорядоченности страстей](#)
 -
 - [Раздел 1. Предшествуют ли раздражительные страсти вожделеющим или наоборот?](#)
 - [Раздел 2. Является ли любовь первой из вожделеющих страстей?](#)
 - [Раздел 3. Является ли надежда первой из раздражительных страстей?](#)
 - [Раздел 4. Являются ли четыремя основными страстями радость, печаль, надежда и страх?](#)
- [Вопрос 26. О душевных страстях по отдельности и, прежде всего, о любви](#)
 -
 - [Раздел 1. Находится ли любовь в вожделеющей силе?](#)
 - [Раздел 2. Является ли любовь страстью?](#)
 - [Раздел 3. Является ли любовь и приязнь одним и тем же?](#)
 - [Раздел 4. Правильно ли разделять любовь на любовь-дружбу и любовь-вожделение?](#)
- [Вопрос 27. О причине любви](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли благо единственной причиной любви?](#)
 - [Раздел 2. Является ли знание причиной любви?](#)
 - [Раздел 3. Является ли подобие причиной любви?](#)
 - [Раздел 4. Является ли причиной любви какая-либо иная душевная страсть?](#)
- [Вопрос 28. О следствиях любви](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли союз следствием любви?](#)
 - [Раздел 2. Является ли следствием любви взаимное пребывание?](#)
 - [Раздел 3. Является ли следствием любви исступление?](#)
 - [Раздел 4. Является ли ревность следствием любви?](#)
 - [Раздел 5. Является ли любовь страстью, причиняющей любящему душевную боль?](#)
 - [Раздел 6. Является ли любовь причиной всего, что делает любящий?](#)
- [Вопрос 29. О ненависти](#)
 -

- [Раздел 1. Является ли зло причиной и объектом ненависти?](#)
- [Раздел 2. Является ли любой причиной ненависти?](#)
- [Раздел 3. Является ли ненависть более сильной, чем любовь?](#)
- [Раздел 4. Может ли человек ненавидеть самого себя?](#)
- [Раздел 5. Может ли человек ненавидеть истину?](#)
- [Раздел 6. Может ли что-либо быть объектом всеобщей ненависти?](#)
- [Вопрос 30. О вожделении](#)
 -
 - [Раздел 1. Находится ли вожделение только в чувственном желании?](#)
 - [Раздел 2. Является ли вожделение частной страстью?](#)
 - [Раздел 3. Являются ли некоторые \(виды\) вожделения природными, а некоторые — неприродными?](#)
 - [Раздел 4. Является ли вожделение бесконечным?](#)
- [Вопрос 31. Об удовольствии как таковом](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли удовольствие страстью?](#)
 - [Раздел 2. Происходит ли удовольствие во времени?](#)
 - [Раздел 3. Отличается ли удовольствие от радости?](#)
 - [Раздел 4. Присутствует ли удовольствие в умственном желании?](#)
 - [Раздел 5. Являются ли телесные и чувственные удовольствия более вильными, чем духовные и умственные?](#)
 - [Раздел 6. Являются ли удовольствия от осязания более сильными, чем удовольствия, связанные с другими чувствами?](#)
 - [Раздел 7. Может ли како-либо удовольствие быть неприродным?](#)
 - [Раздел 8. Может ли одно удовольствие быть противоположным другому?](#)
- [Вопрос 32. О причинах удовольствия](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли деятельность собственной причиной удовольствия?](#)
 - [Раздел 2. Является ли движение причиной удовольствия?](#)
 - [Раздел 3. Причиняют ли удовольствие надежда и память?](#)
 - [Раздел 4. Причиняет ли удовольствие печаль?](#)
 - [Раздел 5. Доставляют ли нам удовольствие действия других?](#)
 - [Раздел 6. Обуславливает ли удовольствие делание добра другому?](#)
 - [Раздел 7. Является ли причиной удовольствия подобие?](#)
 - [Раздел 8. Является ли причиной удовольствия удивление?](#)
- [Вопрос 33. О следствиях удовольствия](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли расширение следствием удовольствия?](#)
 - [Раздел 2. Обуславливает ли удовольствие жажду, или желание самого себя?](#)
 - [Раздел 3. Препятствует ли удовольствие пользованию разумом?](#)
 - [Раздел 4. Делает ли удовольствие деятельность совершенной?](#)
- [Вопрос 34. О добродетельности и порядочности удовольствий](#)
 -
 - [Раздел 1. Все ли удовольствия злы?](#)
 - [Раздел 2. Все ли удовольствия благи?](#)
 - [Раздел 3. Является ли какое-либо из удовольствий наибольшим благом?](#)
 - [Раздел 4. Является ли удовольствие мерой или критерием суждения относительно](#)

морального добра и зла?

- Вопрос 35. О боли и страдании, как таковой
 -
 - Раздел 1. Является ли боль душевной страстью?
 - Раздел 2. Является ли страдание тем же, что и боль?
 - Раздел 3. Противоположно ли страдание, или боль, удовольствию?
 - Раздел 4. Противоположно ли всякое страдание всякому удовольствию?
 - Раздел 5. Существует ли страдание, противоположное удовольствию от созерцания?
 - Раздел 6. Следует ли избегать страдания в большей мере, нежели стремиться к удовольствию?
 - Раздел 7. Является ли внешнее страдание большим, нежели внутреннее?
 - Раздел 8. Существует ли только четыре вида страдания?
- Вопрос 36. О причинах боли или страдания
 -
 - Раздел 1. Обуславливается ли страдание утратой блага или наличием зла?
 - Раздел 2. Является ли причиной страдания похоть?
 - Раздел 3. Является ли причиной страдания жажда единства?
 - Раздел 4. Является ли причиной страдания непреодолимая сила?
- Вопрос 37. О следствиях боли или страдания
 -
 - Раздел 1. Приводит ли боль к утрате одной из способностей, (а именно способности) учиться?
 - Раздел 2. Является ли следствие страдания, или боли, бременем души?
 - Раздел 3. Ослабляет ли страдание, или боль, деятельность в целом?
 - Раздел 4. Является ли страдание более пагубным для тела, чем все остальные душевные страсти?
- Вопрос 38. О средствах от страдания или боли
 -
 - Раздел 1. Можно ли испытывать страдание, или боль, найти утешение в любом удовольствии?
 - Раздел 2. Можно ли найти утешение в страдании, или боли, в слезах?
 - Раздел 3. Может ли сочувствие друзей утешить в страдании, или боли?
 - Раздел 4. Ослабевает ли страдание, или боль, при созерцании истины?
 - Раздел 5. Ослабевает ли страдание, или боль, сном и посещением бань?
- Вопрос 39. О добродетельности и порочности страдания, или боли
 -
 - Раздел 1. Всякое ли страдание является злом?
 - Раздел 2. Может ли страдание быть благом добродетели?
 - Раздел 3. Может ли страдание быть благом пользы?
 - Раздел 4. Является ли телесная боль наибольшим из зол?
- Вопрос 40. О раздражительных страстях и, в первую очередь, о надежде и отчаянии
 -
 - Раздел 1. Является ли надежда тем же, что и пожелание, или вожелание?
 - Раздел 2. Принадлежит ли надежда схватывающей или желающей способности?
 - Раздел 3. Могут ли надеяться неразумные животные?
 - Раздел 4. Является ли отчаяние противоположностью надежды?

- [Раздел 5. Является ли опыт причиной надежды?](#)
- [Раздел 6. Является ли надежда юнцов и пьяниц избыточной?](#)
- [Раздел 7. Является ли надежда причиной любви?](#)
- [Раздел 8. Способствует ли надежда действию или \(напротив\) препятствует?](#)
- [Вопрос 41. О страхе как таковом](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли страх душевной страстью?](#)
 - [Раздел 2. Является ли страх отдельной страстью?](#)
 - [Раздел 3. Существует ли природный страх?](#)
 - [Раздел 4. Должно ли различать виды страха?](#)
- [Вопрос 42. Об объекте страха](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли объектом страха благо или зло?](#)
 - [Раздел 2. Является ли объектом страха зло природы?](#)
 - [Раздел 3. Является ли объектом страха зло греха?](#)
 - [Раздел 4. Можно ли страшиться самого страха?](#)
 - [Раздел 5. Является ли неожиданное тем, чего бояться больше всего?](#)
 - [Раздел 6. Более ли всего бояться того, от чего нет средств?](#)
- [Вопрос 43. О причине страха](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли причиной страха любовь?](#)
 - [Раздел 2. Является ли причиной страха слабость?](#)
- [Вопрос 44. О следствиях страха](#)
 -
 - [Раздел 1. Обуславливает ли страх сокращение?](#)
 - [Раздел 2. Способствует ли страх размышлению?](#)
 - [Раздел 3. Бросает ли от страха в дрожь?](#)
 - [Раздел 4. Препятствует ли страх действию?](#)
- [Вопрос 45. О бесстрашии](#)
 -
 - [Раздел 1. Противоположно ли бесстрашие страху?](#)
 - [Раздел 2. Проистекает ли бесстрашие из надежды?](#)
 - [Раздел 3. Является ли причиной бесстрашия некоторый недостаток?](#)
 - [Раздел 4. Более ли смельчаки рвутся \(в бой\) накануне опасности, нежели при ее наступлении?](#)
- [Вопрос 46. О гнев как таковом](#)
 -
 - [Раздел 1. Является ли гнев отдельной страстью?](#)
 - [Раздел 2. Является ли объектом гнева благо или зло?](#)
 - [Раздел 3. Находится ли гнев в вождевающей способности?](#)
 - [Раздел 4. Нуждается ли гнев в акте разума?](#)
 - [Раздел 5. Является ли гнев более естественным, чем вожделение?](#)
 - [Раздел 6. Является ли гнев более тяжким \(грехом\) чем ненависть?](#)
 - [Раздел 7. Направлен ли гнев только против тех, к кому у нас есть претензии по части справедливости?](#)
 - [Раздел 8. Правильно ли установлены виды гнева?](#)
- [Вопрос 47. О причине гнева](#)

-
- [Раздел 1. Причиняется ли гнев только тем содеянным, что направлено против разгневанного?](#)
- [Раздел 2. Является ли пренебрежение, или презрение, единственной побудительной причиной гнева?](#)
- [Раздел 3. Является ли причиной гнева превосходство гневающегося?](#)
- [Раздел 4. Является ли причиной гнева изъясн того, на кого гневаются?](#)
- [Вопрос 48. О следствиях гнева](#)
 -
 - [Раздел 1. Доставляет ли гнев удовольствие?](#)
 - [Раздел 2. Обуславливает ли гнев прежде всего сердечный жар?](#)
 - [Раздел 3. Препятствует ли гнев, прежде всего, пользованию разумом?](#)
 - [Раздел 4. Обуславливает ли гнев прежде всего молчаливость?](#)

- [notes](#)

- [1](#)
- [2](#)
- [3](#)
- [4](#)
- [5](#)
- [6](#)
- [7](#)
- [8](#)
- [9](#)
- [10](#)
- [11](#)
- [12](#)
- [13](#)
- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)

- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)

- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)

- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)
- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)

- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)
- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)
- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)
- [200](#)
- [201](#)
- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)
- [205](#)
- [206](#)
- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)
- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)
- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)

- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)
- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)
- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)
- [240](#)
- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)
- [246](#)
- [247](#)
- [248](#)
- [249](#)
- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)
- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)
- [259](#)
- [260](#)
- [261](#)
- [262](#)
- [263](#)
- [264](#)
- [265](#)
- [266](#)
- [267](#)
- [268](#)

- [269](#)
- [270](#)
- [271](#)
- [272](#)
- [273](#)
- [274](#)
- [275](#)
- [276](#)
- [277](#)
- [278](#)
- [279](#)
- [280](#)
- [281](#)
- [282](#)
- [283](#)
- [284](#)
- [285](#)
- [286](#)
- [287](#)
- [288](#)
- [289](#)
- [290](#)
- [291](#)
- [292](#)
- [293](#)
- [294](#)
- [295](#)
- [296](#)
- [297](#)
- [298](#)
- [299](#)
- [300](#)
- [301](#)
- [302](#)
- [303](#)
- [304](#)
- [305](#)
- [306](#)
- [307](#)
- [308](#)
- [309](#)
- [310](#)
- [311](#)
- [312](#)
- [313](#)
- [314](#)
- [315](#)

- [316](#)
- [317](#)
- [318](#)
- [319](#)
- [320](#)
- [321](#)
- [322](#)
- [323](#)
- [324](#)
- [325](#)
- [326](#)
- [327](#)
- [328](#)
- [329](#)
- [330](#)
- [331](#)
- [332](#)
- [333](#)
- [334](#)
- [335](#)
- [336](#)
- [337](#)
- [338](#)
- [339](#)
- [340](#)
- [341](#)
- [342](#)
- [343](#)
- [344](#)
- [345](#)
- [346](#)
- [347](#)
- [348](#)
- [349](#)
- [350](#)
- [351](#)
- [352](#)
- [353](#)
- [354](#)
- [355](#)
- [356](#)
- [357](#)
- [358](#)
- [359](#)
- [360](#)
- [361](#)
- [362](#)

- [363](#)
- [364](#)
- [365](#)
- [366](#)
- [367](#)
- [368](#)
- [369](#)
- [370](#)
- [371](#)
- [372](#)
- [373](#)
- [374](#)
- [375](#)
- [376](#)
- [377](#)
- [378](#)
- [379](#)
- [380](#)
- [381](#)
- [382](#)
- [383](#)
- [384](#)
- [385](#)
- [386](#)
- [387](#)
- [388](#)
- [389](#)
- [390](#)
- [391](#)
- [392](#)
- [393](#)
- [394](#)
- [395](#)
- [396](#)
- [397](#)
- [398](#)
- [399](#)
- [400](#)
- [401](#)
- [402](#)
- [403](#)
- [404](#)
- [405](#)
- [406](#)
- [407](#)
- [408](#)
- [409](#)

- [410](#)
- [411](#)
- [412](#)
- [413](#)
- [414](#)
- [415](#)
- [416](#)
- [417](#)
- [418](#)
- [419](#)
- [420](#)
- [421](#)
- [422](#)
- [423](#)
- [424](#)
- [425](#)
- [426](#)
- [427](#)
- [428](#)
- [429](#)
- [430](#)
- [431](#)
- [432](#)
- [433](#)
- [434](#)
- [435](#)
- [436](#)
- [437](#)
- [438](#)
- [439](#)
- [440](#)
- [441](#)
- [442](#)
- [443](#)
- [444](#)
- [445](#)
- [446](#)
- [447](#)
- [448](#)
- [449](#)
- [450](#)
- [451](#)
- [452](#)
- [453](#)
- [454](#)
- [455](#)
- [456](#)

- [457](#)
- [458](#)
- [459](#)
- [460](#)
- [461](#)
- [462](#)
- [463](#)
- [464](#)
- [465](#)
- [466](#)
- [467](#)
- [468](#)
- [469](#)
- [470](#)
- [471](#)
- [472](#)
- [473](#)
- [474](#)
- [475](#)
- [476](#)
- [477](#)
- [478](#)
- [479](#)
- [480](#)
- [481](#)
- [482](#)
- [483](#)
- [484](#)
- [485](#)
- [486](#)
- [487](#)
- [488](#)
- [489](#)
- [490](#)
- [491](#)
- [492](#)
- [493](#)
- [494](#)
- [495](#)
- [496](#)
- [497](#)
- [498](#)
- [499](#)
- [500](#)
- [501](#)
- [502](#)
- [503](#)

- [504](#)
- [505](#)
- [506](#)
- [507](#)
- [508](#)
- [509](#)
- [510](#)
- [511](#)
- [512](#)
- [513](#)
- [514](#)
- [515](#)
- [516](#)
- [517](#)
- [518](#)
- [519](#)
- [520](#)
- [521](#)
- [522](#)
- [523](#)
- [524](#)
- [525](#)
- [526](#)
- [527](#)
- [528](#)
- [529](#)
- [530](#)
- [531](#)
- [532](#)
- [533](#)
- [534](#)
- [535](#)
- [536](#)
- [537](#)
- [538](#)
- [539](#)
- [540](#)
- [541](#)
- [542](#)
- [543](#)
- [544](#)
- [545](#)
- [546](#)
- [547](#)
- [548](#)
- [549](#)
- [550](#)

- [551](#)
- [552](#)
- [553](#)
- [554](#)
- [555](#)
- [556](#)
- [557](#)
- [558](#)
- [559](#)
- [560](#)
- [561](#)
- [562](#)
- [563](#)
- [564](#)
- [565](#)
- [566](#)
- [567](#)
- [568](#)
- [569](#)
- [570](#)
- [571](#)
- [572](#)
- [573](#)
- [574](#)
- [575](#)
- [576](#)
- [577](#)
- [578](#)
- [579](#)
- [580](#)
- [581](#)
- [582](#)
- [583](#)
- [584](#)
- [585](#)
- [586](#)
- [587](#)
- [588](#)
- [589](#)
- [590](#)
- [591](#)
- [592](#)
- [593](#)
- [594](#)
- [595](#)
- [596](#)
- [597](#)

- [598](#)
- [599](#)
- [600](#)
- [601](#)
- [602](#)
- [603](#)
- [604](#)
- [605](#)
- [606](#)
- [607](#)
- [608](#)
- [609](#)
- [610](#)
- [611](#)
- [612](#)
- [613](#)
- [614](#)
- [615](#)
- [616](#)
- [617](#)
- [618](#)
- [619](#)
- [620](#)
- [621](#)
- [622](#)
- [623](#)
- [624](#)
- [625](#)
- [626](#)
- [627](#)
- [628](#)
- [629](#)
- [630](#)
- [631](#)
- [632](#)
- [633](#)
- [634](#)
- [635](#)
- [636](#)
- [637](#)
- [638](#)
- [639](#)
- [640](#)
- [641](#)
- [642](#)
- [643](#)
- [644](#)

- [645](#)
- [646](#)
- [647](#)
- [648](#)
- [649](#)
- [650](#)
- [651](#)
- [652](#)
- [653](#)
- [654](#)
- [655](#)
- [656](#)
- [657](#)
- [658](#)
- [659](#)
- [660](#)
- [661](#)
- [662](#)
- [663](#)
- [664](#)
- [665](#)
- [666](#)
- [667](#)
- [668](#)
- [669](#)
- [670](#)
- [671](#)
- [672](#)
- [673](#)
- [674](#)
- [675](#)
- [676](#)
- [677](#)
- [678](#)
- [679](#)
- [680](#)
- [681](#)
- [682](#)
- [683](#)
- [684](#)
- [685](#)
- [686](#)
- [687](#)
- [688](#)
- [689](#)
- [690](#)
- [691](#)

- [692](#)
- [693](#)
- [694](#)
- [695](#)
- [696](#)
- [697](#)
- [698](#)
- [699](#)
- [700](#)
- [701](#)
- [702](#)
- [703](#)
- [704](#)
- [705](#)
- [706](#)
- [707](#)
- [708](#)
- [709](#)
- [710](#)
- [711](#)
- [712](#)
- [713](#)
- [714](#)
- [715](#)
- [716](#)
- [717](#)
- [718](#)
- [719](#)
- [720](#)
- [721](#)
- [722](#)
- [723](#)
- [724](#)
- [725](#)
- [726](#)
- [727](#)
- [728](#)
- [729](#)
- [730](#)
- [731](#)
- [732](#)
- [733](#)
- [734](#)
- [735](#)
- [736](#)
- [737](#)
- [738](#)

- [739](#)
- [740](#)
- [741](#)
- [742](#)
- [743](#)
- [744](#)
- [745](#)
- [746](#)
- [747](#)
- [748](#)
- [749](#)
- [750](#)
- [751](#)
- [752](#)
- [753](#)
- [754](#)
- [755](#)
- [756](#)
- [757](#)
- [758](#)
- [759](#)
- [760](#)
- [761](#)
- [762](#)
- [763](#)
- [764](#)
- [765](#)
- [766](#)
- [767](#)
- [768](#)
- [769](#)
- [770](#)
- [771](#)
- [772](#)
- [773](#)
- [774](#)
- [775](#)
- [776](#)
- [777](#)
- [778](#)
- [779](#)
- [780](#)
- [781](#)
- [782](#)
- [783](#)
- [784](#)
- [785](#)

- [786](#)
- [787](#)
- [788](#)
- [789](#)
- [790](#)
- [791](#)
- [792](#)
- [793](#)
- [794](#)
- [795](#)
- [796](#)
- [797](#)
- [798](#)
- [799](#)
- [800](#)
- [801](#)
- [802](#)
- [803](#)
- [804](#)
- [805](#)
- [806](#)
- [807](#)
- [808](#)
- [809](#)
- [810](#)
- [811](#)
- [812](#)
- [813](#)
- [814](#)
- [815](#)
- [816](#)
- [817](#)
- [818](#)
- [819](#)
- [820](#)
- [821](#)
- [822](#)
- [823](#)
- [824](#)
- [825](#)
- [826](#)
- [827](#)
- [828](#)
- [829](#)
- [830](#)
- [831](#)
- [832](#)

- [833](#)
- [834](#)
- [835](#)
- [836](#)
- [837](#)
- [838](#)
- [839](#)
- [840](#)
- [841](#)
- [842](#)
- [843](#)
- [844](#)
- [845](#)
- [846](#)
- [847](#)
- [848](#)
- [849](#)
- [850](#)
- [851](#)
- [852](#)
- [853](#)
- [854](#)
- [855](#)
- [856](#)
- [857](#)
- [858](#)
- [859](#)
- [860](#)
- [861](#)
- [862](#)
- [863](#)
- [864](#)
- [865](#)
- [866](#)
- [867](#)
- [868](#)
- [869](#)

contents

[Том I](#) • [Том II](#) • [Том III](#) • [Том IV](#) • [Том V](#) • [Том VI](#) • [Том VII](#) • [Том VIII](#) • [Том IX](#) • [Том X](#) •
[Том XI](#) • [Том XII](#)
Содержание
[Аннотация](#)

«Сумма Теологии» (Summa theologiae, Summa theologica), самое значительное по своему влиянию на христианский мир философское сочинение. Главный труд великого христианского философа и богослова, крупнейшего схоласта и метафизика Фомы Аквинского (Thomas Aquinas — 1225—1274). Оказал огромное влияние на развитие православного «школьного богословие», его влияние едва ли можно переоценить.

Вся «Сумма Теологии», прекрасная хрестоматия по целому массиву вопросов христианской веры и жизни. Во многих своих рассуждениях («непорочное зачатие» Девы Марии; «безусловный примат папы» и др.), Аквинат, совершенно неожиданно, для католического схоласта, занимает православную позицию.

Вся «Сумма...» состоит из трех частей. Труд представляет собою ряд трактатов , но основой деления являются вопросы оппонентов Фомы, затем приводиться противоречащее этим «возражениям» мнение, которое, однако, не кажется Аквинату достаточно убедительным или исчерпывающим, и только затем (после слова «отвечаю») излагается решение проблемы, принадлежащие автору.

Фома Аквинский
Сумма теологии. Том IV

Когда о человеке говорится, что он создан по образу и подобию Бога, то, согласно Дамаскину, выражение «по образу» указывает на «разумное существо, наделенное свободной волей и самодвижением»². Поэтому после рассмотрения образца, т. е. Бога, и всего того, что проистекает из власти Бога в соответствии с Его волей, нам надлежит исследовать Его образ, человека, поскольку человек, обладая свободной волей и способностью к самостоятельным действиям, также является началом собственных действий.

Вопрос 1. О конечной цели человека

В связи с этим мы исследуем, во-первых, конечную цель человеческой жизни и, во-вторых, то, посредством чего человек может продвигаться на пути к этой цели или же сбиваться с него, поскольку цель управляет всем, что служит к ее достижению. И коль скоро конечной целью человеческой жизни все полагают счастье, то нам предстоит рассмотреть 1) [что есть] конечная цель и 2) [что есть] счастье.

Относительно первого будет исследовано восемь пунктов: 1) присуща ли человеческим действиям обусловленность целью; 2) свойственно ли это [только] разумной природе; 3) в какой мере человеческие действия определяются их целью; 4) существует ли конечная цель человеческой жизни; 5) может ли у одного человека быть несколько конечных целей; 6) подчиняет ли человек все достижению конечной цели; 7) обща ли конечная цель всем людям; 8) имеют ли все остальные твари ту же конечную цель, что и человек.

Раздел 1. Присуща ли человеческим действиям обусловленность целью?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческим действиям не присуща обусловленность целью. В самом деле, в порядке природы первенствует причина, тогда как само имя конечной цели указывает на то, что идет в конце. Следовательно, конечная цель не может являться причиной. Но то, что обуславливает человеческие действия, суть причина его действий, ибо самовыражение «обуславливать» указывает на отношение причинности. Таким образом, человеческим действиям не присуща обусловленность целью.

Возражение 2. Далее, то, что само по себе является конечной целью, не может быть обусловлено целью. Но, как говорит Философ, в некоторых случаях конечная цель совпадает с действием³. Следовательно, человеческие действия не всегда обуславливаются целью.

Возражение 3. Далее, действие человека, пожалуй, обусловлено целью в том случае, когда он действует преднамеренно. Но во многих действиях человека нет преднамеренности, порой он даже совсем не задумывается о том, что делает, например, когда он двигает рукой или ногой, или почесывает бороду, размышляя при этом о чем-то другом. Следовательно, действия человека не всегда обусловлены целью.

Этому противоречит следующее: все принадлежащие к [общему] роду вещи проистекают из начала этого рода. Но цель, как говорит Философ, это начало человеческих действий⁴. Поэтому человеку свойственно действовать ради цели.

Отвечаю: из всех совершаемых человеком действий в собственном смысле слова «человеческими» являются только те, которые присущи человеку как именно человеку. Затем, человек отличается от неразумных животных тем, что он является хозяином собственных действий. Поэтому «человеческими» следует называть такие действия, хозяином которых является человек. Далее, человек является хозяином собственных действий благодаря разуму и воле, по каковой причине свободную волю определяют как «способность и волю разума». Поэтому «человеческими» действиями в собственном смысле слова являются те, которые проистекают из обдуманной воли. Все же другие действия человека следует называть «действиями человека», но никак не «человеческими» действиями, поскольку они не присущи человеку как именно человеку. Далее, очевидно, что если действия проистекают из способности, то они и обусловлены этой способностью сообразно природе своего объекта. Но объектом желания является благо и цель. Поэтому все человеческие действия должны совершаться ради цели.

Ответ на возражение 1. Хотя в порядке исполнения цель есть нечто последнее, однако в порядке намерения действующателя она суть первое, и в этом смысле она является причиной.

Ответ на возражение 2. Если бы какое-нибудь человеческое действие являлось конечной целью, то в этом случае оно было бы произвольным, иначе оно не было бы человеческим действием, о чем было сказано выше. Затем, действие бывает произвольным двояко: во-первых, постольку, поскольку оно направляется волей, например ходьба или речь; во-вторых, постольку, поскольку оно выявляется в соответствии с волей, например, сам акт волеизъявления. Но невозможно, чтобы выявляемое в соответствии с волей действие было конечной целью. В самом деле, объектом воли является цель, подобно тому как объектом зрения является цвет, где первым видимым не может являться акт виденья, поскольку каждый акт виденья определен к видимому объекту. Точно так же и первое желаемое, то есть цель, не может быть самым актом воли. Следовательно, если бы человеческое действие являлось конечной целью, то это было бы

действие, которое направляется волей, и потому любое действие человека, в том числе и сам акт воли, совершается ради цели. Поэтому что бы человек ни делал, правильным будет говорить, что человек действует ради цели, даже в том случае, если он совершает то действие, в котором и состоит конечная цель.

Ответ на возражение 3. Подобного рода действия в собственном смысле слова не являются человеческими действиями, поскольку они не следуют из обдуманного намерения разума, собственного начала человеческих действий. Поэтому хотя они и совершаются ради некоторой мнимой цели, однако не той, которая была бы определена разумом.

Раздел 2. (Только ли) разумной природе свойственна обусловленность действий целью?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [только] разумной природе свойственно действовать ради цели. Ведь человек, которому присуще действовать ради цели, никогда не действует ради неизвестной цели. С другой стороны, есть немало вещей, которые ничего не знают о цели — либо потому, что они вообще лишены знаний, каковы существа, лишённые чувств, либо же потому что они не способны схватить идею цели, каковы неразумные животные. Поэтому, похоже, только разумной природе свойственно действовать ради цели.

Возражение 2. Далее, действовать ради цели означает определить свое действие к цели. Но это требует работы разума. Поэтому такого рода действия не свойственны вещам, которым недостает разума.

Возражение 3. Далее, благо и цель — это объекты воли. Но «воля находится в разуме»⁵. Следовательно, действовать ради цели свойственно только разумной природе.

Этому противоречит следующее: Философ доказал, что «не только уму, но также и природе присуще действовать ради цели»⁶.

Отвечаю: каждый действительный необходимо действует ради цели. В самом деле, если несколько причин определены друг в отношении друга, то с устранением первой необходимо будут устранены и прочие. Но первой из всех причин является конечная причина. Так это потому, что материя не получает формы иначе, как только вследствие перемещения ее действителем, поскольку ничто само по себе не переходит из потенциальности в актуальность. Но действительный движет в силу своей интенции к цели. В самом деле, если бы действительный не был определен к некоторому частному следствию, он бы не отдавал предпочтения деланию одной вещи перед деланием какой-то другой; следовательно, коль скоро он производит определенное следствие, то необходимо, чтобы он был определен к чему-то такому, что имеет природу цели. И как это определение в разумной природе обуславливается «разумным желанием», которое называется волей, точно так же в других вещах оно обуславливается их естественной склонностью, которая называется «природным желанием».

Однако должно иметь в виду, что вещь через посредство своего действия или движения может склоняться к цели двояко: во-первых, как вещь, сама движущая себя к цели (например, человек); во-вторых, как вещь, движимая к цели другим (например, стрела стремится к некоторой цели постольку, поскольку приводится в движение определившим свое целевое действие лучником). Поэтому наделенные разумом вещи, будучи благодаря свободной воле, которая является способностью воли и разума, господами собственных действий, сами движут себя к цели, а вещи, которым недостает разума, склоняются к цели посредством естественной склонности и, ничего не зная о природе цели как таковой и потому, не имея возможности определять что-либо к цели, но — только определяться к ней другим, движутся к ней не сами, а этим другим. В самом деле, как уже было показано (I, 22, 2; I, 103, 1), лишённая разума природа соотносится с Богом как инструмент с основным действителем. Таким образом, разумной природе присуще стремиться к цели посредством самоорганизации и самодвижения, в то время как неразумной природе присуще стремиться к цели посредством организации и приведения в движение другим, независимо от того, схватывает ли она эту цель, как это имеет место в случае неразумных животных, или не схватывает, как это имеет место в случае тех вещей, которые полностью лишены всяческого познания.

Ответ на возражение 1. Когда человек действует ради цели по собственному почину, то в

таким случае ему эта цель известна, но когда он направляется или руководствуется кем-то другим, как, например, когда он действует по чьему-либо указу или принуждению, то вовсе не необходимо, чтобы он знал эту цель. И то же самое имеет место в случае с неразумными тварями.

Ответ на возражение 2. Определять к цели свойственно тому, кто способен определять к цели самого себя, в то время как быть определяемым к цели свойственно тому, кто определяется к цели другим. Последнее присуще неразумной природе, хотя и происходит не без участия того, кто наделен разумом.

Ответ на возражение 3. Объектами воли являются всеобщая цель и всеобщее благо. Поэтому в лишенных разума и ума вещах, не могущих схватывать всеобщее, не может быть и воли, но — только природное или чувственное желание, определенное к некоторому частному благу. Но очевидно, что частные причины движутся общей причиной, подобно тому как градоначальник, преследующий общее благо, своими указами приводит в движение все частные городские службы. Поэтому все, чему недостает разума, необходимо приводится в движение по направлению к своим частным целям некоторой направленной на всеобщее благо разумной волей, а именно божественной волей.

Раздел 3. Определяются ли человеческие действия их целью?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческие действия не определяются их целью. В самом деле, цель — это внешняя причина. Но все определяется внутренним началом. Следовательно, человеческие действия не определяются их целью.

Возражение 2. Далее, то, что определяет вещь, должно существовать прежде вещи. Но цель появляется после нее. Следовательно, человеческое действие не определяется целью.

Возражение 3. Далее, одна и та же вещь не может принадлежать к нескольким видам. Но иногда один и тот же акт бывает определен к различным целям. Следовательно, цель не определяет человеческие действия.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «как их цель достойна порицания или похвалы, точно так же и наши дела достойны порицания или похвалы»⁷.

Отвечаю: определением любой вещи служит не потенция, а акт, по каковой причине составленные из материи и формы вещи устанавливаются в своих видах согласно своим формам. И то же самое имеет место с присущими им движениями. В самом деле, движение может быть как действием, так и претерпеванием, но и в том и другом случае оно определяется актом: действие — актом, который является началом действия, а претерпевание — актом, которым завершается движение. Поэтому нагревание как действие есть не что иное, как некоторое вызванное теплотой движение, а нагревание как претерпевание есть не что иное, как движение к теплу; приведенная дефиниция указывает на определение природы. Человеческий же акт, независимо от того, является ли он действием или претерпеванием, получает свое определение от цели. В самом деле, человеческие акты могут рассматриваться обоими способами, поскольку человек и движет себя, и движется собой. Затем, как было сказано выше (1), «человеческими» акты называются тогда, когда они проистекают из намерений воли. Но объектом воли является благо и цель. Поэтому очевидно, что началом человеческих действий, насколько они суть именно человеческие, является цель. То же самое можно сказать и об их пределе, поскольку человеческое действие завершается на том, что определено волей в качестве цели (это подобно тому, как у природных действователей форма произведенной вещи подобна форме производшего). А так как говорить о морали, согласно Амвросию, «означает говорить о человеке»⁸, моральные акты в прямом смысле слова получают свои определения от цели, поскольку моральные акты есть то же, что и человеческие акты.

Ответ на возражение 1. Цель по отношению к акту не является чем-то полностью внешним, поскольку она связана с актом как начало или предел; таким образом, она суть нечто, сущностно принадлежащее акту так, что либо проистекает из того, что рассматривается как действие, либо переходит в то, что рассматривается как претерпевание.

Ответ на возражение 2. Цель, как было показано выше (1), в той мере, в какой она существует в намерении воли, предшествует [вещи]. В силу этого она и дает определение человеческому, или моральному акту.

Ответ на возражение 3. Один и тот же акт, будучи однажды произведен своим действователем, упорядочен только к одной ближайшей цели, от которой он и получает свое определение, хотя при этом он может быть упорядочен к нескольким отдаленным целям, каждая последующая из которых является целью предшествующей. К тому же бывает и так, что акт, являясь единичным с точки зрения своего естественного определения, при этом упорядочен к нескольким намерениям воли; например, акт «человекоубийства», будучи единичным с точки зрения естественного определения, может быть упорядочен как к свершению правосудия, так и

к удовлетворению гнева. В таком случае с точки зрения морального определения налицо несколько актов, поскольку первый суть акт добродетельный, а второй — греховный. В самом деле, движение не получает определение от того, что является его пределом акцидентно, но только от того, что является его пределом сущностно. Однако моральные цели по отношению к природной вещи акцидентны и, соответственно, связь естественной цели с моралью также акцидентна. Следовательно, нет ничего несообразного в том, что действия, будучи с точки зрения их естественного определения одним и тем же, с точки зрения их морального определения различны, и наоборот.

Раздел 4. Существует ли конечная цель человеческой жизни?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у человеческой жизни вообще нет никакой конечной цели, но что мы имеем дело с бесконечностью. Ведь благо, как утверждает Дионисий, распространяется сущностно⁹. Следовательно, коль скоро то, что проистекает из блага, само является благом, то оно, в свою очередь, также должно распространять благо, и, таким образом, распространение блага бесконечно. Но благо имеет природу цели. Следовательно, последовательность целей бесконечна.

Возражение 2. Далее, то, что относится к разуму, может умножаться до бесконечности, поскольку у математического количества нет никакого предела. По той же самой причине и виды чисел бесконечны, ибо какое бы число мы ни взяли, разум всегда может помыслить большее. Но желание цели является результатом представлений разума. Поэтому похоже на то, что количество целей бесконечно.

Возражение 3. Далее, объектом воли является благо и цель. Но воля способна бесконечное множество раз воздействовать на саму себя, поскольку я могу желать нечто, желать это желание и так далее до бесконечности. Таким образом, у человеческой воли может быть бесконечное множество целей, и потому у человеческой воли нет никакой конечной цели.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «признание бесконечного — это отрицание блага как такового»¹⁰. Но благо есть то, что имеет природу цели. Следовательно, бесконечность цели противна ее природе. Таким образом, необходимо признать наличие одной конечной цели.

Отвечаю: под каким бы углом зрения мы ни рассматривали этот вопрос, в собственном смысле слова цели не могут проистекать друг от друга до бесконечности. В самом деле, во всех вещах наличествует сущностная упорядоченность друг к другу, и с устранением первой из них все те, которые упорядочены к этой первой, также необходимо были бы устранены. На основании этого Философ доказывает, что мы не можем бесконечно переходить от одной причины движения к другой, поскольку в таком случае не было бы никакого первого двигателя, без которого бы не двигалось и все остальное, так как оно движется только через посредство того, что приводится в движение первым двигателем¹¹. Далее, что касается целей, то их порядок двояк, [а именно] порядок намерений и порядок исполнений, и в каждом из этих порядков должно быть нечто первое. В самом деле, то, что является первым в порядке намерений, суть начало, движущее желание; следовательно, если мы устраним это начало, то тем самым устраним и то, что движет желание. Со своей стороны, первым в исполнении является то, в чем имеет свое начало деятельность, и если мы устраним это начало, то никто не приступит к действию. Но началом в намерении является конечная цель, а началом в исполнении — первая из упорядоченных к цели вещей. Следовательно, ни при каких обстоятельствах здесь бесконечности быть не может, поскольку если бы не было конечной цели, то и ничто бы не желалось, и никакое бы действие не имело своего завершения, и не было бы ничего, на чем бы успокоилось намерение действителя; и точно так же: если бы не было первого из того, что упорядочено к цели, то и никто бы не приступал к какому-либо действию, и пророчества бы не сбывались, поскольку сроки их исполнения уходили бы в бесконечность.

С другой стороны, ничто не препятствует тому чтобы бесконечность присутствовала в тех вещах, которые упорядочены друг к другу не сущностно, а акцидентно, поскольку акцидентным причинам не устанавливается предел. И в этом смысле, действительно, встречаются как акцидентные бесконечности целей, так и [акцидентные бесконечности] упорядоченных к цели

вещей.

Ответ на возражение 1. Природа блага такова, что из него проистекает многое, а само оно не проистекает из чего-либо другого. Таким образом, коль скоро благо имеет природу цели, и первое благо — конечной цели, приведенный аргумент вовсе не доказывает, что будто бы нет никакой конечной цели, но — что от предполагаемой цели мы можем бесконечно нисходить к упорядоченным к цели вещам. И это было бы действительно так, если бы мы брали к рассмотрению только всемогущество первого блага, которое бесконечно. Но коль скоро первое благо распространяет себя в соответствии с умом, которому свойственно переходить в следствия согласно некоторой установленной форме, то из этого следует, что существует некая мера в истечении благ от первого блага, от Которого все остальные блага обретают способность к своему распространению. Следовательно, распространение благ происходит не бесконечно, но, как сказано [в Писании], Бог располагает все «мерою, числом и весом» ([Прем. 11:21](#)).

Ответ на возражение 2. В рассуждениях о самих по себе вещах разум исходит из известных естественным образом начал и продвигается вплоть до некоторого предела. На этом основании Философ доказал, что не существует бесконечного доказательства, поскольку доказательство имеет дело с вещами, связанными друг с другом не акцидентно, а сущностно¹². Что же касается вещей, связанных друг с другом акцидентно, то в этом случае ничто не препятствует разуму действовать бесконечно. Но прибавление к количеству другого количества или к числу единицы по отношению к ним акцидентно. Поэтому когда речь идет о такого рода вещах, ничто не препятствует разуму действовать бесконечно.

Ответ на возражение 3. Это умножение актов воздействующей на саму себя воли акцидентно по отношению к упорядоченности целей, что явствует из того, что с точки зрения одной и той же цели не имеет значения, единожды ли воздействует на себя воля, или многократно.

Раздел 5. Может ли у одного человека быть несколько конечных целей?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется возможным, чтобы воля одного человека была одновременно устремлена к нескольким вещам как к своим конечным целям. Так, Августин говорит, что конечная цель, к которой люди стремятся [как бы по природе], состоит в следующем: «В удовольствии, покое, дарах природы и добродетели» ¹³. Но очевидно, что это больше, чем одна вещь. Следовательно, воля одного человека может усматривать свою конечную цель во многих вещах.

Возражение 2. Далее, то, что не противоположно друг другу, друг друга не исключает. Но есть немало такого, что не противоположно друг другу. Поэтому предположение о том, что нечто является конечной целью воли, не исключает [возможности] наличия других [конечных целей].

Возражение 3. Далее, устремляясь к чему-то одному как к своей конечной цели, воля при этом не теряет своей свободы. Но прежде, чем она определила для себя нечто, например, удовольствие, в качестве конечной цели, она могла бы определить в качестве таковой что-нибудь другое, например, богатство. Таким образом, даже после того как человек определил в качестве своей конечной цели удовольствие, он может в то же самое время определять в качестве своей конечной цели богатство. Поэтому представляется вполне возможным, чтобы воля одного человека была одновременно устремлена к нескольким вещам как к своим конечным целям.

Этому противоречит следующее: то, в чем человек видит свое успокоение как в своей конечной цели, является руководством для его устремлений, поскольку из него он черпает все свои жизненные основоположения. В связи с этим о чревоугодниках сказано: «Их «бог» — чрево» ([Фил. 3:19](#)), а именно потому, что они видят свою конечную цель в удовольствиях чрева. Однако, согласно сказанному [в Писании], «никто не может служить двум господам» ([Мф. 6:24](#)), поскольку те не упорядочены друг к другу. Поэтому невозможно, чтобы у человека было несколько не упорядоченных друг к другу конечных целей.

Отвечаю: невозможно, чтобы воля одного человека была устремлена сразу к нескольким вещам как к своим конечным целям. И так это в силу следующих трех причин.

Во-первых, так это потому, что коль скоро все желает собственного совершенства, человек желает своей конечной цели как своего совершенного и венчающего все блага. В связи с этим Августин говорит, что «конечным благом мы называем не то, чем благо оканчивается, чтобы прекратить свое существование, а то, чем оно доводится до совершенства, чтобы стать полным»¹⁴. Поэтому необходимо, чтобы конечная цель так удовлетворяла человеческое желание, что человеку уже просто нечего было бы более желать, чего никак не может быть, если для его совершенства требуется что-то еще. Следовательно, невозможно, чтобы желание было устремлено сразу к двум вещам, как если бы каждая из них была совершенным благом.

Во-вторых, так это потому, что как в процессе рассуждения началом является то, что известно естественным образом, точно так же и в процессе разумного пожелания, то есть волеизъявления, началом должно быть то, что желается естественным образом. Однако этим может быть только что-то одно, поскольку природа стремится только к чему-то одному. Но началом процесса разумного пожелания является конечная цель. Следовательно, то, к чему склоняется воля как к своей конечной цели, единственно.

В-третьих, так это потому, что коль скоро добровольные действия, как было показано выше

(3), получают свои виды от цели, то они должны получать свой род от общей им всем конечной цели, что подобно тому, как природные вещи разделяют род согласно общей им форме. Таким образом, коль скоро все, что может быть желаемо волей, принадлежит к одному роду, конечная цель необходимо единственна. Это тем более так постольку, поскольку у каждого рода есть только одно первое начало, а конечная цель обладает природой первого начала, о чем уже было говорено. Затем, как конечная цель человека как именно человека относится к человечеству, точно так же и конечная цель любого человека как индивида относится к индивидуальности. Поэтому, коль скоро у всех людей по природе есть только одна конечная цель, то и воля конкретного человека должна быть определена к этой конечной цели.

Ответ на возражение 1. Все перечисленные вещи рассматриваются теми, кто видит в них конечное благо, как одно вытекающее из них совершенство.

Ответ на возражение 2. Хотя и можно определить ряд не противоположных друг другу вещей, однако любая их них будет противоположна совершенному благу, поскольку ей всегда будет требоваться нечто для ее совершенствования.

Ответ на возражение 3. Способность воли такова, что она не может одновременно желать противоположного, что имело бы место, если бы она устремлялась к нескольким различным объектам как к конечным целям, о чем было сказано выше.

Раздел 6. Все ли желаемое человеком желается им ради конечной цели?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не все из того, что желает человек, он желает ради конечной цели. В самом деле, об упорядоченных к конечной цели вещах принято говорить как о чем-то очень серьезном и очень полезном. Но в шутках нет ничего серьезного. Следовательно, то, что делается шутки ради, не определено к конечной цели.

Возражение 2. Далее, Философ в начале своей «Метафизики» говорит, что умозрительная наука желанна ради нее самой¹⁵. Но ведь нельзя же сказать, что каждая умозрительная наука является конечной целью. Следовательно, не все из того, что желает человек, он желает ради конечной цели.

Возражение 3. Далее, кто бы ни определял что-либо к конечной цели, он думает об этой цели. Но человек во время своих дел и желаний не всегда думает о конечной цели. Следовательно, не все из того, что человек делает и желает, он делает и желает ради конечной цели.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Наше конечное благо есть то, ради чего должно быть желательно все остальное, само же оно желательно ради него самого»¹⁶.

Отвечаю: что бы человек ни желал, он необходимо желает ради конечной цели. Очевидность этого можно показать двояко. Во-первых, на основании того, что все, желаемое человеком, желается им с точки зрения блага. Таким образом, даже если он желает нечто не как являющееся его конечной целью совершенное благо, он необходимо желает его как ведущее к совершенному благу, поскольку любое начало всегда упорядочено к завершению, что хорошо видно на примере следствий как природы, так и искусства. Поэтому любое начало совершенствования упорядочено к завершению совершенствования, которое достигается с достижением конечной цели. Во-вторых, на основании того, что конечная цель так относится к движению желания, как первый двигатель к остальным движениям. Но очевидно, что вторичные движущие причины не приводят в движение иначе, как только будучи сами приведены в движение первым двигателем. Поэтому и вторичные цели желания не движут желание иначе, как только будучи упорядочены к первому объекту желания, а именно к конечной цели.

Ответ на возражение 1. Целью шуток не является что-либо внешнее, но — только лишь благо самого шутника, поскольку они либо радуют его, либо успокаивают. Совершенным же благом человека является его конечная цель.

Ответ на возражение 2. То же самое можно сказать и об умозрительной науке, которая желанна как благо ученого и включена в являющееся конечной целью полное и совершенное благо.

Ответ на возражение 3. Никто не должен непременно думать о конечной цели всякий раз, когда он что-либо желает или делает. Просто действительность определенной к конечной цели первой интенции всегда присутствует в каждом и направленном на что угодно желании, даже если помыслы желающего никак не связаны с конечной целью. Так, гуляющий по тропинке, делая очередной шаг, вовсе не должен думать о цели [своей прогулки].

Раздел 7. Обща ли конечная цель всем людям?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что конечная цель не обща всем людям. В самом деле, конечная цель человека — это, пожалуй, есть нечто, прежде всего, неизменное. Но некоторые, греша, отступают от неизменного блага. Следовательно, конечная цель не обща всем людям.

Возражение 2. Далее, вся жизнь человека определяется его конечной целью. Таким образом, если бы у всех людей была одна и та же конечная цель, их жизненные устремления не разнились бы, что очевидно не так.

Возражение 3. Далее, цель — это предел действия. Но действия являются действиями индивидов. Затем, хотя природа вида и обща всем людям, однако они отличаются в том, что относится к индивидам. Следовательно, конечная цель не обща всем людям.

Этому противоречат слова Августина о том, что всем людям обще желание конечной цели, а именно блаженства¹⁷.

Отвечаю: о конечной цели можно говорить двояко: во-первых, с учетом только лишь аспекта конечной цели; во-вторых, через рассмотрение того, в чем аспект конечной цели реализован. Так вот, в том, что касается самого аспекта конечной цели, то желание конечной цели обще всем, поскольку все желают завершения своего совершенствования, в чем, собственно, и состоит конечная цель, о чем уже было сказано (5). Но что касается того, в чем реализован этот аспект, то тут мнения людей об их конечной цели расходятся, поскольку одни видят ее в богатстве, другие — в удовольствиях, третьи — в чем-то еще. Это подобно тому, как сладость, которая на вкус приятна всем, одним наиболее приятна в вине, другим — в меде, третьим — в чем-то подобном. А вот для того, кто высшее удовольствие находит именно во вкусе, сладость — это наименее приятная вещь на свете. Таким образом, то благо, которое является для человека наиболее совершенным с точки зрения наилучшей расположенности человека к восприятию этого блага, и желается им ради его конечной цели.

Ответ на возражение 1. Совершающие грех отступают от того, в чем в действительности состоит их конечная цель, но это не означает, что они отступают от стремления к конечной цели; просто они стремятся к ней неверным путем.

Ответ на возражение 2. Различия в жизненных устремлениях обусловлены различием вещей, в которых люди пытаются найти свою конечную цель.

Ответ на возражение 3. Хотя действия принадлежат индивидам, однако первое начало действия является природным и направлено только на нечто одно, о чем уже было сказано выше (5).

Раздел 8. Разделяют ли эту конечную цель все остальные твари?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все сущее разделяет с человеком его конечную цель. В самом деле, цель адекватна началу. Но начало человека, Бог, также является началом и всего остального.

Следовательно, все остальные вещи разделяют с человеком его конечную цель.

Возражение 2. Далее, Дионисий сказал, что «Бог привлекает все вещи к Себе как к их завершению»¹⁸. Но Он также является и завершением человека, поскольку, согласно Августину, Им одним будет наслаждаться человек¹⁹. Следовательно, все остальные вещи разделяют с человеком его конечную цель.

Возражение 3. Далее, конечная цель человека является объектом его воли. Но объект воли — это всеобщее благо, которое является целью всего. Следовательно, остальные вещи разделяют с человеком его конечную цель.

Этому противоречит то обстоятельство, что, по словам Августина, конечной целью человека является блаженство, и все люди желают именно его²⁰. Но, как говорит [тот же] Августин, «блаженство недоступно животным, лишенным разума»²¹. Следовательно, остальные вещи не разделяют с человеком его конечную цель.

Отвечаю: как говорит Философ, цель бывает двоякой, а именно цель «ради чего» и цель «посредством чего», т. е. сама вещь, обладающая аспектом блага, и пользование или обретение этой вещи²². Так, мы говорим, что целью движения тяжелого тела является более низкое место в смысле «вещи» или пребывание в более низком месте в смысле «пользования», а целью скупца — деньги в смысле «вещи» или обладание деньгами в смысле «пользования».

Если, таким образом, мы говорим о конечной цели человека в смысле цели как вещи, то в таком случае все остальное разделяет с человеком его конечную цель, поскольку конечной целью равно человека и всего остального является Бог. Если же мы говорим о конечной цели человека в смысле обретения цели, то неразумные существа не разделяют с человеком его конечную цель. В самом деле, человек и другие разумные существа стремятся к своей конечной цели посредством познания и любви Бога, что для других существ представляется невозможным, и потому они обретают свою конечную цель постольку, поскольку участвуют в уподоблении божественности, будучи сущими, живущими или даже знающими.

Из сказанного очевидно, что [все] возражения сняты, поскольку [для человека] знаком обретения конечной цели является блаженство [или счастье].

Вопрос 2. О том, что составляет счастье человека

Теперь нам надлежит рассмотреть Вопрос о счастье, а именно: 1) В чем оно состоит; 2) что это такое; 3) как нам его достигнуть.

Относительно первого будет исследовано восемь пунктов: 1) в богатстве ли счастье; 2) в чести ли оно; 3) или же в известности и славе; 4) или же во власти; 5) или же в некотором телесном благе; 6) или же в удовольствии; 7) или же в некотором душевном благе; 8) или же В каком-то сотворенном благе.

Раздел 1. В богатстве ли счастье?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье человека состоит в богатстве. Ведь коль скоро счастье является конечной целью человека, то оно должно состоять в том, что в наибольшей степени владеет человеческими страстями. Но это — богатство, ибо сказано [в Писании]: «За все отвечает серебро» ([Еккл. 10:19](#)). Следовательно, счастье человека — в богатстве.

Возражение 2. Далее, согласно Боэцию, счастье — это «совершенное состояние, которое является соединением всех благ»²³. Но деньги, похоже, являются средством обладания всеми благами. Ведь сказал же Философ, что деньги были изобретены затем, чтобы служить неким залогом приобретения всего, что пожелает человек²⁴. Следовательно, счастье состоит в богатстве.

Возражение 3. Далее, коль скоро стремление к наивысшему благу никогда не прекращается, то оно, похоже, безгранично. Но это в первую очередь относится к богатству, ибо «кто любит серебро — тот не насытится серебром» ([Еккл. 5:9](#)). Следовательно, счастье состоит в богатстве.

Этому противоречит следующее: благо человека состоит скорее в том, чтобы сохранять счастье, нежели в том, чтобы стремиться его преумножить. Но, как говорит Боэций, «сокровища больше сверкают, когда их тратят, а не тогда, когда их хранят. Жадность всегда делает людей ненавистными, а щедрость — славными»²⁵. Следовательно, счастье состоит не в богатстве.

Отвечаю: невозможно, чтобы человеческое счастье состояло в богатстве. В самом деле, как говорит Философ, есть два рода богатства, а именно: естественное и искусственное²⁶. Естественное богатство является средством для удовлетворения естественных потребностей человека, например, в пище, питье, одежде, средствах передвижения, жилище и т. п.; тогда как искусственное богатство — это то, что непосредственно не служит природе [человека], как, например, деньги, а создано искусством человека для удобства обмена и в качестве меры продаваемых вещей.

Итак, очевидно, что счастье человека не может состоять в естественном богатстве, ибо к богатству этого рода стремятся ради чего-то другого, а именно для поддержания человеческой природы. Таким образом, оно не является конечной целью, но скорее служит человеку как своей цели. Поэтому в порядке природы все подобные вещи занимают место ниже человека и созданы для него, согласно сказанному [в Писании]: «... [Ты] все положил под ноги его» ([Пс. 8:7](#)).

А что касается искусственного богатства, то к нему стремятся ради богатства естественного, поскольку человек желает его лишь постольку, поскольку посредством него он добывает себе необходимое для жизни. Поэтому его еще в меньшей степени можно рассматривать в качестве конечной цели. Следовательно, невозможно, чтобы счастье, которое является конечной целью человека, состояло в богатстве.

Ответ на возражение 1. Все материальные блага измеряются деньгами, и большинство глупцов считаются таковыми именно потому, что им не ведомо ничего иного, помимо материальных благ, которые могут быть приобретены за деньги. Но при рассуждении о благе должно следовать мнению не глупых, а мудрых, ведь и в вопросе о вкусе пищи мы доверяем тому, чей вкус не притуплён.

Ответ на возражение 2. Все продаваемые вещи можно купить за деньги, кроме вещей духовных, которые продать невозможно. Поэтому сказано: «К чему сокровище в руках глупца? Для приобретения мудрости у него нет разума» ([Прит 17:16](#)).

Ответ на возражение 3. Желание естественных богатств не безгранично, ибо для

удовлетворения природы [человека] вполне достаточно определенного их количества. А вот желание искусственного богатства безгранично, поскольку оно, как разъясняет Философ, является слугой ничем не обузданного беспорядочного вожделения²⁷. Однако стремление к такому богатству безгранично в ином отношении, чем стремление к высшему благу. В самом деле, чем более совершенно мы обладаем высшим благом, тем более оно нами любимо, а другие вещи — презираемы, ведь чем больше мы им владеем, тем больше его познаем. Поэтому сказано: «Ядущие меня еще будут алкать» ([Сир. 24:23](#)). Тогда как в случае со стремлением к богатству или к какому-либо из преходящих благ имеет место обратное: когда мы уже обладаем им, мы презираем его и ищем другого [блага]. Об этом говорит наш Господь: «Всякий, пьющий воду сию, — подразумевая под ней преходящие блага, — возжаждет опять» ([Ин. 4:13](#)). И так это потому, что обладание ими открывает нам их недостаточность и все их несовершенство, а также и то, что не в них заключается высшее благо.

Раздел 2. Состоит ли счастье человека в чести?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье человека состоит в чести. Ведь, как сказал Философ, счастье или блаженство является «наградой добродетели»²⁸. Но, похоже, что именно честь в первую очередь является тем, чем вознаграждается добродетель, о чем читаем и у Философа²⁹. Следовательно, счастье состоит преимущественно в чести.

Возражение 2. Далее, Богу и наиболее выдающимся личностям, похоже, в первую очередь надлежит быть счастливыми, ибо в этом заключено совершенное благо. Но, как говорит Философ, это и есть честь³⁰. Более того, у апостола сказано: «...единому премудрому Богу — честь и слава» (1 Тим. 1:17). Следовательно, счастье состоит в чести.

Возражение 3. Далее, больше всего человек желает счастья. Но, похоже, для человека нет ничего желаннее чести, ибо он согласен потерять все, лишь бы не лишиться чести. Следовательно, счастье состоит в чести.

Этому противоречит следующее: счастье находится в том, кто счастлив. Но честь — не в том, кого почитают, а скорее в том, кто, как говорит Философ, почитает и выказывает уважение почитаемой личности³¹. Следовательно, счастье состоит не в чести.

Отвечаю: невозможно, чтобы счастье состояло в чести. В самом деле, честь воздается человеку по причине какого-либо имеющегося у него достоинства и, следовательно, она является знаком и свидетельством достоинства, которым обладает почитаемый человек. Далее, достоинство человека непременно соизмеримо с его счастьем, которое является совершенным благом человека, и с частями [его счастья], т. е. с теми благами, посредством которых он получает определенную долю счастья. Таким образом, честь может быть следствием счастья, но счастье не может состоять в ней как в своем начале.

Ответ на возражение 1. Как говорит Философ, честь не является той наградой добродетели, ради которой стараются добродетельные [люди], но честь принимают от людей в качестве награды, если те не могут предложить ничего большего³². Истинной наградой добродетели является само счастье, ради которого стараются добродетельные [люди], ведь если бы они старались ради чести, то речь бы в таком случае шла не о добродетели, а о честолюбии.

Ответ на возражение 2. Честь воздается Богу и выдающимся личностям как знак, свидетельствующий об уже имеющемся достоинстве, однако достойными делает их не честь.

Ответ на возражение 3. То, что человек предпочитает честь другим [благам], проистекает из его естественного стремления к счастью, следствием которого, как установлено выше, является честь. Поэтому человек в первую очередь хочет заслужить уважение мудрого, доверяя суждениям которого он утверждает себя в своем достоинстве или счастье.

Раздел 3. Состоит ли счастье человека в известности и славе?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье человека состоит в известности и славе. В самом деле, похоже, что именно счастье является наградой святых за те страдания, которые они претерпевают в мире. Но это — слава, ибо, как сказал апостол, «...нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас» ([Рим. 8:18](#)). Следовательно, счастье — в славе.

Возражение 2. Далее, как утверждает Дионисий, благо сообщает себя [всему]³³. Но о благе человека знают в первую очередь благодаря его славе, и уже во вторую очередь благодаря чему-то еще, поскольку, согласно Амвросию, слава состоит в «известности и хвале». Следовательно, счастье человека состоит в славе.

Возражение 3. Далее, счастье является наиболее непреходящим из благ. Поэтому похоже на то, что оно суть известность, или слава, поскольку благодаря ей люди в некотором смысле достигают бессмертия. В связи с этим Боэций говорит: «Вам кажется, что вы сделаетесь бессмертными, когда помышляете о славе в грядущем»³⁴. Следовательно, счастье человека состоит в известности и славе.

Этому противоречит следующее: счастье есть истинное благо человека. Но разве не бывает так, что известность и слава оказываются ложными? Ведь, как сказал Боэций, «многие часто удостаивались известности вследствие почестей, воздаваемых заблуждавшейся толпой, а что может быть бесчестней? Лучше бы те, кого превозносят не по справедливости, сами устыдились расточаемых им незаслуженных восхвалений»³⁵. Следовательно, счастье человека состоит не в известности и славе.

Отвечаю: счастье человека не может состоять в известности или людской славе. В самом деле, согласно Амвросию, слава состоит в «известности и хвале». Но известное соотносится с человеческим знанием иначе, чем со знанием Бога, поскольку человеческое знание обуславливается познанием вещей чело веком, тогда как божественное знание само выступает причиной познаваемых человеком вещей. Поэтому человеческое знание не может являться причиной совершенства человеческого блага, которое называется счастьем, но, напротив, знание о счастье другого человека само проистекает и некоторым образом обуславливается счастьем этого человека, только зарождающимся или уже достигшим своей полноты. Из этого следует, что счастье человека не может состоять в известности и славе. С другой стороны, благо человека зависит от божественного знания как от своей причины. Поэтому человеческое блаженство зависит как от своей причины от той славы, которую человек обретает от Бога, согласно сказанному: «...избавлю его и прославлю его; долгою дней насыщу его и явлю ему спасение Мое» ([Пс. 90:15, 16](#)).

Более того, следует заметить, что знание человека нередко бывает ошибочным, в особенности, если речь идет о таких случайных и частных вещах, как человеческие действия. По этой причине и людская слава часто бывает обманчивой. Но коль скоро Бог заблуждаться не может, то Его слава всегда истинна. Поэтому сказано: «...тот достоин... кого хвалит Господь» ([2 Кор. 10:18](#)).

Ответ на возражение 1. Апостол говорит здесь не о людской славе, а о той, которая исходит от Бога через Его ангелов. Поэтому сказано: «...Сын Человеческий исповедает его в славе Отца Своего пред святыми ангелами»³⁶ ([Мк. 8:38](#)).

Ответ на возражение 2. Если знание о благе человека, распространенное среди множества [людей], истинно, то это благо необходимо является следствием блага, существующего в самом

человеке, и потому оно непременно предполагает наличие совершенного или зарождающегося счастья. А если это знание ложно, то оно не соответствует [своему] предмету, и тогда в знаменитом [человеке] нет никакого блага. Из этого следует, что слава никоим образом не может сделать человека счастливым.

Ответ на возражение 3. Известность непостоянна, о чем свидетельствует то обстоятельство, что ей с легкостью наносят урон ложные слухи. А если она порой и бывает продолжительной, то это происходит случайно. Счастье же длится само по себе и всегда.

Раздел 4. Состоит ли счастье человека во власти?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье состоит во власти. В самом деле, все стремится к уподоблению Богу как своему первому началу и конечной цели. Но обладающие властью люди более [других] выглядят подобными Богу, поскольку уподоблены Ему в могуществе. В связи с этим и Писание называет их «богами», когда наставляет: «Богов не поноси»³⁷ ([Исх. 22:28](#)). Следовательно, счастье состоит во власти.

Возражение 2. Далее, счастье — это совершенное благо. Но высшим совершенством человека является умение управлять другими, а это достоинство принадлежит тем, кто находится у власти. Следовательно, счастье состоит во власти.

Возражение 3. Далее, коль скоро счастье — это то, что наиболее желанно, то оно противоположно тому, чего в первую очередь надлежит избегать. Но люди в первую очередь избегают рабства, которое является противоположностью власти. Следовательно, счастье состоит во власти.

Этому противоречит следующее: счастье является совершенным благом, в то время как власть в высшей степени несовершенна. В самом деле, согласно Боэцию, «власть порождает горечь тревог и не может избавить от терзаний и страха»; и несколько далее: «...разве назовешь могущественным того, кто гордо шествует в сопровождении слуг, однако сам их боится больше, чем устрашает?»³⁸.

Отвечаю: невозможно, чтобы счастье состояло во власти, и причины на то две. Во-первых, [так это] потому, что власть, как сказано в пятой [книге] «Метафизики», имеет природу начала³⁹, тогда как счастье имеет природу конечной цели. Во-вторых, [так это] потому, что власть причастна как к благу, так и к злу, тогда как счастье является свойством человека и его совершенным благом. Поэтому счастье скорее некоторым образом связано не с самой властью, а с надлежащим использованием власти, что [в свою очередь] обуславливается добродетелью.

Итак, мы можем привести четыре довода в пользу того, что счастье не состоит ни в одном из вышеупомянутых внешних благ. Во-первых, коль скоро счастье является высшим благом человека, то оно никак не совместимо со злом. Но все вышеупомянутые [блага] можно обнаружить как в добрых, так и в злых людях. Во-вторых, коль скоро счастье, как сказано в первой [книге] «Этики», по своей природе «доставляет удовольствие само по себе»⁴⁰, то достигший счастья человек не может испытывать недостатка в каком-либо необходимом благе. Но после обретения любого из вышеупомянутых [благ] человек все еще может испытывать недостаток во многих необходимых ему благах, например, в мудрости, телесном здоровье и тому подобном. В-третьих, коль скоро счастье является совершенным благом, то оно не может никому приносить зла. Но этого нельзя сказать о вышеупомянутых [благах], поскольку читаем, что «богатство» иногда «сберегается владетелем его во вред ему» ([Еккл. 5:12](#)), и то же самое в полной мере относится к остальным трем [благам]. В-четвертых, коль скоро человек изначально определен к счастью, то, следовательно, он определен к нему согласно своей природе. Но четыре вышеупомянутых блага существуют скорее в силу внешних причин, и в большинстве случаев — благодаря удаче, по каковой причине их и называют благами удачи. Из всего этого ясно, что счастье никоим образом не состоит в вышеупомянутых [благах].

Ответ на возражение 1. Власть Бога — это Его благодать, и потому Он не может пользоваться Своею властью иначе, как только во благо. Однако этого никак нельзя сказать о людях. Следовательно, для счастья человека одного только уподобления Богу в могуществе не достаточно, поскольку ему также необходимо уподобиться Богу в благодати.

Ответ на возражение 2. Если умелое использование власти при управлении множеством [людей] ведет к благу человека, то неумелое использование может стать для него большим злом. Поэтому дело обстоит так, что власть может приводить как к благу, так и к злу.

Ответ на возражение 3. Рабство препятствует использованию власти во благо, по какой причине люди естественным образом и избегают его, а вовсе не потому, что высшее благо состоит во власти.

Раздел 5. Состоит ли счастье человека в каком-либо телесном благе?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье человека состоит в телесных благах. В самом деле, [в Писании] сказано: «Нет богатства лучше телесного здоровья» ([Сир. 30:16](#)). Но счастье [как раз и] состоит в том, что является наилучшим. Следовательно, оно состоит в телесном здоровье.

Возражение 2. Далее, Дионисий говорит, что «сущее простирается шире, чем жизнь», а «жизнь» — шире, чем все последующее⁴¹. Но для существования и жизни человеку необходимо телесное здоровье. Следовательно, коль скоро счастье является наивысшим благом человека, то, похоже, телесное здоровье больше чего бы то ни было сопряжено со счастьем.

Возражение 3. Далее, чем более общим является что-либо, тем возвышеннее начало, от которого оно зависит, поскольку чем возвышеннее начало, тем на большее простирается его сила. Но как причинность действующей причины состоит в ее переходе во что-то, точно так же причинность цели состоит в том, что она порождает желание. Следовательно, подобно тому как первая причина суть то, что переходит во все, точно так же и конечная цель суть то, что желанно всему. Но наиболее желанным всему является само бытие. Следовательно, счастье человека в первую очередь состоит в том, с чем связано его бытие, например, в телесном здоровье.

Этому противоречит следующее: человек превосходит всех остальных животных в отношении счастья. Но в отношении телесных благ он уступает большинству животных, например, слону — в долголетию, льву — в силе, оленю — в быстроте. Следовательно, счастье человека состоит не в телесных благах.

Отвечаю: невозможно, чтобы счастье человека состояло в телесных благах, и причины на то две. Во-первых, [так это] потому, что если одна вещь определена как к своей конечной цели к другой вещи, то ее конечная цель не может состоять в сохранении собственно бытия. Так, конечной целью капитана не может быть сохранение вверенного ему судна, поскольку судно определено к другой цели, а именно к навигации. Далее, как у судна есть направляющий его курс капитан, точно так же и у человека есть разум и воля, согласно сказанному: «Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его» ([Сир. 15:14](#)). Но очевидно, что человек, не будучи высшим благом, определен к чему-то как к своей цели. Следовательно, конечной целью разума и воли человека не может быть сохранение человеческого бытия.

Во-вторых, если допустить, что целью воли и разума человека может быть сохранение его бытия, то и в этом случае нельзя утверждать, что целью человека является некое телесное благо. В самом деле, бытие человека заключается в душе и теле, и хотя бытие тела зависит от души, однако, как было показано выше (I, 75, 2), бытие души человека не зависит от тела; [напротив] само тело существует ради души, как материя — ради формы или инструменты — ради человека, который приводит их в движение и с их помощью может выполнять свою работу. Поэтому все телесные блага определены к душевным благам как к своей цели. Следовательно, счастье, которое является конечной целью человека, не может состоять в телесных благах.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как тело определено к душе как к своей цели, точно так же и внешние блага определены к самому телу. Поэтому насколько телесные блага предпочтительней внешних благ, которые [образно] названы «богатством», настолько же и блага души предпочтительней всех телесных благ.

Ответ на возражение 2. Сущее как таковое, содержащее в себе все совершенства бытия, простирается шире жизни и всего остального, поскольку такое сущее содержит их всех в себе.

Именно таков смысл сказанного Дионисием. Но если рассматривать сущее в смысле причастности его к той или иной вещи, которая не обладает всем совершенством бытия, но, напротив, обладает бытием несовершенным, каково, например, бытие любой твари, то становится очевидным, что с прибавлением к нему совершенства такое бытие становится более возвышенным. Поэтому в том же месте Дионисий говорит, что живущее выше сущего, а умопостигаемое — живущего.

Ответ на возражение 3. Поскольку цель сообразна началу, то приведенный аргумент доказывает, что конечная цель суть первое начало бытия, в Котором содержится всяческое совершенство бытия и уподобиться Которому одни желают только в бытии, другие — в живом бытии, третьи — в бытии живом, умопостигаемом и счастливом. Впрочем, последнее — это удел немногих.

Раздел 6. Состоит ли счастье человека в удовольствии?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье человека состоит в удовольствии. В самом деле, коль скоро конечной целью является счастье, то к нему не стремятся ради чего-либо другого помимо него самого. Но [критериям счастья] более всего соответствует удовольствие, поскольку «действительно, никто не станет расспрашивать, «ради чего» получают удовольствие, подразумевая, что удовольствие избирают само по себе»⁴². Следовательно, счастье состоит в первую очередь в удовольствии и наслаждении.

Возражение 2. Далее, «первая причина в большей мере влияет на свое причиненное, нежели вторая причина»⁴³. Но каузальность цели заключается в том, что она вызывает желание. Поэтому, похоже, что обуславливающее большее желание в большей мере адекватно понятию конечной цели. В таком случае это удовольствие, о чем свидетельствует следующее: наслаждение настолько поглощает волю и разум человека, что побуждает его с презрением взирать на другие блага. Следовательно, кажется, что конечная цель человека, а именно счастье, в первую очередь состоит в удовольствии.

Возражение 3. Далее, поскольку желание есть желание блага, то, похоже, что желаемое всеми и есть наилучшее. Но все — и мудрые, и глупцы, и даже неразумные твари — желают наслаждений. Поэтому наслаждение и есть наилучшее. Следовательно, счастье, которое является наивысшим благом, состоит в удовольствии.

Этому противоречат следующие слова Боэция: «Кто пожелает поразмыслить о своих страстях, тот поймет, что последствия их печальны, и что если бы они могли привести человека к счастью, то не было бы никакого основания отрицать, что животным также доступно счастье»⁴⁴.

Отвечаю: коль скоро наиболее известными являются наслаждения телесные, то именно «они захватили имя удовольствия»⁴⁵, и хотя есть другие, более превосходные наслаждения, однако счастье не состоит и в них. Ведь во всякой вещи то, что относится к ее сущности, отличается от ее собственной акциденции; так, в человеке то, что он смертное разумное животное — это одно, а то, что он животное, способное смеяться, — совсем другое. Таким образом, нам следует иметь в виду, что всякое наслаждение является собственной акциденцией, относящейся к счастью или к какой-либо из его частей, поскольку причина наслаждения человека состоит в том, что он или действительно обладает неким надлежащим благом, или надеется им обладать, или, по крайней мере, хранит его в своей памяти. Затем, надлежащее благо, если, конечно, оно совершенно, составляет счастье человека, а если оно несовершенно, то является частью или приближающегося счастья, или прошедшего, или, по крайней мере, кажущегося. Из этого явствует, что ни одно из проистекающих из совершенного блага наслаждений не является самой сущностью счастья, но — лишь некоторым его следствием в качестве его собственной акциденции.

Но телесное удовольствие даже таким образом не может проистекать из совершенного блага. В самом деле, оно проистекает из блага, воспринятого чувством, каковое суть способность души, причем такая, которая использует тело. Но относящееся к телу и воспринимаемое чувствами благо не может быть совершенным. Ведь коль скоро разумная душа превосходит возможности телесной материи, то та часть души, которая не зависит от телесных органов, обладает некоторой беспредельностью по отношению к телу и тем частям души, которые стеснены телом, что подобно тому, как и имматериальные вещи обладают некоторой беспредельностью по сравнению с материальными вещами, поскольку формы [последних]

определенным образом обуславливаются и ограничиваются материей, в то время как свободная от материи форма является определенным образом беспредельной. Следовательно, чувство, которое является способностью тела, познает обусловленное материей единичное, тогда как ум, который является свободной от материи способностью, познает абстрагированное из материи и содержащее в себе беспредельное число единичностей всеобщее. Из всего этого очевидно, что надлежащее телу благо, являющееся причиной его воспринимаемого чувством наслаждения, не есть совершенное благо человека и представляет собой сущую безделицу по сравнению с благом души. Поэтому сказано [в Писании]: «Пред нею все золото — ничтожный песок» ([Прем. 7:9](#)). Следовательно, телесное удовольствие не может быть ни самим счастьем, ни собственной акциденцией счастья.

Ответ на возражение 1. Независимо от того, стремимся ли мы к благу или наслаждению, желание обретает покой только при достижении блага, что подобно тому, как благодаря одной и той же природной силе тяжелое тело стремится вниз и затем там покоится. Поэтому как благо желанно ради него самого, точно так же и наслаждение желанно ради него самого, а не ради чего-либо иного, если предлог «ради» указывает на конечную причину. Но если он указывает на формальную или, скорее, движущую причину, то наслаждение желанно ради чего-то другого, т. е. ради блага, которое является объектом этого наслаждения, и, следовательно, его началом, придающим ему форму, поскольку причиной желанности наслаждения является то, что оно успокаивается на предмете желания.

Ответ на возражение 2. Сила стремления к чувственному наслаждению возникает вследствие того, что деятельность чувств как источников нашего познания более различима. Именно поэтому большинство и стремится к чувственным удовольствиям.

Ответ на возражение 3. Все желают наслаждения в той же мере, в какой они желают блага, однако, как было указано выше, они желают наслаждения по причине блага, а не наоборот. Таким образом, из этого [аргумента] не следует делать вывод, что наслаждение представляет собой высшее и сущностное благо, но — что всякое наслаждение проистекает из некоторого блага, и лишь немногие из них проистекают из сущностного и высшего блага.

Раздел 7. Составляет ли счастье человека какое-либо душевное благо?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье человека составляет некое душевное благо. В самом деле, счастье является благом человека. Но блага бывают тройки: внешние блага, телесные блага и душевные блага. Однако, как было показано выше (4, 5), счастье не состоит ни во внешних благах, ни в благах телесных. Следовательно, оно состоит в душевных благах.

Возражение 2. Далее, мы любим того, кому желаем блага, больше, чем [само] благо, которое мы ему желаем. Так, мы любим друга, которому желаем денег, больше, чем мы любим [сами] деньги. Однако какое бы благо ни пожелал человек, он желает его ради самого себя. Следовательно, он любит себя больше, нежели все остальные блага. Далее, счастье является тем, что мы любим больше всего. Это очевидно из того факта, что все прочее мы любим и желаем ради него. Следовательно, счастье состоит в каком-либо благе самого человека, если не в телесном, то, значит, в душевном.

Возражение 3. Далее, совершенство есть нечто, принадлежащее совершенному. Но счастье — это совершенство человека. Следовательно, счастье есть нечто, принадлежащее человеку. Однако, как было показано выше (5), оно не принадлежит телу. Следовательно, оно принадлежит душе и, таким образом, оно состоит в душевных благах.

Этому противоречат следующие слова Августина: «То, что составляет блаженную жизнь, любимо ради него самого»⁴⁶. Однако человек любим не ради него самого, но все, что в человеке, любимо ради Бога. Следовательно, счастье не состоит ни в одном из душевных благ.

Отвечаю: как было сказано выше (1,8), цель бывает двоякой, а именно: само то, чего мы желаем достигнуть, и пользование им, т. е. достижение или обладание. Таким образом, если речь идет о [самой] конечной цели человека, то невозможно, чтобы конечной целью человека была сама душа или что-либо, принадлежащее душе. В самом деле, сама по себе душа является в определенном смысле потенциальной, поскольку и ее актуальное познание возникает из потенциального, и ее актуальные добродетели становятся таковыми, будучи изначально потенциальными. Но потенция существует ради своего осуществления, т. е. акта, и потому то, что само по себе существует потенциально, не может являться конечной целью. Следовательно, сама по себе душа не может быть собственной конечной целью.

Подобным же образом не может быть [конечной целью] и все то, что принадлежит душе, т. е. ее силы, навыки и акты. В самом деле, являющееся конечной целью человека благо суть совершенное, удовлетворяющее желание человека благо. Далее, желание человека, или, иначе, воля, стремится к всеобщему благу. Но всякое душевное благо является частным и, следовательно, частичным благом. Поэтому ни одно из них не может являться конечной целью человека.

Но если мы говорим о конечной цели человека в смысле ее достижения или обладания ею или же о каком-либо использовании желаемой в качестве цели вещи, то в таком случае в человеке, а именно в его душе, есть нечто, относящееся к его конечной цели, поскольку человек достигает счастья через посредство своей души. Таким образом, желаемое в качестве цели является тем, что составляет счастье человека и делает его счастливым, а достижение [этой цели] называется счастьем. Следовательно, должно говорить, что счастье есть нечто, принадлежащее душе, а то, что составляет счастье, находится за пределами души.

Ответ на возражение 1. Поскольку приведенное различие должно охватывать все желаемые человеком блага, то душевные блага не могут быть ограничены только силами,

навыками и актами, но в их число следует включить также и цели, находящиеся вне пределов души. Поэтому ничто не препятствует нам сказать: то, что составляет счастье человека, является благом души.

Ответ на возражение 2. Что касается этого возражения, то оно некорректно. В самом деле, счастье любят больше всего как желаемое благо, друга же любят как того, кому желают блага, и подобным же образом человек любит самого себя. Следовательно, в этих двух случаях речь идет о разных видах любви. А вот любит ли человек кого-либо любовью дружбы больше, чем он любит самого себя — этот вопрос мы подробно исследуем тогда, когда будем толковать о милосердии.

Ответ на возражение 3. Само по себе счастье, будучи совершенством души, является присущим душе благом, а то, что составляет счастье, а именно то, что делает человека счастливым, находится за пределами души, о чем уже было сказано.

Раздел 8. Составляет ли счастье человека какое-либо сотворенное благо?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье человека составляет некое сотворенное благо. Ведь сказал же Дионисий, что божественная мудрость «соединяет завершения первых с началом вторых»⁴⁷, из чего мы можем заключить, что вершина низшей природы соприкасается с основанием высшей. Но высшим благом человека является счастье. Поэтому, коль скоро в порядке природы ангел, как было установлено ранее (I, 111, 1), предшествует человеку, то, похоже, счастье человека состоит в том, что он каким-то образом достигает [уровня] ангела.

Возражение 2. Далее, конечной целью любой вещи является то, что по отношению к ней совершенно. Поэтому часть относится к целому как к своей цели. Но сотворенный универсум, называемый макрокосмом, относится к человеку, называемому микрокосмом⁴⁸, как совершенное к несовершенному. Следовательно, счастье человека состоит во всем сотворенном универсуме.

Возражение 3. Далее, человек становится счастливым посредством того, на чем успокаивается его естественное желание. Но естественное желание человека не распространяется на превышающие его способности блага. Таким образом, коль скоро способности человека не содержат в себе блага, которые бы превышали способности всего сотворенного, то похоже на то, что человек может стать счастливым только посредством некоторого сотворенного блага. Следовательно, счастье человека составляет некоторое сотворенное благо.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Как жизнь плоти есть душа, так блаженная жизнь человека есть Бог, в связи с чем в Писании сказано: «Блажен народ, у которого Господь есть Бог''' (Пс. 143:15)⁴⁹.

Отвечаю: невозможно, чтобы счастье человека составляло какое-либо сотворенное благо. В самом деле, счастье является всецело успокаивающим желание совершенным благом, в противном случае, т. е. если [бы по его достижении] оставалось бы еще какое-либо желание, то счастье не было бы конечной целью. Далее, объектом воли, т. е. желания человека, является всеобщее благо, точно так же как объектом ума является всеобщая истина. Из сказанного очевидно, что воля человека может успокоиться только по достижении всеобщего блага. Но его нет ни в одной твари, поскольку всякая тварь блага по причастности, и, таким образом, оно есть в одном только Боге. Поэтому только Бог может насытить волю человека, согласно сказанному: «Он... насыщает благами желание твое» (Пс. 102:5). Следовательно, один только Бог составляет человеческое счастье.

Ответ на возражение 1. Вершиной человек действительно соприкасается с основанием ангельской природы через посредство некоторого уподобления. Но человек не успокаивается на этом как на своей конечной цели, а устремляется к самому всеобщему источнику благости, который, будучи бесконечным и совершенным благом, является общим для всех блаженных объектом счастья.

Ответ на возражение 2. Если само целое не является конечной целью, а определяет к дальнейшей цели, то в этом случае конечной целью части является не целое, а что-то другое. Но сотворенный универсум, частью которого является человек, не является конечной целью, а определяет к Богу как к своей конечной цели. Следовательно, конечной целью человека является не благо универсума, а Сам Бог.

Ответ на возражение 3. Сотворенные блага нисколько не ниже тех благ, на которые распространяются способности человека как на такие, которые суть присущие ему внутренние блага. Но они ниже того бесконечного блага, на которое распространяются его способности как на объект. Ведь те блага по причастности, которые обнаруживаются в ангелах и во всем мире, суть конечные и ограниченные блага.

Вопрос 3. Что есть счастье

Теперь нам надлежит выяснить 1) что есть счастье и 2) что к нему относится.

Относительно первого будет рассмотрено восемь пунктов: 1) является ли счастье чем-то несотворенным; 2) если сотворенным, то является ли оно деятельностью; 3) является ли оно деятельностью чувственной или умственной части; 4) если умственной, то деятельностью ума или воли; 5) если деятельностью ума, то созерцательного или практического ума; 6) если созерцательного, то состоит ли оно в рассмотрении умозрительных наук; 7) состоит ли оно в познании отделенных субстанций, а именно ангелов; 8) состоит ли оно исключительно в созерцании Бога, Видимого в Его сущности.

Раздел 1. Является ли счастье чем-то несотворенным?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье является чем-то несотворенным. Ведь сказал же Боэций: «Необходимо признать, что Бог есть само блаженство»⁵⁰.

Возражение 2. Далее, счастье является наивысшим благом. Но наивысшее благо — это Бог. Таким образом, коль скоро нескольких наивысших благ быть не может, то похоже, что счастье есть то же, что и Бог.

Возражение 3. Далее, счастье является конечной целью, к которой по природе стремится человеческая воля. Но человеческая воля не стремится как к своей цели ни к чему иному, кроме Бога, поскольку, как говорит Августин, Им одним будет наслаждаться человек⁵¹. Следовательно, счастье есть то же, что и Бог.

Этому противоречит следующее: ничто из сделанного не является несотворенным. Но счастье человека является чем-то сделанным, ибо, согласно Августину, «наслаждаются тем, что делает нас счастливыми»⁵². Следовательно, счастье не является чем-то несотворенным.

Отвечаю: как было установлено выше (1, 8; 2, 7), наша цель двойка. Во-первых, она является непосредственно тем, чего мы желаем достигнуть. Так, для скупца целью являются деньги. Во-вторых, она является достижением или обладанием, пользованием желаемым или получением удовольствия. Поэтому мы можем сказать, что целью скупца является обладание деньгами, а целью невоздержанного человека — наслаждение чем-то приятным. Таким образом, конечной целью человека в первом смысле является несотворенное благо, а именно Бог, Который один лишь в силу Своей безграничной благодати может полностью удовлетворить человеческое желание. А вот во втором смысле конечной целью человека является нечто сотворенное и наличествующее в нем самом, и оно есть не что иное, как достижение или наслаждение целью. Затем, конечную цель называют блаженством [или счастьем]. Если, таким образом, мы рассматриваем человеческое счастье с точки зрения его причины или объекта, тогда оно есть нечто несотворенное, а если мы рассматриваем его с точки зрения самой сущности счастья, тогда оно есть нечто сотворенное.

Ответ на возражение 1. Бог является блаженством по самой Своей сущности, поскольку Он блажен не посредством обретения или по причастности к чему-то другому, но по Своей сущности. А вот люди, как говорит Боэций, счастливы по причастности, равно как по причастности их называют «богоподобными»⁵³. И эта причастность к блаженству, в силу которой о человеке говорят, что он счастлив, является чем-то сотворенным.

Ответ на возражение 2. О счастье говорят как о наивысшем благе человека, поскольку оно является достижением наивысшего блага или наслаждением им.

Ответ на возражение 3. Счастье называют конечной целью в том же смысле, в каком достижение цели называют целью.

Раздел 2. Является ли счастье деятельностью?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье не является деятельностью. Ведь сказал же апостол, что «плод ваш есть святость, а конец — жизнь вечная» ([Рим. 6:22](#)). Однако жизнь — это не деятельность, а само бытие живых существ. Следовательно, конечная цель, а именно счастье, не является деятельностью.

Возражение 2. Далее, Боэций говорит, что счастье — «это совершенное состояние, которое является соединением всех благ»⁵⁴. Но состояние не означает деятельность. Следовательно, счастье не является деятельностью.

Возражение 3. Далее, счастье есть нечто, существующее в счастливом, поскольку оно суть окончательное совершенство человека. Но по смыслу деятельность указывает не на то, что существует в действителе, а скорее на то, что из нее следует. Таким образом, счастье не является деятельностью.

Возражение 4. Далее, счастье пребывает в счастливом. Но деятельность не пребывает, а проходит. Следовательно, счастье не является деятельностью.

Возражение 5. Далее, у человека только одно счастье, деятельностей же — множество. Следовательно, счастье не является деятельностью.

Возражение 6. Кроме того, счастье пребывает в счастливом непрерывно. Однако деятельность человека часто или прерывается, например, сном либо каким-нибудь иным занятием, или прекращается. Следовательно, счастье не является деятельностью.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «счастье — это некая деятельность души в полноте добродетели»⁵⁵.

Отвечаю: коль скоро счастье человека есть нечто сотворенное и существующее в нем, то надлежит утверждать, что оно является деятельностью. В самом деле, счастье — это наивысшее совершенство человека. Далее, всякая вещь совершенна настолько, насколько она актуальна, поскольку лишенная акта потенция несовершенна. Следовательно, счастье должно состоять в конечном человеческом акте. Но очевидно, что деятельность является конечным актом действителя, в связи с чем Философ называет ее «вторичным действием»⁵⁶, поскольку обладатель формы является деятельным в возможности, равно как и знающий — рассуждающим в возможности. И коль скоро она [т. е. деятельность] свойственна всему, то о любой вещи можно сказать, что она существует «ради своей деятельности»⁵⁷. Следовательно, счастье человека необходимо состоит в деятельности.

Ответ на возражение 1. О жизни говорится в двух смыслах. Во-первых, в смысле самого бытия живущего, и в таком случае счастье не является жизнью, поскольку, как уже было сказано (2, 5), бытие человека, в чем бы оно ни состояло, не является тем же, что и его счастье. В самом деле, об одном только Боге можно поистине утверждать, что Его Существование является Его же Блаженством. Во-вторых, в смысле той деятельности живущего, через посредство которой актуализируется начало жизни, по каковой причине мы можем различать жизнь деятельную, созерцательную или чувственную. И именно в этом смысле о вечной жизни говорится как о конечной цели, что явствует из сказанного [в Писании]: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога» ([Ин. 17:3](#)).

Ответ на возражение 2. Когда Боэций дает определение счастью, он рассматривает его в целом, а в целом оно суть совершенное всеобщее благо, которое он и обозначает как «совершенное состояние, которое является соединением всех благ», давая тем самым понять, что блаженство заключается в обладании совершенным благом. Аристотель же выражает самую

сущность счастья, показывая как то, посредством чего человек утверждается в таком состоянии, так и то, что оно является своего рода деятельностью. И на основании всего этого он доказывает, что счастье есть «совершенное благо»⁵⁸.

Ответ на возражение 3. Как сказано в девятой [книге] «Метафизики»⁵⁹, действие бывает двояким. Одно проистекает от действителя вовне, например, «горение» или «резание». Такая деятельность, как говорит [Аристотель], не может быть счастьем, поскольку она является актуализацией и совершенствованием не действителя, а, пожалуй, претерпевающего воздействие. Другое же действие находится в том, кто действует, например, ощущение, мышление или желание, и такое действие суть со совершенствование и акт действителя. И такая деятельность может быть счастьем.

Ответ на возражение 4. Коль скоро под счастьем понимается некоторое конечное совершенство, а все те, кому доступно счастье, могут достигать различных степеней совершенства, то, следовательно, само понятие счастья может различаться. В самом деле, Бог блажен сущностно, поскольку Его бытие есть то же, что и Его деятельность, по каковой причине Его блаженство находится в Нем Самом. У блаженных ангелов конечное совершенство связано с той деятельностью, благодаря которой они соединены с несотворенным Благом, и эта их деятельность единственна и постоянна. У людей в нынешнем состоянии жизни конечное совершенство также связано с деятельностью, соединяющей их с Богом, но эта деятельность не является ни постоянной, ни, следовательно, единственной, поскольку прекращающаяся деятельность множественна. В силу этого в нынешнем состоянии жизни человек не может достигнуть совершенного счастья. Поэтому Философ, говоря о человеческом счастье в этой жизни, указывает на его несовершенство, и завершает долгое рассуждение словами: «Мы можем назвать человека счастливым, но счастливым именно как человека»⁶⁰. Однако Богом нам обещано и совершенное счастье, когда мы будем «как ангелы... на небесах» ([Мф. 22:30](#)).

Следовательно, если речь идет о совершенном счастье, то возражение не имеет силы, поскольку в том состоянии счастья человеческий ум будет соединен с Богом одной непрерывной и постоянной деятельностью. Что же касается теперешней жизни, то насколько нам недостает единства и непрерывности такой деятельности, настолько мы и не достигаем совершенного счастья. Но, тем не менее, это — причастность к счастью, и притом тем большая, чем более эта деятельность непрерывна и единственна. Таким образом, отягощенная множеством вещей деятельная жизнь приносит меньше блаженства, чем жизнь созерцательная, которая направлена на одно, а именно умозрение истины. И хотя человек не может постоянно осуществлять такую деятельность, но если он всегда стремится обратиться к ней и упорядочивает к ней даже ее прерывание, например, на сон или что-либо другое, то она в определенном смысле кажется непрерывной.

Из сказанного очевидны ответы на возражения 5 и 6.

Раздел 3. Является ли счастье деятельностью только умственной или же еще и чувственной части?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье заключается, в том числе, и в деятельности чувств. В самом деле, наилучшей человеческой деятельностью после умственной является деятельность чувств. Но наша умственная деятельность зависит от чувственной, поскольку «мы не можем мыслить без представлений»⁶¹. Поэтому счастье состоит также и в деятельности чувств.

Возражение 2. Далее, Боэций сказал, что счастье — это «совершенное состояние, которое является соединением всех благ»⁶². Но некоторые блага являются чувственными, и мы достигаем их благодаря деятельности чувств. Поэтому похоже на то, что для счастья необходима деятельность чувств.

Возражение 3. Далее, счастье, как доказано в первой [книге] «Этики», суть совершенное благо⁶³, а достижение такого блага возможно только в том случае, если человек совершенен во всем. Но некоторые части души совершенствуются посредством деятельности чувств. Следовательно, для счастья необходима деятельность чувств.

Этому противоречит следующее: у неразумных животных наличествует та же деятельность чувств, что и у нас, но у них нет общего с нами счастья. Следовательно, счастье не состоит в деятельности чувств.

Отвечаю: к счастью можно относиться тройко: сущностно, акцидентно и опосредованно. Деятельность чувств не может относиться к счастью сущностно, поскольку сущностное блаженство человека заключается в его соединении с несотворенным Благом, Которое, как было показано выше (1), является его конечной целью и с Которым человек не может быть соединен посредством деятельности своих чувств. Кроме того, это связано еще и с тем, что счастье человека не состоит в телесных благах, о чем также было сказано (2, 5), а ведь именно их мы и достигаем благодаря деятельности чувств.

Однако деятельность чувств может относиться к счастью акцидентно и опосредованно. Акцидентно — в смысле того не совершенного счастья, которое может быть достигнуто [еще] в этой жизни, поскольку ум в своей деятельности нуждается в предваряющей [эту деятельность] деятельности чувств. Опосредованно — в смысле того совершенного счастья, которое мы ожидаем на небесах, поскольку по воскресении, как сказал Августин, «от самого блаженства души тело и телесные чувства обретут некоторую избыточность, благодаря которой их деятельность станет совершенной»⁶⁴; подробнее этот вопрос будет исследован нами ниже, когда будет рассматриваться воскресение (IM, 82—85). Но и тогда та деятельность, посредством которой человеческий ум будет соединен с Богом, никак не будет зависеть от чувств.

Ответ на возражение 1. Это возражение доказывает лишь то, что предваряющая деятельность чувств необходима для достижения возможного в этой жизни несовершенного счастья.

Ответ на возражение 2. Совершенное счастье, вроде того, которое присуще ангелам, является соединением всех благ благодаря соединению с всеобщим источником всех благ, а не со всей совокупностью частных благ. А вот для достижения этого несовершенного счастья мы нуждаемся в совокупности тех благ, которые необходимы для осуществления наиболее совершенной деятельности в нынешней жизни.

Ответ на возражение 3. При совершенном счастье совершенен весь человек, причем низшие части его природы обретают избыточность благодаря высшим. Что же касается

несовершенного счастья этой жизни, то здесь все обстоит иначе, поскольку совершенствование низших частей предваряет совершенствование высших.

Раздел 4. Является ли счастье, коль скоро оно относится к умственной части, деятельностью ума и воли?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье состоит в акте воли. В самом деле, Августин говорит, что счастье человека состоит в мире⁶⁵, в связи с чем читаем: «[Хвали, Иерусалим, Господа...] Он... утверждает в пределах твоих мир» (Пс. 147:3). Но мир относится к воле. Следовательно, и счастье человека относится к воле.

Возражение 2. Далее, счастье есть высшее благо. Но благо — это объект воли. Следовательно, счастье состоит в акте воли.

Возражение 3. Далее, конечная цель адекватна первому двигателю, что подобно тому, как конечная цель войска, победа, является целью приводящего в движение солдат военачальника. Но первым двигателем в отношении деятельности является воля, поскольку, как будет показано ниже (9, 1), именно она приводит в движение остальные способности. Следовательно, счастье относится к воле.

Возражение 4. Далее, если счастье является деятельностью, то оно должно быть наилучшей из всех человеческих деятельностей. Но, как говорит апостол (1 Кор. 13), любовь к Богу, которая суть акт воли, является более превосходной деятельностью, чем познание, которое является деятельностью ума. Поэтому похоже на то, что счастье состоит в акте воли.

Возражение 5. Кроме того, Августин говорит, что «счастливым является тот, кто обладает всем желаемым и не желает ничего недолжного». А немного ниже добавляет: «Наиболее же счастлив тот, кто и желаемое желает должным образом, поскольку счастливым человека делают добрые вещи, а такой человек уже обладает некоторым добром, а именно доброй волей»⁶⁶. Следовательно, счастье состоит в акте воли.

Этому противоречат следующие слова нашего Господа: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога» (Ин. 17:3). Но жизнь вечная — это, как было показано выше (2, 1), конечная цель. Следовательно, счастье человека состоит в знании Бога, которое является актом ума.

Отвечаю: как уже было сказано (2, 6), для счастья необходимы две вещи, а именно та, которая является сущностью счастья, и та, которая является его собственной акциденцией, то есть связанное с ним наслаждение. Я утверждаю, что все, что относится к сущности счастья, не может заключаться в акте воли. Это с очевидностью следует из сказанного ранее (1, 2; 2, 7), [а именно] что счастье состоит в достижении конечной цели. Но достижение цели не заключается в самом акте воли. В самом деле, воля определена к цели, равно как к отсутствующей, когда она ее желает, так и к наличествующей, когда она ею наслаждается. Но очевидно, что само желание цели — это не ее достижение, а только движение к ней, в то время как наслаждение привносится в волю уже наличествующей целью, а не наоборот, как если бы цель наличествовала благодаря тому, что воля наслаждается ею. Следовательно, для того чтобы цель наличествовала в том, кто ее желает, должно быть еще нечто помимо акта воли.

Все это очевидно, когда речь идет о чувственных целях. Так, если некий корыстолюбец желает денег, то это желание находится в нем с того самого момента, в который он их пожелал. Но наслаждение от обладания деньгами он испытает только тогда, когда они окажутся у него в руках или каким-либо иным образом. И то же самое происходит в случае умопостигаемой цели. В самом деле, сперва мы желаем достижения умопостигаемой цели, далее достигаем ее, делая ее для себя действительной благодаря акту ума, а уже затем наслаждающаяся воля

успокаивается на достигнутом.

Таким образом, сущность счастья заключается в акте ума, а связанное с ним наслаждение принадлежит воле. В этом смысле Августин говорит, что блаженство — это «радость в истине»⁶⁷, имея в виду то, что сама по себе радость является завершением счастья.

Ответ на возражение 1. Мир связан с конечной целью человека не потому, что он является сущностью счастья, а потому, что он предшествует ей и последует. Предшествует постольку, поскольку устраняет все тревожащее и препятствующее человеку в достижении им своей конечной цели; последует постольку, поскольку при достижении человеком своей конечной цели он пребывает в мире и его желание успокаивается.

Ответ на возражение 2. Акт не является первым объектом воли подобно тому, как и первым объектом зрения является не виденье, а видимая вещь. Поэтому, коль скоро счастье принадлежит воле в качестве ее первого объекта, то из этого следует, что оно не принадлежит ей в качестве ее акта.

Ответ на возражение 3. Хотя движение к цели зарождается в воле, ум схватывает ее раньше, чем воля. По этой причине воле принадлежит то, что в конечном счете следует из достижения цели, а именно восхищение и наслаждение.

Ответ на возражение 4. Любовь [по своему] достоинству превосходней познания в движении, однако познание предшествует любви в достижении, поскольку как сказал Августин, «невозможно любить то, о чем ничего не известно»⁶⁸. Следовательно, вначале мы достигаем умопостигаемой цели посредством акта ума, что подобно тому как мы вначале достигаем чувственной цели посредством акта чувства.

Ответ на возражение 5. Тот, кто обладает всем тем, чего он желает, счастлив уже постольку, поскольку обладает желаемым, и это в действительности достигается через посредство чего-то иного, нежели акт его воли. Что же касается отсутствия желания чего-либо недолжного, то оно требуется для счастья в качестве необходимого к нему упорядочения. И добрая воля числится среди добрых вещей, делающих человека счастливым, постольку, поскольку она является склонением воли, что подобно тому, как движение возводится к роду своего предела, например, «изменение» — к роду «качества».

Раздел 5. Является ли счастье деятельностью созерцательного или практического ума?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье — это деятельность практического ума. Ведь целью любой твари является ее уподобление Богу. Но человек подобен Богу скорее благодаря своему практическому уму, который обуславливает мышление вещей, нежели уму созерцательному, который извлекает из вещей познание. Поэтому человеческое счастье в большей степени заключается в деятельности его практического, а не созерцательного ума.

Возражение 2. Далее, счастье — это совершенное благо человека. Но практический ум в большей мере определен к благу, нежели созерцательный, который определен к истине. По этой причине о нас говорят как о добрых в соответствии со степенью совершенства нашего практического ума, а не в соответствии со степенью совершенства ума созерцательного, согласно которой о нас судят как об обладающих познанием и разумением. Следовательно, человеческое счастье в большей степени заключается в деятельности его практического, а не созерцательного ума.

Возражение 3. Далее, счастье само по себе является человеческим благом. Но созерцательный ум в большей степени сосредоточен на том, что находится вне человека, тогда как практический ум — на том, что принадлежит самому человеку, а именно на его действиях и страстях. Следовательно, человеческое счастье в большей степени заключается в деятельности его практического, а не созерцательного ума.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «созерцание обещано нам как цель всех наших деяний и непрерывное совершенствование наших радостей»⁶⁹.

Отвечаю: счастье в большей степени заключается в деятельности созерцательного, а не практического ума. Это очевидно по трем причинам.

Во-первых, коль скоро человеческое счастье состоит в деятельности, то это должна быть наивысшая из всех человеческих деятельностей. Далее, наивысшая человеческая деятельность должна проистекать из его наивысшей способности и определяться к ее наивысшему объекту. Но наивысшая человеческая способность — ум, наивысший объект ума — божественное благо, и оно является объектом не практического, а созерцательного ума. Следовательно, счастье преимущественно заключается в такой деятельности, а именно в созерцании божественных вещей. И коль скоро, согласно сказанному в «Этике», «похоже, что человек суть то, что является лучшим в нем самом»⁷⁰, то такая деятельность является и наиболее свойственной человеку, и наиболее замечательной в нем.

Во-вторых, это с очевидностью следует из того факта, что созерцание производится в первую очередь ради него самого, в то время как акт практического ума производится не ради него самого, а ради действия, причем действия, определенного к некоторой цели. Отсюда очевидно, что конечная цель не может состоять в относящейся к практическому уму деятельной жизни.

В-третьих, это опять-таки с очевидностью следует из того факта, что в созерцательной жизни человек имеет нечто общее с тем, что выше него, а именно с Богом и ангелами, которым он уподобляется в своем блаженстве. Что же касается деятельной жизни, то в ней другие животные имеют нечто общее с человеком, хотя и несовершенным образом.

Следовательно, окончательное и совершенное счастье, которое мы чаем обрести в будущей жизни, состоит исключительно в созерцании. А вот несовершенное счастье, которым мы можем обладать уже здесь, прежде всего и по преимуществу состоит в деятельности практического

ума, который, как сказано в «Этике», упорядочивает человеческие действия и страсти⁷¹.

Ответ на возражение 1. Указанное подобие практического ума Богу — это [лишь] одна из соразмерностей, вытекающая из того, что он [(т. е. практический ум)] связан с мыслимым им подобно тому, как Бог с мыслимым Им. Однако подобие созерцательного ума Богу есть своего рода слияние и «сооформленность», а это гораздо большее уподобление. Кроме того, допустимо сказать, что с точки зрения главной познанной Богом вещи, каковой является Его сущность, Бог не имеет практического, но — только созерцательное познание.

Ответ на возражение 2. Практический ум определен к находящемуся вне его благу, тогда как благо созерцательного ума, а именно созерцание истины, находится в нем самом. И если это благо совершенно, то и весь человек благодаря этому становится совершенным и благим. Практический же ум, не обладая подобным благом, направляет человека к нему.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент имел бы силу, если бы человек сам был своей собственной конечной целью; в таком случае [действительно] рассмотрение и направление его действий и страстей и составляло бы его счастье. Но так как конечная цель человека является тем, что находится вне его, а именно Богом, Которого мы можем достигнуть [только] посредством деятельности созерцательного ума, то счастье человека в большей степени заключается в деятельности его созерцательного, а не практического ума.

Раздел 6. Действительно ли счастье состоит в рассмотрении умозрительных наук?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческое счастье состоит в рассмотрении умозрительных наук. Ведь сказал же Философ, что «счастье — это деятельность [души] в полноте добродетели»⁷². А [далее], приводя различие добродетелей, он выделяет три созерцательных добродетели, а именно «знание», «мудрость» и «мышление», и все они подпадают под рассмотрение умозрительных наук. Следовательно, окончательное счастье человека состоит в рассмотрении умозрительных наук.

Возражение 2. Далее, то, что все желают ради него самого, похоже, и есть окончательное счастье человека. Но как раз таковыми и являются рассмотрения умозрительных наук, поскольку, как сказано в первой [книге] «Метафизики», «все люди от природы стремятся к знанию»⁷³, а несколько ниже прибавлено, что именно умозрительные науки и желанны ради них самих. Следовательно, счастье состоит в рассмотрении умозрительных наук.

Возражение 3. Далее, счастье — это предельное совершенство человека. Затем, все является совершенным настолько, насколько оно приведено от потенциальности к актуальности. Но человеческий ум приводится к актуальности через посредство рассматриваний умозрительных наук. Следовательно, похоже на то, что окончательное счастье человека состоит в рассмотрении умозрительных наук.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Да не хвалится мудрый мудростью своею» (Иер. 9:23); указанные слова имеют [непосредственное] отношение к умозрительным наукам. Следовательно, окончательное счастье человека не состоит в их рассмотрении.

Отвечаю: как было показано выше (2, 4), человеческое счастье бывает двояким, совершенным и несовершенным. Под совершенным счастьем следует понимать то, которое соответствует истинному определению счастья, а под несовершенным счастьем — то, которое хотя и не соответствует этому [определению], но [однако же] является причастным к некоторому частному подобию счастья. Это можно проиллюстрировать [на примере рассудительности]: совершенная рассудительность присуща человеку, который обладает идеей того, что он собирается сделать, в то время как несовершенную рассудительность мы можем обнаружить даже в иных неразумных животных, частные инстинкты которых касаются действий, подобных тем, с которыми имеет дело рассудительный.

По этой причине совершенное счастье не может сущностно состоять в рассмотрении умозрительных наук. Доказательством сказанному служит то обстоятельство, что рассмотрение умозрительной науки не простирается дальше ее начал, в связи с чем вся такая наука виртуально содержится в своих началах. Но первые начала умозрительных наук извлекаются из чувственных восприятий, о чем недвусмысленно говорит Философ как в начале «Метафизики», так и в конце «Второй аналитики»⁷⁴. Поэтому целокупные рассмотрения умозрительных наук не могут превосходить то, к чему могут привести их знания, извлеченные из чувственных восприятий. Но окончательное счастье человека, которое суть его предельное совершенство, не может состоять в знаниях, извлеченных из чувственных восприятий. В самом деле, ничто не совершенствуется низшим, за исключением тех случаев, когда низшее является причастным к чему-либо высшему. Но очевидно, что форма камня или какой-нибудь другой чувственной вещи ниже человека. Следовательно, ум не совершенствуется посредством самой формы камня, но лишь в той мере, в какой она причастна к некоторому подобию того, что возвышеннее

человеческого ума, например, умопостигаемому свету или чему-то в этом роде. Затем, то, что является таковым через посредство чего-то еще, возводится к тому, что является таковым через самое себя. Поэтому предельное совершенство человека необходимо достигается через познание того, что возвышеннее человеческого ума. Но уже было сказано (I, 88, 2), что человек не может [совершенно] мыслить отделенные, превосходящие человеческий ум субстанции через посредство чувственных субстанций. Следовательно, счастье такого человека не может состоять в рассмотрении умозрительных наук. Однако, коль скоро чувственные формы причастны к более возвышенным субстанциям, то и благодаря рассмотрению умозрительных наук можно некоторым образом стать причастным к истине и совершенному счастью.

Ответ на возражение 1. В своей книге «Этика» Философ рассматривает несовершенное счастье, которое, как было показано выше (2, 4), можно обрести еще в этой жизни.

Ответ на возражение 2. От природы желанно не только совершенное счастье, но также и то, что подобно или причастно к нему

Ответ на возражение 3. Наш ум через посредство рассмотрений умозрительных наук приводится не к окончательному и совершенному акту а [только лишь] к некоторой актуальности.

Раздел 7. Состоит ли счастье в познании отделенных субстанций, а именно Ангелов?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье человека состоит в познании отделенных субстанций, а именно ангелов. Так, Григорий в своей проповеди говорит: «Что пользы в празднествах людских, если мы будем лишены празднеств ангельских?»⁷⁵, под каковыми он имеет в виду окончательное счастье. Но мы можем участвовать в празднествах ангелов через посредство их созерцания. Поэтому похоже на то, что окончательное счастье человека состоит в созерцании ангелов.

Возражение 2. Далее, предельное совершенство любой вещи состоит в ее единении со своим началом; так, о круге говорят как о совершенной фигуре постольку, поскольку у него совпадают начало и конец. Но началом человеческого познания являются ангелы, которые, по словам Дионисия, просвещают людей⁷⁶. Следовательно, совершенство человеческого ума состоит в созерцании ангелов.

Возражение 3. Далее, любая природа совершенна тогда, когда она соединена с более возвышенной природой; так, например, тело в своем предельном совершенстве должно быть соединено с духовной природой. Но в естественном порядке вещей над человеческим умом находятся ангелы. Следовательно, в своем предельном совершенстве человеческий ум должен быть соединен с ангелами через посредство созерцания.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Хвляющийся пусть хвалится тем, что понимает и знает Меня» (Иер. 9:24). Следовательно, предельная человеческая хвала, или счастье, состоит исключительно в знании Бога.

Отвечаю: как уже было сказано (6), совершенное счастье человека надлежит усматривать не в том, что совершенствует ум через посредство причастности, а в том, что делает это посредством своей сущности. Затем, очевидно, что способность совершенствуется своим собственным формальным объектом [причем] настолько, насколько он является таковым. Но собственным объектом ума является истина. Поэтому созерцание того, что [только] причастно к истине, не совершенствует ум до [степени] окончательного совершенства. И коль скоро в смысле бытия и в смысле истинности порядок вещей один и тот же⁷⁷, то обладающее по причастности бытием, и истинным также является по причастности. Но ангелы обладают бытием по причастности, поскольку у одного только Бога Его бытие есть то же, что и Его сущность, о чем уже было сказано в первой части (44, 1). Из этого следует, что только созерцание Бога делает человека совершенно счастливым. Впрочем, ничто не препятствует нам признать, что созерцание ангелов доставляет некоторое несовершенное счастье, причем более возвышенное, чем рассмотрения умозрительных наук.

Ответ на возражение 1. Мы примем участие в празднествах ангелов посредством созерцания не только ангелов, но вместе с ними и Самого Бога.

Ответ на возражение 2. Если согласиться с теми, которые утверждают, что [будто бы] человеческие души были созданы ангелами, то кажется вполне правдоподобным [мнение], что счастье человека должно состоять в созерцании ангелов через единение с ними как со своим началом. Но, как было показано в первой части (90, 3), такое утверждение ошибочно. Поэтому предельное совершенство человеческого ума заключается в единении с Богом, Который суть первое начало как сотворения души, так и ее просвещения, в то время как ангел просвещает в качестве служебного [духа], о чем также было говорено выше (I, 111, 2). Таким образом, своим

служением он помогает человеку в достижении счастья, но сам при этом не является объектом человеческого счастья.

Ответ на возражение 3. Низшая природа может достигать высшей двояко. Во-первых, согласно степени причастной способности, и в этом смысле предельное совершенство человека будет состоять в его достижении ангельского созерцания. Во-вторых, согласно достижению способностью своего объекта, и в этом смысле предельное совершенство каждой способности состоит в достижении того, в чем обнаруживается полнота ее формального объекта.

Раздел 8. Состоит ли человеческое счастье в созерцании Божественной сущности?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье человека не состоит в созерцании божественной сущности. Так, Дионисий говорит, что своими умственными вершинами человек соединяется с Богом как с чем-то в целом непознаваемым⁷⁸. Но то, что созерцается в сущности, не может быть в целом непознаваемым. Следовательно, предельное совершенство ума, то есть счастье, не состоит в созерцании Бога в Его сущности.

Возражение 2. Далее, чем выше совершенство, тем выше и совершенствуемая природа. Но созерцание божественной сущности приличествует божественному уму. Следовательно, предельное совершенство человеческого ума не может достигнуть подобного и выражается в чем-то меньшем.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2).

Отвечаю: окончательное и совершенное счастье не может состоять ни в чем ином помимо созерцания божественной сущности. Для уразумения этого следует иметь в виду следующее. Во-первых, что человек не может быть совершенно счастливым до тех пор, пока остается нечто, чего он может желать и искать; во-вторых, что совершенство любой способности определяется природой ее объекта. Но объектом ума, согласно сказанному в трактате «О душе», является то, «какова вещь», то есть сущность вещи⁷⁹. Следовательно, ум совершенен настолько, насколько он познает сущность вещи. Если, таким образом, ум знает сущность некоторого следствия, на основании чего [однако] он не может познать сущность причины, то есть узнать о причине «что она суть», то такой ум не может непосредственно постигнуть эту причину, хотя и может иметь определенные знания об этой причине на основании знаний о ее следствиях. Поэтому когда человек знает следствие и, кроме того, знает, что оно имеет причину, то в нем появляется естественное желание узнать о причине «что она суть». И это желание, как сказано в начале «Метафизики», порождается удивлением, вследствие которого [люди] начинают задаваться вопросами⁸⁰. Например, если человек, наблюдая затмение солнца, приходит к выводу, что оно вызвано некоторой причиной, о которой он ничего не знает, то он приходит в недоумение относительно этой причины, и, недоумеая, начинает задаваться вопросами. И эти вопросы не прекращаются до тех пор, пока он не познает сущность [искомой] причины.

Если, таким образом, человеческий ум, зная сущность некоторого сотворенного следствия, знает о Боге только то, что «Он есть», то в процессе своего совершенствования такой ум еще непосредственно не постиг первую Причину и потому в нем сохраняется естественная потребность ее постигать. Следовательно, его счастье еще не совершенно. Поэтому для достижения совершенного счастья уму необходимо постигнуть самую сущность первой Причины. Следовательно, он может обрести свое совершенство только через соединение с Богом как с тем объектом, в котором единственно и заключается человеческое счастье, о чем было сказано выше (1, 7; 2, 8).

Ответ на возражение 1. Дионисий говорит о познании странников, идущих по пути к счастью.

Ответ на возражение 2. Как было сказано выше (1, 8), о цели говорится в двух смыслах. Во-первых, как о том, что желанно само по себе, и в этом смысле одна и та же вещь может быть целью как высшей, так и низшей природы, и [вообще] являться целью всего. Во-вторых, как о

том, что служит достижению цели, и в этом смысле цель высшей природы отличается от цели низшей настолько, насколько разнятся их относящиеся к цели навыки. Поэтому блаженство Бога, Который, мысля Свою сущность, постигает ее, выше блаженства человека или ангела, который созерцает ее, но не постигает.

Вопрос 4. О том, что необходимо для счастья

Теперь нам надлежит исследовать то, что необходимо для счастья, В связи с чем будет рассмотрено восемь пунктов: 1) необходимо ли для счастья наслаждение; 2) что важнее для счастья, наслаждение или видение; 3) необходимо ли разумение; 4) необходима ли правота воли; 5) является ли тело необходимым условием человеческого счастья; 6) является ли необходимым какое-либо совершенство тела; 7) являются ли необходимыми какие-либо внешние блага; 8) необходима ли дружба.

Раздел 1. Необходимо ли для счастья наслаждение?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье не нуждается в наслаждении. Так, Августин говорит, что «видение полностью вознаграждает за веру»⁸¹. Но счастье, согласно Философу, и есть награда добродетели⁸². Следовательно, для счастья необходимо одно только видение.

Возражение 2. Далее, счастье, как говорит Философ, является «наиболее самодостаточным»⁸³. Но то, что нуждается в чем-то еще, не самодостаточно. И коль скоро сущность счастья, как было показано выше (3, 8), состоит в созерцании Бога, то похоже на то, что счастье не нуждается в наслаждении.

Возражение 3. Далее, «деятельные проявления счастья, или блаженства, должны быть беспрепятственными»⁸⁴. Но наслаждение препятствует деятельности ума, поскольку уничтожает представление благоразумия⁸⁵. Следовательно, счастье не нуждается в наслаждении.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что блаженство — это «радость в истине»⁸⁶.

Отвечаю: одно может быть необходимо другому четырьмя способами. Во-первых, как приготовление к нему и преддверие; в этом смысле обучение необходимо науке. Во-вторых, как его совершенствование; в этом смысле телу для жизни необходима душа. В-третьих, для оказания помощи в том, что без такой помощи невозможно; в этом смысле для некоторых свершений необходимы друзья. В-четвертых, как нечто сопутствующее; в этом смысле можно сказать, что для огня необходима жара. И именно так для счастья требуется наслаждение. В самом деле, оно обуславливается желанием, покоящемся на достигнутом благе. Поэтому, коль скоро счастье есть не что иное, как достижение Высшего Блага, то оно никак не может быть без сопутствующего ему наслаждения.

Ответ на возражение 1. Награду обретает тот, воля которого по достижении желаемого пребывает в покое, а в этом как раз и заключается наслаждение. Следовательно, наслаждение входит в определение награды.

Ответ на возражение 2. Самосозерцание Бога является причиной наслаждения. Следовательно, созерцающий Бога не нуждается в наслаждении.

Ответ на возражение 3. Наслаждение, которое сопутствует деятельности ума, не препятствует ей, поскольку придает ей совершенство, о чем сказано в книге «Этика»⁸⁷; в самом деле, то, что мы делаем с наслаждением, мы делаем настойчиво и осторожно. С другой стороны, наслаждение, являющееся посторонним для деятельности, служит ей помехой, поскольку в одних случаях отвлекает наше внимание (ведь, как уже было сказано, мы наиболее озабочены тем, что доставляет нам наслаждение, и, будучи увлечены чем-то одним, теряем интерес к другому), а в других — поскольку связано с чем-то противоположным (поэтому чувственное наслаждение, которое противоположно разуму, препятствует представлению благоразумия даже в большей степени, чем представлению созерцательного ума).

Раздел 2. Предшествует ли в счастье порядок видения [порядку] наслаждения?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в счастье порядок наслаждения предшествует [порядку] видения. В самом деле, «наслаждение делает деятельность совершенной»⁸⁸. Но порядок совершенства предшествует тому что совершенствуется. Следовательно, порядок наслаждения предшествует [порядку] деятельности ума, то есть видению.

Возражение 2. Далее, делающее что-либо желанным еще более желанно. Но деятельность желанна ради приносимого ею наслаждения, по каковой причине, в частности, от природы наслаждение сопутствует необходимой для сохранения вида и индивида деятельности, что побуждает животных к такой деятельности. Следовательно, в счастье порядок наслаждения предшествует [порядку] деятельности ума, то есть видению.

Возражение 3. Далее, видение принадлежит вере, в то время как наслаждение, или удовольствие, принадлежит любви. Но порядок любви, согласно апостолу, предшествует порядку веры (1 [Кор. 13:13](#)). Следовательно, порядок наслаждения, или удовольствия, предшествует [порядку] видения.

Этому противоречит следующее: причина всегда значительней своего следствия. Но видение — это причина наслаждения. Следовательно, порядок видения предшествует [порядку] наслаждения.

Отвечаю: Философ рассуждает об этом, но к окончательному решению не приходит⁸⁹. Но если вдуматься, то деятельность ума, то есть видение, должно в порядке вещей предшествовать наслаждению. В самом деле, наслаждение есть некоторое успокоение воли. Но то, в чем находит успокоение воля, может быть только каким-то благом того, на чем она успокаивается. Если, таким образом, воля находит успокоение в деятельности, то это успокоение обуславливается благом деятельности. И при этом не то что бы воля стремилась к благу ради успокоения, иначе само действие воли было бы целью, каковое мнение было опровергнуто выше (1, 1 ; 3, 4), но [напротив] она стремится успокоиться в деятельности, поскольку сама эта деятельность является ее благом. Следовательно, очевидно, что деятельность, в которой находит успокоение воля, в порядке вещей предшествует успокоению воли в ней.

Ответ на возражение 1. Как говорит Философ, «наслаждение делает деятельность совершенной подобно тому, как красота делает совершенными людей в расцвете лет»⁹⁰. Но [в данном случае] красота является следствием расцвета лет. Следовательно, наслаждение — это сопутствующее видению совершенство, а не совершенство, посредством которого видение становится совершенным в своем виде.

Ответ на возражение 2. Чувство не способно схватывать универсальное благо, но — только некоторое частное благо, которое и доставляет ему наслаждение. В связи с этим, согласно [тому] чувственному пожеланию, которое обнаруживается у животных, [их] деятельность желанна ради наслаждения. Но ум схватывает универсальное благо, с достижением которого связано наслаждение, по каковой причине он скорее определен [именно] к благу, а не к наслаждению. Таким образом, божественный ум, творец всяческой природы, упорядочивает наслаждение в отношении деятельности сообразно характеру деятельности. И нам надлежит оценивать вещи, исходя не столько из порядка чувственного, сколько — из порядка умственного пожелания.

Ответ на возражение 3. Любовь любима не ради наслаждения, которое суть только

следствие любви, обретающей наслаждение в обретенном и любимом ею благе. Поэтому для любви наслаждение не адекватно цели, тогда как видение — адекватно, поскольку именно благодаря видению любви открывается ее цель.

Раздел 3. Необходимо ли для счастья разумение?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для счастья нет нужды в разумении. Ведь сказал же Августин, что «блаженство — это умственное достижение Бога, но разуметь Его невозможно»⁹¹. Следовательно, счастье не нуждается в разумении.

Возражение 2. Далее, счастье — это совершенство человека в отношении его умственной части, в которой нет иных способностей, помимо ума и воли, о чем уже было сказано в первой части, при рассмотрении вопроса 79 и далее. Но ум совершенствуется посредством созерцания Бога, а воля — наслаждения Им. Поэтому в разумении, как в чем-то третьем, нет никакой нужды.

Возражение 3. Далее, счастье заключается в деятельности. Но деятельность определена к своему объекту, а универсальных объекта всего два: истина и благо, причем истине соответствует видение, а благу — наслаждение. Поэтому в разумении, как в чем-то третьем, нет никакой нужды.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Так бегите, чтобы разуметь»⁹² (1 Кор. 9:24). Но целью духовного ристалища является счастье, в связи с чем он [в другом месте] говорит: «Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил — а теперь готовится мне венец правды» (2 Тим. 4:7, 8). Следовательно, для счастья требуется разумение.

Отвечаю: коль скоро счастье заключается в достижении конечной цели, то все, что необходимо для счастья, [так или иначе] связано с путем, которым человек следует к этой цели. Затем, человек определяется к интеллигибельной цели отчасти своим умом, а отчасти — своей волей: умом — в той мере, в какой в его уме предсуществует некоторое несовершенное знание о цели; волей же, во-первых, благодаря любви, которая является первым движением воли по направлению к объекту; во-вторых, типом отношения любящего к любимому, каковое отношение бывает трояким. Так, в одних случаях любящий обладает любимым, и потому более не стремится к нему. В других — он не только не обладает им, но и не может обладать, и потому [в конце концов] также перестает стремиться к нему. А бывает и так, что он может достигнуть его, но это достижение требует способностей, превосходящих [наличные] способности достигающего, в связи с чем достижение откладывается; в этом случае отношение [любящего к любимому] выражается словом «надежда», и только оно и обуславливает стремление к цели. Из вышеперечисленных определений три имеют непосредственное отношение к счастью. В самом деле, совершенное знание цели следует из несовершенного знания, достижение цели — из от ношения надежды, а наслаждение целью — из любви, о чем уже было сказано (2). И потому эти три должны сопутствовать счастью, а именно видение — как совершенное знание интеллигибельной цели, разумение — как осознание ее достижения, наслаждение, или удовольствие, — как успокоение любящего, обретшего объект [своей] любви.

Ответ на возражение 1. Разумение бывает двояким. Во-первых, таким, которое является частью разумеющего, и в этом смысле ограниченность разумеющего означает ограниченность самого разумения. По этой причине разуметь Бога сотворенным умом невозможно. Во-вторых, под разумением можно понимать не что иное, как схватывание того, что уже наличествует и чем уже обладает [разумеющий]; в этом смысле о бегущем говорят как о достигшем того, за кем он бежит, когда он схватывает последнего. Разумение в этом смысле необходимо для счастья.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как надежда и любовь относятся к воле, поскольку они означают любовь и стремление к тому, что еще не достигнуто, точно так же разумение и наслаждение относятся к воле, поскольку они означают обладание объектом любви и

успокоение в связи с его обретением.

Ответ на возражение 3. Разумение не является отдельной от видения деятельностью, но означает лишь определенное отношение к уже достигнутой цели. Поэтому даже само видение (или видимая вещь как именно вещь обретенная) является объектом разумения.

Раздел 4. Необходима ли для счастья правота воли?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для счастья нет никакой нужды в правоте воли. В самом деле, как было показано выше (3, 4), сущностно счастье заключается в деятельности ума. Но совершенство деятельности ума никак не зависит от правоты воли, об обладателях которой принято говорить как о чистых сердцем. Так, у Августина читаем: «Я не одобряю того, что прежде сказал в молитве: «Таково пожелание Божие: только чистый сердцем познает истину». Ибо справедливо возразить, что и многие из тех, кои вовсе не чисты, знают немало истин»⁹³. Следовательно, для счастья нет никакой нужды в правоте воли.

Возражение 2. Далее, предшествующее не зависит от последующего. Но деятельность ума предшествует деятельности воли. Поэтому счастье, которое является совершенной деятельностью ума, не зависит от правоты воли.

Возражение 3. Далее, то, что определяет к чему-то как к цели, по достижении цели становится ненужным, как, например, корабль после прибытия в порт. Но правота воли, будучи добродетелью, определяет к счастью как к своей цели. Следовательно, по достижении счастья правота воли более не нужна.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Блаженны чистые сердцем — ибо они Бога узрят!» ([Мф. 5:8](#)); и еще: «Старайтесь иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Господа» ([Евр. 12:14](#)).

Отвечаю: правота воли необходима для счастья как до, так и после его достижения. До, потому что правота воли состоит в должном определении к конечной цели. Но цель так относится к тому, что определено к цели, как форма — к материи. В самом деле, как материя может обрести форму только в случае должного к ней расположения, точно так же и цель может быть достигнута только тем, кто должным образом определен к ней. Таким образом, никто не может обрести счастье без правоты воли. После, потому что, как было показано выше (3, 8), окончательное счастье состоит в созерцании божественной сущности, которая является истинной сущностью блага. Но то, что любимо волей созерцающей сущности Бога, — чем бы оно ни было — необходимым образом подчинено Богу подобно тому, как любимое волей того, кто не созерцает сущность Бога, — чем бы оно ни было — необходимым образом подпадает под общее определение того блага, которое ему известно. Но именно это и делает волю правой. Следовательно, очевидно, что без правоты воли счастье невозможно.

Ответ на возражение 1. Из сказанного Августином о познании истины следует [только то], что оно не является сущностью счастья.

Ответ на возражение 2. Каждому акту воли предшествует некоторый акт ума, но при этом определенные акты воли предшествуют определенным актам ума. В самом деле, воля склонна к конечному акту ума, а именно к счастью, и потому правильное склонение воли необходимо предшествует счастью подобно тому, как правильное направление полета стрелы предшествует ее попаданию в цель.

Ответ на возражение 3. Далекое не все из того, что определяет к цели, прекращается с ее достижением, но только то, что подразумевает несовершенство, например, движение. Поэтому по достижении цели в орудиях движения нужды больше нет, а вот правильная определенность к цели [по-прежнему] необходима.

Раздел 5. Необходимо ли тело для человеческого счастья?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тело необходимо для счастья.

В самом деле, совершенство добродетели и благодати предполагает совершенство природы. Но счастье — это совершенство добродетели и благодати. Однако душа без тела не обладает совершенством природы, поскольку последнее является неотъемлемой частью человеческой природы, а любая часть, будучи отделена от целого, несовершенна. Следовательно, душа не может быть счастливой без тела.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (3, 2, 5), счастье является совершенной деятельностью. Но совершенная деятельность последует совершенному бытию, поскольку деятельность возможна только у актуально сущего. Итак, коль скоро душа, будучи отделена от тела, не обладает совершенным бытием, поскольку таковым не может обладать часть, которая отделена от целого, то похоже, что душа не может быть счастливой без тела.

Возражение 3. Далее, счастье — это совершенство человека. Но душа без тела не является человеком. Следовательно, невозможно, чтобы душа была счастлива без тела.

Возражение 4. Далее, согласно Философу, «деятельному проявлению счастья не должно чиниться препятствий»⁹⁴. Но деятельность отделенной души встречает препятствия, поскольку, как сказал Августин, душе «присуще некоторое естественное желание управлять телом, каковое желание до известной степени мешает ей с полным напряжением восходить к высшему небу»⁹⁵, то есть к созерцанию божественной сущности. Следовательно, душа не может быть счастлива без тела.

Возражение 5. Далее, счастье — это полнота благ и успокоение желаний. Но этого нельзя сказать об отделенной душе, поскольку она, как сказал [в вышеприведенном отрывке] Августин, желает быть соединенной с телом. Следовательно, отделенная от тела душа не может быть счастлива.

Возражение 6. Кроме того, счастливый человек равен ангелу. Но, как [в том же месте] говорит Августин, отделенная душа не равна ангелу. Следовательно, она не счастлива.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Блаженны мертвые, умирающие в Господе!» ([Откр. 14:13](#)).

Отвечаю: счастье бывает двояким: одно — несовершенное, и это то счастье, которое доступно нам еще в этой жизни; другое — совершенное, и оно состоит в созерцании Бога. Далее, очевидно, что тело необходимо для счастья в этой жизни. В самом деле, счастье настоящей жизни состоит в деятельности как созерцательного, так и практического ума. И при этом деятельность ума в настоящей жизни не может осуществляться без представлений, о чем уже было сказано выше (I, 84, 6, 7). Следовательно, то счастье, которое возможно в этой жизни, в определенном смысле зависит от тела.

А вот что касается совершенного счастья, которое заключается в видении Бога, то некоторые утверждали, что оно недоступно отделенной от тела душе, и говорили, что души святых, будучи отделены от своих тел, не достигнут такого счастья вплоть до Судного Дня, когда им будут возвращены их тела. Ошибочность этого суждения являет нам как авторитет [Писания], так и разум. Авторитет [Писания], поскольку апостол, сказав: «Водворяясь в теле, мы устранены от Господа», далее указывает на причину этой устраненности следующими словами: «Ибо мы ходим верою, а не видением» ([2 Кор:5, 6, 7](#)). Из этого со всей очевидностью явствует, что пока мы ходим верою, а не видением, т. е. лишены созерцания божественной сущности, мы устранены от Господа. Но души святых, отделенные от своих тел, находятся близ

Бога, о чем читаем далее в том же тексте: «...мы благодушествуем и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» ([2 Кор:5, 8](#)). Из этих слов очевидно, что отделенные от своих тел души святых «ходят видением», созерцая сущность Бога, в чем [собственно] и состоит истинное счастье.

То же самое говорит нам и разум. В самом деле, в смысле своей деятельности ум нуждается в теле исключительно в связи с потребностью в представлениях, через посредство которых он, как было показано в первой части (84, 7), прозревает интеллигибельную истину. Но очевидно, что божественная сущность не может быть видима через посредство представлений, о чем также было сказано в первой части (12, 3). Таким образом, совершенное счастье человека, состоящее в созерцании божественной сущности, никак не зависит от тела. Выходит, что душа может быть счастлива и без тела.

Впрочем, не следует забывать, что к совершенству вещи можно относиться двояко. Во-первых, как к тому, что составляет сущность совершенства, и в этом смысле человеку для совершенства необходима душа. Во-вторых, как к тому, что необходимо для его благополучия, и в этом смысле к совершенству человека относится сила и красота его тела. Таким образом, хотя тело не относится к первому типу совершенства человеческого счастья, тем не менее оно относится ко второму. Следовательно, коль скоро деятельность зависит от природы вещи, а по природе душа является наиболее совершенной, то, значит, и ее деятельность наиболее совершенна, и именно она составляет счастье. Поэтому Августин, задавшись вопросом, «возможно ли высшее блаженство для умершего без тела», отвечает, что «он не может видеть непреложную Субстанцию так, как видят Ее святые ангелы — по иной ли более сокровенной причине, или потому, что ему присуще некоторое естественное желание управлять телом»⁹⁶.

Ответ на возражение 1. Счастье есть совершенство души со стороны ума, благодаря которому душа превосходит телесные органы, а не со стороны того, благодаря чему душа является естественной формой тела. Вследствие этого душа сохраняет то естественное совершенство, благодаря которому возможно счастье, хотя и не сохраняет то естественное совершенство, благодаря которому она является формой тела.

Ответ на возражение 2. Душа относится к бытию иначе, чем другие части. В самом деле, бытие целого отличается от бытия любой индивидуальной части, поскольку с уничтожением целого любая [его] часть или прекращает существовать, как это происходит с частями животного после его гибели, или же, если она остается, то обладает уже другим актуальным бытием, как это бывает с отрезком, отделенным от целой прямой. Но человеческая душа сохраняет бытие составленного [из материи и формы] и после разрушения тела, и так это потому, что бытие формы подобно бытию ее материи, т. е. оно суть бытие составленного. Но, как было сказано в первой части (75, 2), душа обладает самобытием. Из этого следует, что после своего отделения от тела она может обладать совершенным бытием и, таким образом, она может обладать совершенной деятельностью, хотя при этом и не обладает совершенной видовой природой.

Ответ на возражение 3. Счастье является достоянием человека со стороны его ума, и поскольку сохраняется ум, постольку возможно и счастье. Это подобно тому, как если бы эфиопа считали белым на основании цвета его зубов: [в таком случае] и после их удаления [он продолжал бы считаться белым], поскольку извлеченные зубы сохраняли бы свою белизну.

Ответ на возражение 4. Препятствие вещи бывает двояким. Во-первых, ее противоположностью; так, например, холод препятствует действию жары, и такое препятствие деятельности несовместимо со счастьем. Во-вторых, некоторым ее изъяном, в том смысле, что встречающее препятствие не обладает всем необходимым для совершенствования любым из возможных способов; это препятствие деятельности не является несовместимым со счастьем, а

лишь препятствует достижению совершенства сразу всеми возможными способами. Таким препятствием является отделение от тела, и оно, говорят, до известной степени мешает душе с полным напряжением восходить к созерцанию божественной сущности. Ведь душа хочет наслаждаться Богом так, чтобы удовольствие, насколько возможно, могло испытывать и тело. И потому, когда душа наслаждается Богом без участия в этом тела и ее желание успокаивается на том, что достигнуто именно так, у нее все еще остается желание разделить это наслаждение с телом.

Ответ на возражение 5. Желание отделенной души полностью успокоено в том, что касается желаемой вещи, поскольку она обладает тем, что полностью удовлетворяет ее желание. Но оно не полностью успокоено в том, что касается самого желающего, поскольку он не обладает этим благом всеми из возможных способов, какими бы он желал им обладать. Таким образом, по восстановлении тела счастье будет возрастать не в смысле интенсивности, а в смысле в се охвати ости.

Ответ на возражение 6. Вышеприведенное утверждение о том, что отделенная душа «не может видеть непреложную Субстанцию так, как видят Ее святые ангелы», не должно понимать в том смысле, что речь идет о количественном неравенстве, поскольку даже теперь некоторые души блаженных, будучи вознесены к высшим ангельским порядкам, видят Бога яснее, чем иные из низших ангелов. В данном случае имеется в виду неравенство отношения, поскольку даже самые низшие ангелы обладают всеми видами совершенного счастья, какими они желают обладать, в то время как отделенные души святых — не всеми.

Раздел 6. Необходимо ли для счастья совершенство тела?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что совершенство тела вовсе не необходимо для совершенного человеческого счастья. В самом деле, совершенство тела является телесным благом. Но уже было показано (2, 5), что счастье не состоит в телесных благах. Следовательно, ни одно из совершенных состояний тела не необходимо для человеческого счастья.

Возражение 2. Далее, счастье человека, как было показано выше (3, 8), состоит в видении божественной сущности. Но, как уже было сказано (5), тело здесь абсолютно не при чем. Следовательно, ни одно из телесных состояний не является необходимым для счастья.

Возражение 3. Далее, ум мыслит тем совершенней, чем более он абстрагируется от всего телесного. Но счастье заключается в наиболее совершенной деятельности ума. Значит, душе необходимо абстрагироваться от тела всеми возможными способами. Следовательно, ни одно из телесных состояний никоим образом не необходимо для счастья.

Этому противоречит то обстоятельство, что счастье — это награда добродетели, в связи с чем [в Писании] сказано: «Блаженны вы, когда исполняете» ([Ин. 13:17](#)). Но награда, обещанная святым, заключается не только в том, что они узрят и наслаются Богом, но также и в том, что их тела будут расположены должным образом, о чем читаем: «И увидите это — и возрадуется сердце ваше, и кости ваши расцветут, как молодая зелень» ([Ис:66, 14](#)). Следовательно, для счастья необходимо должное расположение тела.

Отвечаю: если мы говорим о том счастье, которое человек может обрести уже в этой жизни, то ясно, что для него необходимо соответствующее расположение тела. В самом деле, такое счастье, как говорит Философ, есть «деятельность в полноте добродетели»⁹⁷. Но очевидно, что телесное недомогание может служить препятствием человеку для осуществления им той или иной деятельности.

Когда же речь идет о совершенном счастье, то некоторые утверждают, что для счастья нет никакой нужды ни в каком расположении тела, и единственное, что необходимо душе, так это быть полностью отделенной от тела. В связи с этим Августин приводит мнение Порфирия, говорившего, что «для блаженства души необходимо, чтобы она была освобождена от всякого тела»⁹⁸. Но это нелепо, поскольку душе естественно быть соединенной с телом, а [полное] совершенство души невозможно без ее природного совершенства.

Поэтому надлежит говорить, что совершенное расположение тела необходимо для полного счастья, причем и как предварительное, и как окончательное его условие. Как предварительное постольку, поскольку, как сказал Августин, «если тело таково, что управлять им трудно и тяжело, как наше настоящее тело, которое повреждается и обременяет душу, то ум будет отвращаться от созерцания высшего неба», из чего он делает вывод, что когда это тело изменится из природного в духовное, то человек станет равным с ангелом и «для него будет славою то, что раньше было бременем»⁹⁹. А как окончательное постольку, поскольку от блаженства души тело обретет некоторую избыточность, благодаря которой и оно станет совершенным. Именно это имеет в виду Августин, когда говорит, что «Бог сотворил душу человека со столь сильной природой, что через обилие в ней блаженства она способна сообщить телу обилие жизненности с действенностью нетления»¹⁰⁰.

Ответ на возражение 1. Счастье не состоит в телесных благах как в своем объекте, но телесное благо может добавить к счастью некоторое удовольствие и совершенство.

Ответ на возражение 2. Хотя тело и не участвует в той деятельности ума, посредством которой созерцается сущность Бога, однако оно может служить препятствием этой

деятельности. Следовательно, совершенство необходимо телу для того, чтобы оно не препятствовало уму в его воспарении.

Ответ на возражение 3. Совершенная деятельность ума требует абстрагирования ума от этого тленного тела, которое обременяет душу, а не от духовного тела, которое будет полностью подчинено духу. Но об этом мы поговорим подробнее в следующей части настоящего труда (II-II, 82).

Раздел 7. Необходимы ли для счастья какие-либо внешние блага?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что внешние блага также [как и совершенство тела] необходимы для счастья. Ведь все то, что обещано святым в качестве награды, относится к счастью. Но святым обещаны и внешние блага, например, им обещаны еда и питье, богатства и царство, о чем читаем [в Писании]: «Да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем» ([Лк. 22:30](#)); и еще: «Собирайте себе сокровища на небе» ([Мф. 6:20](#)); и еще: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство» ([Мф. 25:34](#)). Следовательно, для счастья необходимы внешние блага.

Возражение 2. Далее, согласно Боэцию, счастье есть «совершенное состояние, которое является соединением всех благ»¹⁰¹. Но некоторые из человеческих благ — пускай их значение, как сказал Августин, и ничтожно¹⁰², — являются внешними [благами]. Следовательно, и они нужны для счастья.

Возражение 3. Далее, наш Господь говорит: «Велика ваша награда на небесах» ([Мф. 5:12](#)). Но нахождение на небесах подразумевает пребывание в месте. Следовательно, для счастья необходимо, как минимум, внешнее место.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Кто мне — на небе, и с Тобою не хочу на земле» ([Пс. 72:25](#)), что означает: «Ничего не желаю, помимо Тебя», ибо «мне благо — приближаться к Богу» ([Пс. 72:28](#)). Поэтому для счастья нет никакой нужды в чем-либо внешнем.

Отвечаю: для несовершенного счастья, которое возможно в этой жизни, внешние блага необходимы, но не как относящиеся к сущности счастья, а как инструментально обслуживающие счастье, которое, как сказано в книге «Этика», состоит в деятельности в полноте добродетели¹⁰³. Действительно, в этой жизни человеку необходимо тело для осуществления деятельности как созерцательных, так и действенных добродетелей, причем, что касается последних, то для осуществления связанной с ними деятельности он нуждается также и во многих других вещах. С другой стороны, в таких именно благах никак не нуждается совершенное счастье, которое состоит в созерцании Бога. В самом деле, такие внешние блага необходимы или для поддержания [жизнедеятельности] животного тела, или для осуществления некоторой деятельности, которая специфически присуща [именно] человеческой жизни и которую мы осуществляем через посредство животного тела, в то время как совершенное счастье, состоящее в созерцании Бога, будет осуществляться душой или отделенной от тела, или соединенной с телом, но уже не с животным, а с духовным. Следовательно, во всех этих внешних благах, коль скоро они полностью определены к животной жизни, вышеупомянутое [совершенное] счастье не нуждается. И так как в этой жизни счастье, связанное с созерцанием, ведет к большему уподоблению Богу, нежели счастье, связанное с действиями, то оно [т. е. счастье созерцания], тем самым, гораздо ближе к совершенному счастью и потому, как сказано в «Этике», гораздо меньше нуждается в этих [внешних] благах¹⁰⁴.

Ответ на возражение 1. Все телесные обещания, о которых упоминает Священное Писание, должно понимать метафорически, поскольку в Писании духовные вещи часто представлены под видом телесных, чтобы, как говорит Григорий, «от вещей известных мы восходили к хотению неизвестных»¹⁰⁵. Поэтому еда и питье указывают на наслаждение счастьем, богатство — на ту достаточность, которой является для человека Бог, царство — на

восхождение человека к единению с Богом.

Ответ на возражение 2. Блага, которые нужны для животной жизни, несовместимы с той духовной жизнью, в которой состоит совершенное счастье. Тем не менее в том счастье будет наличествовать соединение всех благ, поскольку мы будем наслаждаться всеми теми благами, которые присутствуют в здешних вещах, в Высшем Источнике благодати.

Ответ на возражение 3. Согласно Августину, под небесами, предложенными в качестве награды святым, подразумеваются не телесные небеса, а некоторая совокупность духовных благ¹⁰⁶. Что же касается предназначенного для блаженных телесного места, а именно эмпирея, то оно требуется не для счастья, а в связи с его своего рода уместностью и благолепием.

Раздел 8. Необходима ли для счастья дружба?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для счастья необходима дружба. В самом деле, грядущее счастье часто обозначается в Священном Писании именем «слава». Но слава заключается в благе человека, которое становится известным многим. Следовательно, сообщество друзей необходимо для счастья.

Возражение 2. Далее, Боэций говорит: «Любое благо нам не на радость, если мы обладаем им в одиночку»¹⁰⁷. Но радость необходима для счастья. Следовательно, необходимо и сообщество друзей.

Возражение 3. Далее, милосердие в счастье является совершенным. Но милосердие подразумевает любовь как к Богу, так и к ближнему. Поэтому похоже на то, что сообщество друзей необходимо для счастья.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Вместе с нею пришли ко мне все блага» (Прем. 7:11), то есть [все блага пришли] вместе с божественной мудростью, которая заключается в видении Бога. Таким образом, это все, что требуется для счастья.

Отвечаю: если речь идет о счастье этой жизни, то счастливый нуждается в друзьях, но не затем, как сказал Философ, чтобы принимать от них благодеяния, поскольку счастливый самодостаточен, и не затем, чтобы благодаря им испытывать наслаждение, поскольку он испытывает совершенное наслаждение от деятельности в полноте добродетели, но ради того, чтобы оказывать благодеяния, то есть делать им добро, наслаждаться, видя, как и они делают добро, наконец, получать от них поддержку своих добрых начинаний¹⁰⁸. Именно поэтому для того, чтобы человек мог поступать добродетельно, как в делах активной, так и созерцательной жизни, ему необходимо сообщество друзей.

Но если мы говорим о совершенном счастье, которое ожидает нас в нашей небесной Отчизне, то для такого счастья дружеское сообщество не является сущностно необходимым, поскольку человек обладает всей полнотой своего совершенства в Боге. Тем не менее дружеское сообщество способствует благополучию счастья. В связи с этим Августин говорит, что «духовные существа поддерживаются не иначе как внутренне — вечностью, истиною и любовью Творца. Если же надобно сказать и о том, что они поддерживаются внешним образом, то [поддерживаются], может быть, тем, что они видят друг друга и всем своим сообществом радуются в Боге»¹⁰⁹.

Ответ на возражение 1. Та слава, которая составляет сущность счастья, связана с отношением не человека с человеком, а [человека] с Богом.

Ответ на возражение 2. Это высказывание относится к обладанию тем благом, которое не приносит полного удовлетворения. Следовательно, оно никак не связано с рассматриваемым вопросом, поскольку в Боге человек получает полное удовлетворение от любого блага.

Ответ на возражение 3. Совершенство милосердия сущностно необходимо для счастья в том, что касается любви к Богу, а не в том, что касается любви к ближнему. Ведь даже если бы только одна душа наслаждалась Богом, не имея при этом рядом с собою ближнего, которого бы она могла любить, то и тогда она была бы счастливой. Если же рядом с нею окажется хотя бы один ближний, то любовь к нему будет следствием совершенной любви к Богу. Поэтому дружба как таковая только сопутствует совершенному счастью.

Вопрос 5. О достижении счастья

Теперь мы рассмотрим вопрос о достижении счастья. Под этим заглавием наличествует восемь пунктов: 1) может ли человек достигнуть счастья; 2) может ли один человек быть счастливей другого; 3) может ли кто-либо быть счастлив в нынешней жизни; 4) может ли быть утраченным однажды обретенное счастье; 5) может ли человек достигнуть счастья через посредство своих природных способностей; 6) достигает ли человек счастья благодаря действию более возвышенной твари; 7) насколько нужны какие-либо человеческие действия для того, чтобы человек мог обрести счастье в Боге; 8) все ли стремятся к счастью.

Раздел 1. Может ли человек достигнуть счастья?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не может достигнуть счастья. Ведь, как неоднократно говорит Дионисий, насколько разумная природа превосходит чувственную, настолько же и умопостигаемая — разумную¹¹⁰. Но обладающие только чувственной природой неразумные твари не могут достигнуть цели разумной природы. Следовательно, и обладающий разумной природой человек не может достигнуть цели умопостигаемой природы, а именно счастья.

Возражение 2. Далее, истинное счастье заключается в видении Бога, Который суть непреложная Истина. Но в силу своей природы человек прозревает истину через посредство материальных вещей, поскольку он «мыслит формы в образах»¹¹¹. Следовательно, он не может достигнуть счастья.

Возражение 3. Далее, счастье заключается в достижении высшего Блага. Но нельзя достигнуть высшего, не превзойдя середины. И коль скоро на полпути между человеческой природой и Богом находится ангельская природа, превзойти которую человек не может, то похоже на то, что он не может достигнуть счастья.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи» (Пс. 93:12).

Отвечаю: счастье есть достижение совершенного Блага. Поэтому тот, кто способен достигнуть совершенного Блага, может достигнуть и счастья. Но то, что человек способен достигнуть совершенного Блага, может быть доказано как на основании того, что его ум может схватывать универсальное и совершенное благо, так и того, что его воля может это благо желать. Следовательно, человек может достигнуть счастья. Кроме того, это может быть доказано на основании того факта, что человек способен к видению Бога, о чем шла речь в первой части (12, 1), в каком-то видении, о чем также было сказано (3, 8), и состоит совершенное счастье человека.

Ответ на возражение 1. Разумная природа превосходит чувственную иначе, чем умопостигаемая природа превосходит разумную. В самом деле, разумная природа превосходит чувственную со стороны объекта ее постижения, поскольку чувства не способны постигать универсалии, тогда как разум — способен. Умопостигаемая же природа превосходит разумную со стороны модуса постижения одной и той же умопостигаемой истины, поскольку умопостигаемая природа непосредственно схватывает истину, тогда как разумная природа постигает истину посредством рассуждения разума, о чем было сказано в первой части (58, 3; 79, 8). Поэтому разум вынужден двигаться там, где ум схватывает сразу. Следовательно, разумная природа может достигнуть счастья, которое является совершенством умственной природы, но иначе, чем это делают ангелы. В самом деле, ангелы достигли его мгновенно сразу же после своего сотворения, тогда как человек может его достичь только по истечении некоторого времени. А вот чувственная природа вообще не способна достигнуть означенной цели.

Ответ на возражение 2. Человек в нынешнем состоянии жизни способен естественным образом познавать умопостигаемую истину только через посредство образов. Но после того как состояние жизни изменится, у него будет другой естественный путь познания, о чем уже было сказано в первой части (84, 7; 89, 1).

Ответ на возражение 3. Человек не может превзойти ангелов в смысле степени природы, то есть стать возвышеннее их по своему естеству. Но он может превзойти их деятельностью ума путем мышления того, что превосходит ангелов и делает людей счастливыми; и когда он

достигнет этого, он будет совершенно счастлив.

Раздел 2. Может ли один человек быть счастливее1 другого?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никто не может быть счастливее других. В самом деле, счастье, как говорит Философ, это «награда добродетели»¹¹². Но за все добродетельные деяния полагается равная награда, в связи с чем в Писании сказано, что все работавшие в винограднике «получили по динарию» (Мф. 20:10), что означает, согласно Григорию, что «каждый был равно вознагражден жизнью вечной»¹¹³. Следовательно, никто не может быть счастливее других.

Возражение 2. Далее, счастье является высшим благом. Но ничто не может быть выше высшего. Следовательно, счастье одного человека не может быть превзойдено [счастьем] другого.

Возражение 3. Далее, коль скоро счастье является «совершенным и самодостаточным благом»¹¹⁴, то с ним связано успокоение человеческих желаний. Но если человек испытывает недостаток в некотором достижимом благе, то его желание не успокаивается. А если он не испытывает недостатка в чем-либо достижимом, то, значит, не существует и большего счастья. Следовательно, или человек несчастлив, или же, если он счастлив, то большего счастья не существует.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «В доме Отца Моего обителей много» (Ин. 14:2); согласно Августину, под обителями должно разуметь «разнообразие достоинств заслуг в пределах одной жизни вечной»¹¹⁵. Но даруемое согласно заслуге достоинство жизни вечной есть не что иное, как счастье. Следовательно, существуют различные степени счастья, и счастье у всех разное.

Отвечаю: как было показано выше (1, 8; 2, 7), счастье подразумевает две вещи, а именно саму конечную цель, то есть высшее Благо, а также достижение и наслаждение этим Благом. С точки зрения самого Блага, Которое является целью, обуславливающей счастье, то одно счастье не может быть больше другого, поскольку существует только одно высшее Благо, а именно Бог, в наслаждении которым люди обретают счастье. Что же касается достижения и наслаждения этим Благом, то один человек может быть счастливее другого, поскольку, чем больше человек наслаждается этим Благом, тем больше и его счастье. Но [очевидно, что] если один человек лучше расположен или определен к наслаждению Богом, чем другой, то он будет больше наслаждаться Богом [чем другой]. И в этом смысле один человек может быть счастливее другого.

Ответ на возражение 1. Один динарий означает счастье как один [общий всем] объект. А то, что их было много, означает счастье, различимое по многим степеням наслаждения.

Ответ на возражение 2. О счастье говорят как о высшем благе постольку, поскольку оно суть совершенное обладание и наслаждение Высшим Благом.

Ответ на возражение 3. Никто из блаженных не лишен какого-либо из желаемых благ, поскольку они обладают самим бесконечным Благом или, как сказал Августин, «благом всех благ»¹¹⁶. Но при этом их счастье может различаться вследствие различий в их причастности к одному и тому же благу. Прибавление же каких-то других [новых] благ не может ничего добавить к их счастью, поскольку, как пишет Августин, «того, кто, познавши многое, познал и Тебя, сделают блаженными не его науки, а знание Тебя»¹¹⁷.

Раздел 3. Может ли кто-либо быть счастливым в нынешней жизни?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что быть счастливым можно и в нынешней жизни. В самом деле, в Писании сказано: «Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем» ([Пс. 118:1](#)). Но это сказано применительно к этой жизни. Следовательно, можно быть счастливым и в нынешней жизни.

Возражение 2. Далее, несовершенная причастность к Высшему Благу не разрушает природу счастья, в противном случае было бы невозможно, чтобы один был счастливей другого. Но люди могут быть причастными к Высшему Благу и в этой жизни, зная и любя Бога, хотя и несовершенны. Следовательно, человек может быть счастлив и в нынешней жизни.

Возражение 3. Далее, то, что утверждают многие, не может быть полностью ложным, поскольку то, что находится во многих, пребывает в них, пожалуй, от природы, природа же не бывает ложной. Но многие говорят, что счастье возможно уже в нынешней жизни, что явствует из следующих слов псалма: «Блажен народ, у которого это есть» ([Пс. 143:15](#)), имея в виду [под «этим»] блага нынешней жизни. Следовательно, можно быть счастливым и в нынешней жизни.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Человек, рожденный женою, краткодневен и пресыщен печальями» ([Иов. 14:1](#)). Но счастье несовместимо с печальями. Следовательно, никто не может быть счастлив в нынешней жизни.

Отвечаю: в этой жизни возможна лишь некоторая причастность к счастью, но совершенное и истинное счастье в нынешней жизни невозможно. Этот вывод следует из двух обстоятельств.

Во-первых, из общего понятия счастья. В самом деле, коль скоро счастье есть «совершенное и самодостаточное благо», то это означает отсутствие какого бы то ни было зла и исполнение любого желания. Но невозможно, чтобы в нынешней жизни не было вообще никакого зла. Действительно, эта жизнь подвержена множеству неизбежных зол: неведению ума, необузданности желаний, телесным недомоганиям [и т. п.], о чем [подробно] говорит Августин в четвертой главе девятнадцатой книги [своего трактата] «О граде Божиим». Точно так же не может в этой жизни быть полностью удовлетворено и желание блага. Так, человеку естественно желать сохранения тех благ, которыми он обладает. Однако блага настоящей жизни преходящи, и даже сама жизнь, которую мы так хотим сохранить, преходяща, притом что человек по природе боится смерти. Поэтому истинное счастье в нынешней жизни представляется невозможным.

Во-вторых, из специфической природы счастья, а именно созерцания божественной сущности, которого, как было показано в первой части (12, 11), человек в нынешнем состоянии жизни достигнуть не может. Отсюда понятно, что в этой жизни никто не может обрести истинное и совершенное счастье.

Ответ на возражение 1. Некоторых полагают счастливыми в этой жизни или в связи с их надеждой на обретение счастья в жизни грядущей, согласно сказанному: «Мы спасены в надежде» ([Рим. 8:24](#)), или на основании некоторой их причастности к счастью вследствие получаемого ими определенного наслаждения Высшим Благом.

Ответ на возражение 2. Несовершенство причастности к счастью может быть следствием одной из двух причин. Во-первых, оно может проистекать со стороны объекта счастья, т. е. быть связанным с отсутствием видения Его в Его Сущности, и это несовершенство разрушает природу истинного счастья. Во-вторых, несовершенство может проистекать со стороны участника, который хотя и достиг объекта счастья, а именно Бога, однако несовершенно

наслаждается Им по сравнению, например, с тем, как наслаждается Собою Бог. Это несовершенство не разрушает истинную природу счастья, поскольку, коль скоро, согласно сказанному (3, 2), счастье является деятельностью, истинная природа счастья специфицируется определяющим акт объектом, а не субъектом.

Ответ на возражение 3. Люди полагают, что счастье возможно уже в нынешней жизни постольку поскольку наблюдают некоторое подобие [такого счастья] счастью истинному. И уже поэтому их мнение не является полностью ложным.

Раздел 4. Может ли быть утраченным однажды обретенное счастье?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье может быть утраченным. В самом деле, счастье — это совершенство. Но всякое совершенство находится в совершенном согласно модусу последнего. И коль скоро человек по природе изменчив, то, как кажется, причастность счастья к человеку изменчива. Следовательно, похоже на то, что человек может утратить счастье.

Возражение 2. Далее, счастье заключается в акте ума, а ум — это субъект воли. Но воля может быть направлена на противоположности. Поэтому похоже на то, что она может воздерживаться от деятельности, посредством которой человек счастлив, вследствие чего человек свое счастье утрачивает.

Возражение 3. Далее, имеющее начало имеет и конец. Но у человеческого счастья есть начало, поскольку человек счастлив не всегда. Следовательно, у него должен быть и конец.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о праведниках: «И пойдут сии... в жизнь вечную» ([Мф. 25:46](#)), которая, как было доказано выше (2), является счастьем святых. Но то, чтоечно, не прекращается. Следовательно, счастье не может быть утрачено.

Отвечаю: если речь идет о том несовершенном счастье, которое возможно в настоящей жизни, то такое счастье может быть утраченным. Это со всей очевидностью являет нам счастье созерцания, которое может быть утрачено как вместе с утратой памяти, когда, например, в результате болезни утрачивается знание, так и из-за определенных занятий, не позволяющих человеку созерцать.

Это также очевидно и в случае деятельного счастья, поскольку человеческая воля может изменяться и, отпадая от добродетели, в акте которой по преимуществу и состоит счастье, обращаться к злу. Если, впрочем, добродетель сохраняется неослабной, то направленные вовне изменения могут, чиня препятствия многим актам добродетели, нарушить только такое счастье, однако они не могут лишиться счастья вообще, поскольку акты добродетели сохраняются, и благодаря этому человек достойно переносит выпавшие на его долю испытания. И так как счастье настоящей жизни может быть утрачено вследствие возникновения противных природе счастья обстоятельств, то Философ утверждает, что некоторые, будучи счастливы в этой жизни, счастливы не в абсолютном смысле, а «именно как люди», т. е. как обладающие изменчивой природой¹¹⁸.

Если же речь идет о том совершенном счастье, которое мы чаем обрести уже по окончании нынешней жизни, то можно упомянуть мнение Оригена, который, следуя заблуждениям некоторых платоников, утверждал, что человек, обретший окончательное счастье, может его утратить¹¹⁹. Ошибочность этого мнения может быть доказана двояко.

Во-первых, на основании общего понятия счастья. В самом деле, коль скоро счастье является «совершенным и самодостаточным благом», то оно должно успокоить человеческие желания и исключить всяческое зло. Затем, человек по природе желает сохранить то благо, которым он обладает, а также быть уверенным в его сохранности, в противном случае он будет или испытывать беспокойство в связи с опасением его утраты, или страдание в связи с уверенностью в его утрате. Поэтому в случае истинного счастья необходимо, чтобы человек был уверен в том, что он никогда не утратит то благо, которым он обладает. Если указанное мнение истинно, то из него следует, что человек никогда не утратит счастье, а если ложно, то, будучи ложным, оно само по себе является злом, поскольку, как сказано в книге «Этика», ложь — это

зло ума, в то время как истина — [его] благо¹²⁰. Таким образом, при наличии в нем зла человек никогда не будет поистине счастлив.

Во-вторых, это также с очевидностью следует из рассмотрения специфической природы счастья. В самом деле, уже было показано (3, 8), что совершенное счастье человека состоит в созерцании божественной сущности. Но невозможно, чтобы кто-либо из созерцающих божественную сущность не желал бы ее созерцать, поскольку любое благо, которым кто-либо обладает и при этом желает его лишиться, либо недостаточно, и потому вместо него желается какое-то более достаточное благо, либо же обуславливает некоторое неудобство, в результате чего становится обременительным. Но созерцание божественной сущности наполняет душу всеми благами, поскольку соединяет ее с источником всяческого совершенства, в связи с чем [в Писании] сказано: «Я [в правде] буду... насыщаться образом Твоим» ([Пс. 16:15](#)); и еще: «Вместе с нею пришли ко мне все блага» ([Прем. 7:11](#)), то есть [вместе] с созерцанием мудрости. При этом оно и никоим образом не обременительно, в связи с чем о созерцании мудрости сказано: «В обращении ее нет суровости, ни в сожитии с нею — скорби» ([Прем. 8:16](#)). Таким образом, очевидно, что счастливый человек не может лишиться счастья по собственному почину. Не может он также лишиться счастья и по распоряжению Бога, поскольку лишение счастья суть наказание, и оно может быть приписано Богу, справедливому Судье, только в случае совершения некоторого греха; но созерцающий Бога не может впасть в согрешение в связи с правотой его воли, которая является необходимым следствием такого созерцания, о чем уже было сказано выше (4, 4). Не может этого произойти и благодаря какому-либо другому действователю, поскольку соединенный с Богом ум возвышен над всеми другими вещами и, следовательно, никакой другой действитель не в силах отвлечь ум от такого союза. Таким образом, кажется неразумным, что время от времени человек может переходить от счастья к страданиям и наоборот, поскольку такого рода превратности могут испытывать только те, кто подчинен времени и движению.

Ответ на возражение 1. Счастье есть окончательное совершенство, исключаящее наличие какого-либо изъяна в счастливом, и тот, кто обладает счастьем, обладает им неизменно благодаря божественной силе, возвышающей человека до причастности к исключаящей любые изменения вечности.

Ответ на возражение 2. В том, что касается определения к цели, воля может быть направлена на противоположности, но что касается конечной цели, то к ней она определена в силу естественной необходимости, о чем свидетельствует тот факт, что никто не может не желать счастья.

Ответ на возражение 3. Наличие у счастья начала обуславливается причастником, а отсутствие у него конца обуславливается благом, причастность к которому делает человека счастливым. Таким образом, начало счастья является следствием одной причины, а его бесконечность — другой.

Раздел 5. Может ли человек достигнуть счастья через посредство своих природных способностей?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек может достигнуть счастья через посредство своих природных способностей. В самом деле, природа не испытывает недостатка в необходимом. Но ничто не является столь необходимым для человека, как достижение им конечной цели. Значит, в этом человеческая природа не испытывает недостатка. Поэтому человек может достигнуть счастья через посредство своих природных способностей.

Возражение 2. Далее, коль скоро человек возвышеннее неразумных тварей, то, похоже, он должен быть и лучше, чем они, обеспечен всем необходимым. Но неразумные твари могут достигнуть своей цели через посредство своих природных способностей. Поэтому тем более человек может достигнуть счастья через посредство своих природных способностей.

Возражение 3. Далее, счастье, согласно Философу, есть «совершенная деятельность»¹²¹. Затем, начало вещи относится к тому же началу, что и его совершенство. Итак, коль скоро несовершенная деятельность, которая суть начало человеческой деятельности, является субъектом природных способностей человека, благодаря чему он является хозяином своих собственных актов, то похоже на то, что он может достигнуть совершенной деятельности, то есть счастья, через посредство своих природных способностей.

Этому противоречит следующее: человек по природе является началом собственных актов через посредство своего ума и воли. Но обетованное святым окончательное счастье превосходит ум и волю человека, согласно сказанному апостолом: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» ([1 Кор. 2:9](#)). Следовательно, человек не может достигнуть счастья через посредство своих природных способностей.

Отвечаю: несовершенное счастье, которое возможно в нынешней жизни, равно как и добродетель, в чьей деятельности оно состоит, может быть достигнуто человеком через посредство его природных способностей, о чем подробно будет сказано ниже (63). Но совершенное счастье человека, как было показано выше (3, 8), состоит в созерцании божественной сущности. Затем, созерцание сущности Бога превосходит природу не только человека, но и вообще любой твари, о чем уже было сказано в первой части (12, 4). В самом деле, природное познание каждой твари соответствует модусу его субстанции, в связи с чем об уме говорится, что «он познает то, что выше его, и то, что ниже его, соответственно модусу его субстанции»¹²². Но любое по знание, которое соответствует модусу сотворенной субстанции, не может достичь созерцания божественной сущности, которая бесконечно превосходит все сотворенные субстанции. Следовательно, ни человек, ни вообще какая бы то ни было тварь не может достигнуть окончательного счастья посредством своих природных способностей.

Ответ на возражение 1. Как природа не отказала человеку в необходимом [для жизни], хотя и не обеспечила его, подобно другим животным, оружием и одеждой, наделив его [взамен] разумом и руками, с помощью которых он способен добывать себе вышеупомянутые вещи, точно так же она не отказала ему и в необходимом [для счастья], хотя и не предоставила ему средства для его достижения, поскольку это попросту невозможно. Взамен она наделила его свободной волей, благодаря которой он может обращаться к Богу, дабы Он мог сделать его счастливым. Ведь «исполнение чего-то благодаря друзьям в известном смысле исполняется благодаря нам»¹²³.

Ответ на возражение 2. Как говорит Философ, природа, которая способна достичь совершенного блага, хотя для этого и нуждается в помощи извне, наделена более возвышенным статусом, чем природа, которая не способна достичь совершенного блага, хотя при этом она достигает некоторого несовершенного блага безо всякой помощи извне¹²⁴. Так, лучше расположен к здоровью тот, кто может достичь совершенного здоровья с помощью медицины, чем тот, кто может достичь несовершенного здоровья без помощи медицины. И потому разумная тварь, способная достичь совершенного блага счастья, хотя и нуждается при этом в божественной помощи, более совершенна, чем неразумная тварь, которая не способна достичь этого блага, хотя при этом и достигает некоторого несовершенного блага через посредство своих природных способностей.

Ответ на возражение 3. Когда несовершенные и совершенные вещи принадлежат к одному и тому же виду, в этом случае они могут быть обусловлены одной и той же способностью. Но это вовсе не обязательно в том случае, если они принадлежат к различным видам, поскольку далеко не все из того, что обуславливает расположение материи, может обуславливать и окончательное совершенство. Затем, несовершенная деятельность, которая является субъектом природных способностей человека, не принадлежит к тому же самому виду, что и совершенная деятельность, которая суть человеческое счастье, поскольку деятельность получает свой вид от своего объекта. Следовательно, приведенный аргумент бездоказателен.

Раздел 6. Достигает ли человек счастья благодаря действию более возвышенной твари?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек может стать счастливым благодаря действию более возвышенной твари, а именно ангела. В самом деле, наблюдаемый нами миропорядок двояк: с одной стороны, он упорядочивает части мироздания друг к другу, с другой — все мироздание в целом к находящемуся вне мироздания благу, и при этом первый [тип порядка] упорядочен ко второму как к своей цели¹²⁵. Это подобно тому, как взаимная упорядоченность частей войска зависит от упорядоченности всей армии к своему военачальнику. Но взаимная упорядоченность частей мироздания заключается в том, что высшие твари воздействуют на низших, о чем уже шла речь в первой части (109, 2), а счастье заключается в упорядоченности человека к находящемуся вне мироздания благу то есть к Богу. Следовательно, человек может стать счастливым благодаря воздействующей на него более возвышенной твари, а именно ангелу.

Возражение 2. Далее, находящееся в возможности может быть приведено к действительности только тем, что уже находится в действительности, как, например, горячее в возможности становится действительно горячим только благодаря тому, что уже действительно горячо. Но человек счастлив в возможности. Следовательно, он может стать счастливым в действительности благодаря ангелу, который уже действительно счастлив.

Возражение 3. Далее, уже было сказано (3, 4), что счастье состоит в деятельности ума. Но, как было показано в первой части (111, 1), ангел может просвещать человеческий ум. Следовательно, ангел может сделать человека счастливым.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Господь дает благодать и славу» ([Пс. 83:12](#)).

Отвечаю: коль скоро любая тварь подчинена законам природы, в связи с чем ее силы и действия ограничены, то ничто из того, что превосходит сотворенную природу, не может быть выполнено силами какой бы то ни было твари. Следовательно, если необходимо выполнить что-либо из того, что превосходит природу, оно выполняется непосредственно Богом, например, воскрешение мертвого, возвращение зрения слепому и тому подобное. Но уже было показано (5), что счастье является превосходящим сотворенную природу благом. Поэтому невозможно, чтобы оно было сообщено действием какой бы то ни было твари: если речь идет о совершенном счастье, то сделать человека счастливым может один только Бог. Если же имеется в виду несовершенное счастье, то нечто подобное должно сказать относительно той добродетели, в актах которой оно состоит.

Ответ на возражение 1. Как это часто бывает в тех случаях, когда речь идет об упорядоченных друг относительно друга активных способностях, высшей из них надлежит стремиться к конечной цели, в то время как более низким способностям — способствовать этому достижению через посредство обуславливания расположения к ней, что подобно тому, как искусству мореплавания, направляющему искусство судостроения, надлежит использовать судно ради достижения той цели, для которой оно было построено. Точно так же и в порядке мироздания ангелы, действительно, оказывают содействие человеку в достижении им его конечной цели в смысле обуславливания некоторых первичных расположений к ней, однако само достижение конечной цели происходит исключительно благодаря Первому Действователю, каковым является Бог.

Ответ на возражение 2. Когда форма существует в чем-то совершенным и естественным образом, она может выступать в качестве начала воздействия на что-то еще, например, горячее нагревать через посредство теплоты. Но если форма существует в чем-то несовершенным и

неестественным образом, то она не может выступать в качестве начала, сообщающего чему-то еще [свое воздействие]; так, «интенция» находящегося в зрачке цвета не может сделать что-либо белым, равно как не может и нагреваемое или освещаемое нагреть или осветить что-то другое, в противном случае нагревание и освещение распространялось бы до бесконечности. Но свет славы, через посредство которого созерцается Бог, находится в Боге совершенным и естественным образом, в то время как в любой твари он находится несовершенно и через посредство уподобления или причастности. Поэтому никакая тварь не может сообщить свое счастье другому.

Ответ на возражение 3. Блаженный ангел просвещает ум человека или низшего ангела относительно того, что касается божественных дел, а не того, что касается созерцания божественной сущности, поскольку такое созерцание обуславливается непосредственным просвещением Бога, о чем уже шла речь в первой части (106, 1).

Раздел 7. Необходимы ли добрые дела для того, чтобы человек мог обрести счастье в Боге?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для обретения счастья в Боге человеку не нужны никакие добрые дела. В самом деле, коль скоро Бог является обладающим бесконечной силой действователем, Ему для осуществления действия не требуется ни материи, ни расположения материи, поскольку Он может обуславливать любое следствие непосредственно Сам. Но человеческие дела, не будучи необходимыми для достижения счастья в качестве его действенной причины, о чем было сказано выше (6), могут быть нужны только для расположения к нему. Поэтому Бог, Которому нет нужды в предшествующем действию расположении, одаривает счастьем без каких бы то ни было предшествующих дел.

Возражение 2. Далее, как Бог является непосредственной причиной счастья, точно так же Он является и непосредственной причиной природы. Но когда Бог в начале установил природу, Он произвел твари безо всякого предшествующего расположения или действия со стороны твари, но сотворил каждую тварь тотчас совершенной в своем виде. Поэтому похоже на то, что Он одаривает счастьем человека без каких бы то ни было предшествующих дел.

Возражение 3. Далее, апостол сказал, что блаженным называют «человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел» ([Рим. 4:6](#)). Следовательно, человеческие дела никак не влияют на достижение им счастья.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Если это знаете, — блаженны вы, когда исполняете» ([Ин. 13:17](#)). Следовательно, счастье достигается благодаря делам.

Отвечаю: для счастья, как было показано выше (4, 4), необходима правота воли, поскольку она есть не что иное, как правильное упорядочение воли к конечной цели, и это так же необходимо для достижения цели, как правильное расположение материи необходимо для обретения формы. Но это еще не является доказательством того, что счастьем необходимо должны предшествовать какие-либо человеческие дела, поскольку Бог может одновременно наделить волю правильной склонностью к цели и обеспечить достижение этой цели подобно тому, как иногда Он располагает материю и одновременно с этим предоставляет форму. Однако порядок божественной мудрости требует, чтобы этого не происходило, и потому [в трактате] «О небе» читаем, что «из тех вещей, которые по природе способны обладать совершенным благом, одни обладают им без движения, другие достигают его в результате немногих движений, третьи — посредством многих»¹²⁶. Затем, обладать совершенным благом без движения может только тот, кто обладает им по природе, и потому обладать счастьем по природе может один только Бог. Таким образом, одному только Богу нет нужды в том, чтобы быть подвигнутым к счастьем каким-либо предшествующим действием. Далее, коль скоро счастье превосходит любую сотворенную природу, то никакая непорочная тварь не может надлежащим образом обрести счастье без движения склоняющей к нему деятельности. При этом превышающий человека в порядке природы ангел согласно порядку божественной мудрости, как было разъяснено в первой части (62, 5), обрел его сразу же после единственного достойного награды акта, тогда как человек может обрести его в результате многих движений дел, которые называются заслугами. То же самое утверждает и Философ, когда говорит, что счастье — это награда добродетели¹²⁷.

Ответ на возражение 1. Дела нужны человеку для обретения счастья не вследствие недостаточности божественной власти, могущей одарить счастьем, а в силу существующего порядка природы.

Ответ на возражение 2. Бог произвел первые твари так, чтобы они были тотчас совершенны без какой бы то ни было предшествующей расположенности или деятельности, постольку, поскольку Он установил первых индивидов различных видов в их природе ради их последующего размножения. Подобным же образом, коль скоро счастье должно было быть даровано другим через Христа, Бога и Человека, «приводящего многих сынов в славу» ([Евр. 2:10](#)), от самого начала Его зачатия Его душа была счастлива без какого бы то ни было предшествующего действия заслуги. Но это относится исключительно к Нему, и благодаря этому заслуга Христова позволяет крестимым детям обретать счастье, хотя они не имеют никаких собственных заслуг и только посредством крещения становятся участниками Христа.

Ответ на возражение 3. Апостол говорит о счастье надежды, которая даруется нам по благодати, не зависящей от предшествующих дел. Ведь благодать, в отличие от счастья, не является пределом движения, но, скорее, началом движения по направлению к счастью.

Раздел 8. Все ли люди желают счастья?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [далеко] не все желают счастья. Ведь человек не может желать того, чего не знает, поскольку объектом желания является воспринятое благо¹²⁸. Но многие не знают о том, в чем заключается счастье. И в этом нетрудно убедиться, поскольку, как сказал Августин, «некоторые думают, что счастье состоит в телесных удовольствиях, некоторые — в добродетелях души, некоторые — в чем-то еще»¹²⁹. Следовательно, не все желают счастья.

Возражение 2. Далее, сущностью счастья, как уже было сказано (3, 8), является созерцание божественной сущности. Но иные полагают, что человеку невозможно видеть божественную сущность и, таким образом, они этого и не хотят. Следовательно, не все люди желают счастья.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «счастливым является тот, кто обладает всем желаемым и не желает ничего недолжного»¹³⁰. Но не все желают именно так, поскольку некоторые желают не то, что должно, и при этом желают его желать. Следовательно, не все желают счастья.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Если бы этот деятель заявил: «Вы все желаете счастья; вы не желаете несчастья», то он дал бы этим понять, что никто не пребывает в неведении относительно собственных желаний»¹³¹. Следовательно, каждый желает быть счастливым.

Отвечаю: о счастье можно говорить двояко. Во-первых, с точки зрения общего понятия счастья, и в этом смысле каждый человек необходимо желает счастья. В самом деле, как уже было сказано (3, 4), общее понятие счастья состоит в совершенном благе. Но коль скоро благо является объектом желания, совершенное благо человека — это то, что полностью удовлетворяет его желание. Следовательно, желание счастья есть не что иное, как желание полного удовлетворения желания. И это желает каждый. Во-вторых, мы можем говорить о счастье с точки зрения специфического понятия, то есть как о том, в чем именно оно состоит. И в этом смысле все не знают о счастье, поскольку не все знают о том, в чем именно состоит общее понятие счастья. Таким образом, в этом смысле не все желают счастья.

Из сказанного очевиден ответ на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Поскольку желание последует схватыванию ума или разума, то случается так, что не имеется иного различия, помимо различия, вытекающего из рассмотрения разума, в связи с чем одно и то же может быть желанно в одном смысле и не желанно в другом. Так, счастье может рассматриваться как окончательное и совершенное благо, то есть с точки зрения общего понятия счастья, и в этом смысле воля, как было сказано выше, стремится к нему по природе и необходимым образом. С другой стороны, оно может рассматриваться с точки зрения других специфических аспектов: либо с точки зрения деятельности как таковой, либо — деятельной способности, либо — объекта, и в этом смысле воля не стремится к счастью необходимым образом.

Ответ на возражение 3. Даваемое некоторыми определение счастья, согласно которому счастливым является тот, «кто обладает всем желаемым», или тот, «любое желание которого исполняется», является хорошим и адекватным определением в одном смысле, и неадекватным в другом. В самом деле, если мы понимаем его буквально, то есть как сказанное о естественных желаниях человека, то в этом случае, действительно, счастлив тот, кто обладает всем желаемым, поскольку ничто не удовлетворяет естественное желание человека помимо совершенного блага, а последнее и есть счастье. Но если мы понимаем его как сказанное о тех вещах, которые человек желает согласно представлениям разума, то в этом случае обладание некоторыми из

таких вещей не имеет никакого отношения к счастью; более того, обладание некоторыми из них — это скорее несчастье, поскольку оно может препятствовать человеку иметь все то, чего он желает естественным образом (ведь разум порою полагает истинными те вещи, которые препятствуют познанию истины). Это обстоятельство было учтено Августином, когда он, сказав, что «счастливым является тот, кто обладает всем желаемым», далее прибавил: «и не желает ничего недолжного».

Трактат о человеческих действиях, а именно, действиях, присущих человеку. Вопрос 6. О произвольном и непроизвольном

Коль скоро счастье достигается посредством определенных действий, мы, дабы соблюсти необходимую последовательность, теперь должны рассмотреть человеческие действия и установить, какие действия служат нам к достижению счастья, а какие этому препятствуют. Но так как деятельность и действия связаны с единичными вещами, то любое практическое знание будет неполным, если оно не примет во внимание все связанные с вещами обстоятельства. Поэтому изучение этической стороны человеческих действий должно затрагивать как общие начала, так и конкретные обстоятельства.

При рассмотрении общих начал нам надлежит исследовать как сами человеческие действия, так и их начала. Что касается человеческих действий, то некоторые из них свойственны только человеку, другие общи человеку и животным. Но коль скоро счастье является благом, свойственным именно человеку, то и действия, свойственные только человеку, гораздо более связаны со счастьем, нежели те, которые общи человеку и другим животным. Поэтому сперва нам следует рассмотреть те действия, которые свойственны только человеку, а вслед за тем — действия, которые общи человеку и другим животным и называются страстями. Первый из этих пунктов предполагает двоякое рассмотрение: 1) что производит человеческое действие и 2) что отличает человеческие действия.

И так как человеческими по справедливости называют те действия, которые являются произвольными (поскольку воля суть разумное пожелание свойственна именно человеку), мы должны рассмотреть действия с точки зрения их произвольности.

Таким образом, мы должны исследовать, во-первых, произвольность и непроизвольность как таковые; во-вторых, те действия, которые являются произвольными, выявляются волей и непосредственно проистекают из воли; в-третьих, те действия, которые являются произвольными и диктуются волей, но при этом проистекают из воли через посредство других способностей.

И поскольку произвольные действия сопряжены с определенными обстоятельствами, сообразуясь с которыми мы формируем наши о них суждения, сначала нам надлежит рассмотреть произвольность и непроизвольность, а затем — обстоятельства тех действий, которые определены как произвольные и непроизвольные. Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) есть ли вообще какая-либо произвольность в человеческих действиях; 2) есть ли она [в действиях] неразумных животных; 3) может ли существовать произвольность вне каких бы то ни было действий; 4) возможно ли насилие по отношению к воле; 5) обуславливает ли насилие непроизвольность; 6) обуславливает ли непроизвольность страх; 7) обуславливает ли непроизвольность чувственное пожелание; 8) обуславливает ли непроизвольность неведение.

Раздел 1. Наличествует ли в человеческих действиях какая бы то ни была произвольность?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в человеческих действиях нет никакой произвольности. В самом деле, как указывают Григорий Нисский¹³², Дамаскин¹³³ и Аристотель¹³⁴, произвольным является [поступок действующего], «начало которого находится в нем самом». Но начало человеческих действий находится не в человеке, а вне его, поскольку желание человека подвигается к акту своим объектом, который находится вне его и суть «неподвижное движущее»¹³⁵. Следовательно, в человеческих действиях нет ничего произвольного.

Возражение 2. Далее, Философ доказал, что у животных не возникает никаких новых движений помимо тех, которым предшествуют движения извне¹³⁶. Но все человеческие действия [в определенном смысле] являются новыми, поскольку ни одно из них не вечно. Следовательно, начало всех человеческих действий находится вовне, и потому в них нет ничего произвольного.

Возражение 3. Далее, произвольные действия самостоятельны. Но этого нельзя сказать о действиях человека, поскольку [в Писании] сказано: «[Вы] без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15:5). Следовательно, в человеческих действиях нет ничего произвольного.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что «произвольным является действие, относящееся к разумной деятельности»¹³⁷. Но человеческие действия как раз и являются таковыми. Следовательно, в человеческих действиях наблюдается определенная произвольность.

Отвечаю: наличие некоторой произвольности в человеческих действиях является необходимой. Дабы прояснить это положение, должно уразуметь, что начало одних действий и движений находится в пределах действующего или того, что приводится в движение, а начало других действий и движений — вовне. В самом деле, когда камень движется вверх, начало этого движения находится вне камня, а когда он движется вниз, начало этого движения находится в камне. Затем, что касается тех вещей, которые приводятся в движение собственным началом, то одни из них движут сами себя, а другие — нет. Ведь коль скоро любой действующий или движимый вещь, как было показано выше (1,2), действует или движется ради цели, то совершенным образом движется внутренним началом только тот, внутреннее начало которого приводит не просто в движение, а в движение ради цели. Но тому, кто действует ради цели, необходимо некоторое знание о цели. Поэтому кто бы ни был тот, кто действует или движется посредством собственного начала и при этом обладает некоторым знанием о цели, он обладает в самом себе началом действия таким образом, что не только действует, но действует ради цели. С другой стороны, если вещь не имеет никакого знания о цели, то даже в том случае, когда она обладает присущим ей началом действия или движения, начало того действия или движения, которое осуществляется ради цели, находится не в ней, а в чем-то еще, и именно благодаря этому [чему-то еще] начало действия ради цели отпечатлевается в [вышеуказанной] вещи. Поэтому о такого рода вещах говорят не как о самодвижущихся, а как о движимых чем-то другим. О тех же вещах, которые обладают знанием о цели, говорят как о самодвижущихся, поскольку в них наличествует начало, благодаря которому они не просто действуют, но действуют в том числе и ради цели. И так как от их собственного начала проистекает то и другое, а именно и то, что они действуют, и то, что они действуют ради цели, о движениях подобных вещей говорят как о произвольных (ведь само слово «произвольный» подразумевает,

что их движения и действия являются следствиями их собственных стремлений). Поэтому в определениях, данных Аристотелем, Григорием Нисским и Дамаскином [которые были приведены в возражении 1], произвольность характеризуется не только наличием «начала в самом» действителе, но также и наличием «знания». Следовательно, коль скоро человек знает о цели своих дел и при этом обладает самодвижением, то некоторые из его действий являются произвольными.

Ответ на возражение 1. Не каждое начало является первым началом. Поэтому хотя для произвольного действия сущностно необходимо, чтобы его начало находилось в самом действителе, однако природе произвольного действия не противоречит то, что его собственное начало может быть обусловлено или приведено в движение внешним началом, поскольку для произвольного действия не является сущностно необходимым, чтобы его собственное начало являлось первым началом. Тем не менее должно иметь в виду, что начало движения может являться первым в роде, но не непосредственно первым; так, в роде подчиненных изменению вещей первым началом изменения выступает небесное тело, которое, однако, не является непосредственно первым двигателем, а само движется в пространстве более возвышенным двигателем. И точно так же собственное начало произвольного действия, то есть мыслительная и желательная способности, является первым началом в роде стремления, хотя при этом оно само приводится в движение внешним началом в соответствии с другими видами движений.

Ответ на возражение 2. Новым движениям у животных, действительно, предшествуют движения извне, и это связано с двумя обстоятельствами. Во-первых, с тем, что посредством внешнего движения чувства животного сопоставляются с чем-то чувственным, которое, будучи схваченным [чувствами], приводит в движение желание. Так, лев, видя приближающегося к нему вола, сам начинает двигаться в сторону этого вола. Во-вторых, с тем, что некоторые внешние движения приводят к физическим изменениям в теле животного, как [например] в случае холода или жары, и через посредство [всего] тела, на которое воздействует движение внешней части этого тела, опосредованно приводится в движение и являющееся способностью всего тела чувственное пожелание; таким вот образом благодаря некоторому телесному изменению побуждается желание чего-то еще. Но, как было сказано выше, это не противоречит природе произвольности, поскольку такие обусловленные внешним началом движения относятся к другому роду движений.

Ответ на возражение 3. Бог подвигает человека к действию не только через посредство чего-либо желанного для чувств или путем обусловливания телесных изменений, но также и напрямую приводя в движение волю, поскольку любое движение, как естественное, так и воли, проистекает от Бога как от Первого Двигателя. И как нет ничего, что бы противоречило природе в том, что естественное движение проистекает от Бога как от Первого Двигателя, поскольку природа является инструментом движущего ее Бога, точно так же нет ничего, что бы противоречило сущности произвольного действия в том, что оно проистекает от Бога, поскольку воля также движется Богом. Притом как естественные, так и произвольные движения имеют между собою то общее, что они сущностно происходят от находящегося в самом действителе начала.

Раздел 2. Есть ли что-либо произвольное (в действиях) неразумных животных?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у неразумных животных нельзя обнаружить что-либо произвольное. В самом деле, [слово] «произвольность» происходит от [слова] «воля». Но коль скоро воля находится в разуме¹³⁸, то у неразумных животных ее нет. Следовательно, у них нет и ничего произвольного.

Возражение 2. Далее, в связи с тем, что человеческие действия произвольны, о человеке говорят как о хозяине своих действий. Но неразумные животные не являются хозяевами своих действий, поскольку как сказал Дамаскин, «они управляют ся природой, а не управляют ею»¹³⁹. Следовательно, в действиях неразумных животных нет никакой произвольности,

Возражение 3. Далее, Дамаскин говорит, что «произвольные действия сопровождаются похвалой или порицанием»¹⁴⁰. Но действия неразумных умов не сопровождаются ни похвалой, ни порицанием. Следовательно, такие действия не произвольны.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «к произвольному причастны и дети, и неразумные животные»¹⁴¹. Тоже самое говорят Дамаскин¹⁴² и Григорий Нисский¹⁴³.

Отвечаю: как было показано выше (1), для произвольного действия существенно необходимо, чтобы в пределах действителя находились как его начало, так и некоторое знание о цели. Но знание о цели бывает двояким, совершенным и несовершенным. Совершенное знание о цели состоит не только в схватывании вещи, которая является целью, но также в знании ее под аспектом цели и ее связи со средствами к достижению цели. И такое знание может принадлежать только разумной природе. Но что касается несовершенного знания о цели, то оно состоит в простом схватывании цели без знания ее под аспектом цели и взаимосвязи действия и цели. Такое знание о цели присуще неразумным животным благодаря их чувствам и природным оценочным способностям.

Таким образом, из совершенного знания о цели следует совершенная произвольность, поскольку, схватывая цель, человек может посредством обдумывания цели и средств достигать или не достигать этой цели. А из несовершенного знания о цели следует несовершенная произвольность, поскольку действитель, схватывая, но не обдумывая цель, движется к ней одновременно [со схватыванием]. Поэтому совершенная произвольность принадлежит только разумной природе, тогда как несовершенная произвольность присуща даже неразумным животным.

Ответ на возражение 1. Волей называется разумное желание, и потому ее нельзя обнаружить в лишенных разума вещах. Но хотя слово «произвольность» и происходит от [слова] «воля», тем не менее его можно использовать и для определения того, что некоторым образом причастно к воле посредством уподобления. Поэтому неразумным животным также приписываются произвольные действия в тех случаях, когда они благодаря наличию у них некоторых знаний движутся к цели.

Ответ на возражение 2. То, что человек является хозяином собственных действий, связано с его способностью к их обдумыванию; ведь коль скоро обдумывание разума имеет безотносительное расположение к противоположностям, воля также может быть склонена к любой из них. И это совсем не та произвольность, которую мы обнаруживаем в неразумных животных, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Похвала и порицание сопровождают действие, которое

произвольно совершенным образом, какового совершенства не обнаруживается в [действиях] неразумных животных.

Раздел 3. Может ли существовать произвольность вне каких бы то ни было действий?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что без какого-либо действия произвольность невозможна. В самом деле, произвольность проистекает из воли. Но ничто не может проистекать из воли иначе, чем только через некоторое действие, по крайней мере, действие воли. Следовательно, произвольность без действия невозможна.

Возражение 2. Далее, как о желании говорится в связи с актом воли, точно так же с прекращением акта воли говорится и об отсутствии желания. Но отсутствие желания подразумевает непроизвольность, которая противоположна произвольности. Следовательно, с прекращением акта воли прекращается и произвольность.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (1,2), для произвольности существенно необходимо наличие знания. Но знание подразумевает действие. Следовательно, произвольность без действия невозможна.

Этому противоречит следующее: слово «произвольность» применимо к тому, хозяевами чего мы являемся. Но мы являемся хозяевами как своего действия, так и бездействия, как своего желания, так и нежелания. Следовательно, произвольно можно как действовать и желать, так и не действовать и не желать.

Отвечаю: произвольность следует из воли. Но одно может следовать из другого двояко. Во-первых, непосредственно, и в этом смысле одно следует из другого постольку поскольку оно обусловлено действием этого другого, как, например, нагревание — теплом. Во-вторых, опосредованно, и в этом смысле одно следует из другого постольку поскольку другое бездействует, как, например, затопление судна связано с кормчим в том отношении, что тот прекратил управление судном. Тут следует обратить внимание вот на что: причину бездействия надлежит усматривать в действователе только тогда, когда он может и должен действовать. В самом деле, если затопление судна было связано с отсутствием у руля кормчего, то ему нельзя было бы вменять в вину затопление судна в том случае, если бы ему не позволили управлять судном или если бы у судна не было руля.

Таким образом, реализация воли через желание и действие возможна, а порой и необходима для препятствования нежеланию и бездействию, каковы нежелание и бездействие также надлежит приписывать воле. Следовательно, произвольность возможна и без действия, причем иногда без действия вовне, хотя и при наличии внутреннего акта, как, например, когда некто желает не действовать, а иногда даже без внутреннего акта, как, например, когда некто не желает действовать.

Ответ на возражение 1. Мы применяем слово «произвольность» не только к тому, что непосредственно следует из воли как из ее действия, но также и к тому, что следует из нее опосредованно как из ее бездействия.

Ответ на возражение 2. О «не желании» говорится в двух смыслах. Во-первых, так, как если бы это было одно слово, неопределенная форма глагола «я-не-желаю». Так, когда я говорю, что «я не желаю читать», это означает «я желаю не читать», то есть «не желать читать» есть то же, что и «желать не читать», и в этом смысле «не желать» подразумевает произвольность. Во-вторых, это выражение можно понимать как [законченное] предложение, отрицающее какой бы то ни было акт воли. И в этом смысле «не желать» не подразумевает произвольности.

Ответ на возражение 3. Для произвольности акт знания необходим в том же смысле, в каком ей необходим и акт воли, а именно в том, что необходимо, чтобы один и тот же субъект

обладал способностью обдумывать, желать и действовать. И так как нежелание и бездействие тогда, когда нужно желать и действовать, произвольно, точно так же произвольным может быть и не обдумывание.

Раздел 4. Возможно ли насилие по отношению к воле?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что по отношению к воле возможно насилие. В самом деле, все что угодно может быть принуждено тем, что сильнее его. Но есть нечто такое, что гораздо сильнее человеческой воли, и это Бог. Следовательно, воля может быть принуждена, по крайней мере, Богом.

Возражение 2. Далее, каждый пассивный субъект принуждается активным началом, когда последнее изменяет его. Но воля, будучи «движимым и движущим»¹⁴⁴, является пассивной способностью. Поэтому, коль скоро она иногда приводится в движение активным началом, то похоже на то, что она иногда принуждается.

Возражение 3. Далее, насильственным является такое движение, которое противно природе. Но движение воли иногда противно природе, что очевидно на примере движения воли к греху, каковое движение, согласно Дамаскину, противно природе¹⁴⁵. Следовательно, движение воли может быть принужденным.

Этому противоречат слова Августина о том, что исполняемое согласно воле исполняется не в силу необходимости¹⁴⁶. Но то, что исполняется по принуждению, исполняется по необходимости, следовательно, то, что выполнено в соответствии с желанием, не может быть вынуждено. Следовательно, воля не может действовать по принуждению.

Отвечаю: действие воли бывает двояким: в одном случае — это непосредственный акт ее изъявления, а именно «пожелание», в другом — акт, направляемый волей для последующего исполнения посредством некоторой другой способности, например, «идти», который по распоряжению воли направляется для исполнения посредством движущей способности.

Что касается распорядительных действий воли, то в этом случае насилие по отношению к воле возможно в той мере, в какой насилие может препятствовать внешним членам в их исполнении распоряжений воли. Что же касается собственного и непосредственного акта воли, то в отношении его насилие невозможно.

Причину этого следует усматривать в том, что акт воли является не чем иным, как склонностью, проистекающей из внутреннего начала со знанием, что подобно тому, как естественное пожелание является склонностью, проистекающей из внутреннего начала без знания. Затем, принуждение, или насилие, проистекает из внешнего начала. Следовательно, быть подчиненным принуждению и насилию противно природе собственного акта воли, точно так же как это противно природе естественной склонности или движению. Действительно, камень может по принуждению двигаться вверх, но совершенно невозможно, чтобы это насильственное движение происходило согласно естественной склонности. Подобным же образом и человека можно тащить насильно, но самому понятию насилия будет противоречить то обстоятельство, что он тащится по собственной воле.

Ответ на возражение 1. Бог, Который гораздо сильнее человеческой воли, может подвигать волю человека, согласно сказанному [в Писании]: «Сердце царя — в руке Господа, как потоки вод; куда захочет, Он направляет его» (Прит. 21:1). Но если это будет принуждением, то ни оно более не будет происходить в соответствии с актом воли, ни сама воля не будет подвигать к действию, но — что-то, противоречащее воле.

Ответ на возражение 2. Когда пассивный субъект приводится в движение активным началом, то вовсе не обязательно, что это движение является насильственным. Так бывает только тогда, когда оно противоречит внутренней склонности пассивного субъекта, в противном случае любое изменение и порождение тел было бы неестественным и

насильственным, а между тем они [по большей части] естественны в силу естественной внутренней склонности материи или субъекта к такой расположенности. И точно так же в том случае, когда воля приводится в движение объектом желания в соответствии со своей склонностью, такое ее движение является не насильственным, а произвольным.

Ответ на возражение 3. То, к чему обращается воля при согрешении, будучи злым и противным разумной природе, воспринимается волей как что-то доброе и соответствующее природе постольку, поскольку оно радует человека то ли каким-то приятным ощущением, то ли удовлетворением порочного навыка.

Раздел 5. Обусловливает ли насилие произвольность?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что насилие не обусловливает произвольность. В самом деле, мы говорим о произвольности и произвольности применительно к воле. Но, как было показано выше (4), насилие по отношению к воле невозможно. Следовательно, насилие не может обусловливать произвольность.

Возражение 2. Далее, как говорят Дамаскин¹⁴⁷ и Философа, насильственное совершается с неудовольствием. Но порой человек переносит принуждение без всякого неудовольствия. Следовательно, насилие не обусловливает произвольность.

Возражение 3. Далее, то, что проистекает из воли, не может быть произвольным. Но некоторые насильственные действия проистекают из воли, как, например, когда человек, обладающий тяжелым телом, поднимается вверх, или когда он, путешествуя, привязывает свои ноги, тем самым препятствуя их природной гибкости. Следовательно, насилие не обусловливает произвольность.

Этому противоречат слова Философа¹⁴⁸ и Дамаскина¹⁴⁹ о том, что «совершаемое по принуждению, совершается произвольно».

Отвечаю: насилие прямо противоположно как произвольности, так и естественности. В самом деле, произвольное и естественное имеют то общее, что оба они проистекают из внутреннего начала, в то время как насильственное — из внешнего. Таким образом, как в лишенном знания насилие производит не что, противное его природе, точно так же в наделенном знанием оно производит нечто, противное его воле. И как о противном природе говорят, что оно «неестественно», точно так же о противном воле говорят, что оно «произвольно». Следовательно, насилие обусловливает произвольность.

Ответ на возражение 1. Произвольность противоположна произвольности. Но уже было сказано (4), что произвольным называется не только тот акт, который непосредственно проистекает из воли, но также и тот, который направляется волей для последующего исполнения. Таким образом, что касается того акта, который непосредственно проистекает из воли, то, как было показано выше (4), по отношению к воле насилие невозможно, поскольку насилие не может сделать такой акт произвольным. Но что касается распорядительного акта, то в этом случае воля может претерпевать насилие и, следовательно, в этом отношении насилие обусловливает произвольность.

Ответ на возражение 2. Как о том, что соответствует склонности природы, говорят как о естественном, точно так же о том, что соответствует склонности воли, говорят как о произвольном. Но о вещи говорится как о естественной двойко. Во-первых, на основании природы как активного начала, и в этом смысле для огня естественно производить тепло. Во-вторых, на основании [природы как] пассивного начала, поскольку природе присуща склонность воспринимать воздействие от внешнего начала, и в этом смысле о небесном движении говорится как о естественном вследствие наличия в небесном теле способности получать такое движение, хотя причиной этого движения является произвольный действитель. И точно так же о произвольности акта говорится двойко. Во-первых, в отношении действия, как, например, когда один желает быть пассивным в отношении другого. Ведь когда действие приносится в нечто внешним действителем, то до тех пор, пока в пассивном субъекте сохраняется желание претерпевать это действие, насилия как такового не существует, и хотя воспринимающий воздействие сам не производит никаких действий, тем не менее он делает нечто посредством желания претерпевать. Таким образом, в этом случае не может идти речь ни

о какой произвольности.

Ответ на возражение 3. Как говорит Философ, движение Животного, посредством которого время от времени животное движется против природной склонности тела, хотя и не естественно для тела, однако некоторым образом естественно для животного, для которого естественно двигаться согласно желанию¹⁵⁰. В таком случае имеет место определенное насилие, но не непосредственно, а только в некотором отношении. То же самое относится и к тому случаю, когда путешественник привязывает свои ноги, что противно их естественному расположению. Конечно, в некотором отношении, то есть в отношении отдельного члена, это насилие, но не непосредственное насилие, то есть не [насилие] в отношении самого человека.

Раздел 6. Обуславливает ли страх произвольность непосредственно?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страх обуславливает произвольность непосредственно. В самом деле, как насилие есть то, что противоположно воле сейчас, точно так же страх есть то, что относится к противоположной воле будущему злу. Но насилие обуславливает произвольность непосредственно. Следовательно, и страх обуславливает произвольность непосредственно.

Возражение 2. Далее, то, что является таковым через самое себя, сохраняется именно таковым, что бы ни было к нему добавлено; так, горячее через самое себя, пока оно сохраняется, остается горячим, что бы ни было к нему добавлено. Но то, что делается из страха, является произвольным через самое себя. Следовательно, даже с добавлением страха, оно остается произвольным.

Возражение 3. Далее, то, что является таковым, может быть субъектом условий в одном из следующих отношений: то, что является таковым безо всяких условий, является непосредственно таковым; то, что необходимо, является субъектом условий, оставаясь необходимым в некотором отношении, и при этом то, что необходимо абсолютно, необходимо и непосредственно. Но то, что делается из страха, является произвольным абсолютно, и при этом не является произвольным за исключением одного условия, а именно, что внушающего страх зла можно избежать.

Следовательно, то, что делается из страха, является произвольным непосредственно.

Этому противоречит сказанное Григорием Нисским¹⁵¹ и Философом¹⁵² о том, что совершаемое из страха «больше походит на произвольное, чем на произвольное».

Отвечаю: как говорит Философ¹⁵³ и, вторя ему, Григорий Нисский в своей книге о Человеке¹⁵⁴, поступки, совершаемые из страха, «являются смешанными», то есть отчасти произвольными, а отчасти — произвольными. Ведь то, что совершается из страха, само по себе не является произвольным, но в контексте некоторого условия, а именно, когда [совершаемое] совершается ради избежания внушающего страх зла, оно становится произвольным.

Но если подвергнуть вопрос более тщательному рассмотрению, то окажется, что подобные вещи скорее являются произвольными, чем произвольными, поскольку произвольны они непосредственно, а произвольны — в некотором отношении. В самом деле, о вещи говорят как о непосредственно таковой в соответствии с ее актуальностью, в то время как в соответствии с тем, какой она является в представлении, о ней говорят не как о непосредственно таковой, а как о таковой в некотором отношении. Затем, то, что делается из страха, актуально постольку, поскольку оно делается. Но коль скоро акты касаются единичностей, а единичности как таковые существуют здесь и сейчас, то делаемое является актуальным постольку, поскольку оно происходит здесь, сейчас и при прочих индивидуальных обстоятельствах. Значит, то, что делается из страха, коль скоро оно происходит здесь и сейчас и связано с тем обстоятельством, что препятствует внушающему страх большему злу, произвольно; так, избавление от груза во время шторма, связанное со страхом перед грозящей опасностью, произвольно; таким образом, очевидно, что речь идет о непосредственно произвольном. Кроме того, то, что делается из страха, является произвольным сущностно, поскольку начало [действия] находится в самом [действователе]. Если же мы будем рассматривать совершаемое из страха вне какого бы то ни

было конкретного случая, то, коль скоро оно является противным воле, речь будет идти просто о представлении ума. Следовательно, будучи рассмотренным в таком отношении, то есть безотносительно к конкретным обстоятельствам, совершаемое из страха будет произвольным.

Ответ на возражение 1. Совершаемое из страха и совершаемое насильственно отличаются [друг от друга] не только с точки зрения настоящего и будущего времени, но также и тем, что в случае насилия движение происходит при полном противлении воли, тогда как совершаемое из страха становится произвольным, поскольку воля стремится к нему — пускай и не ради собственной пользы, но ради чего-то еще, то есть ради избежания внушающего страх зла. В самом деле, условие произвольности акта удовлетворяется тогда, когда он производится благодаря чему-то произвольному, поскольку произвольной является не только та цель, к которой мы стремимся ради собственной пользы, но также и та, к которой мы стремимся ради чего-то еще. Отсюда понятно, что при насильственном исполнении внутренне воля бездействует, в то время как при исполнении из страха воля некоторым образом подключается к действию. Поэтому Григорий Нисский, желая отделить то, что делается из страха [от того, что делается по принуждению], дополняет определение насильственного действия как такого, «начало которого находится вовне», словами: «и с которым совершенно не согласен тот, кто это насилие претерпевает»¹⁵⁵ (ибо воля испытывающего страх в некоторых моментах всегда согласна с тем, что он делает из страха).

Ответ на возражение 2. То, что является таковым в абсолютном смысле, сохраняется именно таковым, что бы ни было к нему добавлено; например, холодное или белое; но то, что является таковым в относительном смысле, может быть различным в зависимости от того, с чем именно оно сопоставляется. Так, то, что кажется большим по сравнению с одним, по сравнению с другим кажется маленьким. Но о действии говорится как о произвольном не только тогда, когда оно производится ради пользы [действителя], то есть в абсолютном смысле, но и тогда, когда оно производится ради чего-то еще, то есть в относительном смысле. Поэтому нет ничего невозможного в том, что не произвольное по сравнению с чем-то одним действие является произвольным по сравнению с чем-то другим.

Ответ на возражение 3. То, что делается из страха, произвольно без каких бы то ни было условий, то есть оно произвольно постольку поскольку оно актуально производится; произвольным же оно бывает при некотором условии, а именно в том случае, если опасения были необоснованными. Следовательно, приведенный аргумент, пожалуй, доказывает обратное [тому, что сказано в заключении].

Раздел 7. Обусловливает ли произвольность чувственное пожелание?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что чувственное пожелание обусловливает произвольность. В самом деле, чувственное пожелание является такой же страстью, что и страх. Но страх в определенной степени обусловливает произвольность. Следовательно, то же самое можно сказать и о чувственном пожелании.

Возражение 2. Далее, как робкий человек из страха поступает вопреки своим намерениям, точно так же ведет себя и охваченный чувственным пожеланием невоздержанный человек. Но страх в определенной степени обусловливает произвольность. Следовательно, то же самое можно сказать и о чувственном пожелании.

Возражение 3. Далее, для произвольности требуется знание. Но чувственное пожелание наносит ущерб знанию, ведь сказал же Философ, что «удовольствие», или жажда наслаждений, «извращает представление рассудительности»¹⁵⁶. Следовательно, чувственное пожелание обусловливает произвольность.

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: «Невольное отличается тем, что удостоивается снисхождения и милости и совершается с неудовольствием»¹⁵⁷. Но ничего подобного нельзя сказать о том, что делается согласно чувственному пожеланию. Следовательно, чувственное пожелание не обусловливает произвольность.

Отвечаю: чувственное пожелание не обусловливает произвольность, напротив, оно делает кое-что произвольным.

Ведь о вещи говорят как о произвольной постольку поскольку к ней устремляется воля. Но чувственное пожелание [как раз] и склоняет волю к желанию объекта чувственного пожелания. Поэтому следствием чувственного пожелания является скорее действие чего-то произвольным, чем произвольным.

Ответ на возражение 1. Страх связан со злом, тогда как чувственное пожелание — с благом. Но само по себе зло противно воле, тогда как благо согласно с ней. Поэтому страх в гораздо большей степени способен обусловить произвольность, нежели чувственное пожелание.

Ответ на возражение 2. Действующий из страха, если рассматривать его действие вне сложившихся обстоятельств, сохраняет отвращение воли к тому, что он делает. Действующий же согласно чувственному пожеланию, например, невоздержанный человек, не сохраняет свое предшествующее расположение воли, удерживавшее его от объекта его чувственности, поскольку его воля претерпевает изменение таким образом, что теперь он желает то, что прежде отвергал. Поэтому то, что делается из страха, в определенном смысле является произвольным, а то, что делается в соответствии с чувственным пожеланием, никоим образом не таково. Ведь человек, уступающий чувственному пожеланию, осуществляет действие, противоположное его предшествующему намерению, но не противоположное тому, чего он хочет теперь, в то время как робкий человек действует, если рассматривать его действие само по себе, противоположно тому, чего он хочет и теперь.

Ответ на возражение 3. Если чувственное пожелание извращает все знание в целом, как это бывает с теми, кого похоть делает безумцами, то в этом случае можно говорить, что чувственное пожелание полностью устраняет произвольность. Однако и тогда последующее действие в собственном смысле слова нельзя называть произвольным, поскольку в том, что лишено разума, нет ни произвольности, ни произвольности. Но, как правило, в тех действиях,

которые производятся согласно чувственному пожеланию, знание в целом не извращается, поскольку способность познания в основном сохраняется, а извращается лишь актуальное представление о некотором частном возможном акте. Однако и сам этот акт произволен, поскольку под произвольностью мы подразумеваем то, что воля сохраняет за собой способность как, например, «не действовать» или «не желать», так и «не рассуждать»; впрочем, воля способна противиться страстям, о чем речь у нас впереди (10, 3; 77, 7).

Раздел 8. Обуславливает ли неведение произвольность?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неведение не обуславливает произвольность. Ведь, как говорит Дамаскин, «невольное... удостоивается снисхождения и милости». Но иногда то, что делается в силу неведения, не удостоивается снисхождения, согласно сказанному [в Писании]: «Кто не понимает, — пусть не понимает» ([1 Кор. 14:38](#)). Следовательно, неведение не обуславливает произвольность.

Возражение 2. Далее, любой грех подразумевает неведение, согласно сказанному [в Писании]: «Не заблуждаются ли умышляющие зло?» ([Прит. 14:22](#)). Если бы, таким образом, неведение обуславливало произвольность, то из этого бы следовало, что любой грех был бы непреднамеренным, что противоречило бы сказанному Августином о том, что «грех — это произвольное [зло]»¹⁵⁸.

Возражение 3. Далее, как говорит Дамаскин, произвольное «совершается с неудовольствием». Однако некоторые вещи совершаются по неведению, но без неудовольствия; например, человек может убить врага, которого он желает убить, думая при этом, что он убивает вола. Следовательно, неведение не обуславливает произвольность.

Этому противоречит сказанное Дамаскином¹⁵⁹ и Философом¹⁶⁰ о том, что «сделанное по неведению произвольно».

Отвечаю: если неведение и обуславливает произвольность, то это происходит постольку, поскольку оно связано с отсутствием одного из тех вышеупомянутых знаний (1), которые являются необходимым условием произвольности. Но далеко не всякое неведение является отсутствием одного из таких знаний.

В связи с этим следует иметь в виду, что неведение может относиться к действию воли тройко: во-первых, как «сопутствующее», во-вторых, как «последующее», в-третьих, как «предшествующее». Как «сопутствующее», когда оно является неведением о том, что делается, но при этом таким, что, будь даже известно о том, что делается, делаемое все равно было бы сделано. Это связано с тем, что такое неведение не побуждает действителя к действию: просто отсутствие знания о действии и само действие совпадают по времени, что хорошо видно из приведенного в третьем [возражении] примера, когда человек желает убить своего врага, но убивает его, пребывая в неведении, и думая, что убивает вола. Неведение этого вида, как говорит Философ¹⁶¹, не обуславливает произвольность, поскольку оно вообще не является причиной чего-либо из того, что противно воле, но оно обуславливает «не произвольность», поскольку нельзя актуально желать неведомое.

Неведение «последует» акту воли в том случае, когда само неведение является произвольным, и это происходит двойко, согласно двум вышеприведенным (3) видам произвольности. Во-первых, когда акт воли опирается на неведение, как, например, в том случае, когда человек желает не знать, что его грех может быть прощен или что он может воздержаться от греха, согласно сказанному [в Писании]: «Не хотим мы знать путей Твоих» ([Иов. 21:14](#)). И это называется «неведение в состоянии аффекта». Во-вторых, о неведении говорится как о произвольном тогда, когда несведущий может и должен знать, поскольку, как было показано выше (3), в этом смысле «не действовать» и «не желать» является произвольным. Неведение этого вида имеет место также и в том случае, когда некто актуально не обдумывает то, что он обязан обдумывать (это называют «неведением злого выбора», вытекающим из некоей страсти или навыка), а еще в том, когда [этот] некто не позаботился о том, чтобы приобрести необходимое ему знание (в этом смысле неведение основ законодательства, которые

необходимо знать, является произвольным и вытекающим из своего рода небрежения). Таким образом, неведение одного из вышеприведенных видов произвольно и не может непосредственно обуславливать непроизвольность. Тем не менее оно обуславливает непроизвольность опосредованно, поскольку предшествует движению воли к действию, какового движения не было бы при наличии знания.

Неведение «предшествует» акту воли в том случае, когда оно непроизвольно, и при этом является причиной того, что человеческое желание именно таково. Так, человек может не знать о некоторых сопутствующих его действию обстоятельствах, и к тому же не обязан о них знать, но в результате он делает то, чего бы никогда не сделал, если бы об этих обстоятельствах знал; например, человек, не зная, что через миг на дороге появится путник, может, предприняв все требуемые меры предосторожности, пустить стрелу и ею поразить путника. Такое неведение непосредственно обуславливает непроизвольность.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения. Так, первое возражение имеет дело с неведением того, что человек должен знать. Второе — с неведением выбора, которое, как было показано выше, в некотором смысле произвольно. Третье — с тем неведением, которое является сопутствующим акту воли.

Вопрос 7. Об обстоятельствах человеческих действий

Теперь нам надлежит исследовать обстоятельства человеческих действий, относительно чего будет рассмотрено четыре пункта: 1) что есть обстоятельство; 2) должен ли теолог учитывать обстоятельства человеческих действий; 3) сколько всего существует обстоятельств; 4) какие из них являются наиболее важными.

Раздел 1. Можно ли считать обстоятельство акциденцией человеческого акта?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обстоятельство не является акциденцией человеческого акта. Ведь сказал же Туллий, что обстоятельство — это то, «что приводит оратор, дабы придать убедительность и силу своему аргументу»¹⁶². Но ораторские аргументы, как правило, восходят к тому, что имеет отношение к сущности вещи, а именно к определению, роду, виду и т. п., на основании чего, согласно тому же Туллию, оратор и должен строить свои аргументы. Следовательно, обстоятельство не является акциденцией человеческого акта.

Возражение 2. Далее, акциденции присуще «быть в». Но то, что обстоит, скорее находится «вне», чем «в». Следовательно, обстоятельства не являются акциденциями человеческих актов.

Возражение 3. Далее, у акциденции нет акциденции. Но человеческие акты сами являются акциденциями. Следовательно, обстоятельства не являются акциденциями актов.

Этому противоречит следующее: частные условия любой единичной вещи называются индивидуализирующими акциденциями. Но Философ называет обстоятельства частными вещами, то есть частными условиями каждого акта¹⁶³. Следовательно, обстоятельства — это индивидуальные акциденции человеческих актов.

Отвечаю: поскольку, согласно Философу, «слова — это знаки, посредством которых мы мыслим»¹⁶⁴, то при именовании вещей мы необходимо следуем за процессом умственного познания. Затем, наше умственное познание движется от более познанного к менее познанному. Поэтому и имена более известных [нам] вещей используются для определения вещей менее известных; так, в десятой [книге] «Метафизики» ко всем видам противоположностей применяется понятие расстояния, взятое от пространственно обособленных вещей¹⁶⁵. Подобным же образом, коль скоро мы хорошо осведомлены об ограниченных по месту телах, термины, связанные с пространственным движением, используются нами для описания других видов движений. Вот так и слово «обстоятельство» перешло от местонахождения вещей к человеческим актам.

Далее, о находящихся в месте вещах говорят как об обстоящих нечто, когда это [нечто] находится вовне, и при этом расположено неподалеку или [вообще] соприкасается с ними. Точно так же любые условия, находящиеся вне субстанции действующателя, и при этом некоторым образом касающиеся человеческого акта, называются обстоятельствами. Но то, что находится вне субстанции вещи, и в то же время принадлежит этой вещи, называется акциденцией. Следовательно, обстоятельства человеческих действий должно полагать их акциденциями.

Ответ на возражение 1. Оратор придает силу своему аргументу, во-первых, отсылая к субстанции акта, и, во-вторых, отсылая к обстоятельствам акта. Так, человек подпадает под уголовное разбирательство, во-первых, в связи с виновностью в убийстве, во-вторых, поскольку убийство было сопряжено с мошенничеством, совершено из жадности, во время святого праздника или в святом месте и тому подобное. И потому в приведенной цитате недвусмысленно указывается на вторичность действия, когда говорится о том, что оратор «придает силу своему аргументу».

Ответ на возражение 2. О чем-то как об акциденции вещи говорится двояко. Во-первых, в связи с нахождением его в этой вещи; таким образом о белизне говорят как об акциденции Сократа. Во-вторых, поскольку оно и эта вещь вместе составляют один и тот же субъект; таким

образом белизна может быть акциденцией музыкального искусства тогда, когда они встречаются в одном и том же субъекте, как бы соприкасаются друг с другом. Именно в этом смысле об обстоятельствах говорится как об акциденциях человеческих актов.

Ответ на возражение 3. Как было показано выше, об акциденциях говорят как об акциденциях акцидентий постольку, поскольку они встречаются в одном и том же субъекте. Но так бывает двояко. Во-первых, в том случае, когда две акцидентии равно относятся к одному и тому же субъекту без какого-либо отношения друг к другу, как, например, белизна и музыкальное искусство в Сократе. Во-вторых, когда такие акцидентии связаны друг с другом, например, когда субъект получает одну акцидентию через посредство другой; так тело получает цвет через посредство поверхности. И в этом случае можно сказать, что одна акцидентия находится в другой, поскольку цвет находится в поверхности.

Итак, обстоятельства связаны с актами обоими способами. В самом деле, некоторые относящиеся к актам обстоятельства принадлежат действителю не через посредство акта, например, местоположение и состояние человека, в то время как другие принадлежат действителю через посредство акта, например, способ осуществления акта.

Раздел 2. Надлежит ли теологам учитывать обстоятельства человеческих актов?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что теологи не должны учитывать обстоятельства человеческих актов. В самом деле, теологи рассматривают человеческие акты с точки зрения их качества, доброго или злого. Однако обстоятельства, пожалуй, не могут сообщать качество человеческим актам, поскольку вещь никогда формально не определяется тем, что находится вне ее, а только тем, что в ней самой. Следовательно, теологи не должны учитывать обстоятельства актов.

Возражение 2. Далее, обстоятельства — это акциденции актов. Но вещь может быть субъектом бесконечного количества акциденций, в связи с чем Философ сказал, что «существующее привходящим образом является предметом рассмотрения не науки, а софистики»¹⁶⁶. Следовательно, теолог не должен принимать к рассмотрению обстоятельства.

Возражение 3. Далее, рассмотрением обстоятельств занимается оратор. Но красноречие не является частью теологии. Следовательно, не дело теолога рассматривать обстоятельства.

Этому противоречит следующее: согласно Дамаскину¹⁶⁷ и Григорию Нисскому¹⁶⁸, незнание обстоятельств обуславливает произвольность действия. Но произвольность служит оправданием греху, рассмотрением которого и занимается теолог. Следовательно, теолог должен принимать к рассмотрению также и обстоятельства.

Отвечаю: обстоятельства подпадают под рассмотрение теолога по трем причинам. Во-первых, поскольку теолог рассматривает человеческие действия как то, посредством чего человек определяется к счастью. Но все, что определяется к цели, должно быть адекватным этой цели, а об адекватности действия цели можно судить посредством некоторой соизмеримости, связанной с конкретными обстоятельствами. Следовательно, теолог должен рассматривать обстоятельства. Во-вторых, поскольку теолог рассматривает человеческие действия с точки зрения наличия в них той или иной степени добра или зла в смысле «лучше» и «хуже», а подобного рода различия связаны с обстоятельствами, о чем речь у нас пойдет ниже (18, 10, 11; 73, 7). В-третьих, поскольку теолог рассматривает человеческие действия с точки зрения присущих им достоинств и недостатков, для чего необходимо, чтобы они были произвольными. Но, как было показано выше (6, 8), о человеческом акте судят как о произвольном или произвольном в связи с ведением или неведением [им] обстоятельств. Следовательно, теолог должен рассматривать обстоятельства.

Ответ на возражение 1. Об определенном к цели благе говорят как о полезном, а это подразумевает некоторое отношение, поскольку, как говорит Философ, «благо в категории «отношение» определяется как полезное»¹⁶⁹. Но в категории «отношение» вещь определяется не только тем, что присуще самой вещи, но также и тем, что вне ее, что явствует из таких определений, как «правое» и «левое», «равное» и «неравное» и тому подобных.

Следовательно, коль скоро качество актов заключается в их полезности [делу достижения] цели, то ничто не препятствует тому, чтобы определять их как добрые или злые по сравнению с близлежащими внешними вещами.

Ответ на возражение 2. Абсолютно случайные акциденции никоим образом не являются предметом рассмотрения какой-либо из наук вследствие их неопределенности и бесконечности. Но то, что мы называем обстоятельствами, вовсе не таково, поскольку обстоятельства, будучи, как было показано выше (1), внешними по отношению к акту, тем не менее связаны с ним через посредство некоторого отношения, а собственные акциденции подпадают под рассмотрение

науки.

Ответ на возражение 3. Рассмотрением обстоятельств занимается [не только] оратор, но [также] политик и моралист. При этом моралиста интересует, в какой мере обстоятельства связаны с отклонениями в добродетелях в связи с человеческими действиями и страстями. Что же касается политика и оратора, то им обстоятельства интересны тем, насколько они делают действия достойными похвалы или осуждения, оправдания или обвинения, хотя цели их рассмотрения разнятся, поскольку там, где оратор убеждает, политик выносит приговор. Так вот, теолог производит подобное рассмотрение со всех упомянутых точек зрения, поскольку в его ведении находятся все эти науки; в самом деле, он, подобно моралисту, должен исследовать добродетельные и порочные действия, а вместе с оратором и политиком он изучает поступки в том, насколько они заслуживают наказания или награды.

Раздел 3. Насколько точно сформулированы обстоятельства в третьей книге «этики»?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в третьей [книге] «Этики»¹⁷⁰ обстоятельства сформулированы недостаточно точно. В самом деле, обстоятельства акта описаны как нечто внешнее акту. Но этому описанию соответствуют время и место. Следовательно, есть только два обстоятельства, а именно «где» и «когда».

Возражение 2. Далее, на основании обстоятельств мы судим о том, насколько хорошо или плохо сделано нечто. Но это относится к модусу акта. Следовательно, все обстоятельства можно свести к одному, а именно к «модусу акта».

Возражение 3. Далее, обстоятельства не являются частью субстанции акта. Но причины акта, похоже, относятся к его субстанции. Поэтому никакое обстоятельство не должно быть связано с причиной самого акта. Следовательно, «кто», «почему» и «относительно чего» не являются обстоятельствами, поскольку «кто» связано с производящей причиной, «почему» — с конечной причиной, а «относительно чего» — с материальной причиной.

Этому противоречит сказанное Философом в его третьей [книге] «Этики».

Отвечаю: Туллий в своей «Риторике»¹⁷¹ приводит семь обстоятельств в форме следующего стиха: «Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando»¹⁷². В самом деле, при [рассмотрении] акта следует принимать во внимание следующее: «кто» его совершил, «с чьей помощью» или «посредством чего» он его совершил, «что» он совершил, «где» совершил, «почему» совершил, «как» и «когда» совершил. Впрочем, Аристотель в третьей [книге] «Этики» говорит об обстоятельстве «относительно чего», а Туллий заменяет его на [просто] «что».

В качестве причины такого перечисления может быть приведена следующая. Обстоятельства описаны как нечто внешнее субстанции акта, но, однако же, как определенным образом касающиеся акта, что может случаться трояко: во-первых, постольку, поскольку они касаются самого акта; во-вторых, постольку, поскольку они касаются причины акта; в-третьих, постольку, поскольку они касаются следствия [акта]. Они касаются самого акта либо как его мера, каковы «время» и «место», либо качественно определяя акт как «модус акта». Они касаются следствия, когда мы рассматриваем то, «что» сделано. Они касаются причины акта так: конечной причины обстоятельством «почему», материальной причины, или объекта, обстоятельством «относительно чего», главной производящей причины обстоятельством «кто», инструментальной производящей причины обстоятельством «при посредстве чего».

Ответ на возражение 1. Время и место обстоит акт в качестве меры, тогда как другие [обстоятельства] обстоит акт, касаясь его каким-либо иным образом, оставаясь при этом вне субстанции акта.

Ответ на возражение 2. Модус «хорошо или плохо» не является обстоятельством, хотя и является следствием всех обстоятельств. А вот модус, который относится к качеству акта, является специальным обстоятельством, например, то, что человек идет быстро или медленно, или то, что он ударяет мягко или грубо, и тому подобное.

Ответ на возражение 3. Условие причины, от которой зависит субстанция акта, является не обстоятельством, а дополнительным условием. Так, если речь идет о похищенном объекте, обстоятельством является не то, что объект является чужой собственностью, поскольку это относится к субстанции акта, а то, что он большой или маленький. И то же самое можно сказать о других обстоятельствах, рассматриваемых в отношении других причин, поскольку

определяющая акт цель — это не обстоятельство, а просто некая дополнительная цель. Поэтому если храбрец действует «храбро ради» блага добродетели или силы духа, то это — не обстоятельство, а обстоятельство присутствует в том случае, если он действует храбро ради защиты государства, или всего христианского мира, или какой-либо подобной цели. То же самое можно сказать и об обстоятельстве «что»: ведь если некто посредством обливания другого водой по случаю его вымыл, то это не является обстоятельством мытья, а вот если он при этом остудил его или ошпарил, закалил или навредил, то все это — уже обстоятельства.

Раздел 4. Являются ли наиболее важными обстоятельствами (обстоятельства) «почему» и «в чем заключается акт»?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обстоятельства «почему» и то, «в чем заключается акт», вопреки сказанному в третьей [книге] «Этики»¹⁷³, не являются наиболее важными. Ведь то, в чем заключается акт, это, пожалуй, место и время, которые, похоже, не являются наиболее важными из всех обстоятельств, поскольку они суть наиболее внешние по отношению к акту обстоятельства. Следовательно, те вещи, в которых заключается акт, не являются наиболее важными обстоятельствами.

Возражение 2. Далее, цель вещи находится вне ее. Следовательно, она не является наиболее важным обстоятельством.

Возражение 3. Далее, первейшими для каждой вещи являются ее причина и ее форма. Но причиной акта является действитель, а формой акта — способ его осуществления. Следовательно, похоже, что наиболее важными являются именно эти два обстоятельства.

Этому противоречит сказанное Григорием Нисским о том, что «наиболее важными обстоятельствами» являются «почему сделано» и «что именно сделано»¹⁷⁴.

Отвечаю: как было показано выше (1, 1), в собственном смысле слова «человеческими» являются только те акты, которые совершаются произвольно. Но двигателем и объектом воли является цель. Поэтому наиболее важным из всех обстоятельств является то, которое касается акта со стороны цели, а именно обстоятельство «почему», а вторым по важности — то, которое касается самой субстанции акта, а именно обстоятельство «что именно сделано». Все остальные обстоятельства могут быть более или менее важными в зависимости оттого, насколько они более или менее значимы с точки зрения этих [двух наиважнейших].

Ответ на возражение 1. Говоря об обстоятельстве «в чем заключается акт», Философ имеет в виду не время и место, а те обстоятельства, которые приписываются самому акту. Поэтому Григорий Нисский, как бы проясняя изречение Философа, на место его термина «в чем заключается акт» подставляет свой «что именно сделано».

Ответ на возражение 2. Хотя цель и не является частью субстанции акта, тем не менее она суть наиболее важная причина акта, поскольку именно она подвигает действителя к действию. Поэтому моральный акт по преимуществу определяется целью.

Ответ на возражение 3. Производящий акт является причиной акта постольку, поскольку он приводит его в движение по направлению к цели, и главным образом он определен к акту именно в этом отношении, тогда как другие условия действителя не являются столь значимыми в его отношении к акту. Что же касается модуса, то он не является субстанциальной формой акта (поскольку субстанциальная форма акта зависит от объекта и предела, или цели), но, скорее, он является некоторым акцидентным качеством акта.

Вопрос 8. О воле со стороны того, чего желает воля

Теперь нам надлежит исследовать различные действия воли; во-первых, те действия, которые принадлежат непосредственно самой воле и выявляются в соответствии с волей; во-вторых, те действия, которые исполняются по распоряжению воли.

Итак, коль скоро воля движет по направлению к цели и к средствам к достижению цели, нам следует рассмотреть: 1) те действия воли, посредством которых она движет по направлению к цели, и 2) те, посредством которых она движет по направлению к средствам. И поскольку похоже на то, что существуют три акта воли в отношении цели, а именно «желание», «наслаждение» и «намерение», то нам и надлежит исследовать 1) желание, 2) наслаждение и 3) намерение. Относительно первого следует рассмотреть три вещи: 1) на что направлено желание; 2) что подвигает желание; 3) как именно оно подвигается.

Под первым заглавием наличествует три пункта: 1) только ли на благо направлена воля; 2) направлена ли она только на цель, или также и на средства; 3) если каким-либо образом она касается средств, то движется ли она к цели и к средствам одним и тем же движением.

Раздел 1. Только ли благо является объектом воли?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что объектом воли может являться не только благо. В самом деле, любая способность имеет отношение к противоположностям, например, зрение имеет отношение как к белому, так и к черному. Но благо и зло суть противоположности. Следовательно, объектом воли может являться не только благо, но также и зло.

Возражение 2. Далее, согласно Философу, разумные способности являются началами для противоположных действий¹⁷⁵. Но воля — это разумная способность, поскольку, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», воля находится «в разумной части [души]»¹⁷⁶. Таким образом, воля может быть направлена на противоположности и, следовательно, воля не ограничивается [исключительно] благом, но простирается и на зло.

Возражение 3. Далее, благо и бытие являются обратимыми [понятиями]. Но воля направлена не только на сущее, но также и на не сущее. Так, порой мы желаем «не идти» или «не говорить»; кроме того, мы иногда хотим чего-то в будущем, что не является актуально сущим. Следовательно, объектом воли может являться не только благо.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что «зло находится вне желания» и что «все желает блага»¹⁷⁷.

Отвечаю: воля — это разумное желание. Но любое желание — это желание какого-то блага. Так это потому, что желание есть не что иное, как склонность желающего к желаемому. Затем, любая склонность к чему-либо подобна и ответственна тому, к чему она склонна. И коль скоро все, что обладает бытием и субстанцией, является благом, то, таким образом, каждая склонность к чему-либо необходимо является склонностью к благому. Следовательно, как сказал Философ, «все стремится к благу»¹⁷⁸.

Впрочем, должно иметь в виду, что коль скоро каждая склонность вытекает из формы, то естественное желание вытекает из существующей в природе вещей формы, в то время как чувственное желание, равно как и умственное, или разумное, желание, которое мы называем волей, вытекает из формы схватываемой. Поэтому как естественное желание имеет склонность к существующему в вещи благу, точно так же одушевленное или произвольное желание имеет склонность к схватываемому благу. Таким образом, склонность желания обуславливается не только истинным благом, но также и таким, которое схватывается как благо. Поэтому Философ говорит, что «цель — это или благо, или то, что кажется благом»¹⁷⁹.

Ответ на возражение 1. Одна и та же способность [действительно] связана с противоположностями, но не равным образом. Так, воля связана и с благом, и со злом, но с благом так, что желает его, а со злом так, что избегает его. Поэтому актуальное желание блага называется «волеизъявлением», каковым [названием] указывается на акт воли, и именно в этом смысле мы в настоящем случае говорим о воле. Что же касается избегания зла, то оно лучше передается термином «неприятие». Таким образом, волеизъявление относится к благу, а неприятие — к злу.

Ответ на возражение 2. Разумная способность определена не ко всем противоположным целям, а только к тем, которые относятся к присущему ей объекту, поскольку никакая способность не стремится к чему-либо помимо присущего ей объекта. Но объектом воли является благо. Следовательно, воля может быть определена к таким противоположным целям, которые относятся к благу, вроде двигаться или оставаться в покое, говорить или молчать и тому подобное, поскольку воля может быть определена к чему угодно из того, что находится под аспектом блага.

Ответ на возражение 3. То, чего нет в природе, рассматривается как находящееся в разуме, по каковой причине об отрицании и лишенности говорят как о «сущих в разуме». Точно так же и будущие вещи в той мере, в какой они схватываются, являются сущими. Соответственно, в той мере, в какой они в указанном смысле являются сущими, они могут быть схвачены под аспектом блага и, таким образом, к ним может быть определена воля. Ведь сказал же Философ, что «недостаток зла рассматривается как благо»¹⁸⁰.

Раздел 2. Относится ли волеизъявление только к цели, или также, и к средствам?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что волеизъявление относится только к цели, но никак не к средствам. Ведь сказал же Философ, что «волеизъявление направлено на цель, в то время как [сознательный] выбор имеет дело со средствами [к цели]»¹⁸¹.

Возражение 2. Далее, «для вещей разного рода существуют разного рода части души»¹⁸². Но цель и средства принадлежат к различным родам блага, поскольку цель, которая является благом либо добродетели, либо наслаждения, надлежит относить к категории «качество», «действие» или «страсть», тогда как благо, которое является полезным и определено к цели, надлежит относить к категории «отношение»¹⁸³. Следовательно, если волеизъявление относится к цели, то оно никак не может относиться к средствам.

Возражение 3. Далее, навыки адекватны способностям, поскольку они являются совершенством последних. Но в тех навыках, которые называются практическими искусствами, цель относится к одному, а средства — к другому искусству; так, пользование судном, которое является целью, относится [к искусству] судовождения, в то время как постройка судна, которая определена к цели, относится к искусству судостроения. Следовательно, коль скоро волеизъявление относится к цели, то оно никак не может относиться к средствам.

Этому противоречит следующее: в природных вещах одна и та же способность отвечает как за прохождение вещью промежуточного расстояния, так и за достижение ею своего предела. Но средства — это своего рода промежуток, благодаря которому достигается цель, или предел. Следовательно, если волеизъявление относится к цели, то оно относится и к средствам.

Отвечаю: слово «волеизъявление» в одних случаях указывает на способность воли, а в других — на ее акт. Поэтому когда мы говорим о воле как о способности, то в этом случае она простирается как на цель, так и на средства. В самом деле, любая способность простирается на то, в чем может быть каким бы то ни было образом усмотрен аспект объекта этой способности; так, зрение простирается на все, что так или иначе является окрашенным. Но аспект блага, которое является объектом способности воли, может быть обнаружен не только в цели, но также и в средствах.

Если же мы говорим о воле в смысле ее акта, то в собственном смысле слова воля относится только к цели. Действительно, каждый определяемый через способность акт является непосредственным актом этой способности; так, «мышление» является непосредственным актом мыслительной [способности]. Затем, непосредственный акт способности относится к тому, что само по себе является объектом этой способности. Но именно цель сама по себе является желанной и благом. Поэтому волеизъявление в собственном смысле слова непосредственно относится к цели. С другой стороны, средства являются благом и желанны не сами по себе, а с точки зрения цели. Поэтому воля определена к ним постольку, поскольку она определена к цели, то есть они желанны ей с точки зрения цели. Так, мышление в строгом смысле слова определено к тому, что известно через самое себя, то есть к первым началам, однако мы не говорим о мышлении в отношении вещей, мыслимых через посредство первых начал, за исключением тех случаев, когда в таких вещах мы прозреваем эти начала. Поэтому целью этики являются те начала, которые содержатся в умозрительной науке.

Ответ на возражение 1. Философ говорит о воле в смысле непосредственного акта воли, а не в смысле способности воли.

Ответ на возражение 2. Различным по роду, но при этом соизмеримым объектам соответствуют различные способности; например, цвет и звук относятся к различным родам чувственного и им соответствуют зрение и слух. Но добродетель и польза не являются соизмеримыми, а одно является таковым через самое себя, другое же — через отношение к первому. Однако такого свойства объекты всегда восходят к одной и той же способности; так, например, способность зрения равно воспринимает как цвет, так и свет, благодаря которому различим цвет.

Ответ на возражение 3. Не все то, что приносит различия в навыки, приносит различия и в способности, поскольку навыки суть некоторые определения способностей к индивидуальным актам. Кроме того, каждое практическое искусство принимает во внимание как цель, так и средства. В самом деле, искусство судовождения учитывает и цель, поскольку оно ее непосредственно достигает, и средства, каковыми являются его распоряжения. Со своей стороны, искусство судостроения учитывает и средства, поскольку оно их производит, и цель, поскольку ради нее оно производит. И, кроме того, в любом практическом искусстве наличествует его собственная цель и собственные, принадлежащие именно этому искусству средства.

Раздел 3. Одним ли и тем же актом движется воля к цели и к средствам?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля одним и тем же актом движется к цели и к средствам. Ведь, как сказал Философ, «когда одно желательно ради другого, то [на самом деле] желается только одно»¹⁸⁴. Но воля не желает средств иначе, как только ради цели. Следовательно, она движется к тому и другому посредством одного и того же акта.

Возражение 2. Далее, цель является основанием для желания средств подобно тому, как свет является основанием для видения цвета. Но свет и цвет видятся посредством одного и того же акта. Следовательно, то же самое можно сказать и о движении воли, посредством которого она желает цели и средств.

Возражение 3. Далее, к середине и пределу движутся одним и тем же природным движением. Но средства соотносятся с целью как середина с пределом. Следовательно, одно и то же движение воли движет как к цели, так и к средствам.

Этому противоречит следующее: действия разнятся согласно своим объектам. Но цель принадлежит к другой категории блага, нежели средства, поскольку последние являются полезным благом. Следовательно, воля не движется к тому и другому посредством одного и того же акта.

Отвечаю: поскольку цель желанна сама по себе, в то время как средства желанны исключительно ради цели, то ясно, что воля может быть подвигнута к цели, не подвигаясь при этом к средствам как таковым, но только так, что и это [движение] будет движением ради цели. Таким образом, воля может быть подвигнута к цели двояко: во-первых, в абсолютном смысле, то есть к цели самой по себе; во-вторых, [к цели] как причине желания средств. Из этого очевидно, что к цели как причине желания средств и к самим средствам воля движется одним и тем же движением. А вот к цели в абсолютном смысле воля подвигается посредством совсем другого акта, причем очень часто этот акт предшествует первому [акту], например тогда, когда человек вначале желает быть здоровым, а затем, обдумавши средства к исцелению, изъявляет желание послать за лечащим его врачом. То же самое происходит и с умом, поскольку вначале человек мыслит начала сами по себе, а впоследствии он мыслит их в умозаклечениях, поскольку он приходит к умозаклечениям на основании начал.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент относится к воле, подвигаемой к цели как причине желания средств.

Ответ на возражение 2. Всякий раз, когда видится цвет, он видится посредством того же акта, что и свет, однако свет может быть видим и без видения цвета. Подобно этому всякий раз, когда человек желает средства, он желает их посредством того же акта, что и цель, но никогда не наоборот.

Ответ на возражение 3. При выполнении [некоторого] дела средства [действительно] являются своего рода серединой, а цель — пределом. Поэтому как при естественном движении случается так, что движущееся, остановившись посередине, не достигает предела, точно так же если кто-либо [излишне] озаботится средствами, то он, бывает, не достигает цели. Но тут в желающем наличествует некоторая противоположность: воля через [желание] цели приходит к желанию средств, что противоположно тому, как ум приходит к заключениям через начала, которые называются «средствами». В самом деле, порою ум мыслит средство, но не приходит от него к заключению, в то время как воля иногда желает цель, но при этом не приходит к желанию средства.

Разрешение аргумента в противоположном смысле очевидно из того, что было сказано выше (2). Действительно, добродетель и польза не являются соизмеримыми видами блага, но одно ценно само по себе, а второе ценно ради чего-то еще. Вследствие этого акт воли может быть определен к первому без определения ко второму, но не наоборот.

Вопрос 9. О том, что движет волю

Теперь нам надлежит исследовать то, что движет волю, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) движет ли волю ум; 2) движет ли ее чувственное пожелание; 3) движет ли она самое себя; 4) движет ли ее Внешнее начало; 5) движет ли ее небесное тело; 6) подвигает ли волю один только Бог как внешнее [ей] начало.

Раздел 1. Движет ли волю ум?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ум не приводит в движение волю. В самом деле, Августин, ссылаясь на слова псалма: «Истомилась душа моя желанием судов Твоих» ([Пс. 118:20](#)), разъясняет, что ум мчится вперед, а воля не поспевает, и потому мы, зная, что есть благо, не [всегда] бываем подвигнуты к деланию [его]. Но если бы воля подвигалась умом, то дело бы обстояло совершенно иначе, поскольку движение движимого напрямую зависит от движения движущего. Следовательно, ум не приводит в движение волю.

Возражение 2. Далее, ум, представляя объект желания воле, соотносится с волей подобно тому, как воображение в представлении желаемого воле — к чувственному пожеланию. Но воображение не движет чувственное пожелание; в самом деле, порой наше воображение воздействует на нас не более, чем рассматривание висящей перед нами картины, и совсем не приводит в движение¹⁸⁵. Следовательно, и ум не приводит в движение волю.

Возражение 3. Далее, одно и то же, взятое в одном и том же отношении, не может быть [одновременно] движущим и движимым. Но воля приводит в движение ум, поскольку мы, когда пожелаем, задействуем ум. Следовательно, ум не приводит в движение волю.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «объект желания является неподвижным движущим, в то время как желание — движет и движимо»¹⁸⁶.

Отвечаю: вещь нуждается в чем-то для приведения ее в движение постольку, поскольку она является потенциальной в отношении чего-то еще, так как находящееся в возможности может быть приведено к акту только чем-либо актуальным, а такое приведение и есть движение. Затем, потенциальность способности души в отношении чего-либо видится двоякой: во-первых, в отношении действия и бездействия и, во-вторых, в отношении того или иного действия. Так, зрение иногда актуально видит, а иногда — нет, и иногда оно видит белое, а иногда — черное. Таким образом, двигатель необходим в двух отношениях, а именно в отношении исполнения или использования акта и в отношении определения акта. В первом случае основную роль играет субъект, который иногда действует, а иногда нет, в то время как во втором — объект, который дает определение акту.

Само по себе движение субъекта происходит благодаря некоему действователю. И коль скоро любой действователь, как уже было сказано (1,2), действует ради цели, начало этого движения надлежит усматривать в цели. Поэтому искусство, относящееся к цели, руководит искусством, относящимся к средствам, например, «искусство судовождения руководит искусством судостроения»¹⁸⁷. Затем, объектом воли является имеющее природу цели благо как таковое. Следовательно, в этом отношении воля подвигает другие способности души к их актам, поскольку для исполнения воли мы используем другие способности. В самом деле, цель и совершенство любой другой способности включены в объект воли в качестве некоторых частных благ, и потому искусство или способность, относящаяся к универсальной цели, всегда подвигает к действиям искусства или способности, относящиеся к тем частным целям, которые включены в универсальную цель. Так, полководец, отвечающий за общее благо, то есть [победоносное] проведение всей кампании, своими распоряжениями подвигает к действиям одного из генералов, отвечающего за проведение одной из операций.

С другой стороны, объект движет путем определения акта в соответствии с модусом формального начала, посредством которого специфицируются действия природных вещей, например, нагревание — теплотой. Но первым формальным началом является универсальное «бытие» и объект ума — универсальная «истина». И именно таким видом движения ум

приводит в движение волю, то есть путем представления ей ее объекта.

Ответ на возражение 1. Приведенные слова доказывают не то, что ум не приводит в движение [волю], а то, что он не приводит [ее] в движение необходимым образом.

Ответ на возражение 2. Как воображение формы без оценки ее пользы или вреда не движет чувственное пожелание, точно так же [не движет] и схватывание истины без наличия аспекта ее благости и желанности. Следовательно, приводит в движение не созерцательный, а практический ум¹⁸⁸.

Ответ на возражение 3. Воля приводит в движение ум в смысле исполнения им его действий, поскольку даже сама по себе истина, которая является совершенством ума, включена в универсальное благо в качестве частного блага. Но что касается определения акта, которое акт получает от своего объекта, то [в этом смысле] ум приводит в движение волю, поскольку само по себе благо схватывается под специальным аспектом как содержащееся в универсальной истине. Из сказанного очевидно, что речь не идет о взятых в одном и том же отношении движущем и движимом.

Раздел 2. Движет ли волю чувственное пожелание?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что чувственное пожелание не приводит в движение волю. Ведь сказал же Августин: «То, что движется и производит, превосходнее того, из чего оно что-нибудь производит»¹⁸⁹. Но воля, которая суть умственное пожелание, превосходнее чувственного пожелания, поскольку ум превосходнее чувства. Следовательно, чувственное пожелание не движет волю.

Возражение 2. Далее, ни одна из частных способностей не может производить универсальное следствие. Но чувственное пожелание — это частная способность, поскольку она последует частному схватыванию чувства. Таким образом, она не может обуславливать движение воли, каковое движение является универсальным, поскольку последует универсальному схватыванию ума.

Возражение 3. Далее, как доказано в восьмой [книге] «Физики»¹⁹⁰, движущее не приводится в движение тем, что оно движет, тем самым как бы создавая взаимное приведение в движение. Но воля движет чувственное пожелание, поскольку чувственное пожелание повинуется разуму. Следовательно, чувственное пожелание не движет волю.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» ([Иак. 1:14](#)). Но человек не увлекался бы собственной похотью, если бы его воля не приводилась в движение чувственным пожеланием, в котором гнездится похоть. Следовательно, чувственное пожелание движет волю.

Отвечаю: как было показано выше (1), схватываемое как надлежащее и благо приводит в движение волю через посредство объекта. Но то, что нечто воспринимается как надлежащее и благо, происходит по двум причинам, а именно в связи с условием, или обстоятельством, либо со стороны предлагаемой вещи, либо со стороны того, кому ее предлагают. И поскольку о чем-либо как о надлежащем говорится относительно, то связанное с ним [суждение] зависит от обеих противоположностей. Следовательно, речь идет о различном образом расположенной склонности, в соответствии с которой одна и та же вещь может казаться или надлежащей, или нет. Поэтому Философ и говорит, что «каков человек сам по себе, такая и цель ему является»¹⁹¹.

Но очевидно, что под воздействием чувственного пожелания человек может изменить свое расположение. Так, человеку в состоянии аффекта может показаться надлежащим нечто такое, что в спокойном состоянии никогда таковым не покажется; например, то, что разгневанному кажется благом, ему же, но спокойному, благом не кажется. И таким вот образом чувственное пожелание движет волю через посредство объекта.

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы являющееся лучшим непосредственно и само по себе в определенном отношении представлялось худшим. Так обстоит дело и с волей: хотя сама по себе она и превосходнее чувственного пожелания, однако охваченному страстью человеку, коль скоро он является субъектом этой страсти, более превосходным кажется чувственное пожелание.

Ответ на возражение 2. Человеческие действия и выбор направлены на единичности. Поэтому хотя чувственное пожелание и является частной способностью, оно оказывает существенное влияние на расположенность человека, вследствие чего одно и то же может восприниматься человеком в каждом конкретном случае по-разному.

Ответ на возражение 3. Как говорит Философ, разум, в котором помещается воля, движет посредством своих распоряжений раздражительные и желающие способности, но при этом власть его над ними не «господская», какой господин приводит в движение своего раба, а

«монархическая и политическая», какой государственный муж управляет свободными людьми, которые могут не подчиняться его распоряжениям¹⁹². Следовательно, раздражительность и пожелание могут двигаться наперекор воле и, таким образом, ничто не препятствует тому, чтобы время от времени и они приводили в движение волю.

Раздел 3. Движет ли воля самое себя?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля не движет самое себя.

В самом деле, любой двигатель актуален, в то время как движимое потенциально, поскольку «движение — это акт существующего в возможности»¹⁹³. Но одно и то же в отношении одного и того же не может быть одновременно потенцией и актом. Следовательно, ничто не движет самое себя. Поэтому и воля не может двигать самое себя.

Возражение 2. Далее, движимое приводится в движение имеющимся в наличии двигателем. Но воля для себя всегда имеется в наличии. Если бы, таким образом, она двигала самое себя, то воля постоянно двигала бы самое себя, что очевидно не так.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (1), воля приводится в движение умом. Поэтому, если бы воля двигала самое себя, то из этого бы следовало, что одна и та же вещь одновременно и непосредственно приводилась бы в движение сразу двумя двигателями, каковое мнение кажется неразумным. Поэтому воля не движет самое себя.

Этому противоречит следующее: воля является хозяйкой собственных действий, и потому в ее власти желать или не желать. Но этого бы не происходило, если бы она не обладала способностью двигать самое себя. Следовательно, она движет самое себя.

Отвечаю: как было сказано выше (1), воля подвигает другие способности к своему объекту, а именно к цели. Затем, цель содержится в желаемом подобно тому, как начало — в умопостигаемом. Но очевидно, что ум через посредство познания им начала возводит себя от потенциальности к акту, каковым для него является познание умозаключений, и таким вот образом он движет самое себя. И точно так же воля через посредство желания цели подвигает себя к желанию средств.

Ответ на возражение 1. То, что воля движет самое себя, и то, что она приводится в движение чем-то еще, происходит [вовсе] не в отношении одного и того же, и потому она не является одновременно потенцией и актом в отношении одного и того же. Но поскольку она актуально желает цели, постольку она возводит себя от потенции к акту в отношении средств и, так сказать, приходит к тому, чтобы желать их актуально.

Ответ на возражение 2. Способность желать всегда актуально присутствует в воле, а вот сам акт желания, посредством которого она желает цели, присутствует в ней не всегда. Но коль скоро ее самодвижение происходит именно благодаря такому акту, то, таким образом, это ее самодвижение не постоянно.

Ответ на возражение 3. Воля приводится в движение умом иначе, чем собой. Движение ее умом происходит со стороны объекта, тогда как ее самодвижение в смысле осуществления акта происходит со стороны цели.

Раздел 4. Движет ли волю внешнее начало?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля не движется чем-либо внешним. В самом деле, движение воли произвольно. Но произвольному акту, равно как и природному, свойственно проистекать от внутреннего начала. Следовательно, движение воли не связано с чем-либо внешним.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (6, 4), воля не может претерпевать насилие. Но действия являются насильственными тогда, «когда их начало находится вовне» [194](#). Следовательно, воля не может приводиться в движение чем-либо извне.

Возражение 3. Далее, то, для движения чего достаточно одного двигателя, не нуждается для своего движения в чем-то еще. Но для движения воле достаточно ее самой. Следовательно, она не приводится в движение чем-либо внешним.

Этому противоречит следующее: как было показано выше (1), воля приводится в движение [своим] объектом. Но объектом воли может быть и нечто предложенное чувству извне. Следовательно, воля может быть приведена в движение чем-то внешним.

Отвечаю: коль скоро воля движется объектом, то ясно, что она может быть приведена в движение чем-то внешним. Но поскольку ее движение осуществляется через посредство собственного акта, то также должно полагать, что и он приводится в движение неким внешним началом.

В самом деле, то, что в одном случае является действователем актуально, а в другом — потенциально, должно приводиться в движение двигателем. Но очевидно, что когда воля начинает желать что-либо, то [это значит, что] прежде она это не желала.

Поэтому необходимо, чтобы что-то подвигло волю к тому, чтобы она начала это желать. И, конечно же, при этом, как было показано выше (3), она движет самое себя, поскольку, желая цели, она возводит себя [от потенциальности] к акту желания средств. Впрочем, она не может делать этого без помощи умозаключения; так [например] когда человек желает излечения, он начинает размышлять над тем, как он может этого достичь, и в результате такого размышления приходит к выводу, что он может быть излечен врачом, и начинает хотеть [именно] этого. Но коль скоро он не всегда актуально желает быть здоровым, ему по необходимости требуется нечто, что изначально подвигнет его к желанию быть излеченным. А если воля сама подвигла себя к желанию этого, то она необходимо сделала это на основании умозаключения, которое последовало какому-то предшествующему пожеланию. Но этот процесс не может продолжаться до бесконечности. Поэтому должно предположить, что к своему первичному [в этой цепочке] желанию воля была подвигнута неким внешним двигателем, каковым заключением Аристотель завершает седьмую главу «Евдемовой этики».

Ответ на возражение 1. Произвольному акту присуще наличие его начала в самом действователе, но из этого вовсе не следует, что это внутреннее начало является первым началом, не приведенным в движение чем-то другим. Поэтому, хотя у произвольного акта ближайшим началом является внутреннее [начало], тем не менее [его] первое начало находится вовне. И точно так же движущее природу первое начало природного движения находится вовне.

Ответ на возражение 2. Для [признания] действия насильственным [факт] нахождения его начала вовне является [необходимым, но] не достаточным условием, к которому следует прибавить, что [насильственное действие осуществляется] «без согласия со стороны того, над кем осуществляется насилие». Но этого как раз и не происходит в том случае, когда воля подвигается внешним началом, поскольку, хотя воля и подвигается чем-то другим, тем не менее желает именно воля. Такое движение было бы насильственным, если бы оно было противно

движению воли, чего в настоящем случае быть не может, поскольку иначе пришлось бы признать, что воля может одновременно желать и не желать одну и ту же вещь.

Ответ на возражение 3. Воля движет себя достаточным образом в одном отношении и в своем собственном порядке, то есть как ближайший действитель, однако она не может двигать себя во всех отношениях, о чем уже было сказано. Следовательно, для осуществления движения она нуждается в чем-то, что выступало бы в качестве ее первого двигателя.

Раздел 5. Движет ли волю небесное тело?

ДВИЖЕТ ЛИ ВОЛЮ НЕБЕСНОЕ ТЕЛО?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческая воля движется небесным телом. В самом деле, все различные и многообразные движения возводятся, как к своей причине, к единообразному движению небес, о чем читаем в восьмой [книге] «Физики»¹⁹⁵. Но человеческие движения различны и многообразны, поскольку они начинают быть после того, как их не было. Следовательно, они возводятся, как к своей причине, к единообразному по своей природе движению небес.

Возражение 2. Далее, согласно Августину, «низшие тела движутся высшими»¹⁹⁶. Но обусловленные волей движения человеческого тела не могли бы быть возведены, как к своей причине, к движению небес, если бы и сама воля не была подвижна небесами. Следовательно, человеческая воля движется небесами.

Возражение 3. Далее, правдивые предсказания астрологов, касающиеся обуславливаемых волей грядущих человеческих действий, основываются на наблюдениях за небесными телами. Но это было бы невозможно, если бы небесные тела не могли двигать человеческую волю. Следовательно, человеческая воля движется небесным телом.

Этому противоречат слова Дамаскина о том, что «небесные тела не бывают причиной наших действий»¹⁹⁷. Но это было бы не так, если бы воля, которая является началом человеческих действий, приводилась в движение небесными телами. Следовательно, воля не движется небесными телами.

Отвечаю: очевидно, что воля может приводиться в движение небесными телами точно так же, как она приводится в движение своим объектом, иными словами, коль скоро внешние тела движут волю путем представления себя чувствам, то, таким образом, сами органы чувственных способностей являются субъектами движения небесных тел.

Но были и такие, которые утверждали, что будто бы небесные тела могут воздействовать на человеческую волю как некие внешние действователи, для которых приведение в движение воли является осуществлением собственного акта. Однако это невозможно. В самом деле, воля, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе»¹⁹⁸, «находится в разуме». Но разум является способностью души и никак не связан с телесным органом, из чего следует, что разум бестелесен и нематериален. Притом очевидно, что никакое тело не может воздействовать на то, что бестелесно, скорее, наоборот, поскольку бестелесные и нематериальные вещи обладают более формальной и универсальной силой, нежели что-либо материальное. Поэтому невозможно, чтобы небесное тело могло непосредственно воздействовать на ум или волю. По этой причине Аристотель¹⁹⁹ приписывал тем, кто не отличал ум от чувства, теорию, согласно которой «нам, на земле обитающим людям, то суждено, что владыка людей и богов посылает»²⁰⁰ (["владыкой людей и богов», т. е.] Юпитером они называли целокупные небеса).

Итак, все чувственные способности, коль скоро они являются актами телесных органов, могут быть подвижны небесными телами акцидентно, то есть через посредство тех тел, актами которых они являются. Но поскольку, как было показано выше (2), умственное пожелание некоторым образом может быть приведено в движение чувственным пожеланием, то движения небесных тел опосредованно могут воздействовать на волю, а именно в той мере, в какой воля бывает подвижна страстями чувственного пожелания.

Ответ на возражение 1. Многообразные движения человеческой воли возводятся к некоей единообразной причине, которая, однако, является гораздо более возвышенной, нежели ум или

воля. Таким образом, она не может быть чем-либо телесным, но — только некой высшей нематериальной субстанцией. Поэтому нет никакой необходимости в том, чтобы движение небес выступало причиной движения воли.

Ответ на возражение 2. Движения человеческого тела возводятся, как к своей причине, к движению небесного тела по стольку, поскольку адекватные частному движению расположения связаны с расположением небесных тел, поскольку, далее, побуждения чувственного пожелания подвержены влиянию со стороны небесных тел, поскольку, наконец, сдвижением небесных тел сообразуются движения тех внешних тел, с представлением которых связано желание или нежелание воли чего-либо; например, в связи с охлаждением некоего тела мы можем захотеть развести огонь. Но это движение воли является движением со стороны объекта извне, а не со стороны внутреннего побуждения.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано [в первой части] (84, 6, 7), чувственное пожелание является актом телесного органа. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы человек склонялся к гневу или к похоти, или к какой-либо иной подобной страсти под влиянием небесных тел (склоняется же он [к такого рода вещам] вследствие своей природной комплекции). И коль скоро лишь мудрые способны противостоять своим страстям, тогда как большинство людей ведомы ими, то в большинстве случаев основанные на наблюдениях за небесными телами предсказания, касающиеся человеческих действий, исполняются.

В связи с этим Птолемей говорит, что «мудрец управляет светилами»; иными словами, противостоя своим страстям, он высвобождает свою волю от следования влиянию небесных тел. Или, как сказал Августин, «надобно признать, что иногда астрологи говорят и нечто истинное, но говорят по некоему сокровенному внушению, которое порой испытывает несведущий человеческий ум. И так как это служит делу соблазнения людей, то часто бывает внушением демонов»²⁰¹.

Раздел 6. Подвигается ли воля единственно Богом как (своим) внешним началом?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля не движется единственно Богом как [своим] внешним началом. Ведь по природе более низкое движется менее низким; так, низшие тела движутся небесными телами. Но есть нечто, что возвышеннее человеческой воли и при этом ниже Бога, и это ангел. Следовательно, воля человека может подвигаться также и ангелом как [своим] внешним началом.

Возражение 2. Далее, акт воли последует акту ума. Но человеческий ум возводится к акту не одним только Богом, но также и просвещающим его ангелом, о чем читаем у Дионисия²⁰². По этой же причине и воля приводится в движение ангелом.

Возражение 3. Далее, Бог является причиной только добрых вещей, согласно сказанному [в Писании]: «Увидел Бог все, что Он создал, — и вот, хорошо весьма» ([Быт. 1:31](#)). Таким образом, если бы человеческая воля подвигалась одним только Богом, то она никогда бы не подвигалась ко злу; однако именно благодаря воле, как говорит Августин, «мы и поступаем праведно, и грешим»²⁰³.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению» ([Филип. 2:13](#)).

Отвечаю: движение воли, равно как и движение природы, происходит внутренне. И хотя случается так, что нечто движет природную вещь, не будучи причиной движимой вещи, тем не менее обуславливать естественное движение в самой вещи может только то, что так или иначе является причиной природы этой вещи. Человек, например, не являясь причиной природы камня, может подбросить этот камень вверх, но такое движение для камня неестественно; естественное же движение камня обуславливается только тем, что является причиной его природы. Поэтому в восьмой [книге] «Физики» сказано, что все тяжелые и легкие вещи приводятся в пространственное движение чем-нибудь [другим]²⁰⁴. Так и наделенный волею человек: порой он перемещается чем-то, что не является его причиной, но совершенно невозможно, чтобы его произвольное движение могло исходить от внешнего начала, которое бы не было причиной его воли.

Но причиной воли является один только Бог, и вот почему. Во-первых, потому что воля является способностью разумной души, обусловить которую, как было доказано в первой части (90, 2), мог один только Бог. Во-вторых, это со всей очевидностью следует из того факта, что воля определена к универсальному благу. Поэтому никто, помимо Самого Бога, не может обуславливать волю, ибо только Бог является универсальным благом, в то время как любое другое благо является таковым по причастности и суть частное благо, которое не может обеспечить универсальной склонности. Вследствие этого и потенциальная в отношении ко всем формам первичная материя не может быть сотворенной каким-либо частным действователем.

Ответ на возражение 1. Ангел не возвышеннее человека в том самом смысле, в каком небесные тела [возвышеннее] природных форм, обуславливающих естественные движения природных тел, и потому он не может выступать причиной человеческой воли.

Ответ на возражение 2. Ум человека движется ангелом со стороны объекта, который благодаря силе ангельского света открывается человеческому познанию. И точно так же воля может быть движима тварью извне, о чем уже было сказано (4).

Ответ на возражение 3. Бог движет человеческую волю как универсальный Двигатель к

универсальному объекту воли, а именно к благу И без такого универсального движения человек вообще не может что-либо желать. Человек же посредством своего разума определяет себя к желанию того или этого, что является либо истинным, либо кажуцимся таковым. Впрочем, порою Бог подвигает иных особо к пожеланию чего-то конкретного, а именно конкретного блага, как [например] в тех случаях, когда он подвигает кого-либо по благодати, о чем речь у нас впереди (109, 2).

Вопрос 10. О том, как именно движется воля

Теперь следует рассмотреть то, как именно движется воля. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) движется ли к чему-либо воля естественным образом; 2) движется ли она необходимо своим объектом; 3) движется ли она необходимо более низким пожеланием; 4) движется ли она необходимо внешним двигателем, а именно Богом.

Раздел 1. Двигается ли к чему-либо воля естественным образом?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля не движется к чему-либо естественным образом. В самом деле, как сказано в начале второй [книги] «Физики», природный действительный отличается от произвольного²⁰⁵. Следовательно, воля не движется к чему-либо естественным образом.

Возражение 2. Далее, естественное для вещи всегда находится в ней, как, например, «бытие горячим» находится в огне. Но нет такого движения, которое бы всегда присутствовало в воле. Следовательно, у воли нет естественного движения.

Возражение 3. Далее, природа определена к чему-то одному, в то время как воля связана с противоположностями. Следовательно, воля ничего не желает естественным образом.

Этому противоречит следующее: движение воли последует движению ума. Но некоторые вещи ум мыслит естественным образом. Следовательно, и воля может желать нечто естественным образом.

Отвечаю: как говорят Боэций²⁰⁶ и Философ²⁰⁷, слово «природа» используется в различных смыслах. Так, иногда оно обозначает внутренне начало движущихся вещей. В этом смысле, как сказано во второй [книге] «Физики»²⁰⁸, под природой понимается материя или материальная форма. В другом смысле природа обозначает некоторую субстанцию или даже нечто сущее. И в этом смысле о том, что приличествует вещи со стороны ее субстанции, говорится как о естественном, причем оно само по себе присутствует в вещи. Затем, все, что само по себе не принадлежит той вещи, в которой оно находится, возводится к тому, что само по себе принадлежит этой вещи, как к своему началу. Следовательно, если понимать природу в указанном смысле, то необходимо, чтобы начало того, что принадлежит вещи, было природным началом. Это положение очевидно в отношении ума, поскольку начала умственного познания известны по природе. И точно так же начало произвольных движений должно быть чем-то таким, что желается естественным образом.

Но то, к чему воля устремлена естественным образом, как всякая способность к своему объекту, суть благо как таковое, являющееся в то же время и конечной целью, которая так же относится к желаемому как первые начала доказательства к умозаключению; попросту говоря, это все те вещи, которые принадлежат желающему согласно его природе. И это не только то, что принадлежит воле как ее желаемое, но также и то, что принадлежит каждой способности и всему человеку в целом. Поэтому человек естественным образом желает не только объект своего желания, но также и приличествующее другим способностям, например, познать истину, которая относится к уму, существовать, жить и тому подобное, что связано с естественным благополучием; и все это многообразие включено в объект воли в качестве частных благ.

Ответ на возражение 1. Воля отличается от природы как один вид причины от другого, поскольку некоторые вещи происходят естественным образом, а некоторые — произвольно. Есть, впрочем, и другой, присущий только воле как хозяйке своего акта способ обусловливания, отличающийся от способа, свойственного природе, которая всегда определена только к чему-то одному. Но коль скоро воля опирается на некоторую природу, то необходимо, чтобы в относящемся к природе движении в некоторой степени участвовала и воля, что подобно тому, как в принадлежащем предшествующей причине участвует и причина последующая. Так это потому, что в каждой вещи как таковой то, что присутствует в ней по природе, предшествует желанию, которое присутствует в ней согласно ее воле. Поэтому воля желает нечто естественным образом.

Ответ на возражение 2. Если говорить о природных вещах, то в них всегда актуальным

является только то, что проистекает из их формы, как, например, горячее — в огне. Но то, что естественно в силу материи, иногда актуально, а иногда потенциально, поскольку форма является актом, а материя — потенцией. Движение же [как сказал Философ] — это «актуальность того, что существует в возможности»²⁰⁹. Поэтому то, что принадлежит движению или следует из него, не всегда находится в природных вещах. Так, огонь не всегда движется вверх, но только тогда, когда он не находится в присущем ему месте ²¹⁰. Подобно этому вовсе не необходимо, чтобы воля, которая путем пожелания чего-либо приходит от потенциальности к актуальности, актуально желала всегда; она желает лишь тогда, когда находится в некоторой определенной расположенности. И только божественная воля, которая является чистым актом, актуально желает всегда.

Ответ на возражение 3. Каждому типу природы соответствует нечто одно свое. Так, природе как роду соответствует нечто по роду, природе как виду — нечто по виду, индивидуализированной природе — нечто индивидуальное. Поэтому, коль скоро воля, как и ум, является имматериальной способностью, то ей по роду соответствует некая одна [имматериальная] вещь, которая по природе суть благо (как и уму по роду соответствует некая одна вещь, которая по природе суть истина, или бытие, или «что есть вещь»). А вот благо как таковое включает в себя множество частных благ, ни к одному из которых воля конкретно не определена.

Раздел 2. Двигается ли воля своим объектом необходимым образом?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля необходимо движется своим объектом. В самом деле, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе»²¹¹, объект желания относится к воле как двигатель к движущемуся. Но двигатель, если он достаточен, движет движущееся необходимым образом. Следовательно, воля необходимо движется своим объектом.

Возражение 2. Далее, как воля является имматериальной способностью, таков же точно и ум, и обе эти способности, как уже было сказано (1), определены к универсальному объекту. Но ум движется своим объектом необходимым образом, следовательно, так же движется своим объектом и воля.

Возражение 3. Далее, желаемое является либо целью, либо чем-то таким, что определено к цели. Но похоже на то, что цель желается необходимым образом, поскольку она суть нечто, подобное началу умозаключений, с каковым началом соглашаются необходимым образом. Но цель является также и причиной желания средства, и потому, пожалуй, средство тоже желается необходимым образом. Следовательно, воля необходимо движется своим объектом.

Этому противоречит следующее: разумные способности, согласно Философу²¹², направлены на противоположности. Но воля — это разумная способность, поскольку она, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе»²¹³, находится в разуме. Следовательно, воля направлена на противоположности. Поэтому она не движется к какой-либо из противоположностей необходимым образом.

Отвечаю: воля может быть движимой двояко: во-первых, в отношении исполнения своего акта и, во-вторых, в отношении определения своего акта, получаемого от объекта. Что касается первого способа, то никакой объект не может подвигать волю необходимым образом, поскольку каким бы ни был этот объект, в человеческих силах не мыслить его и, следовательно, не желать его актуально. А вот что касается второго способа движения, то одними объектами воля движется необходимым образом, а другими — нет. В самом деле, при исследовании движения способности своим объектом мы должны учитывать тот аспект, под каким объект движет способность. Так, видимое движет зрение под аспектом актуально видимого цвета. Поэтому в том случае, когда цвет предоставлен зрению, он движет зрение необходимым образом до тех пор, пока смотрящий не отведет глаз, каковое [движение уже] относится к исполнению акта. Однако если зрению будет предоставлено нечто такое, что является не полностью актуально окрашенным, а только частично, то зрение не будет видеть такой объект необходимым образом, поскольку оно может быть направлено на ту часть объекта, которая не является актуально окрашенной, и потому не видеть этот объект вовсе. Но как объектом зрения является актуально окрашенное, точно так же объектом воли является благо. Поэтому, если воле предлагается объект, который является несомненным и универсальным благом, то воля устремляется к нему необходимым образом (в противном случае она вообще не способна что-либо желать, поскольку не может желать противоположное [этому]). Если же, с другой стороны, воле предлагается объект, который не является несомненным благом, то она не будет устремляться к нему необходимым образом. И коль скоро лишенность какого-либо из благ является не-благом, то, следовательно, существует только одно благо, совершенное и не испытывающее недостатка ни в чем, которое воля не может не желать, и это благо — счастье. Что же касается любых других частных благ, то в той их части, в которой им недостает некоторого блага, они могут быть

расценены как не-блага, и потому они могут как желаться, так и не желаться волей, которая может склоняться к одной и той же вещи по самым разным причинам.

Ответ на возражение 1. Достаточным двигателем способности может быть только такой объект, который является двигателем этой способности во всех отношениях. Если же в каком-либо из отношений он является недостаточным, то он, как было показано выше, не будет двигать [способность] необходимым образом.

Ответ на возражение 2. Ум необходимо движется тем объектом, который неизменно и несомненно истинен, а не тем, который иногда истинен, а иногда ложен, т. е. случаен, и в том же смысле мы [выше] сказали о благе.

Ответ на возражение 3. Конечная цель движет волю необходимым образом постольку, поскольку она суть совершенное благо. И точно так же [движет] все то, что определяет к этой цели и без чего указанная цель недостижима, например, «существовать», «жить» и тому подобное. Что же касается того, без чего эта цель может быть достигнута, то оно вовсе не необходимо желается теми, кто желает цели (так и согласный с началами доказательств вовсе не обязательно соглашается с умозаключениями, без которых истинность начал сохраняется).

Раздел 3. Движется ли воля низшими пожеланиями необходимым образом?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля движется страстями низших пожеланий необходимым образом. Ведь сказал же апостол: «Доброго, которого хочу, не делаю — а злое, которого не хочу, делаю» ([Рим. 7:19](#)), и связано это с чувственными пожеланиями, каковые суть страсти. Следовательно, воля движется страстями необходимым образом.

Возражение 2. Далее, как сказано в третьей [книге] «Этики», «каков человек сам по себе, такая и цель ему является»²¹⁴. Но человек не в силах мгновенно избавиться от страсти. Следовательно, человек не в силах не желать того, к чему склоняет его страсть.

Возражение 3. Далее, универсальная причина не касается частного следствия иначе, как только через посредство частной причины, в связи с чем универсальный разум не движет иначе, как только через посредство мнения, направленного на единичное, о чем читаем в третьей [книге трактата] «О душе»²¹⁵. Но как универсальный разум относится к частному мнению, точно так же воля относится к чувственному пожеланию. Следовательно, воля не подвигается к желанию чего-либо частного иначе, как только через посредство чувственного пожелания. Таким образом, если чувственное пожелание, как это бывает, расположено к чему-нибудь вследствие страсти, то воля не может быть движима как-либо иначе.

Этому противоречит сказанное [в Писании о грехе]: «Он влечет тебя к себе — но ты господствуй над ним» ([Быт. 4:7](#)). Следовательно, человеческая воля не движется страстями низших пожеланий необходимым образом.

Отвечаю: как было показано выше (9, 2), страсть чувственного пожелания движет волю через посредство объекта, а именно поскольку человеку в состоянии аффекта может показаться надлежащим то, что в спокойном состоянии ему таковым не кажется. Однако такое воздействие страсти на человека может происходить двояко. Во-первых, так, что его разум оказывается полностью связан, в результате чего пользование им становится невозможным, как это бывает у тех, которые вследствие сильного приступа гнева или похоти становятся бешеными или безумными; а поскольку такое случается и в результате некоторых телесных расстройств, то подобные страсти всегда сопровождаются некоторыми телесными изменениями. И то же самое можно сказать о неразумных животных, которые необходимо следуют влечениям своих страстей, поскольку в них нет ни движения разума, ни, следовательно, воли.

Порою, впрочем, разум не полностью затемняется страстью, и суждение разума в некоторой степени сохраняется свободным, вследствие чего в некоторой степени сохраняется и движение воли. И насколько остается свободным и не подчиненным страсти разум, настолько же сохранившееся движение воли не склонно необходимо следовать тому, к чему склоняет ее страсть. Таким образом, если в человеке не остается никакого движения воли, то им руководит страсть, а если движение воли сохраняется, то человек не следует страсти необходимым образом.

Ответ на возражение 1. Хотя воля не может предотвратить возникновение движения похоти, по какой причине апостол и говорит: «Злое, которого не хочу, делаю», тем не менее воля способна желать не желать или не соглашаться следовать похоти. Таким образом, она следует движению похоти не необходимым образом.

Ответ на возражение 2. Известно, что природа человека имеет двойственный характер, а именно умственный и чувственный. Притом иногда человек бывает так или иначе однороден в отношении всей своей целой души — то ли потому, что ее чувственная часть полностью

подчинена разуму, как это имеет место в случае добродетельного человека, то ли потому что разум полностью поглощен страстью, как это имеет место в случае сумасшедшего. Но бывает и так, что при всей помраченности разума страстью кое-что в нем остается свободным. И благодаря этому человек остается способным или отвергнуть страсть, или, по крайней мере, удерживать себя от полного подчинения страсти, поскольку при подобном расположении — а расположение человека разнится сообразно различным частям его души — вещь может восприниматься им согласно разуму иначе, чем она воспринимается согласно страсти.

Ответ на возражение 3. Воля движется не только схваченным разумом универсальным благом, но также и благом, воспринятым чувством. Поэтому она может быть движимой к некоторому частному благу вне зависимости от страсти чувственного пожелания. В самом деле, мы желаем и делаем многое вследствие одного только выбора и без какой бы то ни было страсти, что наиболее очевидно в тех случаях, когда разум противится страсти.

Раздел 4. Двигается ли воля внешним двигателем, а именно Богом, необходимым образом?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля движется Богом необходимым образом. В самом деле, ни один действительный не может противиться движению по необходимости. Но Богу нельзя противиться, поскольку Его сила бесконечна, по каковой причине читаем: «Кто противостанет воле Его?» ([Рим. 9:19](#)). Следовательно, Бог движет волю необходимым образом.

Возражение 2. Далее, к тому, что желательно по природе, воля движется необходимым образом, о чем уже было сказано (2). Но, как говорит Августин, «делаемое Богом естественно для того, в ком оно делается»²¹⁶. Следовательно, все, к чему Бог подвигает волю, желается ею необходимым образом.

Возражение 3. Далее, вещь возможна в том случае, если из предположения о ее бытии не следует ничего невозможного. Но из предположения, что воля может не пожелать того, к чему подвигает ее Бог, следует нечто невозможное, а именно, что деятельность Бога может быть безрезультатной. Поэтому невозможно, чтобы воля не пожелала того, к чему подвигает ее Бог. Следовательно, она желает это необходимым образом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его» ([Сир. 15:14](#)). Следовательно, Он движет волю человека не необходимым образом.

Отвечаю: как говорит Дионисий, «божественному промыслу не свойственно вредить природе»²¹⁷. Следовательно, он движет все вещи согласно их состояниям, и потому из необходимых причин божественного движения проистекают необходимые следствия, в то время как из случайных причин — случайные. И коль скоро воля является активным началом, причем определенным не к какой-либо одной вещи, а имеющим индифферентное отношение ко многим вещам, то Бог подвигает волю так, что не определяет ее необходимым образом к чему-то одному, но сохраняет в ее движении случайность и отсутствие необходимости, за исключением тех движений, которые происходят согласно природе.

Ответ на возражение 1. Божественный промысел печется не только о том, чтобы исполнялось нечто через посредство движимой Им вещи, но также и о том, чтобы оно исполнялось сообразно природе этой вещи. В итоге более противным божественному движению оказалось движение воли необходимым образом, поскольку оно не сообразно ее природе, чем ее свободное движение, которое сообразно ее природе.

Ответ на возражение 2. Для вещи естественно то, что Бог, содействующий в ней нечто, пожелает сделать естественным, поскольку привходящее в вещь привходит в нее так, как пожелает Бог. Но Он отнюдь не желает, чтобы все Его дела были естественными, например, воскрешение умершего. А вот быть субъектом божественной силы — это то, чему Он желает быть естественным для каждой вещи.

Ответ на возражение 3. Если Бог подвигнет к чему-либо волю, то невозможно предположить, что воля не будет двигаться к этому. Но это не невозможно в абсолютном смысле. Следовательно, из этого вовсе не следует, что воля движется Богом необходимым образом.

Вопрос 11. О наслаждении, которое является актом воли

Теперь мы должны исследовать наслаждение, в связи с чем будет рассмотрено четыре пункта: 1) является ли наслаждение актом желающей способности: 2) доступно ли оно только разумной твари, или также и не-разумным животным: 3) связано ли наслаждение исключительно с конечной целью: 4) связано ли оно только с обладанием целью.

Раздел 1. Является ли наслаждение актом желающей способности?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наслаждение относится не только к желающей способности. В самом деле, насладиться — значит обрести плод. Но именно ум, чьим актом, как было показано выше (3, 4), является счастье, получает плод человеческой жизни, то есть счастье. Следовательно, наслаждение является актом не желающей способности, а ума.

Возражение 2. Далее, каждая способность обладает собственной целью, которая является ее совершенством; так, целью зрения является восприятие видимого, слуха — восприятие звуков и так далее. Но цель вещи — это ее плод. Следовательно, наслаждение относится к каждой способности, а не только к желающей.

Возражение 3. Далее, наслаждение подразумевает некоторое восхищение. Но чувственное восхищение принадлежит чувству, которое восхищается своим объектом, и точно так же умственное восхищение принадлежит уму. Следовательно, наслаждение принадлежит схватывающей, а не желающей способности.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «наслаждаться — означает с любовью прилепиться к чему-либо ради него самого»²¹⁸. Но любовь принадлежит желающей способности. Следовательно, и наслаждение — это акт желающей способности.

Отвечаю: похоже, что термины «наслаждение» (fruitio) и «плод» (fructus) относятся к одному и тому же и происходят один от другого. Что от чего — в настоящем случае не имеет значения, хотя кажется вероятным, что первичным является более очевидный, наиболее же очевидным для нас является то, что непосредственно обращено к чувствам, и потому, скорее всего, термин «наслаждение» происходит от чувственных плодов. Но чувственный плод — это то, что дерево производит в последнюю очередь, и в нем заключена некая сладость. Таким образом, наслаждение, похоже, имеет отношение к любви или к восхищению, которое ожидается в некоем очень желаемом будущем, что [собственно и] является целью. Но цель и благо — это объект желающей способности. Следовательно, очевидно, что наслаждение является актом желающей способности.

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы одна и та же вещь относилась к различным способностям, хотя и под различными аспектами. Так, видение Божие, именно как видение, является актом ума, а как благо и цель — объектом воли. И то же самое можно сказать о наслаждении: ум достигает этой цели как исполнительная способность, а воля в качестве движущей способности движет к цели и к наслаждению достигнутой целью.

Ответ на возражение 2. Совершенство и цель любой другой способности включены в объект желающей способности так, как частное — в общее, о чем уже было сказано (9, 1). Следовательно, совершенство и цель любой способности в том отношении, в каком они являются благом, принадлежат желающей способности. Поэтому желающая способность движет остальные способности к их целям, и достижение ими этих целей означает, что и сама она достигла своей цели.

Ответ на возражение 3. В восхищении следует усматривать две вещи, а именно восприятие того, что приличествует, и оно принадлежит схватывающей способности, и удовлетворенность тем, что предложено как приличествующее, и ее следует относить к желающей способности, в которой восхищение находит свое формальное завершение.

Раздел 2. Должно ли наслаждение только разумной твари, или также и неразумным животным?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наслаждение доступно одним только людям. Так, Августин говорит, что «наслаждение и целеполагание доступно только нам, людям»²¹⁹. Следовательно, другим животным наслаждение недоступно.

Возражение 2. Далее, наслаждение связано с конечной целью. Но неразумные животные не могут обрести конечную цель. Следовательно, они не могут и наслаждаться.

Возражение 3. Далее, как чувственное желание ниже умственного, точно так же естественное желание ниже чувственного. Если бы, таким образом, наслаждение принадлежало чувственному желанию, то похоже, что на том же основании оно могло бы принадлежать и естественному желанию. Но это очевидно не так, поскольку последнее не может чем-либо восхищаться. Следовательно, чувственное желание тоже не может наслаждаться и, следовательно, наслаждение недоступно для неразумных животных.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Не будет нелепым предположить, что даже животные получают наслаждение от своей пищи и от любых телесных удовольствий»²²⁰.

Отвечаю: как было заявлено выше (1), наслаждение является актом не той способности, которая достигает цели в качестве исполнительской, а той, которая руководит достижением, а именно желающей способности. Затем, лишённые разума вещи, конечно же, обладают исполнительской способностью достижения цели, благодаря которой, например, тяжёлые тела склонны стремиться вниз, а лёгкие — вверх. Однако руководящей достижением цели способности у них нет, а есть она в некоторой более высокой природе, которая управляет движением всей природы, как, например, в наделённых знанием вещах желание движет все остальные способности. Отсюда понятно, что хотя лишённые знания вещи и достигают цели, однако они не получают никакого наслаждения от [достижения] цели, поскольку последнее является прерогативой только тех, кто наделён знанием.

Однако знание цели бывает двояким, совершенным и несовершенным. Совершенным знанием цели является то, посредством чего известно не только что есть благо и цель, но также и универсальная форма блага и цели, и таким знанием обладает только разумная природа. Со своей стороны, несовершенное знание позволяет знать благо и цель только в индивидуальностях. Такое знание мы можем обнаружить и в неразумных животных, желающие способности которых направляются не свободно, а согласно природному инстинкту к тому, что схватывают [их чувства]. Таким образом, наслаждение принадлежит разумной природе совершенным образом, неразумным животным — несовершенным, а всем прочим тварям — никак.

Ответ на возражение 1. В данном случае Августин говорит о совершенном наслаждении.

Ответ на возражение 2. Наслаждение сопряжено с конечной целью не в абсолютном смысле, а сообразно тому, что именно каждый избирает себе в качестве конечной цели.

Ответ на возражение 3. Чувственное желание последует некоторому знанию, чего нельзя сказать о естественном желании, особенно если речь идет о лишённых знания вещах.

Ответ на возражение 4. В данном случае²²¹ Августин ведет речь о несовершенном наслаждении. Это очевидно из самого способа изложения, поскольку он говорит, что «не будет нелепым предположить, что даже животные получают наслаждение», то есть, как если бы кто-нибудь стал утверждать, что им свойственно целеполагание.

Раздел 3. Относится ли наслаждение только к конечной цели?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наслаждение относится не только к конечной цели. Ведь сказал же апостол: «Так, брат, дай мне насладиться тобой в Господе»²²² ([Филим. 20](#)), Но очевидно, что Павел не помещал свою конечную цель в человека. Следовательно, наслаждение относится не только к конечной цели.

Возражение 2. Далее, то, чем мы наслаждаемся, является плодом. Но, как сказал апостол, «плод же Духа — любовь, радость, мир» ((ал. 5, 22) и другие подобные вещи, которые не относятся к природе конечной цели. Следовательно, наслаждение относится не только к конечной цели.

Возражение 3. Далее, действия воли находят отражение друг в друге; так, я желаю желать и люблю любить. Но наслаждение является актом воли, поскольку, как говорит Августин, «то, посредством чего мы наслаждаемся, есть воля»²²³. Следовательно, человек наслаждается своим наслаждением. Но конечной целью человека является не наслаждение, а единственно несотворенное благо, то есть Бог. Следовательно, наслаждение относится не только к конечной цели.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «человек не наслаждается тем, что он желает ради чего-то еще»²²⁴. Но единственное, что человек не желает ради чего-то еще, это конечная цель. Следовательно, наслаждение относится только к конечной цели.

Отвечаю: как было показано выше (1), понятие плода подразумевает две вещи: во-первых, то, что должно быть обретено в конце; во-вторых, то, что должно успокоить желание своею сладостью и восхищением. Но нечто может быть конечным либо абсолютно, либо относительно: абсолютно, если оно уже не отсылает ни к чему последующему; относительно, если оно является конечным только в некотором частном ряду. Притом в прямом смысле слова плодом называется только то, что является конечным абсолютно, чем одним восхищаются как конечной целью и чем, строго говоря, наслаждаются. -То же, что услаждает не само по себе, но желательно только ради чего-то еще, как, например, горькая микстура ради здоровья, никак не может быть названо плодом. А то, в чем самом есть нечто восхитительное и к чему имеет отношение множество предшествующих вещей, может быть названо плодом, но только в некотором отношении, поскольку нельзя сказать, что этим наслаждаются в полной мере или что оно совершенным образом соответствует понятию плода. Поэтому, хотя Августин и говорит, что «мы наслаждаемся тогда, когда восхищенная воля успокаивается на том, что мы знаем»²²⁵, однако успокоение не будет абсолютным, если только речь не идет об обладании конечной целью, поскольку до тех пор, пока что-то еще остается желанным, любая приостановка движения воли будет носить временный характер. Нечто подобное мы видим в пространственном движении: хотя любая точка между двумя пределами — началом и концом — сама не является пределом, она может считаться таковым, если движение в ней прекращается.

Ответ на возражение 1. Как заметил Августин, «если бы он сказал: «дай мне насладиться тобой» без дальнейших слов «в Господе», то могло бы показаться, что он видит цель своей любви в самом [Филимоне]. Но так как он добавил, что видит свою цель в Господе, то тем самым дал понять, что желает наслаждаться именно Им»²²⁶; то есть это следует понимать так, что он пожелал насладиться своим братом не как целью, а как средством.

Ответ на возражение 2. Плод относится к породившему его дереву одним образом, а к вкушающему его человеку — другим. К породившему его дереву он относится как следствие к

причине, а к наслаждающемуся им — как конечный объект его ожидания и завершающая услада. В связи с этим упомянутый апостолом плод назван именно так — ведь [в данном контексте] он рассматривается как некоторое следствие в нас Святого Духа (почему и уточнено: «плод Духа»), а не как то, чем мы должны наслаждаться как своей конечной целью. А еще мы можем сказать вслед за Амвросием, что он называется плодом постольку поскольку «мы должны желать его ради него самого»; не потому, конечно, что он якобы не определен к конечной цели, а потому что мы ожидаем обрести в нем наслаждение.

Ответ на возражение 3. Как было сказано выше (1,8; 2,7), о цели говорится в двух смыслах: во-первых, как о некоторой вещи и, во-вторых, как о ее обретении. Притом, конечно, речь не идет о двух [разных] целях: просто одна и та же цель может рассматриваться как сама по себе, так и в отношении к чему-то еще. Таким образом, Бог суть конечная цель в смысле того, к чему именно стремятся, а наслаждение — в смысле того, что есть обретение этой конечной цели. И поскольку Бог и наслаждение Богом суть одна и та же цель, то точно так же наслаждение Богом и то, посредством чего мы наслаждаемся наслаждением Богом, суть одно и то же наслаждение. И то же самое можно сказать о сотворенном счастье, которое заключается в наслаждении.

Раздел 4. Связано ли наслаждение только с обладанием целью?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наслаждение относится только к обладанию целью. Ведь сказал же Августин, что «наслаждение означает радостное пользование, и радость эта — не от надежды, а от обладания»²²⁷. Но пока вещь не обладают, то может идти речь только о радости надежды, но никак не обладания. Следовательно, наслаждение относится только к обладанию целью.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (3), в строгом смысле слова наслаждение относится к конечной цели, поскольку только на ней успокаивается желание. Но желание не успокоится до тех пор, пока не наступит обладание целью. Следовательно, в строгом смысле слова наслаждение относится только к обладанию целью.

Возражение 3. Далее, для того чтобы наслаждаться плодом, им нужно владеть. Но никто не будет владеть плодом до тех пор, пока не будет обладать целью. Следовательно, наслаждение относится только к обладанию целью.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Наслаждаться — означает с любовью прилепиться к чему-либо ради него самого»²²⁸. Но это возможно и по отношению к тому, чем мы не обладаем. Следовательно, можно наслаждаться целью и без обладания ею.

Отвечаю: наслаждение подразумевает некоторое отношение воли к конечной цели, поскольку воля обладает чем-то в качестве конечной цели. Но целью можно обладать двояко, совершенно и несовершенно. Совершенно, когда ею обладают не только в намерении, но также и в действительности; несовершенно, когда ею обладают только в намерении. Таким образом, совершенное наслаждение относится к обладанию целью, в то время как несовершенно наслаждение также относится к обладанию целью, но [обладанию] не в действительности, а в намерении.

Ответ на возражение 1. В данном случае Августин говорит о совершенном наслаждении.

Ответ на возражение 2. Покою воли можно препятствовать двояко. Во-первых, со стороны объекта, если тот не является конечной целью, но определен к чему-то еще; во-вторых, со стороны того, кто желает цели, если он не обладает ею. Затем, хотя действие определяется объектом, тем не менее способ действия, а именно, будет ли действие совершенным или несовершенно с точки зрения фактических обстоятельств действителя, зависит от действителя. Поэтому наслаждение чем-либо помимо конечной цели в строгом смысле слова таковым не является, поскольку ему недостает от [истинной] природы наслаждения. А вот наслаждение пусть и не достигнутой, но все же конечной целью, в строгом смысле слова является наслаждением, хотя и несовершенно в силу несовершенного способа его получения.

Ответ на возражение 3. О владении или обладании целью говорится не только в смысле состоявшегося события, но и в смысле намерения, о чем уже было сказано.

Вопрос 12. О намерении

Теперь нам надлежит исследовать намерение, относительно чего наличествует пять пунктов: 1) является ли намерение актом ума или воли; 2) относится ли оно только к конечной цели; 3) может ли оно относиться одновременно к двум вещам; 4) является ли намерение относительно цели тем же самым актом, что и желание средств; 5) является ли намерение способностью также и неразумных животных.

Раздел 1. Является ли намерение актом ума или воли?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что намерение является актом ума, а не воли. Так, согласно Августину, в словах [Писания]: «Если око твоё будет чисто — то все тело твоё будет светло» ([Мф. 6:22](#)), под «оком» подразумевается намерение²²⁹. Но поскольку око является органом зрения, то оно указывает на схватывающую способность. Следовательно, намерение является актом не желающей, а схватывающей способности.

Возражение 2. Далее, согласно Августину, Господь, говоря: «Если свет, который в тебе, — тьма» ([Мф. 6:23](#)), и так далее, словом «свет» указывал на намерение²³⁰. Но свет относится к знанию. Следовательно, относится к нему и намерение.

Возражение 3. Далее, намерение подразумевает своего рода определение к цели. Но определение является актом разума. Следовательно, намерение принадлежит не воле, а разуму.

Возражение 4. Кроме того, акт воли относится либо к цели, либо к средствам. Но акт воли в отношении цели называется волеизъявлением или наслаждением, а в отношении средств — выбором. Таким образом, в обоих случаях речь не идет о намерении. Следовательно, оно не является актом воли.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «намерение воли соединяет зрение с объектом зрения и хранящиеся в памяти образы с проникновенно пристальным взглядом внутренней мысли души»²³¹. Следовательно, намерение — это акт воли.

Отвечаю: намерение (интенция), как свидетельствует само слово, обозначает «наличие тенденции к чему-либо». Затем, действие двигателя и движение движимого равно имеют тенденцию к чему-либо. Но то, что движение движимого имеет тенденцию к чему-либо, происходит благодаря действию двигателя. Следовательно, намерение в первую очередь и по преимуществу принадлежит тому, кто движет к цели, в связи с чем мы говорим, что архитектор (или кто-либо из его подчиненных) своими распоряжениями подвигает других к исполнению своих намерений. Но, как уже было показано (9, 1), именно воля подвигает все остальные способности души к цели. Поэтому очевидно, что в строгом смысле слова намерение — это акт воли.

Ответ на возражение 1. Око указывает на намерение метафорически, и не в том смысле, что намерение относится к знанию, а в том, что оно предполагает знание, предлагающее воле цель, к которой движется воля; ведь точно так же с помощью ока мы видим то, к чему нам следует направлять наше тело.

Ответ на возражение 2. Намерение называется светом постольку, поскольку оно очевидно его обладателю. В этом же смысле дело называется тьмой, поскольку, как разъясняет Августин²³², человеку известно намерение, но не известен результат

Ответ на возражение 3. Воля не определяет, а склоняет к чему-либо в соответствии с порядком разума. Таким образом, слово «намерение» указывает на акт воли, предполагающий тот акт, посредством которого разум определяет нечто к цели.

Ответ на возражение 4. Намерение — это акт воли в отношении цели. Дело в том, что воля относится к цели трояко. Во-первых, абсолютно, и тогда имеет место «волеизъявление», посредством которого мы абсолютно желаем здоровья и тому подобного. Во-вторых, она рассматривает цель как место успокоения, и тогда к цели относится «наслаждение». В-третьих, она рассматривает цель как предел, к которому определено нечто, и тогда к цели относится «намерение». В самом деле, когда мы говорим о намерении обрести здоровье, мы подразумеваем не только то, что будем обладать здоровьем, но так же и то, что мы хотим

обрести его через посредство чего-то еще.

Раздел 2. Относится ли намерение только к конечной цели?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что намерение относится только к конечной цели. Ведь сказано же, что намерение сердца взывает к Господу. Но Господь — это конечная цель человеческого сердца. Следовательно, намерение всегда относится к конечной цели.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (1), намерение относится к цели как к своему пределу. Но предел есть нечто конечное. Следовательно, намерение всегда относится к конечной цели.

Возражение 3. Далее, как намерение относится к цели, так и наслаждение. Но наслаждение всегда относится к конечной цели. Следовательно, к ней же относится и намерение.

Этому противоречит следующее: как было показано выше (1, 7), у человеческой воли есть только одна конечная цель, а именно счастье. Поэтому если бы намерение относилось только к конечной цели, то у людей не было бы различия в намерениях, что очевидно не так.

Отвечаю: как уже было сказано (1), намерение относится к цели как к пределу движения воли. Но о пределе движения говорится в двух смыслах. Во-первых, как о самом конечном пределе, в котором движение прекращается, и это — предел всего движения. Во-вторых, как о некоторой точке на пути, которая является началом одной части движения и окончанием, или пределом, другой. Так, при движении из пункта А в пункт С через пункт В пункт С является конечным пределом, в то время как пункт В — пределом, но не конечным. Таково и намерение: оно может быть как первым, так и вторым. Следовательно, намерение всегда относится к цели, но не всегда — к конечной цели.

Ответ на возражение 1. О намерении сердца говорят, что оно взывает к Господу, не потому, что Господь всегда является объектом намерения, а потому, что Ему ведомо наше намерение. А еще потому, что когда мы молимся, мы адресуем свое намерение Богу, в связи с чем намерение становится взыванием.

Ответ на возражение 2. Хотя предел и есть нечто конечное, однако он не всегда конечен в отношении целого, но иногда — в отношении части.

Ответ на возражение 3. Наслаждение подразумевает успокоение в цели, и это может относиться только к конечной цели. Но намерение подразумевает не успокоение, а движение к цели. Поэтому приведенная аналогия некорректна.

Раздел 3. Может ли намерение относиться одновременно к двум вещам?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что намерение не может относиться к нескольким вещам одновременно. Ведь сказал же Августин, что намерение человека не может одновременно относиться к Богу и к телесным выгодам²³³. Следовательно, по той же самой причине оно вообще не может одновременно относиться к нескольким вещам.

Возражение 2. Далее, намерение означает движение воли к пределу. Но нельзя говорить о нескольких пределах в рамках одного и того же движения. Следовательно, воля не может относить намерение к нескольким вещам одновременно.

Возражение 3. Далее, намерение предполагает акт разума или ума. Но, как сказал Философ, «нельзя мыслить несколько вещей одновременно»²³⁴. Следовательно, и намерение не может относиться к нескольким вещам одновременно.

Этому противоречит следующее: искусство подражает природе. Но природа может определяться к двум целям посредством одного инструмента: так, «язык предназначен и для вкусового ощущения, и для речи»²³⁵. Следовательно, по той же самой причине искусство или разум может одновременно направлять нечто одно к двум целям, и потому одно намерение может одновременно относиться к нескольким целям.

Отвечаю: когда речь идет о «двух вещах», то это можно понимать двояко: как [говорящееся] об определенных друг к другу [вещах] или как о не определенных. Если они определены друг к Другу, то из уже сказанного очевидно, что человек может иметь намерение относительно нескольких вещей одновременно. В самом деле, как было показано (2), намерение может относиться не только к конечной цели, но также и к промежуточной. Но человек может одновременно иметь намерение и относительно промежуточной цели, и — конечной, например, относительно лекарства и исцеления.

Но даже если речь идет о не определенных друг к другу двух вещах, то и в этом случае человек может иметь намерение относительно нескольких вещей одновременно. Это очевидно из того факта, что человек может предпочесть одну вещь другой, поскольку та является лучшей из двух. Но одной из причин, почему одна вещь бывает лучше другой, является та, что [предпочитаемая] вещь оказывается пригодной для достижения большего количества целей, на основании чего ей при выборе и отдается предпочтение. Отсюда понятно, что человек может иметь намерение относительно нескольких вещей одновременно.

Ответ на возражение 1. Августин, говоря, что намерение человека не может одновременно относиться к Богу и к телесным выгодам, имеет в виду одновременное отношение к ним как к конечным целям, а у человека, как уже было сказано (1,5), не может быть несколько конечных целей.

Ответ на возражение 2. В одном и том же движении и при одном и том же направлении могут существовать несколько определенных друг к другу пределов, которые при этом сами по себе друг к другу не определены. Тут должно иметь в виду, что разум может принимать нечто как что-то одно, хотя в действительности оно одним не является. Но намерение, как уже было сказано (1), это движение воли к тому, что определено разумом. Таким образом, даже при наличии в действительности нескольких вещей, мы можем рассматривать их как один предел намерения, если разум рассматривает их как нечто одно — то ли потому, что две вещи сводятся в некоторой одной общности, как [например] гармоничное сочетание жары и холода

способствует здоровью; то ли потому, что две вещи включены в то одно, на что направлено намерение, как [например] обладание вином и одеждой включено в [понятие] богатства как в то, что обще им обоим. Поэтому ничто не препятствует намеревающемуся разбогатеть человеку иметь намерение относительно их обоих.

Ответ на возражение 3. Как было показано в первой части (12, 10; 58, 2; 85, 4), многие вещи можно мыслить одновременно, если мыслить их как нечто одно.

Раздел 4. Является ли намерение относительно цели тем же самым актом, что и желание средств?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что намерение относительно цели и желание средств — это разные движения. В самом деле, как сказал Августин, «желание видеть окно завершается видением окна, а желание наблюдать из окна прохожих — это уже другой акт воли»²³⁶. Но желание наблюдать из окна прохожих принадлежит намерению, в то время как желание видеть окно — желанию средств. Следовательно, намерение относительно цели и желание средств — это разные движения воли.

Возражение 2. Далее, действия различаются согласно своим объектам. Но цель и средства — это различные объекты. Следовательно, намерение относительно цели и желание средств — это разные движения воли.

Возражение 3. Далее, желание средств называется выбором. Но выбор и намерение — это разные вещи. Следовательно, намерение относительно цели и желание средств — это разные движения воли.

Этому противоречит следующее: средство к достижению цели — это своего рода промежуточное место на пути к пределу. Но в природных вещах достижение промежуточного места и предела осуществляется в рамках одного и того же движения. Поэтому в том, что принадлежит воле, намерение относительно цели и желание средств — это одно и то же движение.

Отвечаю: движение воли к цели и к средствам можно рассматривать двояко. Во-первых, как движение воли к тому и другому в абсолютном смысле и само по себе. С такой точки зрения, действительно, налицо два движения воли. Во-вторых, его можно рассматривать так, что воля движется к средствам ради цели, и с такой точки зрения движение воли к цели и движение воли к средствам суть одно и то же. В самом деле, когда я говорю, что желаю принять лекарство ради здоровья, то этим демонстрирую только одно движение моей воли, и так это потому, что цель выступает причиной желания средств. Но сам объект и то, вследствие чего он является объектом, относятся к одному и тому же акту, как, например, видение цвета происходит посредством того же акта зрения, что и видение света, о чем уже было сказано (8, 3). И то же самое можно сказать об уме, поскольку если он рассматривает начало и заключение в абсолютном смысле, то он рассматривает каждое из них отдельным актом, но если он приходит к заключению на основании начал, то налицо только один акт ума.

Ответ на возражение 1. Августин говорит о видении окна и наблюдении из окна прохожих с точки зрения движения воли к тому и другому в абсолютном смысле.

Ответ на возражение 2. Если рассматривать цель как некую вещь, то она и средства к ее достижению являются различными объектами воли. Но если цель выступает формальным объектом желания средств, то вместе они суть один и тот же объект.

Ответ на возражение 3. Движение, являющееся одним с точки зрения своего субъекта, может различаться согласно нашему способу рассмотрения его начала и завершения, как, например, в случае подъема и спуска²³⁷. Таким образом, движение воли к средствам через определенность к цели называется «выбором», а движение воли к цели через приобретение средств называется «намерением». На это указывает [в частности] то, что мы можем иметь намерение относительно цели без определения являющегося объектом выбора средств.

Раздел 5. МОЖНО ЛИ ПОЛАГАТЬ НАМЕРЕНИЕ СПОСОБНОСТЬЮ НЕРАЗУМНЫХ ЖИВОТНЫХ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неразумные животные обладают намерением относительно цели, В самом деле, природа лишенных разума вещей отстоит от разумной природы дальше, чем чувственная природа неразумных животных, Но природа предполагает цель даже в лишенных разума вещах, о чем читаем во второй [книге] «Физики»²³⁸. Следовательно, тем более неразумные животные обладают намерением относительно цели,

Возражение 2. Далее, намерение относится к цели точно так же, как и наслаждение. Но, как уже было сказано (11, 2), в неразумных животных обнаруживается наслаждение, Следовательно, в них должно [обнаруживаться] и намерение.

Возражение 3. Далее, намерение относительно цели принадлежит тому, кто действует ради цели, поскольку намерение означает не что иное, как склонность к чему-либо. Но неразумные животные действуют ради цели, поскольку животное движется ради поиска пищи или чего-то подобного. Следовательно, неразумные животные обладают намерением относительно цели.

Этому противоречит следующее: намерение (интенция) относительно цели подразумевает наличие тенденции чего-то к цели, а последнее принадлежит разуму И коль скоро неразумные животные лишены разума, то похоже на то, что они не обладают намерением относительно цели.

Отвечаю: как было показано выше (1), намерение обозначает наличие тенденции к чему-либо, и это относится как к двигателю, так и к движимому. Поэтому, если нечто движется к цели чем-то еще, то о нем также говорят как об имеющем намерение относительно цели; так, о природе говорят как об имеющей намерение относительно цели постольку, поскольку она движется к цели Богом подобно тому, как стрела движется лучником. И в этом смысле неразумные животные обладают намерением относительно цели, поскольку они движутся природным инстинктом. Что же касается двигателя, то он обладает намерением относительно цели в том смысле, что определяет движение к цели — своей или чей-то — чего-то еще. И это принадлежит только разуму. Поэтому в указанном смысле неразумные животные не обладают намерением относительно цели, а именно этот вид намерения является таковым в первую очередь и по преимуществу, о чем уже было сказано (1).

Ответ на возражение 1. Этот аргумент относится к намерению тех, кто движется к цели чем-то другим.

Ответ на возражение 2. Наслаждение, в отличие от намерения, подразумевает не определение одной вещи к другой, а абсолютное успокоение при достижении цели.

Ответ на возражение 3. Неразумные животные движутся к цели не потому, что они мыслят благодаря этому движению достичь цели (а именно это принадлежит намеревающемуся), но потому, что, желая цели через посредство природного инстинкта, движутся к ней им как чем-то другим, что подобно тому, как другие вещи движутся естественным образом.

Вопрос 13. О выборе, который является актом воли в отношении средств

Теперь нам следует рассмотреть акты воли в отношении средств. Таковых три: выбор, согласие и пользование, а выбору предшествует принятие решения. Таким образом, сперва мы должны исследовать выбор, во-вторых, принятие решения, в-третьих, согласие и, в-четвертых, пользование.

Относительно выбора наличествует шесть пунктов: 1) какой способности принадлежит этот акт, воле или разуму; 2) есть ли выбор у неразумных животных; 3) относится ли выбор только к средствам, или порою также и к цели; 4) связан ли выбор только с тем, что мы делаем сами; 5) связан ли выбор только с возможными вещами; 6) является ли человеческий выбор необходимым или свободным.

Раздел 1. Актом чего является выбор — воли или разума?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что выбор является актом не воли, а разума. В самом деле, выбор подразумевает сравнение, в результате которого одно предпочитается другому. Но сравнение — это акт разума. Следовательно, выбор является актом разума.

Возражение 2. Далее, формирование силлогизма и вывод заключения принадлежит одной и той же способности. Но в практических вопросах формирует силлогизм разум. И коль скоро выбор, как сказано в седьмой [книге] «Этики»²³⁹, суть своего рода заключение в практических вопросах, то похоже на то, что он является актом разума.

Возражение 3. Далее, неведение принадлежит не воле, а познавательной способности. Но существует «неведение выбора», о чем читаем в третьей [книге] «Этики»²⁴⁰. Следовательно, выбор относится не к воле, а к разуму. Этому противоречит сказанное Философом о том, что выбор является «желанием того, что зависит от нас»²⁴¹. Но желание является актом воли. Следовательно, [актом воли] является также и выбор.

Отвечаю: слово «выбор» подразумевает как то, что относится к уму, или разуму, так и то, что относится к воле, по каковой причине Философ говорит, что выбор — это «стремящийся ум или же осмысленное стремление»²⁴². Но всякий раз, когда двое соглашаются делать одно, один из них является формальным по отношению к другому. В связи с этим Григорий Нисский сказал, что выбор «не является ни только желанием, ни только согласием, но комбинацией того и другого. Это подобно тому, как мы говорим, что животное составлено из души и тела, и что оно не является ни просто телом, ни просто душой, но тем и другим вместе; так же обстоит дело и с выбором»²⁴³.

Затем, когда речь идет об актах души, то следует иметь в виду что сущностно принадлежащий некоторой способности или навыку акт получает форму или вид от более возвышенной способности или навыка, поскольку низшее определяется высшим; так, когда человек из любви к Богу совершает акт силы духа, то этот акт материально является актом силы духа, а формально — актом любви. Но очевидно, что в некотором смысле разум предшествует воле и определяет акт: в самом деле, воля имеет склонность к своему объекту в соответствии с порядком разума, поскольку схватывающая способность представляет объект желанию. Таким образом, тот акт, посредством которого воля склоняется к чему-либо как к предложенному ей определенным к цели разумом благу, материально является актом воли, а формально — актом разума. Однако в подобных случаях субстанция акта есть своего рода материя по отношению к возложенному более высокой способностью порядку. Следовательно, выбор субстанциально является актом не разума, а воли, поскольку выбор осуществляется при некотором движении души к выбранному благу. Отсюда понятно, что он является актом желающей способности.

Ответ на возражение 1. Выбор подразумевает предшествующее сравнение, но из этого вовсе не следует, что он непосредственно и есть это сравнение.

Ответ на возражение 2. Справедливо, что разум выводит заключение из практического силлогизма, и это называется «решением», или «суждением», которое сопровождается «выбором». По этой причине заключение, похоже, относится к акту выбора как к тому, что из него следует.

Ответ на возражение 3. Говоря о «неведении выбора», мы имеем в виду не то, что выбор — это своего рода знание, а то, что налицо неведение того, что является предметом выбора.

Раздел 2. Есть ли выбор у неразумных животных?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неразумные животные способны выбрать. В самом деле, выбор, как сказано в третьей [книге] «Этики», «является желанием некоторых вещей ради цели»²⁴⁴. Но неразумные животные желают некоторые вещи ради цели, поскольку они действуют ради цели и в соответствии с желанием. Следовательно, у неразумных животных есть выбор.

Возражение 2. Далее, само слово «выбор», похоже, указывает на «избрание чего-то перед другими вещами»²⁴⁵. Но неразумные животные могут предпочесть одно другому; в самом деле, нетрудно заметить, как овца ест одну траву и отказывается от другой. Следовательно, неразумным животным присущ выбор.

Возражение 3. Далее, согласно сказанному в шестой [книге] «Этики», «благодаря рассудительности человек выбирает правильные средства»²⁴⁶. Но рассудительность обнаруживается и у неразумных животных, по каковой причине в начале первой [книги] «Метафизики» читаем, что «те животные, которые не могут слышать звуки, как, например, пчела, рассудительны благодаря инстинкту»²⁴⁷. Это со всей очевидностью явствует из тех примеров замечательной сообразительности, проявляемой подчас самыми различными животными, например, пчелами, пауками и собаками. Так, преследующая оленя гончая, попав на развилку, вынюхивает, не свернул ли олень направо или налево, и если обнаруживает, что ни туда, ни туда, уверенно следует дальше без всякого вынюхивания. Это напоминает рассуждение посредством исключения, когда вывод о следовании оленя напрямик делается на основании того, что он никуда не сворачивал. Следовательно, похоже на то, что неразумные животные способны выбирать.

Этому противоречит сказанное Григорием Нисским о том, что «дети и неразумные животные могут действовать без принуждения, но не вследствие выбора»²⁴⁸. Следовательно, неразумным животным не присущ выбор.

Отвечаю: поскольку выбором является избрание чего-то перед другими вещами, то он необходимо должен быть связан с наличием нескольких вещей, из которых может осуществляться выбор. Следовательно, то, что полностью определено к чему-то одному, лишено какого бы то ни было выбора. Но, как уже было сказано (1,2), различие между чувственным пожеланием и волей заключается в том, что чувственное пожелание согласно порядку природы определено к некоторой частной вещи, в то время как воля, которая, со своей стороны, согласно порядку природы определена к одной универсальной вещи, а именно благу является неопределенной в отношении частных вещей. Следовательно, выбор в строгом смысле слова принадлежит воле, а не свойственному неразумным животным чувственному пожеланию. Поэтому неразумные животные не способны выбирать.

Ответ на возражение 1. Не всякое желание одной вещи ради цели называется выбором, но должно также иметься предпочтение одной вещи другой. А так происходит только тогда, когда желание может быть подвинуто сразу к нескольким вещам.

Ответ на возражение 2. Неразумное животное берет одну вещь вместо другой постольку, поскольку его желание естественным образом определено к этой вещи. Поэтому, как только животному, то ли через посредство чувства, то ли — воображения, предлагается нечто такое, к чему его желание естественным образом склонно, оно движется к нему без какого-либо выбора. Это подобно тому, как огонь движется вверх, а не вниз, и никакого выбора у него нет.

Ответ на возражение 3. Как сказано в третьей [книге] «Физики», «движение — это акт

движущегося под воздействием способного двигать»²⁴⁹. Поэтому способность движущего проявляется в движении того, что он движет. Следовательно, в том, что движется разумом, порядок движущего его разума очевиден, хотя бы сама по себе движущаяся вещь и была лишена разума; так, стрела через посредство движения лучника движется прямо к цели, как если бы разум непосредственно направлял ее полет. И то же самое можно обнаружить в движении часов и других созданных человеческим искусством механизмов. Но искусственные вещи так соотносятся с человеческим искусством, как все естественные вещи — с искусством божественным. Поэтому, как сказано во второй [книге] «Физики», порядок, наблюдаемый в движущихся естественным образом вещах, подобен [порядку, наблюдаемому] в вещах, движимых разумом. По этой причине в тех действиях неразумных животных, которые в силу естественной склонности наиболее явственно подчинены упорядоченности со стороны Высшего искусства, мы замечаем некоторые признаки рассудительности. По той же причине некоторых животных называют рассудительными или сообразительными, а вовсе не потому, что они способны рассуждать или осуществлять какой-либо сознательный выбор. Последнее очевидно из того обстоятельства, что все особи одной природы неизменно действуют одним и тем же образом.

Раздел 3. Относится ли выбор только к средствам или порою также и к цели?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что выбор относится не только к средствам. Так, Философ говорит, что «правильным выбор делает добродетель, но не к добродетели, а к другой способности относится то, что естественно делать ради осуществления избранного»²⁵⁰. Но то, ради чего делается нечто, является целью. Следовательно, выбор относится [также и] к цели.

Возражение 2. Далее, выбор подразумевает предпочтение одной вещи другой. Но предпочтение можно отдавать как средствам, так и целям. Следовательно, выбор может относиться как к средствам, так и к целям.

Этому противоречат слова Философа о том, что «если желание направлено на цель, то выбор имеет дело со средствами»²⁵¹.

Отвечаю: как уже было сказано (1), выбор следует из решения или суждения, которое, в свою очередь, является заключением практического силлогизма. Следовательно, материей выбора является заключение практического силлогизма. Но в практических вещах, как говорит Философ, цель выступает в качестве начала, а не заключения²⁵². Следовательно, цель не является материей выбора.

Но как в спекулятивном познании ничто не препятствует тому, чтобы начало одного доказательства или одной науки являлось заключением другого доказательства или науки (ведь только первое недоказуемое начало не может являться заключением какого-либо доказательства или науки), точно так же и то, что является целью одной деятельности, может быть [в свою очередь] определено к чему-либо как к своей цели, и тогда оно выступает в качестве материи выбора. Так, целью работы врача является здоровье, и потому оно не является для врача материей выбора, но — материей начала. Однако телесное здоровье определено к благу души и, следовательно, для того, кто озабочен здоровьем души, здоровье или болезнь может являться материей выбора; так, апостол говорит: «Когда я немощен, тогда силен» ([2 Кор. 12:10](#)). Что же касается конечной цели, то она ни при каких обстоятельствах не является материей выбора.

Ответ на возражение 1. Надлежащие цели добродетелей определены к счастью как к своей конечной цели, и с этой точки зрения они могут являться материей выбора.

Ответ на возражение 2. Как было показано выше (1, 5), существует только одна конечная цель. Поэтому там, где налицо несколько целей, они могут выступать субъектами выбора в той мере, в какой они определены к последующей цели.

Раздел 4. Связан ли выбор только с тем, что мы делаем сами?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что выбор связан не только с человеческими действиями. В самом деле, выбор относится к средствам. Но средствами являются не только действия, но также и орудия²⁵³. Следовательно, выбор связан не только с человеческими действиями.

Возражение 2. Далее, действие отлично от размышления. Но выбор имеет место даже при размышлении — ведь одно мнение может быть предпочтено другому. Следовательно, выбор связан не только с человеческими действиями.

Возражение 3. Далее, люди выбирают на некоторые посты, светские или духовные, теми, кто в отношении них не осуществляет никаких действий. Следовательно, выбор связан не только с человеческими действиями.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «человек выбирает только такие вещи, которые он может сделать сам»²⁵⁴.

Отвечаю: как намерение относится к цели, точно так же выбор относится к средствам. Но цель является или действием, или вещью. И если цель является вещью, то должно происходить некоторое человеческое действие — либо в том смысле, что человек производит являющуюся целью вещь; так, например, врач производит здоровье (поэтому о производстве здоровья говорят как о цели врача); либо в том, что человек тем или иным способом использует или наслаждается являющейся целью вещью; так, например, деньги или владение деньгами является целью скупца. То же самое можно сказать и относительно средства. В самом деле, средство также необходимо должно быть или действием, или вещью, которой сопутствует действие, посредством которого человек либо делает являющуюся средством вещь, либо так или иначе ее использует. И таким вот образом выбор всегда связан с человеческими действиями.

Ответ на возражение 1. Орудия определены к цели постольку, поскольку человек использует их ради цели.

Ответ на возражение 2. При размышлении имеет место действие ума, который соглашается с тем или иным мнением. Это действие является внешним, приносящим в размышление момент различения.

Ответ на возражение 3. Когда человек выбирает кого-либо в епископы или на некий высокий государственный пост, его выбор связан с назначением этого вот человека на этот вот пост. И если бы он не имел никакого права действовать в смысле назначения епископа или должностного лица, то он не имел бы и никакого права выбирать. И вообще, всякий раз, когда говорится о предпочтении одной вещи другой, указанный выбор неизменно связан с некоторым действием выбирающего.

Раздел 5. Связан ли выбор только с возможными вещами?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что выбор связан не только с возможными вещами. Ведь, как уже было сказано (1), выбор является актом воли. Но «желание бывает и невозможного»²⁵⁵. Следовательно, бывает и выбор невозможного.

Возражение 2. Далее, как было сказано выше (4), выбор связан только с теми вещами, которые делаем мы сами. Поэтому не имеет значения, связан ли акт выбора с невозможным самим по себе, или же с тем, что невозможно для выбирающего. Но ведь нередко случается так, что мы оказываемся неспособными исполнить выбранное, поскольку убеждаемся в невозможности это сделать. Следовательно, выбор бывает связан с невозможным.

Возражение 3. Далее, для того, чтобы попытаться что-то сделать, необходимо [предварительно] это дело выбрать. Но, как сказал блаженный Бенедикт, если распоряжение свыше касается невозможного, то попытка его исполнения окончится неудачей²⁵⁶. Следовательно, выбор бывает связан с невозможным.

Этому противоречат слова Философа о том, что «выбор не бывает связан с невозможным»²⁵⁷.

Отвечаю: как было показано выше (4), наш выбор всегда связан с нашими действиями. Но нами делается только то, что для нас возможно. Поэтому мы с необходимостью утверждаем, что выбор связан исключительно с возможными вещами.

Кроме того, вещь выбирается постольку, поскольку она способствует достижению цели. Но невозможное никак не может способствовать достижению цели. Признаком этого служит следующее: когда люди собираются вместе для принятия решения о том, что является для них невозможным, они расходятся, признав свою полную несостоятельность.

Опять же, это становится очевидным, если мы примем во внимание процесс умозаключения. В самом деле, являющиеся объектом выбора средства так относятся к цели, как заключение — к началу. Но ясно, что невозможное заключение никак не может следовать из возможного начала. Поэтому и цель может быть возможной только в том случае, если возможны средства. Но никто не достигает невозможного. Следовательно, склонение к цели возможно только тогда, когда представляются возможными средства к ее достижению. Таким образом, невозможное не является объектом выбора.

Ответ на возражение 1. Воля посредствует уму и внешнему действию. В самом деле, ум предлагает воле ее объект, а воля обуславливает внешнее действие. Таким образом, начало движения воли надлежит усматривать в уме, который схватывает нечто под универсальным понятием блага, а предел или совершенство акта воли надлежит усматривать в его отношении к действию, посредством которого человек стремится к достижению вещи, поскольку движение воли происходит от души к вещи. Следовательно, совершенный акт воли относится к тому, что является благом делать, а это никак не может быть чем-то невозможным. Поэтому совершенный акт воли связан только с тем, что возможно для желающего и является его благом. А вот несовершенный акт воли может быть связан и с невозможным, в связи с чем некоторые называют его «благим пожеланием», поскольку, дескать, было бы благом это желать, кабы только оно было возможным. Но выбор — это акт воли, определенный к исполнению тем, кто выбрал. И потому он никоим образом не может иметь отношение к тому, что невозможно.

Ответ на возражение 2. Поскольку объектом воли является схваченное благо, мы должны судить об объекте воли в соответствии с тем, каким образом он схвачен. Поэтому, коль скоро порою воля имеет склонность к тому, что схвачено как благо, хотя на самом деле таковым не

является, то и выбор порою делается в пользу того, что схвачено выбирающим как возможное, хотя на самом деле таковым не является.

Ответ на возражение 3. Причина этого заключается в том, что субъект, принимая решение о том, возможно ли нечто или нет, не должен полагаться исключительно на собственное суждение, но непременно должен учитывать мнение того, кто находится выше.

Раздел 6. Выбирает ли человек свободно или необходимым образом?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек выбирает необходимым образом. В самом деле, как сказано в седьмой [книге] «Этики», цель так относится объекту выбора, как начало к тому, что следует из начал²⁵⁸. Но заключения следуют из своих начал необходимым образом. Следовательно, человек необходимо приходит от [желания] цели к выбору [средств].

Возражение 2. Далее, как было показано выше (1), выбор следует из суждения разума о том, что надлежит сделать. Но о некоторых вещах разум, основываясь на необходимых посылках, выносит суждение необходимым образом. Следовательно, похоже на то, что выбор также является необходимым.

Возражение 3. Далее, если две вещи абсолютно равны, то человек не стремится к одной из них больше, чем к другой; так, согласно Платону, если человек испытывает одинаково сильные голод и жажду и равно удален от еды и питья, то он вынужден не двигаться с места (этим примером он разъяснял причину неподвижности земли в центре мира)²⁵⁹. Но если невозможно выбрать то, что равно предпочтительно с чем-то еще, то тем более не может быть выбрано то, что является менее предпочтительным. Поэтому, если доступны две или более вещи, одна из которых кажется наиболее предпочтительной, то выбор любой другой невозможен. Следовательно, выбор того, что кажется лучшим, является необходимым. Но каждый акт выбора связан с выбором того, что в том или ином отношении кажется лучшим. Следовательно, любой выбор является необходимым.

Этому противоречит следующее: выбор является актом разумной способности, которая, согласно Философу, является началом для противоположных действий²⁶⁰.

Отвечаю: человек выбирает не необходимым образом. И так это потому, что могущее не быть не является необходимым. Затем, причину, по которой можно выбирать или не выбирать, следует искать в двоякой способности человека. Так, человек может желать и не желать, действовать и не действовать; кроме того, он может желать то или это, делать то или это. Причина этого коренится в способности разума. В самом деле, воля склоняется к тому, что разум схватывает как благо. Но разум может схватывать как благо не только «то», а именно «желать» или «действовать», но также и «это», а именно «не желать» и «не действовать». Далее, в любой частной вещи разум может усматривать как аспект какого-то блага, так и недостаток какого-то блага, что воспринимается им как аспект зла, и в этом отношении он может схватывать нечто и как объект выбора, и как объект избежания. И только совершенное благо, а именно счастье, ни при каких обстоятельствах не может быть воспринято разумом как зло или недостаток. Поэтому счастье человек желает необходимым образом и никак не может желать не быть счастливым или быть несчастным. Но коль скоро выбор, как было показано выше (3), относится не к цели, а к средствам, то он связан не с совершенным благом, то есть счастьем, а с другими частными благами. Поэтому выбор человека свободен, а не необходим.

Ответ на возражение 1. Заключение не всегда следует из начал необходимым образом, но только тогда, когда начала не могут быть истинными без истинности заключения. Подобным же образом и цель не всегда требует от человека выбора средств, поскольку средства не всегда таковы, что без них цель является недостижимой, а если и таковы, то не всегда рассматриваются с этой точки зрения.

Ответ на возражение 2. Решение или суждение разума о том, что надлежит сделать,

касается вещей случайных и для нас возможных. В таких вопросах заключения следуют из абсолютно необходимых начал не необходимо, а обусловлено, например: «если он бежит, то, значит, движется».

Ответ на возражение 3. Если две вещи предлагаются в качестве равных под одним аспектом, то ничто не препятствует нам усмотреть в одной из них некоторый частный момент превосходства, благодаря чему воля склонится к ней больше, чем к другой.

Вопрос 14. О принятии решения²⁶¹, которое предшествует выбору

Теперь мы должны обсудить принятие решения, относительно чего будет рассмотрено шесть пунктов: 1) является ли принятие решения исследованием; 2) относится ли принятие решения к цели или к средствам; 3) касается ли принятие решения только того, что мы делаем; 4) относится ли принятие решения ко всему, что мы делаем; 5) является ли процесс принятия решения одним из видов анализа; 6) является ли процесс принятия решения бесконечным.

Раздел 1. Является ли принятие решения исследованием?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что принятие решения не является исследованием. Так, Дамаскин говорит, что принятие решения является «актом воли»²⁶². Но исследование — это не акт воли. Следовательно, принятие решения не является исследованием.

Возражение 2. Далее, исследование является дискурсивным актом ума, по каковой причине его не следует приписывать Богу, познание Которого не дискурсивно, что уже было доказано в первой части (14, 7). Но решение приписывается Богу, поскольку сказано, что «Он совершает все по решению воли Своей»²⁶³ ([Еф. 1:11](#)). Следовательно, принятие решения не является исследованием.

Возражение 3. Далее, исследование касается того, относительно чего имеются сомнения. Но совет дается относительно того, что является несомненным благом, в связи с чем апостол говорит: «Относительно девства я не имею повеления Господа, а даю совет» ([1 Кор. 7:25](#)). Следовательно, принятие решения не является исследованием.

Этому противоречит сказанное Григорием Нисским о том, что «каждый совет — исследование, но не каждое исследование — совет»²⁶⁴.

Отвечаю: выбор, как уже было сказано (13, 3), следует из суждения разума о том, что надлежит сделать. Однако [у нас] есть все основания сомневаться в том, что надлежит сделать, поскольку [наши] действия связаны с вещами единичными, случайными и — в силу своей изменчивости — неопределенными. Но если речь идет о вещах сомнительных и неопределенных, то разум не выносит суждения без предваряющего исследования. Итак, разум, прежде чем выбрать тот или иной объект, необходимо подвергает его исследованию, и это исследование называется принятием решения. Поэтому Философ говорит, что выбором является то пожелание, «о котором заранее принято решение»²⁶⁵.

Ответ на возражение 1. Когда действия двух способностей определены друг к другу, в каждом из них можно обнаружить нечто, принадлежащее другой способности, и потому такие действия могут именоваться по любой из этих способностей. Но очевидно, что и направляющий к средствам акт разума, и склоняющий — в соответствии с заданным разумом направлением — к этим средствам акт воли определены друг к другу. Поэтому в том акте воли, который мы называем выбором, обнаруживается нечто от разума, а именно порядок, а в том акте разума, который мы называем принятием решения, обнаруживается нечто от воли — как в смысле материи (поскольку принятие решения есть то, через посредство чего человек желает делать), так и в смысле движущей силы (поскольку желание цели подвигает человека к принятию решения относительно средств). Поэтому Философ говорит, что выбор — это «ум, движимый стремлением»²⁶⁶, тем самым указывая на общность их действий при осуществлении выбора, а Дамаскин [со своей стороны] пишет, что обсуждение есть «желание, соединенное с исследованием»²⁶⁷, этим как бы говоря, что обсуждение принадлежит как воле, по побуждению которой и ради которой проводится исследование, так и проводящему исследованию разуму.

Ответ на возражение 2. То, что мы говорим относительно Бога, должно пониматься без какого бы то ни было обнаруживаемого в нас несовершенства. Так, наши научные знания обретаются нами в результате рассуждений, связывающих причины со следствиями, но когда говорится о божественной учености, то это означает не что иное, как несомненное и без каких бы то ни было рассуждений знание всех следствий в Первой Причине. Подобным же образом мы приписываем Богу и принятие решения, а именно в смысле несомненности Его знания или суждения, каковая уверенность у нас появляется в результате исследования принимаемого

решения. Но такого рода исследования не имеют места в случае Бога и потому не приписываются Богу, в связи с чем Дамаскин говорит, что «Бог не обдумывает [Своих действий], поскольку обдумывание есть следствие неведения»²⁶⁸.

Ответ на возражение 3. Нередко случается так, что то, что является несомненным благом с точки зрения людей духовных и мудрых, вовсе не очевидно благо по мнению остальных или, по крайней мере, людей суетных. Поэтому в подобных случаях совет бывает уместным.

Раздел 2. Относится ли принятие решения только к средствам или также и к цели?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что принятие решения относится не только к средствам, но также и к цели. В самом деле, все, что представляется сомнительным, может быть предметом исследования. Но в человеческих делах приходится порою сомневаться не только в средствах, но также и в цели. И коль скоро исследование относительно того, что надлежит сделать, является принятием решения, то похоже на то, что принятие решения может относиться к цели.

Возражение 2. Далее, материей принятия решения являются человеческие действия. Но, как сказано в первой [книге] «Этики»²⁶⁹, некоторые человеческие действия — цели. Следовательно, принятие решения может относиться к цели.

Этому противоречит сказанное Григорием Нисским о том, что «принятие решения относится не к целям, а к средствам»²⁷⁰.

Отвечаю: в практических вопросах цель выступает в качестве начала, поскольку [именно] в цели обнаруживается основание для средств. Но начало предшествует исследованию, а не возникает в его процессе. И коль скоро принятие решения является исследованием, то оно касается не цели, а только средств. Однако случается так, что являющееся целью для одного может при этом быть определенным к чему-то другому (например, то, что является началом одного доказательства, может являться заключением другого); таким образом, то, что является целью для одного исследования, может являться средством для другого, и в последнем случае оно становится объектом принятия решения.

Ответ на возражение 1. То, что принимается в качестве цели, является чем-то [вполне] определенным, а если относительно него наличествует хоть малейшее сомнение, то, следовательно, оно [еще] не принято в качестве цели. Поэтому если принятие решения будет касаться именно этой [якобы цели], то оно будет принятием решения не относительно цели, а относительно средств.

Ответ на возражение 2. Принятие решения относится к действиям постольку, поскольку последние определены к некоторой цели. Поэтому если бы все человеческие действия являлись целями, то ни одно из них не было бы материей принятия решения.

Раздел 3. Касается ли принятие решения только того, что мы делаем?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что принятие решения касается не только того, что мы делаем. Действительно, принятие решения подразумевает некоторое совещание. Но многие вполне могут держать совет относительно того, что не является ни субъектом движения, ни результатом наших действий, например, природы различных вещей. Следовательно, принятие решения касается не только того, что мы делаем.

Возражение 2. Далее, иногда люди нуждаются в совете относительно вещей, установленных законодательством, т. е. мы говорим о юридической консультации. Но тот, кто нуждается в подобных советах, не принимает участия в законотворческой деятельности. Следовательно, принятие решения касается не только того, что мы делаем.

Возражение 3. Далее, иные консультируются относительно будущего, которое, однако, не в нашей власти. Следовательно, принятие решения касается не только того, что мы делаем.

Возражение 4. Кроме того, если бы принятие решения касалось только того, что мы делаем, то никто бы не принимал решений относительно дел других. Но это очевидно не так. Следовательно, принятие решения касается не только того, что мы делаем.

Этому противоречат следующие слова Григория Нисского: «Мы принимаем решение только о том, что входит в нашу компетенцию и что мы способны сделать»²⁷¹.

Отвечаю: принятие решения в собственном смысле слова подразумевает совещание, в котором принимают участие несколько [человек] (ведь само слово совещание (*consilium*) указывает на совместное заседание (*considium*), поскольку совещание предполагает совместное сидение). Тут следует иметь в виду, что когда речь идет о делах случайных и частных, то для обретения определенности и уверенности необходимо исследовать целый ряд условий и обстоятельств, что бывает непросто сделать одному, в то время как при совместном исследовании, когда один может обратить внимание на то, что упустил другой, достигается несколько большая определенность. А вот когда речь идет о вещах необходимых и универсальных, то тут на наше рассмотрение выносятся вопросы намного более очевидные и простые, так что для их исследования бывает вполне достаточно и одного человека. Поэтому связанные с принятием решения исследования в собственном смысле слова имеют дело со случайными единичностями. Но познание истины в подобных вопросах, в отличие от познания вещей универсальных и необходимых, не настолько важно, чтобы быть желанным самим по себе, и потому оно желанно как то, что может быть полезным для деятельности, поскольку именно деятельность связана со случайными и единичными вещами. Следовательно, в собственном смысле слова принятие решения касается только того, что мы делаем.

Ответ на возражение 1. Принятие решения подразумевает совещание, но не всякое, а только такое, на котором — по вышеприведенным соображениям — рассматривается то, что должно быть исполнено.

Ответ на возражение 2. Хотя установленное законом является таковым не благодаря действию того, кто нуждается в консультации, тем не менее полученный им совет направляет его действие, поскольку законодательство является одной из причин для исполнения чего-то еще.

Ответ на возражение 3. Принятие решения касается не только того, что сделано, но также и того, что имеет отношение к сделанному. По этой причине мы и можем говорить о консультациях относительно будущего — ведь человек, имея представление о будущем, может

делать или избегать делать то или это.

Ответ на возражение 4. Мы принимаем решение относительно дел других людей постольку, поскольку эти люди так или иначе образуют с нами одно. Так бывает или благодаря привязанности (когда, например, человек беспокоится о делах своего друга так, как если бы они были его собственными), или инструментально, т. е. подобно тому, как соотносятся друг с другом основной действователь и инструмент, когда первый выступает в качестве причины, а второй действует благодаря первому (так, например, хозяин принимает решение относительно того, что он собирается исполнить через своего слугу).

Раздел 4. Принимаем ли мы решение обо всем, что мы делаем?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что принятие решения связано со всем, что мы должны сделать. В самом деле, как было сказано выше (1), выбор — это «желание, о котором заранее принято решение». Но выбор осуществляется в отношении всего, что мы делаем. Следовательно, принятие решения — тоже.

Возражение 2. Далее, принятию решения предшествует размышление. Но всякий раз, когда наши действия не обусловлены страстным порывом, им предшествует размышление. Следовательно, принятие решения связано со всем, что мы делаем.

Возражение 3. Далее, Философ говорит: «Если случается так, что цель может быть достигнута с помощью нескольких средств, то прикидывают, какое из них самое простое и наилучшее; если же достижению цели служит одно средство, то думают, как ее достичь при помощи этого средства»²⁷². Но что-либо можно сделать либо с помощью одного средства, либо — нескольких. Следовательно, принятие решения связано со всем, что мы делаем.

Этому противоречит сказанное Григорием Нисским о том, что «принятию решения нет места там, где речь идет о делаемом согласно науке или искусству»²⁷³.

Отвечаю: принятие решения — это, как уже было сказано (1), своего рода исследование, а мы имеем обыкновение исследовать то, что вызывает сомнение; таким образом, процесс исследования, который называется аргументацией, [по словам Цицерона] «является разумом, удостоверяющимся в том, что вызывает сомнение»²⁷⁴. Затем, если нечто, связанное с человеческими действиями, не вызывает сомнения, то это может происходить в силу двух причин. Во-первых, постольку, поскольку некоторые определенные цели достигаются при помощи некоторых определенных средств, как это бывает в случае тех искусств, которые подчиняются строго установленным правилам; так, писатель не принимает решения относительно правописания, поскольку правописание определено искусством. Во-вторых, постольку, поскольку речь идет о делах мелочных, которые, будучи сделаны так или этак, хотя и могут улучшить или ухудшить ситуацию в смысле достижения цели, но столь незначительно, что с точки зрения разума они суть просто ничто. Итак, мы не принимаем решения в двух случаях, а именно когда речь идет о пустяках, а также тогда, когда возможен только один установленный способ осуществления, как это обычно бывает в делах искусства, за исключением тех искусств, которые допускают предположения, например, [искусства] врачевания и торговли, о чем читаем у Философа²⁷⁵ и Григория Нисского²⁷⁶.

Ответ на возражение 1. Выбор предполагает принятие решения на основании обсуждения или определения. Поэтому когда результат обсуждения или определения очевиден без всякого исследования, то нет никакой необходимости и в принятии решения.

Ответ на возражение 2. В очевидных вопросах разум не проводит никакого исследования, а выносит суждение сразу. Следовательно, в делах разума принятие решения необходимо далеко не всегда.

Ответ на возражение 3. Когда нечто может быть сделано с помощью нескольких средств или с помощью одного средства, но различными способами, то возникают сомнения, и потому в таких случаях необходимо принимать решение. Но если единственно не только средство, но и способ, то нужда в принятии решения отпадает.

Раздел 5. Является ли процесс принятия решения одним из видов анализа?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что процесс принятия решения не является одним из видов анализа. В самом деле, принятие решения относится к тому что мы делаем, а процесс наших действий — это не один из видов анализа, но, скорее, один из видов синтеза, т. е. [протекает] от простого к сложному. Таким образом, принятие решения не всегда происходит посредством анализа.

Возражение 2. Далее, принятие решения — это исследование разума. Но разуму свойственно переходить от предшествующего к последующему. И коль скоро прошлое предшествует настоящему, а настоящее — будущему, то похоже на то, что при принятии решения нужно идти от прошлого и настоящего к будущему, каковой процесс не является аналитическим. Следовательно, процесс принятия решения не является одним из видов анализа.

Возражение 3. Далее, как сказано в третьей [книге] «Этики», решение принимается только относительно тех вещей, которые для нас возможны²⁷⁷. Но вопрос о возможности для нас той или иной вещи зависит оттого, что мы способны или не способны сделать для достижения той или иной цели. Поэтому связанное с принятием решения исследование должно начинаться с рассмотрения существующих вещей.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «принимающий решение занимается как бы исследованием и анализом»²⁷⁸.

Отвечаю: любое исследование необходимо отталкивается от некоторого начала, и если это начало предшествует и по познанию, и по бытию, то налицо процесс не анализа, а синтеза; в самом деле, переход от причины к следствию является синтезом, поскольку причины гораздо проще следствий. Но если оно, предшествуя по познанию, при этом последует в порядке бытия, то в таком случае процесс является одним из видов анализа, что подобно тому, как когда наше суждение имеет дело со следствиями, которые мы возводим к их простым причинам. Но началом исследования принятия решения является цель, которая предшествует по намерению, но последует по реализации. Следовательно, исследование принятия решения необходимо должно быть одним из видов анализа, поскольку, отталкиваясь то желаемого в будущем, оно продолжается до тех пор, пока не приходит к тому, что надлежит делать сейчас.

Ответ на возражение 1. Принятие решения, действительно, относится к тому, что мы делаем. Но так как основанием для действий является цель, то порядок рассуждений о действиях противоположен порядку самих действий.

Ответ на возражение 2. Разум начинает с того, что является первым с точки зрения разума, а это — не всегда то, что является первым по времени.

Ответ на возражение 3. Если что-либо никак не способствует достижению цели, то нас не интересует, насколько оно возможно. Поэтому прежде чем исследовать что-либо на предмет его возможности, нам следует выяснить, в какой мере оно способствует достижению цели.

Раздел 6. Является ли процесс принятия решения бесконечным?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что процесс принятия решения является бесконечным. В самом деле, принятие решения — это исследование частных вещей, с которыми связано действие. Но число единичностей бесконечно. Следовательно, процесс принятия решения бесконечен.

Возражение 2. Далее, при исследовании решения нужно принимать во внимание не только то, что должно быть исполнено, но также и то, как устранить препятствия. Но любому человеческому действию можно воспрепятствовать, и каждое [последующее] препятствие может быть устранено с помощью человеческого разума. Таким образом, исследование путей устранения препятствий может длиться до бесконечности.

Возражение 3. Далее, исследование доказательной науки не длится бесконечно постольку, поскольку оно возводится к самоочевидным и совершенно конкретным началам. Но когда речь идет о бесконечном количестве переменных и случайных единичностей, такой конкретики нет. Следовательно, исследование принятия решения бесконечно.

Этому противоречат [слова Философа о том], что «невозможно двигаться к тому, чего нельзя достичь»²⁷⁹. Но перейти бесконечное невозможно. Если бы, таким образом, исследование решения было бесконечным, то никто бы не приступал к принятию решения, что очевидно не так.

Отвечаю: исследование решения актуально конечно с двух сторон, а именно со стороны начала и со стороны предела. Действительно, в основу исследования решения может быть положено два типа начал. Один из них является присущим и принадлежит к роду относящихся к действию вещей. Таковой является цель, которая, не будучи материей решения, принимается в качестве само собой разумеющегося начала, о чем уже было сказано (2). Другой тип начала принадлежит, если так можно выразиться, к иному роду; так, в доказательных науках одни науки принимают аксиомы других наук без какого-либо их исследования. Далее, само собой разумеющимися началами исследования решения являются факты, полученные через посредство чувств, например, что это вот хлеб, а это — железо, а также любые общие утверждения, известные благодаря созерцательной или практической науке, например, что прелюбодеяние запрещено Богом или что человек не может прожить без пищи. Для принятия решения относительно подобных вещей нет нужды ни в каком исследовании. Пределом же исследования является то, что мы способны сделать сразу. В самом деле, как цель рассматривается в свете начала, точно так же средства рассматриваются в свете заключения. Поэтому то, что представляется должным быть исполненным в первую очередь, занимает место предельного заключения, по достижении которого исследование достигает цели. Впрочем, ничто не препятствует тому, чтобы процесс принятия решения был бесконечным потенциально, поскольку количество вещей, которые могут быть исследованы при принятии решения, бесконечно.

Ответ на возражение 1. Единичности бесконечны не актуально, а лишь потенциально.

Ответ на возражение 2. Хотя человеческому действию можно воспрепятствовать, само препятствие не всегда налицо. Следовательно, не всегда необходимо и исследовать способы устранения препятствия.

Ответ на возражение 3. Если говорить о случайных единичностях, то и в них можно обнаружить нечто конкретное, хотя и не как таковое, а при данных обстоятельствах и в том, насколько это касается исполнения задуманного. Так, то, что Сократ сидит, не необходимо, а то, что он сидит, пока продолжает сидеть, необходимо, и это можно рассматривать как

конкретный факт.

Вопрос 15. О согласии, которое является актом воли в отношении средств

Теперь нам надлежит исследовать согласие, в связи с чем будет рассмотрено четыре пункта: 1) является ли согласие актом желающей или схватывающей способности; 2) можно ли обнаружить его у неразумных животных; 3) направлено ли оно к цели или к средствам; 4) принадлежит ли согласие на акт только высшей части души.

Раздел 1. Является ли согласие актом желающей или схватывающей способности?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что согласие относится только к схватывающей части души, Так, Августин приписывает согласие высшему разуму²⁸⁰. Но разум является схватывающей способностью. Следовательно, согласие относится к схватывающей способности.

Возражение 2. Далее, «согласие»²⁸¹ указывает на разумение. Но разумение является схватывающей способностью. Следовательно, согласие является актом схватывающей способности.

Возражение 3. Далее, как одобрение является приложением ума к какой-либо вещи, точно так же и согласие. Но одобрение принадлежит уму, который является схватывающей способностью. Поэтому и согласие принадлежит схватывающей способности.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что «если человек решился на что-то, но у него не возникло влечения к тому, на что он решился, то у него не возникает и склонности»²⁸², то есть согласия. Но влечение относится к желающей способности. Поэтому к ней же относится и согласие.

Отвечаю: согласие подразумевает приложение разумения к какой-либо вещи. Но разумению присуще сознавать существующие вещи, в то время как представление схватывает подобие материальных вещей даже при их отсутствии, а ум схватывает доступные ему универсалии вне зависимости от того, присутствуют ли единичности или нет. И коль скоро акт схватывающей способности — это своего рода склонность к вещи как таковой, то приложение схватывающей способности к вещи — в том, насколько она прилепляется к ней, — достигается через своего рода уподобление, называемое разумением, поскольку речь идет о приобретении непосредственного познания вещи, к которой прилепляются настолько, насколько необходимо для достижения удовлетворенности. В связи с этим [в Писании] говорится: «Право мыслите о Господе» ([Прем. 1:1](#)). Поэтому, на основании вышесказанного, согласие является актом схватывающей способности.

Ответ на возражение 1. Как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», «воля находится в разуме»²⁸³. Поэтому когда Августин приписывает согласие разуму, он имеет в виду разум вместе с волей.

Ответ на возражение 2. Разумение в собственном смысле слова принадлежит схватывающей способности, но, как уже было сказано, в той мере, в какой оно подразумевает стремление к ознакомлению через посредство уподобления, оно принадлежит желающей способности.

Ответ на возражение 3. Одобрять (*assentire*) — значит чувствовать влечение к чему-либо (*ad aliud sentire*), что подразумевает некоторую отстраненность того, что одобряется. А вот соглашаться (*consentira*) означает сочувствовать, и это подразумевает некоторый союз с объектом согласия. Таким образом, соглашается, похоже, именно склоняющаяся к вещи воля, в то время как ум, акт которого состоит не в движении к вещи, а скорее — напротив, о чем уже было сказано в первой части (16, 1; 27, 4; 59, 2), одобряет, хоть, впрочем, мы обычно используем оба этих слова как синонимы. Можно также сказать, что ум одобряет в той мере, в какой подвигается к этому волей.

Раздел 2. Можно ли обнаружить согласие у неразумных животных?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что согласие можно обнаружить и у неразумных животных. В самом деле, согласие подразумевает определение желанья к какой-то одной вещи. Но желание неразумных животных определено к какой-то одной вещи. Следовательно, согласие можно обнаружить и у неразумных животных.

Возражение 2. Далее, если удалить первое, то удалится и последующее. Но согласие предшествует выполненному действию. Если бы, таким образом, у неразумных животных не было никакого согласия, то у них не было бы и выполняемых действий, что очевидно не так.

Возражение 3. Далее, о людях иногда говорят, что они соглашаются исполнить то или это в связи с некоторой страстью, например, похотью или гневом. Но неразумные животные действуют в связи со страстью. Следовательно, они дают на это согласие.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что «за решением человека следует свободное одобрение и избрание, и это называется склонностью»²⁸⁴, то есть согласием. Но неразумные животные не способны на свободное избрание. Следовательно, они не способны и на согласие.

Отвечаю: согласия в собственном смысле слова у неразумных животных нет. Причина этого состоит в том, что согласие подразумевает приложение движения желанья к тому, что должно быть исполнено. Затем, приложение движения желанья к исполнению чего-либо принадлежит движущему желанью субъекту; так, касание камня можно осуществить тростью, но использование трости для касания камня принадлежит тому, кто движет эту трость. Но неразумные животные не обладают господством над движением желанья, поскольку оно происходит у них благодаря природному инстинкту. Таким образом, хотя у неразумного животного и есть движение желанья, однако оно не прилагает это движение к какой-либо частной вещи. Следовательно, в собственном смысле слова у неразумных животных нет согласия, которое присуще разумной природе, господствующей над движением желанья и способной прилагать или не прилагать его к той или иной вещи.

Ответ на возражение 1. У неразумных животных определение желанья к частной вещи является пассивным, тогда как согласие подразумевает скорее активное, чем просто пассивное определение желанья.

Ответ на возражение 2. Если удаляется первое, то последующее удаляется в том случае, если оно следует только из этого [первого]. Но если нечто может следовать из нескольких вещей, то с удалением одной из них оно не удаляется; так, если затвердение является результатом жары и холода (например, кирпичи затвердевают от жары, а вода — от холода), то удаление жары не приводит к удалению затвердения. Однако выполнение действия следует не только из согласия, но также и из побуждения желанья, каковое обнаруживается и у неразумных животных.

Ответ на возражение 3. Человек, который действует в связи со страстью, способен не следовать этой страсти, в то время как неразумные животные на это не способны. Следовательно, [приведенная] аналогия неуместна.

Раздел 3. Направлено ли согласие к цели или к средствам?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что согласие направлено к цели — ведь то, благодаря чему вещь именно такова, в еще большей степени является таковым. Но наше согласие со средствами следует из цели. Поэтому мы в еще большей степени соглашаемся с целью.

Возражение 2. Далее, целью невоздержанного, равно как и добродетельного, является его действие. Но невоздержанный соглашается со своим действием. Следовательно, согласие может быть направлено к цели.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (13, 1), желание средств является выбором. Если бы, таким образом, согласие было направлено только к средствам, то оно ничем бы не отличалось от выбора. Но Дамаскин доказал, что это не так, поскольку, по его словам, «после одобрения», которое он называет «настроением», осуществляется «избрание»²⁸⁵. Следовательно, согласие направлено не только к средствам,

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что «настроение», то есть согласие, имеет место, «когда человек свободно одобряет и избирает»²⁸⁶. Но избрание относится только к средствам. Следовательно, то же самое справедливо сказать и о согласии.

Отвечаю: согласие — это приложение движения желания к тому, что уже является возможным для того, кто причиняет указанное приложение. Далее, порядок действия таков: сперва — схватывание цели; затем — желание цели; затем — принятие решения относительно средств; наконец — желание средств. Но желание по природе склонно к конечной цели, и потому приложение движения желания к схваченной цели имеет природу не согласия, а воли. А вот что касается тех вещей, которые в порядке рассмотрения последуют конечной цели, то в той мере, в какой они направлены к цели, они подпадают под принятие решения, и потому принятие решения прилагается к ним постольку, поскольку движение желания прилагается к следующему из решения суждению. Но движение желания к цели не прилагается к принятию решения, скорее напротив — принятие решения прилагается к движению, поскольку принятие решения предполагает желание цели. С другой стороны, желание средств предполагает принятие решения. И потому приложение движения желания к принятию решения в собственном смысле слова и есть согласие. Следовательно, коль скоро решение принимается только относительно средств, то и согласие в собственном смысле слова направлено исключительно к средствам.

Ответ на возражение 1. Как знание заключений через посредство начал является наукой, в то время как знание начал является не наукой, а чем-то большим, а именно мышлением, точно так же и наше согласие со средствами ради достижения цели, будучи приложенным к нашему действию, является не согласием, а чем-то большим, а именно волей.

Ответ на возражение 2. Целью невоздержанного является не столько действие, сколько удовольствие от действия, и ради этого удовольствия он соглашается на свое действие.

Ответ на возражение 3. Выбор подразумевает нечто, чего лишено согласие, а именно некоторое отношение к тому, чему предпочтено нечто другое, и потому после согласия все еще остается выбор. В самом деле, иногда случается так, что в результате рассмотрения обнаруживается несколько соответствующих цели средств, и на каждое из них, в связи с его одобрением, мы даем наше согласие; однако, одобряя многое, мы посредством выбора предпочитаем одно. Впрочем, последующие одобрению согласие и выбор отличаются не в действительности, а только с точки зрения способа рассмотрения; так, мы говорим о согласии в связи с тем, что мы одобряем выполнение того или этого, а о выборе — в связи с тем, что мы

предпочитаем нечто из одобренного.

Раздел 4. Принадлежит ли согласие на акт только высшей части души?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что согласие на акт не всегда принадлежит высшему разуму. В самом деле, «удовольствие возникает попутно деятельности и делает ее совершенной, как красота делает совершенными людей в расцвете лет»²⁸⁷. Но согласие на удовольствие, согласно Августину, принадлежит низшему разуму²⁸⁸. Следовательно, согласие на акт принадлежит не только высшему разуму.

Возражение 2. Далее, акт, на который мы даем наше согласие, считается произвольным. Но осуществление произвольных действий доступно многим способностям. Следовательно, не только высший разум дает согласие на акт.

Возражение 3. Далее, высшим разумом, согласно Августину, является тот, «который поглощен созерцанием и рассмотрением вечных вещей»²⁸⁹. Но человек нередко дает согласие на акт не ради вечного, но ради преходящего, а порой — даже в связи с некоторой душевной страстью. Следовательно, согласие на акт принадлежит не только высшему разуму.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «невозможно, чтобы человек измыслил совершение греха, если только та его мыслительная способность, которая наделена верховной властью склонять его члены к действиям или удерживать от них, не уступает злу, делаясь его рабыней»²⁹⁰.

Отвечаю: окончательное решение принадлежит тому, кто занимает наивысшее положение и судит обо всем остальном, поскольку окончательное решение не принимается до тех пор, пока суждение не вынесено и не объявлено. Но очевидно, что вынесение суждения обо всем принадлежит высшему разуму; в самом деле, именно посредством разума мы судим о чувственных вещах, а о вещах, относящихся к человеческим началам, мы судим в соответствии с божественными началами, каковое суждение является прерогативой высшего разума. И до тех пор, пока человек не удостоверится в том, что его решение не противно божественным началам, никакое суждение разума не может рассматриваться в свете окончательного решения. Но подлежащее исполнению окончательное решение — это и есть согласие на акт. Поэтому согласие на акт принадлежит высшему разуму, в том, впрочем, смысле, в каком воля находится в разуме, о чем уже было сказано (1).

Ответ на возражение 1. Согласие на удовольствие исполненным делом, равно как и согласие на само дело, принадлежит высшему разуму, а вот согласие на мысленное удовольствие принадлежит более низкому разуму, поскольку и само помышление принадлежит более низкому разуму. Тем не менее в той мере, в какой мышление и связанное с ним удовольствие являются актами, суждение о том, следует ли мыслить и получать от этого удовольствие, выносит именно высший разум. А вот в той мере, в какой акт мышления рассматривается как определенный к последующему акту, он принадлежит более низкому разуму. В самом деле, определенное к цели принадлежит более низкому искусству или способности, чем сама цель, к которой оно определено, по каковой причине относящееся непосредственно к цели искусство называется господским или главенствующим искусством.

Ответ на возражение 2. Из того обстоятельства, что действия называются произвольными постольку, поскольку мы на них соглашаемся, следует не то, что согласие является актом любой способности, а то, что, как уже было сказано (1), оно является актом находящейся в разуме воли, от которой акт и получил именование произвольного.

Ответ на возражение 3. О согласии высшего разума говорится не только потому, что он подвигает к действию согласно вечным причинам, но также и потому, что он впадает в заблуждение на основании тех же причин.

Вопрос 16. О пользовании, которое является актом воли в отношении средств

Теперь нам надлежит рассмотреть пользование, в связи с чем будет исследовано четыре пункта: 1) является ли пользование актом воли; 2) можно ли обнаружить его у неразумных животных; 3) касается ли оно только средств или также и цели; 4) об отношении пользования к выбору.

Раздел 1. Является ли пользование актом воли?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что пользование не является актом воли. Так, Августин говорит, что «пользование соотнобразует используемый объект с тем, ради обретения чего он используется»²⁹¹. Но «сообразовывать» что-то с чем-то — это акт разума, функцией которого является сравнивать и направлять. Следовательно, пользование — это акт разума, а не воли.

Возражение 2. Далее, у Дамаскина сказано, что человек «стремится к деятельности, и это называется стремлением; достигнув [предмета своих желаний], он им пользуется, и это называется пользованием»²⁹². Но деятельность принадлежит исполнительной способности. Что же касается акта воли, то он не последует акту исполнительной способности, а, напротив, предшествует ему. Следовательно, пользование не является актом воли.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «все сделанные вещи сделаны для того, чтобы человек ими пользовался, поскольку разум, которым наделен человек, пользуется всем путем вынесения суждения»²⁹³. Но суждение о сотворенных Богом вещах выносит созерцательный разум, который, похоже, в целом отличен от являющейся началом человеческих действий воли. Следовательно, пользование не является актом воли.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «использовать означает пользоваться чем-то по своему усмотрению»²⁹⁴.

Отвечаю: пользование вещью подразумевает применение этой вещи для осуществления деятельности, а деятельность, для осуществления которой мы применяем вещь, называется пользованием; так, пользованием лошадей является езда, а пользованием палки — битье. Затем, мы применяем для осуществления деятельности не только внутренние начала действия, а именно способности души или членов тела, например, ум для мышления и глаза для видения, но также и внешние вещи, например, палку для битья. Далее, ни у кого не вызывает сомнений, что мы применяем внешние вещи для осуществления деятельности не иначе, как только через посредство внутренних начал, которые являются либо способностями души или обусловленными ими навыками, либо же органами, которые являются частями тела. Но, как уже было сказано (9, 1), именно воля подвигает другие способности души к их актам, а это и означает применять их для осуществления деятельности. Поэтому очевидно, что первичным образом и по преимуществу пользование принадлежит воле как первому двигателю, затем — разуму как задающему направление и, наконец, другим способностям как исполняющим действия, каковые способности соотносятся с применяющей их волей как орудия с основным действующим. Но действие в собственном смысле слова принадлежит не орудию, а основному действующему; так, например, строительство надлежит относить к строителю, а не к его инструментам. Поэтому очевидно, что пользование в собственном смысле слова является актом воли.

Ответ на возражение 1. Сообразовывать вещи друг с другом, действительно, является функцией разума, воля же склоняет к тому, что сообразовано разумом с чем-то еще. Именно в этом смысле пользование означает сообразование вещи с чем-то другим.

Ответ на возражение 2. Дамаскин говорит о пользовании в той его части, в которой оно относится к исполнительным способностям.

Ответ на возражение 3. Даже созерцательный разум подвигается волей для осуществления акта мышления или суждения. Поэтому о созерцательном разуме можно говорить как о пользующемся в той мере, в какой он, подобно любой другой способности, подвигнут на это волей.

Раздел 2. Можно ли обнаружить пользование у неразумных животных?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у неразумных животных надлежит усматривать пользование. В самом деле, наслаждаться лучше, чем использовать, поскольку, как сказал Августин, «мы используем вещи ради обретения того, чем мы хотим наслаждаться»²⁹⁵. Но, как уже было сказано (11, 2), наслаждение принадлежит неразумным животным. Поэтому тем более для них должно быть возможным и пользование.

Возражение 2. Далее, применение членов для осуществления действий означает пользование ими. Но неразумные животные применяют свои члены для осуществления действий, например, ноги для ходьбы и рога для драки. Следовательно, пользование доступно и неразумным животным.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Использовать вещь способно только разумное животное»²⁹⁶.

Отвечаю: как было показано выше (1), пользование означает приложение активного начала к действию подобно тому, как согласие подразумевает приложение движения желания к тому, что должно быть исполнено, о чем также уже было сказано (15, 2, 3). Но лишь тот, кто способен распорядиться вещью, может приложить ее к чему-то еще, а это [в свою очередь] доступно только тому, кто знает, как сообразовать ее с этим чем-то еще, последнее же является актом разума. По этой причине на согласие и пользование способно только разумное животное.

Ответ на возражение 1. Наслаждение подразумевает непосредственное движение желания к желаемому, в то время как пользование подразумевает движение желания к чему-то как определенному к чему-то еще. Если, таким образом, сравнивать пользование с наслаждением в отношении их объектов, то наслаждение лучше пользования, поскольку то, что желанно само по себе, лучше, чем то, что желанно ради чего-то другого. Но если сравнивать их в отношении предшествующей им желающей способности, то большее достоинство надлежит присудить пользованию, поскольку определение одного к другому является актом разума, в то время как для непосредственного схватывания бывает достаточно одного чувства.

Ответ на возражение 2. Животные посредством своих членов делают нечто в силу природного инстинкта, а не благодаря знанию взаимосвязи своих членов и своей деятельности. Поэтому в строгом смысле слова они не применяют свои члены для осуществления действий и [следовательно] пользование ими им не доступно.

Раздел 3. Может ли пользование быть связано с конечной целью?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что пользование может быть связано с конечной целью. Ведь сказал же Августин, что «наслаждаться означает пользоваться чем-то к своему удовольствию»²⁹⁷. Но человек наслаждается конечной целью. Следовательно, он пользуется конечной целью.

Возражение 2. Далее, согласно Августину, «использовать означает пользоваться чем-то по своему усмотрению»²⁹⁸. Но конечная цель больше чем что-либо иное является объектом усмотрения воли. Следовательно, она может быть объектом пользования.

Возражение 3. Далее, Иларий сказал: «Вечность — в Отце, вид — в Образе (то есть Сыне), польза — в Даре (то есть Святом Духе)»²⁹⁹. Но коль скоро Святой Дух — Бог, то Он суть конечная цель. Следовательно, конечная цель может быть объектом пользования.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «никто по справедливости не пользуется Богом, но только наслаждается Им»³⁰⁰. Но конечной целью может быть один только Бог. Следовательно, мы не можем пользоваться конечной целью.

Отвечаю: пользование, как было показано выше (1), подразумевает применение вещи ради чего-то еще. Но то, что применяется ради чего-то еще, рассматривается в качестве средства к достижению цели, и потому пользование всегда относится к средствам. По этой причине пригодные для достижения некоторой цели вещи называются «полезными», а практическое применение их полезности иногда называется использованием.

Впрочем, следует иметь в виду, что конечную цель можно понимать двояко: во-первых, в прямом смысле слова, во-вторых, в отношении индивида. В самом деле, коль скоро цель, как было показано выше (1, 8; 2, 7), в одних случаях означает некую вещь, а в других — обретение или владение этой вещью (так, целью скупца являются или деньги, или обладание ими), то ясно, что в прямом смысле слова конечная цель является самой вещью — ведь обладание деньгами является благом лишь постольку, поскольку сами деньги являются некоторым благом. А вот в отношении индивида обладание деньгами является конечной целью, поскольку скупец не искал бы денег, если бы не мог ими обладать. Поэтому непосредственно и в прямом смысле слова человек наслаждается деньгами постольку, поскольку видит в них свою конечную цель, а пользуется ими он в той мере, в какой стремится ими обладать.

Ответ на возражение 1. Августин говорит о пользовании в широком смысле слова, поскольку подразумевает отношение цели к наслаждению, которое человек ожидает обрести по достижении этой цели.

Ответ на возражение 2. О цели говорится в отношении воли постольку, поскольку воля обретает успокоение по достижении цели. Таким образом, это успокоение по достижении цели, которое является наслаждением ею, в указанном смысле может быть названо использованием целью. А вот о средствах в отношении воли говорится не только потому, что ими пользуются как средствами, но также и потому, что их определяют к чему-то еще, в чем воля обретает успокоение.

Ответ на возражение 3. Слова Илария относятся к пользованию в смысле успокоения по достижении конечной цели, что подобно тому, как, говоря в широком смысле слова, можно, как было показано выше, сказать, что целью пользуются ради ее достижения. Поэтому Августин говорит, что «эту любовь, это наслаждение, это блаженство он (то есть Иларий) называет пользой»³⁰¹.

Раздел 4. Предшествует ли пользование выбору?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что пользование предшествует выбору. Ведь ничто не последует выбору помимо исполнения. Но пользование, коль скоро оно принадлежит воле, предшествует исполнению. Следовательно, оно предшествует также и выбору

Возражение 2. Далее, абсолютное предшествует относительному. Поэтому менее относительное предшествует более относительному. Но выбор подразумевает два отношения: одно — отношение выбранной вещи к цели, другое — отношение выбранной вещи к тому, чему она была предпочтена; в то время как пользование подразумевает только отношение к цели. Следовательно, пользование предшествует выбору

Возражение 3. Далее, воля использует другие способности постольку, поскольку она их движет. Но, как было показано выше (9,3), воля также движет и самое себя. Таким образом, применяя себя к акту, воля использует самое себя. Но она делает это, когда налицо согласие. Поэтому имеет место пользование в согласии. Но, как уже было сказано (15,3), согласие предшествует выбору. Следовательно, предшествует ему также и пользование.

Этому противоречат следующие слова Дамаскина: «Произведя выбор, мы стремимся к действию. Далее, достигнув предмета желаний, мы им пользуемся»³⁰². Таким образом, пользование последует выбору.

Отвечаю: воля относится к желаемой вещи двояко. Во-первых, постольку, поскольку желаемая вещь некоторым образом находится в субъекте желания в качестве своего рода соразмерности или упорядоченности к желаемой вещи. Поэтому о том, что по природе соразмерно некоторой цели, говорится как о желании цели естественным образом. Однако такое обладание целью является несовершенным, а каждая несовершенная вещь стремится к совершенству. Поэтому как природные, так и произвольные желания стремятся обладать целью в действительности, то есть совершенно. И это — второе отношение воли к желаемой вещи.

Затем, желаемой бывает не только цель, но также и средства. И последний акт, который принадлежит к первому отношению воли к средствам, является выбором, поскольку при его осуществлении воля становится полностью соразмерной, совершенным образом желая средства. Пользование, со своей стороны, принадлежит ко второму отношению воли, в соответствии с которым она стремится к обладанию желаемой вещью в действительности. Отсюда понятно, что пользование последует выбору, с той, впрочем, оговоркой, что под пользованием мы понимаем использование волей исполнительной способности для осуществления движения. Но поскольку воля, так сказать, подвигает и использует также и разум, мы под использованием средств можем понимать то рассмотрение разума, посредством которого он сообразует средства с целью, и в таком смысле пользование предшествует выбору.

Ответ на возражение 1. Движение воли к исполнению предшествует самому исполнению, но последует выбору. И потому принадлежащее движению воли пользование посредством выбора и исполнению.

Ответ на возражение 2. То, что является относительным сущностно, последует абсолютному, но то, с чем связано отношение, последовать никак не может. В самом деле, более предшествующая причина относится к большему количеству следствий.

Ответ на возражение 3. Если идет речь об одном и том же объекте, то выбор предшествует пользованию. Но ничто не препятствует тому, чтобы пользование одной вещью предшествовало выбору другой. И коль скоро акты воли воздействуют друг на друга, то в каждом действии воли мы можем обнаружить и согласие, и выбор, и пользование. Поэтому допустимо говорить о

согласии воли на выбор, о ее согласии на согласие и об использовании самой себя при согласии и выборе. И такие действия, будучи упорядоченными к тому, что предшествует, в свою очередь также являются предшествующими.

Вопрос 17. О действиях, которыми распоряжается воля

Теперь нам надлежит рассмотреть те действия, которыми распоряжается воля, в связи с чем будет исследовано девять пунктов: 1) является ли распоряжение актом воли или разума; 2) могут ли распоряжаться неразумные животные; 3) о взаимной упорядоченности распоряжения и пользования; 4) являются ли распоряжение и действие по распоряжению одним и тем же актом или это разные акты; 5) являются ли акты воли такими, которыми распоряжаются; 6) являются ли акты разума такими, которыми распоряжаются; 7) являются ли акты чувственного пожелания такими, которыми распоряжаются; 8) являются ли акты растительной души такими, которыми распоряжаются; 9) являются ли акты внешних членов такими, которыми распоряжаются.

Раздел 1. Является ли распоряжение актом разума или воли?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что распоряжение является актом воли, а не разума. В самом деле, распоряжение — это своего рода движение, поскольку, как сказал Авиценна, существует четыре типа движения: путем совершенствования, путем расположения, путем распоряжения и путем совета. Но, как было показано выше (9,1), именно воля подвигает все остальные способности души. Следовательно, распоряжение — это акт воли.

Возражение 2. Далее, как подчиняться распоряжению пристало подчиненному, точно так же, пожалуй, отдавать распоряжение пристало тому, кто более свободен. Но свобода укоренена преимущественно в воле. Следовательно, распоряжаться надлежит воле.

Возражение 3. Далее, распоряжению сразу же последует действие. Но акту разума сразу же не последует действие, поскольку выносящий суждение о необходимости исполнения не исполняет немедленно. Следовательно, распоряжение — это акт не разума, а воли.

Этому противоречит следующее: Григорий Нисский³⁰³ и Философ³⁰⁴ говорят, что «желание повинуетя разуму». Следовательно, распоряжение является актом разума.

Отвечаю: распоряжение является актом разума, предполагающим, однако, акт воли. Приступая к доказательству, следует вспомнить, что коль скоро акты разума и воли могут быть обращены друг на друга, по каковой причине разум понимает волю и воля желает разумения, то в результате как акт разума может предшествовать акту воли, так и наоборот. И поскольку способность предшествующего акта продолжается в акте последующем, то порою случается так, что или в акте воли сохраняется нечто от акта разума, как это наблюдается в случае пользования и выбора, или, напротив, в акте разума сохраняется нечто от акта воли.

Затем, распоряжение, конечно, сущностно является актом разума, поскольку распорядитель определяет подчиненного к исполнению посредством сообщения или разъяснения, а такое определение посредством сообщения или разъяснения является актом разума. Однако разум может сообщать или разъяснять нечто двояко. Во-первых, в совершенной форме, и такое сообщение выражается глаголом в изъявительном наклонении, как когда один человек говорит другому: «Вот что ты должен делать». Иногда же разум сообщает человеку нечто, подвигая его к требуемому, и такое сообщение выражается глаголом в повелительном наклонении, как когда кому-либо говорится: «Делай вот это». Но из всех душевных способностей первым двигателем к исполнению действия является воля, о чем уже было сказано (9, 1). И коль скоро второй двигатель движет не иначе, как только благодаря действию первого, то из этого следует, что движение через посредство распоряжений разума происходит благодаря способности воли. Таким образом, распоряжение является актом разума, предполагающим акт воли, благодаря действию которой разум посредством распоряжения подвигает к исполнению акта.

Ответ на возражение 1. Распоряжаться означает двигать, но не любым путем, а только путем сообщения или разъяснения, [даваемого кому-то] другому, что является актом разума.

Ответ на возражение 2. Свобода коренится в воле как в своем субъекте, а в разуме — как в своей причине. В самом деле, воля может свободно склонять к разнообразным объектам в первую очередь постольку, поскольку разум может иметь разнообразное понимание блага. Поэтому философы определяют свободную волю через наличие «свободного суждения, восходящего к разуму», а это подразумевает, что свобода укоренена в разуме.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент доказывает только то, что распоряжение является не непосредственным актом разума, а сопровождается своего рода движением, о чем уже было сказано.

Раздел 2. Можно ли обнаружить распоряжение у неразумных животных?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что распоряжение можно обнаружить и у неразумных животных. Ведь, согласно мнению Авиценны, «способность, которая распоряжается движением, это желание, а способность, которая выполняет движение, находится в мускулах и нервах». Но в неразумных животных присутствуют обе эти способности. Следовательно, распоряжение можно обнаружить и у неразумных животных.

Возражение 2. Далее, состояние, в котором должно получать распоряжения, называется рабским. Но тело, как говорит Философ, соотносится с душой, как раб со своим господином³⁰⁵. Следовательно, душа распоряжается телом, причем даже в случае неразумных животных, так как и они составлены из души и тела.

Возражение 3. Далее, посредством распоряжения человек получает стремление к действию. Но стремление к действию, как указывает Дамаскин, можно обнаружить и у неразумных животных³⁰⁶. Следовательно, у неразумных животных можно обнаружить и распоряжение.

Этому противоречит следующее: как было показано выше (1), распоряжение является актом разума. Но у неразумных животных нет никакого разума. Следовательно, у них нельзя обнаружить и распоряжения.

Отвечаю: распорядиться — значит определить кого-либо к исполнению чего-либо через посредство некоторого сообщения. Но определение является собственным актом разума. Поэтому невозможно, чтобы лишенные разума неразумные животные могли каким-либо образом распоряжаться.

Ответ на возражение 1. О желающей способности говорится как о распоряжающейся движением постольку, поскольку она подвигает распоряжающийся разум. Но такое может происходить только с человеком. Что же касается неразумных животных, то в них в строгом смысле слова желающая способность не является распоряжающейся (если только не трактовать распоряжение столь широко, что понимать под ним просто движение).

Ответ на возражение 2. Тело неразумного животного способно повиноваться, но его душа не способна распоряжаться, поскольку не способна определять. Следовательно, налицо отношение не распоряжающегося и повинующегося, а движущего и движимого.

Ответ на возражение 3. Стремление к действию присутствует в неразумных животных иначе, чем в человеке. В самом деле, стремление человека к действию является результатом определения разума, и потому его стремление — это один из видов распоряжения. Что же касается стремления неразумных животных, то оно проистекает из природного инстинкта — ведь как только они схватывают подходящее или неподходящее, их желание тут же естественным образом приводится в движение, чтобы преследовать или избегать. Таким образом, они не направляют к действию самих себя, но направляются к нему чем-то другим. Следовательно, стремление у них есть, а распоряжения — нет.

Раздел 3. Предшествует ли пользование распоряжению?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что пользование предшествует распоряжению. В самом деле, как было показано выше (1), распоряжение — это акт разума, предполагающей акт воли.

Но пользование как раз и является актом воли, что также было показано (16, 1). Следовательно, пользование предшествует распоряжению.

Возражение 2. Далее, распоряжение — это одна из тех вещей, которые определены к цели. Но пользование связано именно с тем, что определено к цели. Поэтому похоже на то, что пользование предшествует распоряжению.

Возражение 3. Далее, акт способности, подвигнутый волей, называется использованием, поскольку, как было сказано выше (16, 1), воля использует другие способности. Но распоряжение — это акт разума, движимый благодаря воле (1). Значит, распоряжение — это своего рода пользование. Но общее предшествует собственному. Следовательно, пользование предшествует распоряжению.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что стремление к действию предшествует пользованию³⁰⁷. Но стремление к действию обусловливается распоряжением. Следовательно, распоряжение предшествует пользованию.

Отвечаю: как было показано выше (16, 4), пользование тем, что определено к цели, в той мере, в какой оно находится в разуме, сообразующем его с целью, предшествует выбору. Поэтому оно тем более предшествует распоряжению. С другой стороны, пользование тем, что определено к цели, в той мере, в какой оно является субъектом исполнительной способности, последует распоряжению, поскольку пользование в пользователе соединено с актом используемой вещи — ведь никто не использует палку до того, как начинает что-либо с этой палкой делать. Но распоряжение не одновременно с актом вещи, которой отдается распоряжение, поскольку оно по природе предшествует своему исполнению, в том числе, как правило, и по времени. Из сказанного становится очевидным, что распоряжение предшествует пользованию.

Ответ на возражение 1. Не каждый акт воли предшествует тому акту разума, который является распоряжением, но тот акт воли, который является выбором, предшествует, а тот акт воли, который является использованием, последует. В самом деле, после принятия решения, которое является суждением разума, воля осуществляет выбор, после осуществления выбора разум отдает распоряжение той способности, которая должна исполнять выбранное, и, наконец, воля путем исполнения распоряжения разума приступает к пользованию, причем в одних случаях, когда кто-то отдает распоряжение другому, это воля не того, кто исполняет, в других — это воля самого исполнителя, когда он отдает распоряжение самому себе.

Ответ на возражение 2. Как категория акта предшествует категории способности, точно так же категория объекта предшествует категории акта. Но объект пользования — это то, что определено к цели. Следовательно, распоряжение скорее предшествует, нежели последует пользованию.

Ответ на возражение 3. Как акт воли, направленный на пользование разумом ради распоряжения, предшествует самому распоряжению, точно так же мы можем сказать, что акт, посредством которого воля пользуется разумом, последует распоряжению разума, поскольку акты этих способностей воздействуют друг на друга.

Раздел 4. Являются ли распоряжение и действие по распоряжению одним и тем же актом или разными?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что действие по распоряжению — это не то же самое, что распоряжение. Так, акты различных способностей сами по себе различны. Но действие по распоряжению принадлежит одной способности, а распоряжение — другой, поскольку одна способность распоряжается, а другая — получает распоряжение. Следовательно, действие по распоряжению отлично от распоряжения.

Возражение 2. Далее, те вещи, которые могут быть отделены друг от друга, различны, поскольку ничто не может быть отделено от самого себя. Но иногда действие по распоряжению бывает отделено от распоряжения, поскольку случается так, что распоряжение отдается, а действия не происходит. Следовательно, распоряжение отлично от действия по распоряжению.

Возражение 3. Далее, вещи, относящиеся друг к другу как предшествующее и последующее, различны. Но распоряжение по природе предшествует действию по распоряжению. Следовательно, они различны.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «там, где одно есть по причине другого, есть только одно»³⁰⁸. Но действие по распоряжению происходит по причине распоряжения. Следовательно, они суть одно.

Отвечаю: ничто не препятствует тому, чтобы одни и те же вещи были отличными в одном отношении и одинаковыми в другом. Действительно, как говорит Дионисий, любое множество в некотором отношении едино³⁰⁹. Различие же следует усматривать в том, что в одних случаях речь идет о многом просто и едином в частном, а в других — наоборот. Затем, «единое» предидируется точно так же, как и «бытие». И субстанция бытия проста, в то время как акциденция, или бытие «по причине», является бытием только в некотором отношении. Поэтому те вещи, которые едины по субстанции, суть просто едины, хотя и являются многими в некотором отношении. Так, в субстанции рода целое, составленное из составляющих или сущностных частей, является единым просто, поскольку целое по бытию и субстанции просто, а части обладают бытием и субстанцией в целом. А те вещи, которые различны по субстанции и едины акцидентно, являются различными просто и едиными в некотором отношении; так, например, множество людей — это одна толпа, а множество камней — одна куча, и их единство происходит от составленности или порядка. Подобно этому множество индивидуальностей, которые едины по роду или виду, являются многими просто и едиными в некотором отношении, поскольку то, что едино по роду или виду, едино с точки зрения рассмотрения разума.

Далее, как в роде природных вещей целое составлено из материи и формы (например, человек, который един как природная сущность, хотя и состоит из многих частей, составлен из души и тела), точно так же в человеческих действиях акт более низкой способности выступает в качестве материи в отношении акта более высокой способности — в той мере, в какой низшая способность действует по причине движущей ее высшей, что подобно тому, как действие первого двигателя является формой в отношении действия орудия. Отсюда очевидно, что распоряжение и действие по распоряжению являются одним человеческим актом подобно тому, как едино состоящее из многих частей целое.

Ответ на возражение 1. Если различные способности не определены друг к другу, то их акты являются различными просто. Но когда одна способность является двигателем другой, то в таком случае их акты в некотором смысле суть одно, поскольку «акт движущего и акт

движимого суть один акт»[310](#).

Ответ на возражение 2. Тот факт, что распоряжение и действие по распоряжению могут быть отделены друг от друга, показывает, что они являются различными частями [целого]. Ведь и части человека могут быть отделены друг от друга, и, тем не менее, они образуют одно целое.

Ответ на возражение 3. В тех вещах, которые множественны в частях и едины в целом, ничто не препятствует тому, чтобы одна часть предшествовала другой. Так, душа некоторым образом предшествует телу и сердце — другим членам.

Раздел 5. Действует ли воля по распоряжению?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воля не действует по распоряжению. Ведь сказал же Августин: «Ум приказывает себе пожелать, и — ничего»³¹¹. Но пожелание является актом воли. Следовательно, воля не действует по распоряжению.

Возражение 2. Далее, получать распоряжение надлежит тому, кто способен это распоряжение понять. Но воля не способна понять распоряжение, поскольку воля отличается от ума, которому принадлежит понимание. Следовательно, воля не действует по распоряжению.

Возражение 3. Далее, если можно распоряжаться одним актом воли, то по той же самой причине можно распоряжаться всеми. Но если распоряжаются всеми действиями воли, то мы необходимо приходим к бесконечности, поскольку, как было сказано выше (1), акт воли предшествует распоряжению разума, и если этот акт воли тоже происходит по распоряжению, то тогда он [в свою очередь] должен быть предварен другим актом разума, и так далее до бесконечности. Но продолжение до бесконечности невозможно. Следовательно, воля не действует по распоряжению.

Этому противоречит следующее: то, что в нашей власти, подчинено нашим распоряжениям. Но действия воли в первую очередь находятся в нашей власти, поскольку о наших действиях говорится как о находящихся в нашей власти постольку, поскольку они произвольны. Следовательно, мы распоряжаемся действиями воли.

Отвечаю: как было показано выше (1), распоряжение есть не что иное, как акт определяющего разума, подвигающий нечто к действию. Но ясно, что разум может определять акт воли: ведь подобно тому, как он может судить о том, что является благом желать, точно так же он может посредством распоряжения определять человеку желать. Из сказанного очевидно, что действием воли можно распоряжаться.

Ответ на возражение 1. Как говорит Августин, когда распоряжение ума воле совершенно, тогда воля желает, а в тех случаях, когда он распоряжается, а желания не возникает, то это происходит в силу несовершенства распоряжения³¹². Но несовершенство распоряжения является следствием того, что разум движется противоположными побуждениями, [а именно] распоряжаться или не распоряжаться, в связи с чем он колеблется и не в состоянии распоряжаться совершенно.

Ответ на возражение 2. Как каждый из телесных членов трудится не ради себя, а ради всего тела, как, например, ради всего тела видит глаз, точно так же обстоит дело и со способностями души. Ведь и ум мыслит не ради себя одного, а ради всех способностей, и воля желает не только ради себя, но также и ради всех способностей. Поэтому человек, коль скоро он наделен умом и волей, отдает распоряжение действию воли ради себя самого.

Ответ на возражение 3. Поскольку распоряжение является актом разума, то распоряжение относится к тому акту, который является субъектом разума. Но первым актом воли является не тот, который определяется разумом, а тот, который происходит в силу природного побуждения или же [побуждения со стороны] высшего разума, о чем уже было сказано (9, 4). Следовательно, в бесконечности никакой необходимости нет.

Раздел 6. Действует ли разум по распоряжению?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что распоряжаться актом разума невозможно. Ведь кажется невозможным, чтобы нечто распоряжалось само собой. Но, как уже было сказано (1), распоряжается именно разум. Следовательно, распоряжаться актом разума невозможно.

Возражение 2. Далее, то, что является таковым сущностно, отлично от того, что является таковым по причастности. Но способность, актом которой распоряжается разум, является, как сказано в первой [книге] «Этики», разумной по причастности³¹³. Следовательно, актом той способности, которая является разумной сущностно, не распоряжаются.

Возражение 3. Далее, распоряжаться можно тем актом, который находится в нашей власти. Но знать и судить об истине, что является актом разума, не всегда в нашей власти. Следовательно, распоряжаться актом разума невозможно.

Этому противоречит следующее: то, что мы делаем произвольно, может быть исполнено через посредство нашего распоряжения. Но действия разума исполняются произвольно, поскольку, как сказал Дамаскин, «человек свободно исследует, рассматривает, обдумывает, решает»³¹⁴. Следовательно, актами разума можно распоряжаться.

Отвечаю: коль скоро разум, определяя акты всех способностей, воздействует [в том числе] и на самого себя, то [значит] он может определять собственный акт. Таким образом, его актом можно распоряжаться.

Тут, впрочем, следует иметь в виду, что акт разума можно рассматривать двояко. Во-первых, сточки зрения осуществления акта. С этой точки зрения актом разума можно распоряжаться всегда, как [например] когда кому-либо говорят, чтобы он был внимательным и разумным. Во-вторых, с точки зрения объекта, в отношении которого возможны два типа действия разума. К первому относятся те акты, посредством которых он схватывает некую истину, каковые акты не находятся в нашей власти, поскольку такое схватывание происходит благодаря действию естественного или сверхъестественного света. Следовательно, в указанном отношении акты разума не находятся в нашей власти и ими нельзя распоряжаться. Ко второму типу относятся те акты разума, посредством которых он соглашается с тем, что схвачено. И если схватываемое разумом таково, что он соглашается с ним естественным образом, например, первые начала, то от нас не зависит, соглашаться с этим или нет (ведь в таком случае согласие естественно и, следовательно, в строгом смысле слова никак не зависит от нашего распоряжения). Но некоторые схватываемые вещи не являются настолько очевидными для ума, чтобы не оставить ему места для свободного выбора на согласие или несогласие, или, по крайней мере, по той или иной причине понуждают его какое-то время сомневаться. Такое согласие или несогласие находится в нашей власти и подчинено нашему распоряжению.

Ответ на возражение 1. Разум распоряжается собой точно так же, как движет самое себя воля, о чем уже было сказано (9,3), то есть в той мере, в какой любая способность может воздействовать на собственные акты и от одной вещи склоняться к другой.

Ответ на возражение 2. В связи с разнообразием подпадающих под действие разума объектов ничто не препятствует разуму быть причастным самому себе подобно тому, как знание начал причастно знанию заключений.

Ответ на возражение 3 очевиден из вышесказанного.

Раздел 7. Можно ли распоряжаться актами чувственного пожелания?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что актом чувственного пожелания распоряжаться нельзя. Ведь сказал же апостол: «Не то делаю, что хочу» ([Рим. 7:15](#)), каковые слова глосса разъясняет так: человек похотствует, хотя и не хочет похотствовать. Но похотствование — это акт чувственного пожелания. Следовательно, акт чувственного пожелания не подчинен нашему распоряжению.

Возражение 2. Далее, как было показано в первой части (65, 4; 91,2; 110, 2), с точки зрения формальных преобразований, телесная материя подчинена только Богу. Но акт чувственного пожелания сопровождается формальным преобразованием тела, которое состоит в нагревании или охлаждении. Следовательно, акт чувственного пожелания не подчиняется человеческому распоряжению.

Возражение 3. Далее, собственное движущее начало чувственного пожелания суть нечто, схватываемое чувством или воображением. Но схватывание чего-либо чувством или воображением не всегда находится в нашей власти. Следовательно, акт чувственного пожелания не подчинен нашему распоряжению.

Этому противоречит сказанное Григорием Нисским о том, что «похоть и раздражительность повинуются разуму»^{[315](#)}, а то и другое относится к чувственному пожеланию. Следовательно, акт чувственного пожелания подчинен распоряжению разума.

Отвечаю: как уже было сказано (5), акт подчинен нашему распоряжению в той мере, в какой он находится в нашей власти. Следовательно, чтобы понять, каким образом акт чувственного пожелания подчинен распоряжению разума, должно рассмотреть, каким образом он находится в нашей власти. При этом следует иметь в виду, что чувственное пожелание отличается от умственного, которое называется желанием, поскольку чувственное пожелание является способностью телесного органа, в то время как желание — нет. Кроме того, любой акт использующей телесный орган способности зависит не только от способности души, но также и от состояния этого телесного органа (например, акт видения зависит от способности зрения и состояния глаза, каковое состояние может как способствовать, так и препятствовать упомянутому акту). Следовательно, акт чувственного пожелания зависит не только от желающей способности, но также и от состояния тела.

Затем, каким бы ни было участие способности души в акте, оно последует схватыванию, а схватывание воображения, будучи частным схватыванием, упорядочивается универсальным схватыванием разума, поскольку частная активная способность упорядочивается универсальной активной способностью. Следовательно, в этом отношении акт чувственного пожелания подчинен распоряжению разума. С другой стороны, состояние или расположение тела не подчинено распоряжению разума, и по тому в этом отношении движение чувственного пожелания не полностью подчинено распоряжению разума.

Кроме того, порою случается так, что движение чувственного пожелания возникает внезапно вследствие схватывания чувственного представления. И в таком случае это движение происходит без распоряжения разума, хотя разум и мог бы ему воспрепятствовать, если бы имел возможность его предвидеть. Поэтому Философ говорит, что разум управляет раздражительной и желающей способностями не «господски», как управляет рабами их господин, а «политически и монархически», как управляют свободными, которые могут не подчиняться распоряжениям^{[316](#)}.

Ответ на возражение 1. Когда человек похотствует, сам того не желая, это связано с

расположением тела, которое препятствует совершенному подчинению чувственного пожелания распоряжению разума. Поэтому апостол далее прибавляет: «В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего» ([Рим. 7:23](#)). Нечто подобное также случается при внезапно возникшем движении пожелания, о чем было сказано выше.

Ответ на возражение 2. Состояние тела соотносится с актом чувственного пожелания двояко. Во-первых, как то, что предшествует акту; [например] человек из-за организации своего тела может быть расположен так или иначе к той или иной страсти. Во-вторых, как то, что ему последует; так, человека от гнева бросает в жар. Так вот, предшествующее состояние не подчиняется распоряжению разума, поскольку восходит или к природе, или к некоторому предыдущему движению, которое не может сразу прекратиться. Последующее же состояние восходит к распоряжению разума, поскольку последует частному движению сердца, которое обладает многоразличными движениями, соответствующими различным актам чувственного пожелания.

Ответ на возражение 3. Коль скоро внешняя чувственность схватывается чувствами необходимым образом, то не в нашей власти схватывать чувствами то чувственное, которое [в настоящий момент] отсутствует, поскольку присутствие [или отсутствие] чувственного [далеко] не всегда в нашей власти. В самом деле, человек может пользоваться чувством, когда пожелает, за исключением тех случаев, когда он не встречает препятствия со стороны органа [чувства]. Схватывание же воображения, со своей стороны, подчиненно распоряжению разума сообразно силе или слабости способности воображения, поскольку человек не в силах вообразить рассматриваемые разумом вещи либо потому, что они вообще не поддаются воображению, как, например, бестелесные вещи, либо в связи со слабостью способности воображения, например, из-за телесной хвори.

Раздел 8. Можно ли распоряжаться актами растительной души?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что акты растительной души подчиняются распоряжениям разума. В самом деле, чувственные способности возвышеннее растительных. Но способности чувственной души подчиняются распоряжениям разума. Поэтому еще скорее должны подчиняться им способности растительной души.

Возражение 2. Далее, человека называют «микрокосмом»³¹⁷, поскольку душа находится в теле подобно тому, как Бог — в мире. Но Бог находится в мире так, что все в мире повинуетя Его распоряжениям. Следовательно, все, что находится в человеке, в том числе и способности растительной души, повинуетя распоряжениям разума.

Возражение 3. Далее, похвала и порицание относятся только к тем актам, которые подчинены распоряжениям разума. Но в актах питательной и порождающей способностей находится место для похвалы и порицания, добродетели и порока, как в случае обжорства и похотливости и того, что им противоположно. Следовательно, акты указанных способностей подчинены распоряжениям разума.

Этому противоречат следующие слова Григория Нисского: «Питательная и порождающая способности таковы, что никак не подчиняются разуму»³¹⁸.

Отвечаю: одни акты проистекают из естественного желания, другие — из животного или умственного, поскольку каждый действитель так или иначе желает достигнуть цели. Затем, естественное желание, в отличие от животного и умственного, не последует никакому схватыванию. Но разум распоряжается через посредство схватывающей способности. Поэтому разум может распоряжаться теми действиями, которые проистекают из умственного или животного желания, но не теми, которые проистекают из желания естественного. Но именно к последним и принадлежат акты растительной души, поскольку, согласно Григорию Нисскому «порождение и питание относятся к тому что принято называть естественными способностями»³¹⁹. Следовательно, акты растительной души не подчинены распоряжениям разума.

Ответ на возражение 1. Чем более нематериален акт, тем более он возвышен и тем более он подчинен распоряжению разума. Следовательно, уже одно только то, что акты растительной души не повинуются разуму, со всей очевидностью демонстрирует, что их место является нижайшим.

Ответ на возражение 2. Приведенная аналогия основана на том обстоятельстве, что душа движет тело подобно тому как Бог движет мир. Но в других отношениях она неуместна, поскольку душа не создает тело из ничего, в то время как Бог [таким образом] создал мир, по каковой причине мир и повинуетя Его распоряжениям.

Ответ на возражение 3. Добродетель и порок, похвала и порицание напрямую не касаются актов питательной и порождающей способностей, то есть пищеварения и формирования человеческого тела. Они касаются актов чувственной части, которые определены к актам порождения и питания, например, стремления к удовольствию от еды или совокупления, а также надлежащего или ненадлежащего их использования.

Раздел 9. Можно ли распоряжаться актами внешних членов?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что телесные члены в своих действиях не повинуются разуму. В самом деле, очевидно, что телесные члены более отдалены от разума, нежели способности растительной души. Но уже было показано (8), что способности растительной души не повинуются разуму. Поэтому тем более не повинуются ему телесные члены.

Возражение 2. Далее, сердце — это начало животного движения. Но движение сердца не подчиняется распоряжению разума, поскольку, как сказал Григорий Нисский, «пульс не управляется разумом»³²⁰. Следовательно, движение телесных членов не подчинено распоряжению разума.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «возбуждение похоти иногда приходит не ко времени, когда о нем никто не просит, а бывает, что душа горит, а тело остается холодным»³²¹. Следовательно, движение телесных членов не подчиняется разуму.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Стоит душе пожелать — и рука движется, и не заметить промежутка времени между приказом и его исполнением»³²².

Отвечаю: телесные члены являются органами способностей души. Следовательно, насколько способности души повинуются разуму, настолько же повинуются и телесные члены. И коль скоро чувственные способности подчинены распоряжениям разума, в то время как естественные способности — нет, то все те движения членов, которые обусловлены чувственными способностями, подчинены распоряжениям разума, а те движения членов, которые обусловлены естественными способностями, не подчинены.

Ответ на возражение 1. Члены не движут самое себя, но движутся способностями души, некоторые из которых являются более близкими к разуму, нежели способности растительной души.

Ответ на возражение 2. В причастных уму и воле вещах предшествует то, что является таковым по природе, и из него извлекается все остальное; так, из знания известных естественным образом начал извлекаются знания заключений, а из желания естественным образом желаемой цели следует выбор средств. Подобно этому и начало телесных движений является таковым по природе. Затем, начало телесных движений следует усматривать в движениях сердца. Следовательно, движение сердца подчинено природе, а не воле, ибо, будучи собственной акциденцией, оно следует из жизни, которая [в свою очередь] следует из союза души и тела. Это подобно тому, как движение тяжелых и легких вещей следует из их субстанциальной формы, в силу чего, согласно Философу, о них говорят как о движимых тем, что их породило³²³. Поэтому вышеуказанное движение называется «жизненным», в связи с чем Григорий Нисский говорит, что как движение порождения и питания не подчиняется разуму, точно так же и являющийся жизненным движением пульс³²⁴. (При этом пульсом он называет движение сердца, на которое указывает пульсация вен.)

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин³²⁵, то, что движение членов не повинуются разуму, является наказанием за грех, имея в виду, что душа наказана за восстание против Бога непослушанием того члена, посредством которого первородный грех передается потомству.

Но поскольку — о чем речь у нас впереди — результатом греха нашего прародителя стало то, что вследствие утраты им сверхъестественного дара Божия его природа была предоставлена самой себе, нам, дабы прийти к надлежащим выводам, нужно рассмотреть естественную причину неповиновения этого специфического члена. В связи с этим обратимся к Аристотелю,

который утверждал, что «движения сердца и порождающих органов произвольны»³²⁶, и усматривал причины этого в нижеследующем. Эти члены возбуждаются в случае схватывания того, что ум и воображение представляют как пробуждающее душевные страсти, последствиями каковых и являются рассматриваемые движения. И при этом они не приводятся в движение распоряжениями разума или ума, поскольку эти движения обуславливаются некоторыми естественными изменениями нагревания или охлаждения, каковые изменения не подчиняются распоряжениям разума. Дело с этими двумя органами обстоит так, в частности, потому, что каждый из них является как бы отдельной животной сущностью, поскольку каждый из них суть своего рода жизненное начало, а начало является виртуально целостным. Так, сердце — это начало чувств, а порождающий орган является продолжением семенной силы, которая виртуально является целым животным. Следовательно, их собственные движения присущи им по природе, поскольку начала необходимо должны быть таковыми по природе, о чем уже было сказано.

Вопрос 18. О благе и зле в человеческих действиях в целом

Теперь нам надлежит исследовать благо и зло в человеческих действиях. Во-первых, каким образом человеческое действие бывает благим или злым; во-вторых, что следует из блага и зла в человеческом действии, например, заслуга или воздаяние, грех и вина.

Под первым заглавием будет проведено троякое рассмотрение: первое из них будет посвящено благу и злу в человеческих действиях В целом; второе — благу и злу во внутренних действиях; третье — благу и злу во внешних действиях.

Относительно первого наличествует одиннадцать пунктов: 1) все ли человеческие действия благи или же среди них встречаются злые; 2) зависит ли наличие блага или зла в человеческом действии от его объекта; 3) зависит ли это от обстоятельств; 4) зависит ли это от цели; 5) является ли человеческое действие благим или злым по виду; 6) обретает ли действие Вид благого или злого от цели; 7) содержится ли полученный от цели вид как в своем роде в виде, полученном от объекта, или наоборот; 8) является ли какое-либо действие безразличным по своему виду [по отношению к благу и злу]; 9) может ли индивидуальное действие быть безразличным [по отношению к благу и злу]; 10) устанавливает ли обстоятельство вид морального действия как благого или злого; 11) устанавливает ли какое-либо улучшающее или ухудшающее действие обстоятельство вид морального действия как благого или злого.

Раздел 1. Все ли человеческие действия блага или же среди них встречаются злые?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все человеческие действия блага и среди них нет ни одного злого. Ведь сказал же Дионисий, что зло действует не иначе, как силой блага³²⁷. Но ни одно зло не творится силой блага. Следовательно, никакое действие не зло.

Возражение 2. Далее, ничто не действует иначе, как только будучи актуальным. Но что-либо бывает злым не в той мере, в какой оно актуально, а в той, в какой его потенциальности недостает актуальности, и насколько его потенциальность совершенствуется актуальностью, настолько, как сказано в девятой [книге] «Метафизики», оно является благом³²⁸. Таким образом, ничто не действует постольку, поскольку оно зло, но лишь постольку, поскольку оно благо. Следовательно, любое действие благо и никакое — не зло.

Возражение 3. Далее, как говорит Дионисий, зло не может являться причиной, разве что — акцидентно³²⁹. Но любое действие обуславливает некоторое свойственное ему следствие. Следовательно, не существует злых действий, но каждое действие — благо.

Этому противоречит сказанное Господом: «Всякий, делающий злое, ненавидит свет» ([Ин. 3:20](#)). Следовательно, некоторые действия человека злы.

Отвечаю: должно говорить о наличии блага и зла в действиях на том же самом основании, что и о благе и зле в вещах, поскольку какова вещь, таковы и производимые ею действия. В самом деле, в вещи наличествует столько же блага, сколько и бытия, поскольку, как было показано в первой части (5, 3), благо и бытие взаимнообратимы. Но один только Бог обладает всей полнотой собственного бытия в целокупном единстве, тогда как любая вещь наделена различной полнотой существования в некоторой множественности. Поэтому случается так, что некоторые вещи, в определенном отношении обладая бытием, не наделены всей подобающей им полнотой существования. Так, человеку для полноты [его бытия] требуется составленность души и тела, а также наличие всех способностей и орудий для познания и движения. Следовательно, если какой-либо человек испытывает в этом недостаток, то [значит] ему недостает чего-то до полноты его бытия. Поэтому насколько кто-либо имеет от бытия, настолько же он имеет и от блага, и то, что ему недостает до полноты блага, называется злом (так, слепой обладает благом постольку, поскольку живет, а злом постольку, поскольку он лишен зрения). Если же что-либо [вообще] ничего не имело бы ни от бытия, ни от блага, то его нельзя было бы и назвать благим или злым. Но коль скоро эта полнота бытия принадлежит самой сущности блага, то если вещь лишена надлежащей ей полноты бытия, ее следует полагать не просто благой, а [благой] в некотором отношении, т. е. постольку, поскольку она является сущей; ее также можно полагать и просто сущей, и при этом не-сущей в некотором отношении, о чем уже было сказано в первой части (5, 1). Поэтому должно говорить, что всякое действие благо постольку поскольку оно обладает бытием, а блага ему недостает настолько, насколько ему недостает чего-то из того, что необходимо для полноты бытия, и потому оно называется злым; так, например, бывает тогда, когда ему недостает отмеренного разумом количества, должного места и тому подобного.

Ответ на возражение 1. [Нечто] злое действует силой недостаточного блага. Ведь если бы в нем вообще не было никакого блага, то оно не обладало бы ни бытием, ни возможностью действовать. С другой стороны, если бы благо не было недостаточным, то не было бы и никакого зла. Следовательно, [такое] произведенное действие является недостаточным благом,

которое благо [лишь] в некотором отношении, а само по себе — зло.

Ответ на возражение 2. Ничто не препятствует тому, чтобы нечто в одном отношении было [полностью] актуальным и могло [полноценно] действовать, а в другом — испытывало недостаток актуальности и действовало ущербно. Так, способность к хождению у слепого актуальна, благодаря чему он может ходить, но поскольку он лишен зрения, то при ходьбе он испытывает неудобство и вынужден продвигаться на ощупь.

Ответ на возражение 3. Злое действие может производить собственное следствие в той мере, в какой оно обладает благом и бытием. Например, следствием прелюбодеяния может быть порождение человека, но так это потому, что оно подразумевает союз мужчины и женщины, а не потому, что ему недостает должной рассудительности.

Раздел 2. Наследует ли человеческое действие благо или зло от своего объекта?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благо или зло действия не зависит от объекта. В самом деле, объектом любого действия является вещь. Но, как сказал Августин, «зло не в вещах, а только в их порочном употреблении»³³⁰. Следовательно, человеческое действие не наследует благо или зло от своего объекта.

Возражение 2. Далее, объект относится к действию как материя. Однако благо вещи происходит не от материи, а, скорее, от формы, которая является [ее] актом. Следовательно, человеческое действие не наследует благо или зло от своего объекта.

Возражение 3. Далее, объект активной способности относится к действию как следствие к причине. Но благо причины не зависит от следствия, но, пожалуй, наоборот. Следовательно, человеческое действие не наследует благо или зло от своего объекта.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «[Они] стали мерзкими, как те, которых возлюбили» ([Ос. 9:10](#)). Но человек становится мерзким Богу по причине зла его поступков. Поэтому зло человеческих поступков связано со злом полюбившихся ему объектов. И то же самое относится к благу его поступков.

Отвечаю: как было сказано выше (1), благо или зло действий, равно как и прочих вещей, зависит от полноты бытия или же недостатка этой полноты. Затем, первое, что принадлежит полноте бытия, это, похоже, то, что придает вещи ее вид. И как природная вещь получает свой вид от формы, точно так же действие получает вид от своего объекта, а движение — от цели. Поэтому как первичное благо природной вещи происходит от придающей ей вид формы, точно так же первичное благо морального действия происходит от подобающего ему объекта, в связи с чем иные называют такое действие «благим по роду», например, «пользоваться своим». Подобно этому первичным злом в природных вещах является то, что порожденная вещь не обретает своей видовой формы (например, если [от человека] вместо человека рождается что-то другое), а первичным злом в моральных действиях — то, что происходит от их объектов, например, «брать чужое». Такое действие называют «злым по роду», причем под «родом» в настоящем случае понимают «вид», что подобно тому, как мы называем весь вид человека «человеческим родом».

Ответ на возражение 1. Хотя внешние [действию] вещи сами по себе благи, тем не менее они не всегда должным образом соотносятся с тем или иным действием. Поэтому когда они являются объектами таких [несоответствующих] действий, последние не обладают качеством благих.

Ответ на возражение 2. Объект является не материей «из которой», а материей «в отношении которой», и соотносится с действием как его форма, поскольку придает ему вид.

Ответ на возражение 3. Объектом человеческого действия не всегда является объект активной способности. Так, желательная способность пассивна в том смысле, что приводится в движение объектом желания, и, тем не менее, она является началом человеческих действий. Опять-таки, объекты активных способностей [также] не всегда обладают природой следствий, но только тогда, когда они изменены (так, изменение пищи является следствием питательной способности, тогда как еще не измененная пища относится к этой способности как материя, в отношении которой осуществляется действие). Затем, коль скоро объект некоторым образом является следствием активной способности, то в силу этого он является целью ее действия и, следовательно, придает ему форму и вид подобно тому, как движение получает свой вид от

своего предела. Кроме того, хотя благо действия не обуславливается благом его следствия, тем не менее о действии говорят как о благом на основании того, что оно может производить благое следствие. Таким образом, само соответствие действия своему следствию является мерой его благости.

Раздел 3. Является ли человеческое действие благим или злым в зависимости от обстоятельств?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что действие не является благим или злым в зависимости от обстоятельств. В самом деле, как было показано выше (7, 1), обстоятельство, находясь вовне, «обстоит» действие. Но, как сказано в шестой [книге] «Метафизики», «благо и зло находятся в самих вещах»³³¹. Следовательно, действие не становится благим или злым в зависимости от обстоятельств.

Возражение 2. Далее, благо или зло поступка является по преимуществу объектом этического учения. Но коль скоро обстоятельства — это акциденции действий, то похоже на то, что они находятся вне пределов ученого рассмотрения, поскольку «никакому учению нет дела до акцидентного»³³². Следовательно, действие не становится благим или злым в зависимости от обстоятельств.

Возражение 3. Далее, то, что принадлежит вещи по субстанции, не приписывается ей в качестве акциденции. Но благо и зло принадлежат действию субстанциально, поскольку, как было показано выше (2), действие может быть благим или злым по роду. Следовательно, действие не бывает благим или злым в силу обстоятельств.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что добродетельный действует согласно тому что должно, когда должно и тому подобное согласно другим обстоятельствам³³³. Поэтому порочный, со своей стороны, следуя своей порочности, действует когда не должно, где не должно и тому подобное согласно другим обстоятельствам. Таким образом, человеческое действие становится благим или злым в зависимости от обстоятельств.

Отвечаю: необходимо иметь в виду, что хотя природной вещи недостает той полноты совершенства, которую она могла бы иметь благодаря определяющей ее вид субстанциальной форме, тем не менее многое прибавляется к ней от привходящих акциденций, например, человеку — от облика, цвета и тому подобного, и если какая-либо из этих акциденций не присутствует в должной пропорции, то в результате получается зло. Так же обстоит дело и с действием: ведь полнота его блага состоит не только в его виде, но также и в чем-то сверх того, что привносится в него некоторыми акциденциями, в том числе и обстоятельствами. Поэтому если [действию] недостает чего-то из того, что требуют сложившиеся обстоятельства, то налицо — злое действие.

Ответ на возражение 1. Обстоятельства находятся вне действия постольку, поскольку они не входят в сущность действия, однако они присутствуют в действии в качестве его акциденций. Точно так же и акциденции в природных субстанциях находятся вне сущности.

Ответ на возражение 2. Не каждая акциденция содержится в своем субъекте акцидентно, но некоторые из них являются собственными и потому подпадают под ученое рассмотрение.

В связи с этим обстоятельства действий рассматриваются в этическом учении.

Ответ на возражение 3. Коль скоро благо и бытие взаимнообратимы, и коль скоро бытие предикцируется как субстанции, так и акциденции, то и благо предикцируется вещи и в отношении сущностного бытия, и в отношении акцидентного бытия, причем как в природных вещах, так и в этических поступках.

Раздел 4. Является ли человеческое действие благим или злым в зависимости от цели?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческое действие не является благим или злым в зависимости от цели. Так, Дионисий говорит, что «никто не действует, взирая на [природу] зла»³³⁴. Если бы, таким образом, действие было благим или злым в зависимости от цели, то никакое действие не было бы злым. Что очевидно ложно.

Возражение 2. Далее, благо действия есть то, что существует в самом действии. Но цель — это внешняя причина. Поэтому о действии говорят как о благом или злом вне зависимости от цели.

Возражение 3. Далее, бывает так, что благое действие определено к злой цели, например, когда кто-либо подает милостыню из тщеславия, и, напротив, бывает так, что злое действие определено к благой цели, например, когда кто-либо грабит, чтобы оделить бедняка. Следовательно, действие не является благим или злым в зависимости от цели.

Этому противоречит сказанное Боэцием о том, что «если цель блага, то и вещь блага, а если цель зла, то и вещь зла»³³⁵.

Отвечаю: вещи расположены к благу так же, как они расположены к бытию. Затем, у одних вещей бытие не зависит от чего-то еще, и в отношении них достаточно рассматривать их бытие само по себе. У других же вещей бытие зависит от чего-то еще и, следовательно, в отношении них надлежит рассматривать их бытие во взаимодействии с причиной, от которой оно зависит. И как бытие [такой] вещи зависит от действователя и формы, точно так же и благо вещи зависит от цели. Поэтому в божественных Лицах, благо Которых не зависит от чего-то еще, нельзя измерять благо целью, тогда как благо человеческого действия, равно как и любой другой вещи, благо которой зависит от чего-то еще, измеряется целью, от которой оно зависит, за исключением того блага, которое находится в нем само по себе.

Таким образом, в человеческом действии можно усматривать четвероякое благо. Во-первых, то, которое, как и действие, происходит по роду, и насколько действие обладает актуальностью и бытием, настолько же оно обладает и благом, о чем было сказано выше (1). Во-вторых, то, которое суть благо по виду, получаемое от надлежащего объекта. В-третьих, то, которое суть благо от обстоятельств, т. е. относящееся к акциденциям. В-четвертых, то, которое суть благо от цели, с которой оно соизмеряется как с причиной блага.

Ответ на возражение 1. Благо, взирая на [природу] которого кто-либо действует, не всегда является истинным благом: в одних случаях оно поистине благо, а в других — только кажется благим. В последнем случае действие является злым в силу ложности цели.

Ответ на возражение 2. Хотя цель и является внешней причиной, тем не менее действию присуща необходимость соответствовать цели.

Ответ на возражение 3. Ничто не препятствует тому, чтобы действие, будучи благим в одном из вышеуказанных смыслов, в другом испытывало недостаток блага. Поэтому случается так, что действие, будучи благим по виду или в связи с обстоятельствами, при этом определено к злой цели, или наоборот. Впрочем, действие не является всецело благим, если оно не благо во всех вышеуказанных смыслах, поскольку, как говорит Дионисий, «зло происходит от многих частных оскудений, а благо — от целокупной причины»³³⁶.

Раздел 5. Является ли человеческое действие благим или злым по виду?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благо и зло в моральных действиях не создают видового отличия. В самом деле, как уже было сказано (1), существование блага и зла в действиях подобно их существованию в вещах. Но в вещах благо и зло не создают видового отличия; так, хороший и дурной человек относятся к одному и тому же виду. Следовательно, не создают они видового отличия и в действиях.

Возражение 2. Далее, коль скоро зло является лишенностью, то оно — несущее. Но, как сказал Философ, несущее не может являться отличием³³⁷. Таким образом, коль скоро отличие устанавливает вид, то похоже на то, что действие не устанавливается в виде согласно своему злу. Следовательно, благо и зло не устанавливают вид человеческих действий.

Возражение 3. Далее, отличные по виду действия производят различные следствия. Но одно и то же по виду следствие может проистекать как из благого, так и из злого действия; так, человек может быть рожден как от законного брака, так и от прелюбодеяния. Следовательно, благие и злые действия не отличаются по виду.

Возражение 4. Кроме того, иногда о действиях судят как о благих или злых в зависимости от обстоятельств, о чем уже было сказано (3). Но так как обстоятельство является акциденцией, то оно не устанавливает действие в виде. Следовательно, человеческие действия не отличаются по виду на основании их блага или зла.

Этому противоречат следующие слова Философа: «Подобные привычки порождаются подобными поступками»³³⁸. Но добрые и дурные привычки отличаются по виду например, щедрость и расточительность. Следовательно, благие и злые действия отличаются по виду.

Отвечаю: как уже было сказано (2), всякое действие получает вид от своего объекта. Из этого следует, что отличие объектов обуславливает видовое отличие действий. Впрочем, должно иметь в виду, что отличие объектов обуславливает видовое отличие действий в том случае, если последние восходят к одному активному началу, и не обуславливает отличие действий в том случае, если они восходят к другому активному началу. В самом деле, вид образуется не акциденцией, а только чем-либо сущностным, и отличие объекта в отношении одного активного начала может быть сущностным, а в отношении другого — акцидентным. Так, познание цвета и познание звука сущностно отличаются в отношении чувства, но не в отношении ума.

Итак, о человеческих действиях говорят как о благих или злых в отношении разума, поскольку, как сказал Дионисий, «благо для человека есть то, что соответствует разуму», а зло — «то, что противно разуму»³³⁹. В самом деле, благом для вещи является то, что подобает ей в отношении ее формы, а злом то, что противно порядку ее формы. Поэтому очевидно, что рассматриваемое применительно к объекту различие блага и зла является сущностным различием в отношении разума, то есть [возникает] согласно тому, насколько объект сообразуется или не сообразуется с разумом. Но определенные действия называются человеческими, или моральными, постольку, поскольку они проистекают из разума. Следовательно, ясно, что благо и зло образуют видовое отличие человеческих действий, поскольку сущностные различия обуславливают отличие вида.

Ответ на возражение 1. Даже в природных вещах благо и зло, коль скоро одно из них существует согласно природе, а другое — вопреки ей, образуют различие естественных видов; так, мертвое и живое тело не принадлежат к одному и тому же виду. Подобным же образом

благо, поскольку оно согласно с разумом, и зло, поскольку оно противно разуму, образуют различие этических видов.

Ответ на возражение 2. Зло подразумевает лишенность не в абсолютном смысле, а с точки зрения воздействия на некоторую способность. Ведь действие называется злым по виду не потому, что не имеет вообще никакого объекта, а потому, что его объект не сообразуется с разумом, как, например, когда присваивают себе чужое. Поэтому, коль скоро объект есть нечто положительное, он может устанавливать вид злого действия.

Ответ на возражение 3. Супружеская связь и прелюбодеяние, будучи соотнесенными с разумом, отличаются по виду и производят различные по виду следствия, поскольку первая заслуживает похвалы и награды, а второе — порицания и наказания. А вот с точки зрения порождающей способности они не отличаются по виду, и потому в этом смысле их следствие по виду одно и то же.

Ответ на возражение 4. Обстоятельство иногда принимается за сущностное различие объекта с точки зрения разума, и в этом случае оно может устанавливать вид морального акта. Это необходимым образом происходит всякий раз, когда в зависимости от обстоятельства благое действие превращается в злое; ведь обстоятельство делает действие злым только в том случае, когда [в силу обстоятельства] действие становится противным разуму

Раздел 6. Обретает ли действие вид благого или злого от своей цели?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что относящиеся к цели благо и зло не устанавливают вид действий. В самом деле, действия получают свой вид от объекта. Но цель и объект — это не одно и то же. Следовательно, относящиеся к цели благо и зло не устанавливают вид действий.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (5), акцидентное не устанавливает вид. Но определенность к некоторой частной цели является акциденцией действия, например, даяние милостыни из тщеславия. Следовательно, действия не различаются по виду в соответствии с относящимся к цели благом или злом.

Возражение 3. Далее, различные по виду действия могут быть определены к одной и той же цели; так, например, к цели обретения тщетной славы могут быть определены самые разнообразные с точки зрения добродетельности и порочности действия. Следовательно, относящиеся к цели благо и зло не устанавливают вид действий.

Этому противоречит следующее: как было показано выше (1,3), человеческие действия получают свой вид от цели. Следовательно, относящиеся к цели благо и зло устанавливают вид действий.

Отвечаю: как уже было сказано (1, 1), некоторые действия называются человеческими постольку, поскольку они произвольны. Но в произвольном действии наличествует двойное действие, а именно внутреннее действие воли и внешнее действие, и у каждого из этих действий имеется свой объект. Так, цель является объектом внутреннего акта воли, в то время как объектом внешнего действия является то, на что направлено действие. Следовательно, как внешнее действие получает свой вид от объекта, на который оно направлено, точно так же внутренний акт воли получает свой вид от цели как от своего собственного объекта.

Затем, то, что относится к воле, является формальным по отношению к тому, что относится к внешнему действию, поскольку воля для осуществления своих действий использует [телесные] члены инструментально, внешние же действия подпадают под определение этических лишь постольку, поскольку они произвольны. Следовательно, вид человеческого акта рассматривается формально в отношении цели и материально в отношении объекта внешнего действия. По этой причине Философ и говорит, что «тот, кто ворует ради прелюбодеяния, в строгом смысле слова скорее блудник, нежели вор»³⁴⁰.

Ответ на возражение 1. Цель, как было показано выше, подпадает под определение объекта.

Ответ на возражение 2. Хотя определенность к некоторой частной цели и является акцидентной по отношению к внешнему действию, тем не менее она не акцидентна по отношению к внутреннему акту воли, который соотносится с внешним действием как форма с материей.

Ответ на возражение 3. Когда множество различных по виду действий определены к одной и той же цели, то в этом случае видовое разнообразие устанавливается со стороны внешних действий, в то время как со стороны внутреннего действия налицо единство вида.

Раздел 7. Содержится ли полученный от цели вид как в своем роде в виде, полученном от объекта или наоборот?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что полученный от цели вид блага содержится в полученном от объекта виде блага как в своем роде, например, когда человек грабит затем, чтобы раздавать милостыню. В самом деле, как уже было сказано (2), вид действия определяется его объектом. Но невозможно, чтобы [относящаяся к одному виду] вещь одновременно подпадала под некоторый другой вид, который бы при этом не подпадал под ее [первый] вид, поскольку одна и та же вещь не может относиться к различным и не подчиненным друг другу видам. Следовательно, полученный от цели вид блага содержится в полученном от объекта виде блага.

Возражение 2. Далее, последнее отличие всегда образует предельный вид. Но похоже на то, что полученное от цели отличие последует отличию, полученному от объекта, поскольку цель есть нечто последнее. Таким образом, полученный от цели вид, будучи последним, содержится в полученном от объекта виде.

Возражение 3. Далее, более формальное отличие соотносится с родом как форма с материей. Но, как было показано выше (6), полученный от цели вид формальнее того, который получен от объекта. Следовательно, полученный от цели вид, будучи предельным, содержится в полученном от объекта виде как в низшем роде.

Этому противоречит следующее: каждый род обладает конкретными отличиями. Но действие одного и того же вида со стороны объекта может быть определено к бесконечному количеству целей, например, воровство может быть определено к бесконечному количеству как добрых, так и дурных целей. Следовательно, полученный от цели вид не содержится в полученном от объекта виде как в своем роде.

Отвечаю: объект внешнего акта может относиться к волевой цели двояко: во-первых, как определенный к ней сущностно, например, «мужественно сражаться» сущностно определено к победе; во-вторых, как определенный к ней акцидентно, например, «брать чужое» может быть акцидентно определено к даянию милостыни. В самом деле, разделяющие род и устанавливающие виды отличия должны, как говорит Философ³⁴¹, разделять этот род сущностным образом, поскольку если они делят его акцидентно, то такое разделение будет неправильным, как если бы кто-нибудь сказал: «Животные разделяются на разумные и неразумные, а неразумные животные — на пернатые и бесперые», поскольку «пернатость» и «бесперость» не являются сущностными определениями неразумных тварей. Правильным же было бы следующее разделение: «Одни животные имеют ноги, другие — не имеют, и из тех, которые имеют ноги, иные имеют две ноги, иные — четыре, а у некоторых их много», поскольку такое разделение является сущностным определением предшествующего [разделения]. Таким образом, когда объект сущностно не определен к цели, то ни полученное от объекта видовое отличие сущностно не определяет полученный от цели вид, ни наоборот. Следовательно, в этом случае ни один из указанных видов не подпадает под другой, и потому моральное действие распределено между обоими видами, в связи с чем мы, например, говорим, что вору ради блуда совмещает в одном действии два проступка. Однако, если объект сущностно определен к цели, то одно из названных отличий будет сущностно определять другое, и тогда один из этих видов будет содержаться в другом.

Таким образом, остается рассмотреть, какой именно из этих двух [видов] содержится в другом. Чтобы прояснить этот [вопрос], должно иметь в виду, что, во-первых, чем более частной формой определяется отличие, тем более оно специфично. Во-вторых, чем более универсален

действитель, тем более универсальной является обуславливаемая им форма. В-третьих, чем более удалена цель, тем более универсальному действителю она соответствует; так, являющаяся конечной целью войска победа является целью военачальника, в то время как целью более низких чинов является командование отдельными подразделениями. Из всего этого следует, что полученное от цели видовое отличие более обще, и что отличие, полученное от сущностно определенного к этой цели объекта, является видовым отличием в отношении первого. Поэтому воля, для которой в качестве собственного объекта выступает цель, является универсальным двигателем всех душевных способностей, собственными объектами которых являются объекты их частных действий.

Ответ на возражение 1. Ничто не может подпадать под два вида по своей субстанции, если только один из них не подпадает под другой. Но что касается того, что дополняет субстанцию, то одна и та же вещь может подпадать под различные виды. Так, по своему цвету плод может подпадать под один вид, а именно «белое», а по своему запаху — под другой, а именно «благоухающее». И сходным образом действие, которое по своей субстанции принадлежит к одному природному виду, будучи исследовано с точки зрения дополнительных моральных определений, может быть отнесено к двум видам, о чем уже было сказано (1,3).

Ответ на возражение 2. Цель — это последнее по исполнению, но первое в намерении разума, в соответствии с которым моральные действия получают свой вид.

Ответ на возражение 3. Отличие соотносится с родом как форма с материей постольку, поскольку оно актуализирует род. С другой стороны, род рассматривается как более формальный, чем вид, поскольку он более совершенен и менее ограничен. Поэтому, как указано во второй [книге] «Физики», [составные] части определения возводятся к роду формальной причины³⁴². В этом смысле род является формальной причиной вида, и чем более формальной, тем более и универсальной.

Раздел 8. Является ли какое-либо действие безразличным по своему виду (по отношению к благу и злу)?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никакое действие не может быть безразличным по своему виду [по отношению к благу и злу]. Ведь сказал же Августин, что зло — это лишенность добра³⁴³. Но лишенность и обладание, согласно Философу, являются непосредственными противоположностями³⁴⁴. Следовательно, нет такого действия, которое было бы безразличным по виду, как если бы оно существовало посередине между благом и злом.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (6), человеческие действия получают свой вид или от цели, или от объекта. Но любую из целей, равно как и любой из объектов можно определить как нечто благое или злое. Следовательно, любое человеческое действие является по виду благим или злым, и нет среди них ни одного безразличного по виду.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (1), о действии говорят как о благом тогда, когда оно обладает подобающей ему полнотой блага, и как о злом тогда, когда оно испытывает недостаток этой полноты. Но всякое действие необходимо либо обладает подобающей полнотой блага, либо испытывает ее недостаточность в некотором отношении. Следовательно, необходимо, чтобы каждое действие было по виду благим или злым, и чтобы ни одно из них не было безразличным.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «бывают некие среднего вида поступки, исполняемые с добрыми или дурными намерениями, судить о которых было бы опрометчиво»³⁴⁵. Следовательно, некоторые действия по своему виду являются безразличными.

Отвечаю: как было показано выше (5), любое действие получает свой вид от объекта, а человеческое действие, которое называется моральным, получает вид от объекта, относящегося к началу человеческих действий, а именно к разуму. Таким образом, если объект действия включает в себя нечто, что соответствует порядку разума, то действие будет благим по виду, например, даяние милостыни нуждающемуся. С другой стороны, если он включает в себя нечто, что противно порядку разума, то действие будет злым по виду, например, воровство, то есть присвоение себе чужого. Но случается так, что объект действия не включает в себя ничего, что бы относилось к порядку разума, например, подборание соломы с земли, выход в поле и тому подобное. И именно такие действия являются безразличными по своему виду.

Ответ на возражение 1. Лишенность бывает двоякой. В одном случае она означает «завершенную лишенность», которая, не оставляя ничего, отнимает все; так, слепота полностью отнимает зрение, тьма — свет, смерть — жизнь. Между такой лишенностью и противоположным ей обладанием нет ничего, что можно было бы отнести к их собственному субъекту. В другом случае она означает «процесс лишения»; так, болезнь является лишенностью здоровья, но не потому, что полностью отнимает здоровье, а потому, что является своего рода путем к полной потере здоровья, случающейся в момент смерти. И поскольку такой вид лишенности нечто [все-таки] оставляет, она не всегда является непосредственной противоположностью обладания. Именно в этом смысле, как указывает Симплиций в своих комментариях к «Категориям», зло и является лишенностью блага, поскольку оно не полностью отнимает благо, но нечто [все-таки] оставляет. Следовательно, может быть нечто среднее между благом и злом.

Ответ на возражение 2. В любых объектах и целях наличествует некоторое благо или зло, по крайней мере, природное, но это вовсе не означает, что в них наличествует моральное благо

или зло, которое, как уже было сказано, следует рассматривать через соотнесение с разумом. А именно об этом мы и ведем речь.

Ответ на возражение 3. Не все из того, что относится к действию, относится также и к его виду. Поэтому, если в определении вида действия не содержится всего того, что принадлежит к полноте его блага, то на основании одного этого действие не становится по виду ни злым, ни благим, что подобно тому, как и человек по своему виду не является ни добродетельным, ни порочным.

Раздел 9. Может ли индивидуальное действие быть безразличным (по отношению к благу и злу)?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что индивидуальное действие может быть безразличным. Ведь не существует такого вида, который бы не содержал или не мог бы содержать какого-либо индивида. Но, как было показано выше (8), действие может быть безразличным по виду. Следовательно, индивидуальное действие может быть безразличным.

Возражение 2. Далее, как сказано во второй [книге] «Этики», индивидуальные действия обуславливают подобные им навыки³⁴⁶. Но, как указывает Философ, навык может быть безразличным³⁴⁷; так, например, скупцы и моты сами по себе не злы, хотя, понятно, и не благи, поскольку отклоняются от добродетели; таким образом, по навыку они безразличны. Следовательно, некоторые индивидуальные действия безразличны.

Возражение 3. Далее, моральное благо относится к добродетели, а моральное зло — к пороку. Но порою случается так, что человек не определяет безразличное по виду действие к порочной или добродетельной цели. Следовательно, индивидуальное действие бывает безразличным.

Этому противоречит сказанное Григорием в его проповеди: «Праздное слово есть то, что лишено либо правильности использования, либо побуждения к справедливой потребности, либо благочестивой пользы»³⁴⁸. Но праздное слово — зло, поскольку за него «люди... дадут ответ в день суда» ([Мф. 12:36](#)). Если, впрочем, слово не лишено побуждения к справедливой потребности или благочестивой пользе, то оно благо. Таким образом, каждое слово либо благо, либо зло. По той же причине и любое другое действие либо благо, либо зло. Следовательно, никакое индивидуальное действие не безразлично.

Отвечаю: иногда случается так, что действие, будучи безразличным по виду, при рассмотрении его как индивидуального оказывается благим или злым. Так это потому, что моральное действие, как было показано выше (3), приобретает благо не только от объекта, от которого оно получает вид, но также и от обстоятельств, которые являются акциденциями. В самом деле, собственностью человека является не только то, что принадлежит ему в силу его вида, но также и то, что принадлежит ему в силу его индивидуальных акциденций. Но любое индивидуальное действие необходимо связано с каким-нибудь обстоятельством, которое делает его благим или злым, по крайней мере в отношении интенции к цели. И коль скоро разуму свойственно направлять проистекающее из размышляющего разума действие, то в том случае, когда действие не направляется к должной цели, оно становится противным разуму и получает определение злого. Если же оно направляется к должной цели, то в таком случае оно согласуется с разумом и поэтому получает определение благого. Но действие необходимо направляется к какой-либо цели, должной или не должной. Следовательно, любое проистекающее из размышляющего разума и рассматриваемое как индивидуальное человеческое действие является благим или злым.

Впрочем, если оно проистекает не из размышляющего разума, а из некоторого акта воображения, как, например, когда человек поглаживает бороду или покачивает рукой или ногой, то такое действие, не основываясь на разуме, не является в строгом смысле слова моральным, или человеческим. Поэтому такое действие будет безразличным, как бы существующим вне рода моральных действий.

Ответ на возражение 1. Безразличность действия по виду можно понимать по-разному

Во-первых, так, что в соответствии со своим видом оно по необходимости безразлично, о чем, собственно, и идет речь в приведенном возражении. Но никакое действие не может быть безразличным таким образом, поскольку не существует такого объекта человеческого действия, который нельзя было бы определить к благу или злу, — то ли в связи с целью, то ли — обстоятельством. Во-вторых, так, что видовое безразличие действия состоит в безотносительности самого его вида к благу или злу, но [при этом] оно может быть благим или злым в силу чего-то еще. Так, из человеческого вида никак не следует, что человек бел или черен, поскольку чернота или белизна привходят в человека от не принадлежащих к его виду начал.

Ответ на возражение 2. Философ говорит, что в строгом смысле слова человека можно назвать злым тогда, когда он причиняет вред другим. На основании этого он утверждает, что мот не зол, поскольку он вредит только самому себе. И тот же вывод делается относительно всех тех, кто не вредит другим. Но мы в данном случае называем злом все, что противно порядку разума. И в этом смысле любое индивидуальное действие является благим или злым, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Любая цель, к которой направляет размышляющий разум, относится либо к благу какой-то добродетели, либо же к злу какого-то порока. Так, если действие человека направлено на укрепление или отдых его тела, и если он направляет свое тело на благо добродетели, то и [указанное действие] также направлено на благо добродетели. То же самое по справедливости относится и к другим действиям.

Раздел 10. Устанавливает ли обстоятельство вид морального действия как благого или злого?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обстоятельство не может устанавливать вид морального действия как благого или злого, поскольку свой вид действие получает от объекта. Но обстоятельства отличаются от объекта. Следовательно, обстоятельства не устанавливают вид действия.

Возражение 2. Далее, обстоятельства, как уже было сказано (7, 1), относятся к моральному действию как акциденции. Но акциденция не устанавливает вид. Следовательно, обстоятельство не устанавливает вид благого или злого.

Возражение 3. Далее, одна и та же вещь не может быть установлена в нескольких видах. Но у одного действия может быть несколько обстоятельств. Следовательно, обстоятельство не устанавливает вид морального действия как благого или злого.

Этому противоречит то, что место является обстоятельством. Но место устанавливает моральное действие в некотором виде злого. Так, воровство в святом месте является святотатством. Следовательно, обстоятельство устанавливает вид морального действия как благого или злого.

Отвечаю: подобно тому, как виды природных вещей устанавливаются их природными формами, точно так же виды моральных действий устанавливаются воспринятыми разумом формами, что очевидно из вышесказанного (5). Но так как природа определена к чему-то одному, и при этом природный процесс не может продолжаться до бесконечности, необходимо должна существовать некая предельная форма, которая и устанавливает видовое отличие, после чего никакого нового видового отличия появиться не может. Поэтому в природных вещах акциденции не могут выступать в качестве устанавливающих вид отличий.

Однако ход рассуждений не определен к одному конкретному частному пределу, и из любого пункта оно может продвигаться к какому-то следующему. Поэтому то, что в действии в одном случае принимается как привходящее к определяющему действию объекту обстоятельство, в другом может приниматься направляющим разумом как основное условие объекта, которое определяет вид действия. Так, [действие] присвоения чужой собственности устанавливается в виде через собственность, поскольку она является «чужой», вследствие чего оно определяется в виде как кража. Если при этом рассматриваются также место и время, то они определяются как дополнительные обстоятельства. Но поскольку разум может направляться на место, время и тому подобное, то случается так, что условие местонахождения объекта рассматривается как противоречащее разуму например, когда разум запрещает творить беззаконие в святом месте. Поэтому кража в святом месте особенно противна порядку разума. Таким образом, место, которое прежде рассматривалось как обстоятельство, теперь рассматривается как основное условие объекта и как такое, которое в первую очередь противно разуму. И так каждый раз, когда обстоятельство обретает сообразующееся или противоречащее видовое отношение к разуму, оно необходимо устанавливает моральное действие в виде благого или злого.

Ответ на возражение 1. Обстоятельство, коль скоро оно устанавливает вид действия, рассматривается, как было сказано выше, в качестве условия объекта и его видового отличия.

Ответ на возражение 2. Обстоятельство, оставаясь только обстоятельством, не устанавливает вид действия, поскольку в таком случае оно является простой акциденцией. А вот если оно становится основным условием объекта, то тогда оно устанавливает вид действия.

Ответ на возражение 3. Далеко не каждое обстоятельство устанавливает вид морального действия как благого или злого, поскольку не каждое обстоятельство подразумевает нечто, что сообразуется или противоречит разуму. Поэтому хотя с одним и тем же действием может быть связано множество обстоятельств, из этого вовсе не следует, что оно устанавливается сразу в нескольких видах. Однако нет никаких оснований полагать, что одно и то же действие не может быть установлено сразу в нескольких, пускай и обособленных моральных видах, о чем уже было сказано (7; 1,3).

Раздел 11. Устанавливает ли каждое улучшающее или ухудшающее действие обстоятельство вид морального действия как благого или злого?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что каждое относящееся к благу или злу обстоятельство устанавливает вид действия. В самом деле, благо и зло являются видовыми отличиями моральных действий. Следовательно, то, что обуславливает отличие в отношении блага или зла морального действия, обуславливает и видовое отличие, то есть устанавливает отличие по виду. Но то, что улучшает или ухудшает действие, привносит в него отличие с точки зрения блага и зла. Таким образом, оно обуславливает его видовое отличие. Следовательно, каждое улучшающее или ухудшающее действие обстоятельство устанавливает его вид.

Возражение 2. Далее, привходящее обстоятельство либо несет в себе качество блага или зла, либо нет. Если нет, то оно не может улучшить или ухудшить действие, поскольку то, что не является благом, не может увеличить блага, а то, что не является злом, не может увеличить зла. Если же оно несет в себе качество блага или зла, то оно в некотором отношении обладает видом благого или злого. Следовательно, каждое улучшающее или ухудшающее действие обстоятельство устанавливает новый вид благого или злого.

Возражение 3. Далее, согласно Дионисию, «зло обуславливается многими частными оскудениями»³⁴⁹. Но каждое увеличивающее зло обстоятельство является видовым оскудением. Следовательно, каждое такое обстоятельство прибавляет новый вид греха. И на том же основании можно сказать, что каждое увеличивающее благо обстоятельство, похоже, прибавляет новый вид добродетели, что подобно тому, как каждая прибавляемая к числу единица производит новый вид числа, поскольку благо расположено «мерю, числом и весом» ([Прем. 11:21](#)).

Этому противоречит следующее: «более» и «менее» не изменяют вида. Но «более» и «менее» — это есть прибавляющее благо или зло обстоятельство. Следовательно, не каждое улучшающее или ухудшающее моральное действие обстоятельство устанавливает его вид как благого или злого.

Отвечаю: как было сказано выше (10), обстоятельство устанавливает вид морального действия как благого или злого постольку, поскольку оно касается видового порядка разума. Но иногда случается так, что обстоятельство не касается видового порядка разума с точки зрения блага или зла иначе, как только в связи с некоторым предшествующим обстоятельством, которое и устанавливает вид морального действия как благого или злого. Так, присвоение чего-либо в большем или меньшем количестве не касается порядка разума с точки зрения блага или зла, если этому не предшествует некоторое другое обстоятельство, от которого действие получает [вид] благого или злого; например, если присваивается чужое, то такое действие противно разуму. Поэтому большее или меньшее количество присвоенного чужого не изменяет вида греха, но может увеличивать или уменьшать грех, и то же самое можно сказать о других злых или благих действиях. Следовательно, не каждое улучшающее или ухудшающее моральное действие обстоятельство устанавливает его вид как благого или злого.

Ответ на возражение 1. В том, что может возрастать или убывать, отличие между «более» и «менее» не изменяет вида; так, отличие в смысле большей или меньшей белизны не изменяет вида окрашенности. Подобно этому то, что делает действие более или менее благим или злым, не устанавливает видового отличия действия.

Ответ на возражение 2. Усугубляющее греховность или увеличивающее благо действия обстоятельство иногда обладает благом или злом не само по себе, а в отношении некоторого другого обстоятельства действия, о чем уже было сказано. Следовательно, оно не устанавливает нового вида, а лишь усиливает полученное от того другого обстоятельства действия благо или зло.

Ответ на возражение 3. Обстоятельство не всегда приносит видовое оскудение само, но иногда оно обуславливает оскудение в связи с чем-то еще. Подобным же образом обстоятельство не всегда прибавляет и дальнейшее совершенство иначе, как только в связи с чем-то еще. Поэтому хотя оно и может увеличить благо или зло, тем не менее оно не всегда может изменить вид благого или злого.

Вопрос 19. О добродетельности и порочности внутреннего акта воли

Теперь нам предстоит рассмотреть добродетельность внутреннего акта воли, под каковым заглавием наличествует десять пунктов: 1) зависит ли добродетельность воли от объекта; 2) зависит ли она только от объекта; 3) зависит ли она от разума; 4) зависит ли она от вечного закона; 5) налагает ли пути заблуждающийся разум; 6) зла ли воля, если она следует заблуждающемуся разуму вопреки божественному закону; 7) зависит ли добродетельность воли в отношении средств от намерения относительно цели; 8) зависит ли степень добродетельности или порочности воли от степени блага или зла в намерении; 9) зависит ли добродетельность воли от ее соответствия божественной воле; 10) необходимо ли человеческой воле ради собственной добродетельности соответствовать божественной воле в том, что касается желаемого.

Раздел 1. Зависит ли добродетельность воли от объекта?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетельность воли не зависит от объекта. В самом деле, воля не может определяться к чему-либо помимо блага, поскольку, как говорит Дионисий, «зло — вне воли»³⁵⁰. Таким образом, если бы добродетельность воли зависела от объекта, то из этого бы следовало, что каждое действие воли было бы добрым и ни одно — дурным.

Возражение 2. Далее, целью в первую очередь является благо, и потому добродетельность цели не может зависеть от чего-то еще. Однако, согласно Философу, «целью действия является само благо-получение в действии, а целью искусства — нет»³⁵¹, поскольку целью последнего является то, что делается [посредством этого искусства]. Следовательно, добродетельность акта воли не зависит от какого-либо объекта.

Возражение 3. Далее, какова вещь, таково и то, что из нее следует. Но благо является объектом воли в силу того, что природа блага, природа же не может сообщить воле моральную добродетель. Следовательно, моральная добродетель воли не зависит от объекта.

Этому противоречат слова Философа о том, что правосудность — это такой навык, «благодаря которому люди склонны к правосудным поступкам»³⁵²; аналогично этому можно сказать, что добродетель — это такой навык, благодаря которому люди склонны к добру. Но добрая воля является прямым следствием добродетели. Следовательно, добродетельность воли истекает из того обстоятельства, что человек желает добра.

Отвечаю: благо и зло — это сущностные различия акта воли. В самом деле, благо и зло как таковые относятся к воле подобно тому, как истина и ложь — к разуму, акты которого сущностно различны согласно различию истины и лжи, поскольку об умозаключении прежде всего судят на основании того, истинно оно или ложно. Таким образом, акты доброй и злой воли отличны по виду. Но, как уже было показано (18, 5), видовое отличие действий обуславливается отличием объектов. Следовательно, благо и зло в действиях воли в строгом смысле слова определяются объектами.

Ответ на возражение 1. Воля не всегда определяется к тому, что является истинным благом, но иногда — к тому, что кажется благим, хотя на самом деле благо лишь отчасти и не является тем благом, которое в абсолютном смысле слова подобает желать. Следовательно, действие воли иногда благо, а иногда — зло.

Ответ на возражение 2. Хотя действие в определенном смысле и является конечной целью человека, тем не менее, такое действие не является актом воли, о чем уже было сказано выше (1.1).

Ответ на возражение 3. Благо представляется воле в качестве ее объекта разумом, и насколько этот объект соотносится с разумом (ибо разум — это начало человеческих и моральных действий, о чем уже было сказано (18, 5)), настолько он подпадает под моральный порядок и обуславливает моральную добродетельность акта воли.

Раздел 2. Зависит ли добродетельность воли только от объекта?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетельность воли не зависит от одного только объекта. В самом деле, из всех способностей именно воля более всего связана с целью. Но, как уже говорилось выше (18,4), благо действий других способностей связано не только с объектом, но также и с целью. Следовательно, и добродетельность действия воли зависит не только от объекта, но также и от цели.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (18, 3), полнота блага действия достигается не только благодаря объекту, но также и благодаря обстоятельствам. Но разнообразие добродетельных и порочных действий воли соответствует разнообразию обстоятельств, как, например, когда человек желает тогда, когда должен, там, где должен, настолько, насколько должен, и так, как должен, или если [напротив] он желает так, как не должен. Следовательно, добродетельность действия воли зависит не только от объекта, но также и от обстоятельств.

Возражение 3. Далее, неведение обстоятельств извиняет порочность желаний, о чем уже было сказано (6, 8). Но этого бы не было, если бы добродетельность или порочность воли не зависела от обстоятельств. Следовательно, добродетельность и порочность воли зависит не только от объекта, но также и от обстоятельств.

Этому противоречит следующее: обстоятельство как таковое, как было показано выше (18, 10), не устанавливает вид действия. Но благо и зло — это видовые отличия акта воли, о чем также было сказано (1). Следовательно, добродетельность и порочность воли зависит не от обстоятельств, а исключительно от объекта.

Отвечаю: чем более первенствует вещь в своем роде, тем более она проста и тем меньше у нее начал; так [например] просты первичные тела. В связи с этим должно иметь в виду, что первые вещи в каждом роде в определенном смысле просты и состоят из одного начала. Но начало добродетельности и порочности человеческих действий проистекает из акта воли. Следовательно, добродетельность и порочность акта воли зависит от чего-то одного, в то время как добродетельность и порочность других действий может зависеть от нескольких вещей.

Затем, то одно, что в своем роде является началом, не может быть чем-то акцидентным по отношению к этому роду, но только сущностным, поскольку акцидентное возводится к сущностному как к своему началу. Поэтому добродетельность акта воли зависит только от этой одной вещи, которая через посредство самое себя обуславливает добродетельность акта, и этой вещью является объект, а никак не обстоятельства, которые сами по себе являются акциденциями акта.

Ответ на возражение 1. В отличие от других способностей, у воли объектом является цель. Следовательно, в отношении акта воли, в отличие от [актов] других способностей, получаемая от объекта и получаемая от цели добродетельность суть одно и то же, за исключением тех случаев, когда одна цель зависит от другой и один акт воли — от другого.

Ответ на возражение 2. Если акт воли устремлен к некоторому благу, то никакие обстоятельства не могут сделать его дурным. Поэтому когда говорят, что человек желает блага, когда или где не должно, то это можно понимать двояко. Во-первых, так, что это обстоятельство относится к желаемой вещи, и в таком случае акт воли не устремлен к некоторому благу, поскольку желать что-либо тогда, когда этого делать не должно, никак не означает желать какое-либо благо. Во-вторых, так, что обстоятельство относится к акту желающего, и в таком случае невозможно желать какое-то благо, когда не должно, поскольку желать блага должно всегда, за исключением, разве что, тех случаев, когда человек, желая некое частное благо, этим

отвлекается от желания другого блага, которое в настоящий момент ему должно желать, и последующее этому зло связано не с тем, что он желал частного блага, а с тем, что не желал другого. То же самое относится и к другим обстоятельствам.

Ответ на возражение 3. Неведенье обстоятельств извиняет порочность желаний в том, насколько обстоятельство воздействует на желаемую вещь, то есть в том, насколько человек не ведает об обстоятельствах действия, которое он желает совершить.

Раздел 3. Зависит ли добродетельность воли от разума?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетельность воли не зависит от разума — ведь предшествующее не зависит от последующего. Но благо сперва относится к воле, а уже потом — к разуму, что явствует из вышесказанного (9, 1). Следовательно, добродетельность воли не зависит от разума.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что добродетелью практического ума является «истина, которая согласуется с правильным стремлением»³⁵³. Но правильное стремление — это добрая воля. Поэтому добродетельность практического разума зависит от добродетельности воли, а не наоборот.

Возражение 3. Далее, двигатель не зависит от движимого, скорее, наоборот. Но воля, как уже было сказано (9, 1), подвигает разум, а равно и другие способности [души к их актам]. Следовательно, добродетельность воли не зависит от разума.

Этому противоречат следующие слова Илария: «Неправедная воля упорствует в желаниях, противящихся разуму»³⁵⁴. Но добродетельность воли заключается в ее праведности. Следовательно, добродетельность воли зависит от ее подчиненности разуму.

Отвечаю: как было показано выше (1, 2), добродетельность воли в строгом смысле слова зависит от объекта. Но объект воли предлагается ей разумом, поскольку мыслимое благо является адекватным объектом воли, тогда как чувственное или воображаемое благо адекватно не воле, а чувственному пожеланию (ведь воля может иметь склонность к схватываемому разумом универсальному благу, тогда как чувственное пожелание имеет склонность только к схватываемому чувственной способностью частному благу). Следовательно, добродетельность воли зависит от разума точно так же, как она зависит от объекта.

Ответ на возражение 1. Благо, рассматриваемое как таковое, то есть как то, что желанно, вначале относится к воле, а уже потом — к разуму, но благо, рассматриваемое как истина, вначале относится к разуму, а уже потом, будучи взято под аспектом добродетели, относится к воле (ведь воля не может желать блага, которое до этого не было схвачено разумом).

Ответ на возражение 2. В данном случае Философ говорит о практическом уме, размышляющем и исследующем вопросы, касающиеся средств, и в этом отношении его добродетелью является его правота. Но в отношении средств правота разума зависит от его согласованности с желанием подобающей цели, само же желание подобающей цели предполагает правильное схватывание цели разумом.

Ответ на возражение 3. Воля подвигает разум в одном отношении, а разум волю — в другом, а именно путем представления ей ее объекта, о чем уже было сказано (9, 1).

Раздел 4. Зависит ли добродетельность воли от вечного закона?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетельность человеческой воли не зависит от вечного закона. В самом деле, для каждой вещи существует только один порядок и только одна мера. Но порядком человеческой воли, от которого зависит ее добродетельность, является правый разум. Следовательно, добродетельность воли не зависит от вечного закона.

Возражение 2. Далее, «мера всегда однородна с измеряемым»³⁵⁵. Но вечный закон не однороден с человеческой волей. Следовательно, вечный закон не может являться той мерой, от которой зависит добродетельность человеческой воли.

Возражение 3. Далее, мера должна быть чем-то наиболее определенным. Но вечный закон нам не известен. Следовательно, он не может являться той мерой, от которой зависит добродетельность нашей воли.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «грех — это дело, слово или желание, направленное против вечного закона»³⁵⁶. Но корнем греха является порочность воли. Следовательно, коль скоро порочность воли является противоположностью ее добродетельности, то добродетельность воли зависит от вечного закона.

Отвечаю: в тех случаях, когда налицо множество зависящих друг от друга причин, следствие всегда больше зависит от первой, нежели от второй причины, поскольку вторая причина действует благодаря действию первой. Но именно благодаря вечному закону, который суть божественный разум, человеческий разум упорядочивает человеческую волю, отчего человек и становится добродетельным. В связи с этим читаем [в Писании]: «Многие говорят: «Кто покажет нам благо?» — яви нам светлица Твоего, Господи!» ([Пс. 4:7](#)), что означает: «Свет нашего разума способен показывать нам благо и направлять нашу волю в той мере, в какой этот свет [отражает свет] Твоего лица». Отсюда понятно, что добродетельность человеческой воли зависит от вечного закона намного больше, чем от человеческого разума, и когда человеческий разум бессилен, нам следует искать поддержки у Вечного Разума.

Ответ на возражение 1. Для вещи не существует нескольких ближайших мер, однако может быть несколько зависящих друг от друга мер.

Ответ на возражение 2. Однородной с измеряемой вещью является ближайшая, а не отдаленная мера.

Ответ на возражение 3. Хотя вечный закон и не известен нам таким, каким он присутствует в божественном уме, тем не менее он приоткрывается нам либо благодаря естественному разуму, извлекающему его из присущих ему представлений, либо же благодаря некоторому ниспосланному нам откровению.

Раздел 5. Является ли воля злой, если она вступает в конфликт с заблуждающимся разумом?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что если воля вступает в конфликт с заблуждающимся разумом, то она не зла. Так это потому, что разум является порядком человеческой воли в той мере, в какой он соотносится с вечным законом, о чем уже было сказано (4). Но заблуждающийся разум не соотносится с вечным законом, и потому такой разум не является порядком человеческой воли.

Следовательно, если воля вступает в конфликт с заблуждающимся разумом, то она не зла.

Возражение 2. Далее, согласно Августину, если распоряжение низшей власти противоречит распоряжению высшей, то оно недействительно, как, например, если правитель области распоряжается сделать что-либо из того, что запрещено императором. Но заблуждающийся разум иногда предлагает то, противоречит распоряжению высшей власти, а именно Бога. Поэтому такое распоряжение заблуждающегося разума недействительно. Следовательно, если воля вступает в конфликт с заблуждающимся разумом, то она не зла.

Возражение 3. Далее, любая злая воля связана с каким-либо из пороков. Но конфликтующая с заблуждающимся разумом воля не [обязательно] связана с каким-либо пороком. Например, если человеческий разум, впав в заблуждение, предлагает [человеку] совершить прелюбодеяние, а воля противится этому, то ее никак нельзя заподозрить в порочности. Следовательно, если воля вступает в конфликт с заблуждающимся разумом, то она не зла.

Этому противоречит следующее: как было показано в первой части (79, 13), совесть — это не что иное, как применение знания к некоторому действию. Но знание находится в разуме. Поэтому когда воля вступает в конфликт с заблуждающимся разумом, она противится совести, а всякое такое желание — зло, поскольку сказано: «Все, что не по вере, — т. е. все, что не по совести, — грех». ([Рим. 14:23](#)). Следовательно, если воля вступает в конфликт с заблуждающимся разумом, то она зла.

Отвечаю: поскольку совесть, будучи применением знания к некоторому действию, суть своего рода предписание разума, то спрашивать, является ли противящаяся заблуждающемуся разуму воля злой, это все равно, что спрашивать, налагает ли путы заблуждающаяся совесть. В связи с этим иные различают три вида действий: одни — которые по роду благи, другие — которые [этически] нейтральны, третьи — которые по роду злы. И они говорят, что если разум, или совесть, предлагает нам делать нечто по роду благое, то в таком случае места заблуждению нет, и точно так же нет его, если он предлагает нам уклониться от того, что по роду зло, поскольку один и тот же разум предписывает нам поступать благо и запрещает поступать зло. С другой стороны, если человеческий разум, или совесть, предписывает ему делать то, что само по себе зло, или запрещает делать то, что само по себе благо, то в таком случае разум, или совесть, заблуждается. И точно так же человеческий разум, или совесть, заблуждается, если он сообщает человеку, что некое само по себе нейтральное действие, например, поднятие соломы с земли, запрещено или необходимо. Поэтому они утверждают, что заблуждающийся, т. е. предписывающий или запрещающий в [этически] нейтральных вопросах разум, или совесть, налагает путы, в результате чего противящаяся заблуждающемуся разуму воля становится злой и греховной. А вот если, говорят они, разум, или совесть, заблуждается, предписывая то, что само по себе зло, или запрещая то, что само по себе благо и необходимо для спасения, то в таком случае он не налагает путы, и тогда вступающая в конфликт с заблуждающимся разумом, или совестью, воля не зла.

Но такое [мнение] неразумно. В самом деле, когда речь идет об [этически] нейтральном, вступающая в конфликт с заблуждающимся разумом, или совестью, воля является в определенном смысле злой с точки зрения ее объекта, от которого зависит ее добродетельность или порочность, хотя и не в связи с тем, каким является объект сам по себе, а в связи с тем, каким он акцидентно схвачен разумом, [т. е. или как чем-то благим] к чему следует стремиться, или как чем-то злым, чего следует избегать. И коль скоро, как было показано выше (3), объектом воли является то, что предлагается ей разумом, то уже на том только основании, что нечто представляется разумом в качестве злого, стремящаяся к этому [представленному злым] воля становится злой. И так обстоит дело не только в случаях с [этически] нейтральными вещами, но также и тогда, когда речь идет о том, что само по себе благо или зло. В самом деле, ведь не только нейтральные вещи могут акцидентно восприниматься как хорошие или дурные, но и благое может схватываться разумом как злое, и злое — как благое. Например, хотя избегать прелюбодеяния и благо, но воля склоняется к этому благу не иначе, как только так, как это предложено ей разумом. Если, таким образом, заблуждающийся разум предлагает ей это как нечто злое, то воля склоняется к нему как к чему-то злему. Следовательно, воля зла постольку, поскольку желает злое, но не потому, что оно действительно само по себе является злым, а потому что оно зло акцидентно, будучи схваченным как такое разумом. И точно так же вера в Христа сама по себе блага и необходима для спасения, но воля склоняется к ней как именно к тому, что предложено ей разумом. Следовательно, если она [т. е. вера] будет предложена [воле] разумом как нечто злое, то и воля будет склоняться к ней как к чему-то злему, и не потому, что она [т. е. вера] зла сама по себе, а потому, что она зла акцидентно, вследствие именно такого вот схватывания разума. Поэтому Философ говорит, что «невоздержанным является тот, кто не следует истинному суждению сущностно, хотя акцидентно он также не следует и ложному суждению»³⁵⁷. Из этого следует, что независимо от правоты или заблуждения разума, в абсолютном смысле слова любая вступившая в конфликт с ним воля зла.

Ответ на возражение 1. Хотя суждение заблуждающегося разума и не соотнобразуется с Богом, тем не менее заблуждающийся разум предлагает [воле] свое суждение как истинное и, следовательно, как соотнобразующееся с Богом, от Которого все является истинным.

Ответ на возражение 2. Высказывание Августина справедливо в том случае, когда известно, что низшая власть предписывает исполнять нечто вопреки распоряжению высшей власти. Но если человек думает, что распоряжение проконсула совпадает с распоряжением императора, то, пренебрегая распоряжением проконсула, он тем самым пренебрегает и распоряжением императора. И точно так же: если бы человек знал, что человеческий разум предписывает исполнять нечто вопреки заповеди Бога, то он не был бы обременен необходимостью следовать разуму; впрочем, в таком случае его разум не был бы в прямом смысле слова заблуждающимся. Но если речь идет о [действительно] заблуждающемся разуме, то когда он предписывает исполнять нечто как распоряжение Бога, пренебрегающий предписанием такого разума пренебрегает и заповедью Бога.

Ответ на возражение 3. Всякий раз, когда разум схватывает нечто как злое, он схватывает его как подпадающее под одну из разновидностей зла; например, как противоречащее божественному установлению, как что-то постыдное и тому подобное, и уже затем такое зло сводится к одному из видов порока.

Раздел 6. Блага ли воля, если она следует заблуждающемуся разуму?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что следующая заблуждающемуся разуму воля блага. В самом деле, как конфликтующая с разумом воля стремится к тому, о чем разум выносит суждение как о злом, точно так же следующая разуму воля стремится к тому, о чем разум выносит суждение как о благом. Но вступившая в конфликт с разумом воля зла даже тогда, когда разум заблуждается. Поэтому следующая разуму воля блага даже тогда, когда разум заблуждается.

Возражение 2. Далее, воля, соблюдающая заповедь Бога и вечный закон, блага. Но вечный закон и заповедь Бога преподносятся нам через посредство схватывания разума, даже если последний при этом заблуждается. Поэтому следующая разуму воля блага даже тогда, когда разум заблуждается.

Возражение 3. Далее, воля, конфликтующая с заблуждающимся разумом, зла. Поэтому, если бы воля была злой и тогда, когда следовала заблуждающемуся разуму то, похоже, в случае заблуждения разума воля всегда была бы злой, и в таком случае человек оказался бы в безвыходном положении и необходимо бы согрешал, что явно нелепо. Поэтому следующая заблуждающемуся разуму воля блага.

Этому противоречит следующее: воля тех, кто убивал апостолов, была злой, хотя при этом она следовала заблуждающемуся разуму, согласно сказанному: «Наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу» ([Ин. 16:2](#)). Поэтому воля, следующая заблуждающемуся разуму, может быть злой.

Отвечаю: как предшествующий вопрос был, в сущности, вопросом о том, налагает ли путы заблуждающаяся совесть, точно так же и этот вопрос является, в сущности, вопросом о том, служит ли оправданием заблуждающаяся совесть. Ответ на этот вопрос кроется в приведенных нами ранее рассуждениях о неведении. В самом деле, как уже было сказано (6, 8), в одних случаях неведение обуславливает произвольность, а в других случаях — нет. И коль скоро моральное благо и зло присутствует в действии в той мере, в какой это действие произвольно, то очевидно, что признак морального блага и зла отсутствует только в том случае, когда неведение обуславливает произвольность действия. Далее, как уже было сказано (6, 8), когда неведение так или иначе, непосредственно или опосредованно желается, оно не обуславливает произвольности действия (я называю «непосредственно» произвольным то неведение, к которому склоняется акт воли, а «опосредованно» произвольным то, которое является следствием небрежения, когда человек не желает знать то, что он должен знать).

Если, таким образом, разум, или совесть, заблуждается произвольным заблуждением, то ли непосредственным, то ли по небрежению (т. е. заблуждаясь относительно того, что он должен знать), то в таком случае заблуждение разума, или совести, не служит оправданием следующей этому заблуждающемуся разуму, или совести, воле в том смысле, чтобы не считать ее злой. Но если ошибка является результатом неведения некоторого обстоятельства, причем без какого-либо небрежения, в результате чего действие становится произвольным, то в таком случае заблуждение разума, или совести, служит оправданием следующей заблуждающемуся разуму воле, и ее нельзя считать злой. Так, например, если заблуждающийся разум сообщает человеку, что он должен идти к жене другого человека, то следующая этому заблуждающемуся разуму воля зла, поскольку заблуждение вызвано неведением Закона Божия, который человек обязан знать. Но если вследствие заблуждения разума человек ошибочно принимает другую [женщину] за свою жену, и если он при этом, следуя ее просьбе, желает удовлетворить ее желание, то в

таким случае его воля свободна от зла, поскольку ошибка является результатом неведения обстоятельства, что оправдывает это неведение и обуславливает произвольность акта.

Ответ на возражение 1. Как говорит Дионисий, «добро происходит от единой всеобщей причины, а зло — от многих частичных оскудений»³⁵⁸. Поэтому для того, чтобы объект склонности воли считался злым, ему достаточно или быть злым самим по себе, или быть схваченным как некое зло, а вот для того, чтобы он считался благим, ему следует быть благим в обоих смыслах.

Ответ на возражение 2. Вечный закон не может заблуждаться, а человеческий разум — может. Таким образом, следующая человеческому разуму воля и не всегда права, и не всегда соотносится с вечным законом.

Ответ на возражение 3. Подобно тому, как в силлогистических доказательствах вслед за допущением одной нелепости с неизбежностью следует допущение других, так и в моральных вопросах одна нелепость влечет за собой ряд последующих. Так, если человек во главу угла ставит свое тщеславие, то он будет грешить независимо от того, исполняет ли он долг ради тщеславия или не исполняет его вовсе. И при этом не возникает никакой безысходности, поскольку он всегда может отказаться от своего злого умысла. Или, к примеру, возьмем человека, разум которого, или совесть, заблуждается в силу непростительного неведения — в таком случае в его воле неизбежно поселится зло. Но и тут нет никакой безысходности — ведь он вполне может преодолеть свое заблуждение, поскольку его неведение преодолимо и произвольно.

Раздел 7. Зависит ли добродетельность воли в отношении средств от намерения относительно цели?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетельность воли не зависит от намерения относительно цели. В самом деле, как уже было сказано (2), добродетельность воли зависит исключительно от объекта. Но с точки зрения средств, объект и предполагаемая цель воли — это разные вещи. Следовательно, в этом смысле добродетельность воли не зависит от намерения относительно цели.

Возражение 2. Далее, желание соблюдать заповеди Божий свидетельствует о доброй воле. Но такое желание может быть связано со злой целью, например, с тщеславием или жадностью, когда Богу желают повиноваться ради сиюминутной выгоды. Следовательно, добродетельность воли не зависит от намерения относительно цели.

Возражение 3. Далее, благо и зло служат различием не только воли, но также и цели. Но порочность воли не зависит от порочности намерения относительно цели; так [например] человек, желающий украсть для того, чтобы подать милостыню, обладает злой волей, хотя его намерение относительно цели благо. Следовательно, добродетельность воли не зависит от добродетельности намерения относительно цели.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что Бог вознаграждает за намерение [359](#). Но Бог вознаграждает добродетель. Следовательно, добродетельность воли зависит от намерения относительно цели.

Отвечаю: намерение может относиться к акту воли двояко: во-первых, как предшествующее ему, во-вторых, как сопутствующее. Намерение предшествует акту воли каузально, когда мы желаем нечто постольку, поскольку стремимся к определенной цели, в свете которой упорядоченность к цели рассматривается как причина добродетельности желаемой вещи; так бывает, например, когда человек хочет поститься во имя Бога, поскольку акт постничества безусловно добродетелен уже в силу того, что он совершается во имя Бога. Поэтому, коль скоро, как было показано выше (1), добродетельность воли зависит от благости желаемого объекта, она необходимо должна зависеть и от намерения относительно цели.

С другой стороны, намерение сопутствует акту воли тогда, когда оно добавляется к предшествующему акту воли; так бывает, например, когда человек сперва желает сделать нечто, а уже впоследствии относит сделанное к Богу. В таком случае добродетельность предшествующего акта воли не зависит от последовавшего за ним намерения, если только этот акт не повторяется с уже возникшим [к этому моменту] намерением.

Ответ на возражение 1. Когда намерение обуславливает акт воли, упорядоченность к цели рассматривается как причина благости объекта, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Если акт воли обусловлен дурным намерением, то о нем нельзя судить как о благом. Так, когда человек желает подать милостыню из тщеславия, то желаемое им, будучи само по себе благим, подпадает под один из видов зла, и потому в качестве [именно] желания [именно этого человека] является злым. Таким вот образом такое желание может быть злым. Впрочем, если подобное намерение появляется после [указанного] акта воли, то этот акт может быть и благим, поскольку намерение не влияет на предшествующий ему акт воли, если только этот акт не повторяется.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (6), «добро происходит от единой всеобщей причины, а зло — от многих частичных оскудений». Поэтому если воля склоняется к тому, что зло само по себе, то хотя бы оно и выступало под одним из видов блага, воля все равно будет

злой. То же самое происходит и в том случае, когда воля склоняется к тому, что само по себе благо, но выступает под одним из видов зла. Следовательно, для того, чтобы воля была благой, она должна склоняться к благу, выступающему под одним из видов блага; иными словами, необходимо желать блага ради блага.

Раздел 8. Зависит ли степень добродетельности или порочности воли от степени блага или зла в намерении?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что степень добродетельности воли зависит от степени блага в намерении. Ведь сказано же [в Писании]: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе»¹¹ ([Мф. 12:35](#)), что глосса комментирует так: «Человек творит столько добра, сколько намерен». Но, как уже было сказано (7), намерение сообщает добродетельность не только внешнему действию, но также и акту воли. Следовательно, добродетельность человеческой воли адекватна добродетельности его намерений.

Возражение 2. Далее, прибавляя к причине, прибавляют и к следствию. Но добродетельность намерения является причиной доброй воли. Следовательно, человеческая воля блага в той мере, в какой благо его намерение.

Возражение 3. Далее, что касается злых действий, то человек грешит адекватно своему намерению; в самом деле, бросивший камень с намерением убить обвиняется в убийстве. Следовательно, по той же самой причине в том, что касается добрых действий, воля блага адекватно благости намерения.

Этому противоречит следующее: намерение может быть благим, а воля при этом — злой. Следовательно, по той же самой причине улучшение намерения может сопровождаться ухудшением воли.

Отвечаю: как в отношении акта, так и намерения относительно цели мы можем усматривать двоякое количество: одно из них относится к объекту, благодаря которому человек желает или делает некое большее благо, другое связано с интенсивностью акта, когда человек желает или действует с большей интенсивностью, и это в большей степени зависит от действующего.

Таким образом, если речь идет о количестве со стороны объекта, то очевидно, что количество в акте не зависит от количества в намерении. Что касается внешнего акта, то причины этого может быть две. Во-первых, та, что определенный к цели объект может быть неадекватным цели; например, если человек намеревается купить вещь, стоящую сто динаров, то он не осуществит свое намерение, если готов заплатить только десять. Во-вторых, та, которая связана с препятствиями, могущими сопутствовать внешнему действию, каковы препятствия мы преодолеть не в силах; [так] например, [бывает] когда человек, намереваясь прийти в Рим, сталкивается с препятствиями, делающими его путешествие невозможным.

Что же касается внутреннего акта воли, то здесь имеется только одна причина, поскольку внутренние акты воли находятся в нашей власти, а внешние акты — нет. Итак, воля может желать объект, который неадекватен поставленной цели, и, таким образом, склоняющаяся к такому объекту воля, если рассматривать объект в абсолютном смысле, уступает в благости намерению. Но поскольку намерение тоже некоторым образом относится к акту воли, выступая в качестве его причины, то получается так, что количество добродетельности в намерении сказывается на акте воли (а именно когда воля желает некоторое большое благо ради цели, хотя то, благодаря чему она желает достичь столь большое благо, не является адекватным этому благу).

Но если мы рассматриваем количество в намерении и в акте с точки зрения их интенсивности, то в таком случае интенсивность намерения сказывается как на внутреннем, так и на внешнем акте воли, поскольку намерение относится к ним как своего рода форма, что явствует из ранее сказанного (12, 4; 18, 6). Однако если рассматривать все с точки зрения

материи, то тогда при высокой интенсивности намерения внутренний или внешний акт воли могут значительно уступать в интенсивности, как, например, когда человек желает лечиться в куда меньшей степени, нежели он желает выздороветь. Однако сам факт сильного намерения выздороветь способствует, как формальное начало, интенсивности желания лечиться.

Тут, впрочем, следует иметь в виду что интенсивность внутреннего или внешнего акта может быть отнесена к намерению как к своему объекту, как [например] когда человек намерен интенсивно что-либо желать или делать. Тем не менее из этого вовсе не следует, что он действительно интенсивно желает или делает, поскольку количество добродетельности во внутреннем или внешнем акте не зависит от количества блага в намерении, о чем уже было сказано. Поэтому нередко бывает, что человек не заслуживает столько, сколько он намеревается заслужить, ибо количество заслуги соразмерно интенсивности акта, о чем речь у нас впереди (20, 4; 114, 4).

Ответ на возражение 1. Эта глосса говорит о добре как об оценке со стороны Бога, Который в первую очередь судит намерение относительно цели. Поэтому в другой глоссе на тот же стих сказано, что «сокровище сердца — это намерение, согласно которому Бог судит о наших делах». Ведь добродетельность намерения, как уже было сказано, в определенном смысле способствует добродетельности воли, благодаря чему даже внешний акт может стать похвальным в глазах Бога.

Ответ на возражение 2. Добродетельность намерения не является достаточной причиной для доброты воли. Следовательно, приведенный аргумент также недостаточен.

Ответ на возражение 3. Непосредственная порочность намерения достаточна для того, чтобы сделать волю злой, и в таком случае воля столь же зла, сколь зло и намерение. Но подобное рассуждение не может быть отнесено к добродетельности, о чем уже было сказано.

Раздел 9. Зависит ли добродетельность воли от ее соответствия Божественной воле?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетельность человеческой воли не зависит от ее соответствия божественной воле, поскольку человеческая воля [просто] не может соответствовать божественной воле, что явствует из сказанного [в Писании]: «Как небо — выше земли, так пути Мои — выше путей ваших, и мысли Мои — выше мыслей ваших» ([Ис. 55:9](#)). Если бы, таким образом, добродетельность воли зависела от ее соответствия божественной воле, то из этого бы следовало, что воля человека [вообще] не может быть доброй, каковое предположение недопустимо.

Возражение 2. Далее, как наша воля восходит к божественной воле, так и наше знание — к божественному знанию. Но наше знание не может соответствовать знанию Бога, поскольку Богу ведомо многое из того, что от нас скрыто. Следовательно, нет никакой необходимости в том, чтобы наша воля соответствовала божественной воле.

Возражение 3. Далее, воля — это начало действия. Но наше действие не может соответствовать [действию] Бога. Следовательно, и наша воля не может соответствовать Его [воле].

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Не как Я хочу, но как Ты» ([Мф. 26:39](#)), каковые слова, как разъясняет Августин в «Энхиридионе», Он сказал постольку, поскольку «Он желает, чтобы человек был правым и стремился к Богу». Но правота воли — это ее добродетельность. Следовательно, добродетельность человеческой воли зависит от ее соответствия божественной воле.

Отвечаю: как уже было сказано (7), добродетельность воли зависит от намерения относительно цели. Но конечной целью человеческой воли, как было показано выше (1, 8; 3, 1), является Высшее Благо, а именно Бог. Поэтому для добродетельности человеческой воли необходимо, чтобы она была упорядочена к Высшему Благу, то есть к Богу.

Затем, это Благо, будучи присущим божественной воле объектом, соответствует ей сущностно и первичным образом. Опять же, то, что является первым в любом роде, суть мера и порядок всего, что принадлежит к этому роду. Кроме того, все достигает правоты и добродетельности настолько, насколько оно соответствует присущей ему мере. Следовательно, для добродетельности воли человека необходимо, чтобы она соответствовала божественной воле.

Ответ на возражение 1. Человеческая воля не может соответствовать воле Божией в смысле равенства, но не в смысле уподобления. И точно так же человеческое знание соответствует божественному знанию настолько, насколько познается истина, и человеческое действие соответствует божественному настолько, насколько оно приличествует действителю; и все это происходит посредством уподобления, а не посредством равенства.

Ответы на возражения 2 и 3 очевидны из вышесказанного.

Раздел 10. Необходимо ли человеческой воле ради собственной добродетельности соответствовать Божественной воле в том, что касается желаемого?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческой воле вовсе не необходимо всегда соответствовать божественной воле в том, что касается желаемого. В самом деле, нам не дано желать то, чего мы не знаем, поскольку объектом нашей воли является схваченное благо. Но очень часто мы знать не знаем о том, что желает Бог. Следовательно, человеческая воля не может соответствовать божественной воле в том, что касается желаемого.

Возражение 2. Далее, Богу угодно проклясть того, о ком Он предвидит, что тот умрет, [не раскаявшись] в смертном грехе. Таким образом, если бы человеческая воля необходимо соответствовала божественной воле в том, что касается желаемого, то из этого бы следовало, что [вышеупомянутый грешник] должен был бы желать своего собственного проклятья, каковое мнение представляется несуразным.

Возражение 3. Далее, никто не обязан желать то, что противно сыновнему почтению. Но если бы человек необходимо согласовывал свою волю с божественной, то его желание иногда противоречило бы сыновнему почтению, например, когда Бог пожелал бы смерти отца, — ведь если бы того же пожелал и сын, то такое желание было бы несовместимым с сыновним почтением. Следовательно, человек не обязан приводить свою волю в соответствие с божественной волей в том, что касается желаемого.

Этому противоречит следующее: (1) глосса на слова псалма: «Радуйтесь, праведные» (Пс. 32:1), говорит: «Праведен тот, кто желает то же, что и Бог». Но каждый обязан быть праведным. Следовательно, каждый обязан желать то же, что и Бог.

(2) Кроме того, воля, как и всякий акт, получает свою форму от объекта. Поэтому если человек обязан соотносить свою волю с божественной волей, то из этого следует, что он обязан соотносить ее также и в том, что касается желаемого.

(3) Кроме того, противоположность желаний является следствием того, что люди желают разное. Но тот, чье желание противно божественной воле, обладает злой волей. Следовательно, тот, чья воля не соответствует божественной воле в том, что касается желаемого, обладает злой волей.

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (3), объектом воли является то, что предлагается ей разумом. Но вещь может рассматриваться разумом с самых разных точек зрения, и с одной точки зрения может казаться доброй, а с другой — нет. Таким образом, если воля человека желает вещь постольку, поскольку она кажется доброй, то воля так же добра, равно как является доброй и воля того человека, которая не желает ту же самую вещь постольку, поскольку она кажется злой. Так, например, воля желающего смерти злодея судьи добра, поскольку справедлива, но в то же время доброй является и воля жены или сына злодея, желающего ему избежать смерти, поскольку убийство по природе зло.

Затем, коль скоро воля последует схватыванию разума или ума, то чем более универсальным является аспект, под которым схвачено благо, тем более универсальным является и само благо, к которому стремится воля. Это хорошо иллюстрирует вышеприведенный пример, поскольку судья озабочен общественным благом, а именно правосудием, и потому он желает смерти злодея, которая рассматривается им под аспектом общественного блага, тогда как жена злодея озабочена частным благом семьи, и с этой точки зрения она желает своему

мужу-злодею избежать смерти. Но благо всего универсума суть то, что схватывается Богом, Создателем и Управителем всего; следовательно, что бы Он ни пожелал, Он желает под аспектом общего блага, а именно Своей благодати, то есть блага всего универсума. С другой стороны, схватывание твари происходит в соответствии с ее природой и касается некоторого адекватного этой природе частного блага. Но нередко случается так, что вещь, как было показано выше, выглядит доброй под частным аспектом и отнюдь недоброй под аспектом универсальным, и наоборот. И потому нет ничего несообразного в том, что воля, желая нечто, рассматриваемое под частным аспектом, бывает благой притом, что этого не желает Бог под универсальным аспектом, и наоборот. По той же самой причине различные желания различных людей, относясь к противоположным вещам, могут оставаться при этом [в одинаковой степени] добрыми, поскольку, рассматривая эти вещи под различными аспектами, они желают эти частные вещи или нет

Однако человеческая воля в своем желании частного блага не будет правой, если не будет соотносываться с общим благом как с целью (ведь даже естественное желание каждой из частей определено к общему благу целого). Но желать что-либо постольку, поскольку оно определено к цели, является целью формального разума. Следовательно, для того, чтобы человек желал некоторое частное благо правой волей, он должен желать это частное благо материально, а божественное и универсальное благо — формально. Поэтому человеческая воля обязана соотносываться с божественной волей в том, что желается формально, поскольку она обязана желать божественное и универсальное благо, но не в том, что желается материально, о чем уже было сказано.

Тем не менее в обоих вышеуказанных отношениях человеческая воля в определенной степени соответствует божественной воле. В самом деле, в той мере, в какой она соответствует божественной воле в общем аспекте желаемого, она также должна соответствовать ей и в том, что касается конечной цели. В то же время, в той мере, в какой она не соответствует божественной воле в желаемом материально, она соответствует ей как производящей причине, поскольку надлежащая склонность, вытекающая либо из природы, либо из частного схватывания некоторой частной вещи, привносится в вещь Богом как производящей причиной. Поэтому принято говорить, что человеческая воля в указанном отношении соответствует божественной воле, поскольку человек желает то, что Бог желает ему желать.

Есть также и другой вид соответствия, относящийся к формальной причине и заключающийся в том, что человек желает нечто из любви к ближнему как того желает и Бог. Это соответствие также возводится к формальному соответствию, относящемуся к конечной цели, которая является собственным объектом любви к ближнему.

Ответ на возражение 1. В общем виде мы можем знать о том, что желает Бог, поскольку мы знаем: все, что желает Бог, Он желает под аспектом блага. Следовательно, когда кто-либо желает нечто под каким-либо из аспектов блага, его воля соответствует божественной воле в том, что касается желаемого. Однако мы не знаем о том, что желает Бог в частном, и в этом отношении наша воля не обязательно соответствует божественной воле.

Но в состоянии славы каждый увидит в любой желаемой им вещи ее связь с тем, что Бог желает в частном, и потому он будет приводить в соответствие свою волю с божественной волей во всем не только формально, но также и материально.

Ответ на возражение 2. Бог не желает ни проклятия человека, рассматриваемого именно как проклятие, ни смерти человека, рассматриваемой именно как смерть, поскольку Он «хочет, чтобы все люди спаслись» ([1 Тим. 2:4](#)); но Он желает подобные вещи под аспектом правосудия. Поэтому в отношении подобных вещей человеку достаточно желать утверждения божественного правосудия и естественного порядка.

Из сказанного очевиден ответ на возражение 3.

Что касается первого из противоположных [возражениям] аргументов, то следует сказать, что человек, приводящий свою волю в соответствие с волей Бога в том, что касается аспекта причины желаемого, желает то же, что и Бог, в большей степени, чем человек, приводящий свою волю в соответствие с волей Бога в том, что касается самого желаемого, поскольку воля стремится к цели в большей мере, нежели к тому, что желается ради цели.

На второй [аргумент] надлежит ответить, что вид и форму акт получает от объекта скорее формально, нежели материально.

На третий [аргумент] надлежит возразить, что если несколько людей желают разное под разными аспектами, то никакой противоположности желаний нет; противоположность желаний имеет место только тогда, когда одни желают, а другие не желают одно и то же под одним и тем же аспектом. Но в данном случае об этом речь не идет.

Вопрос 20. О добродетельности и порочности во внешних человеческих делах

Теперь нам надлежит рассмотреть добродетельность и порочность в связи с внешними действиями, под каковым заглавием будет исследовано шесть пунктов: 1) являются ли добродетельность и порочность первичными в акте воли или во внешнем действии; 2) полностью ли зависит добродетельность или порочность внешнего действия от добродетельности воли; 3) являются ли добродетельность и порочность внутреннего акта теми же самыми, что и таковыя внешнего действия; 4) добавляет ли внешнее действие какую-либо добродетельность или порочность к таковым внутреннего акта; 5) увеличивают ли последствия внешнего действия добродетельность или порочность; 6) может ли одно и то же внешнее действие быть одновременно добрым и злым.

Раздел 1. Является ли добродетельность и порочность первичными в акте воли во внешнем действии?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добро и зло присутствуют во внешнем действии прежде, чем появляются в акте воли. В самом деле, как уже было сказано (19,1), воля получает добродетельность от объекта. Но внешнее действие является объектом внутреннего акта воли, поскольку о человеке говорят, что он желает совершить кражу или что он желает подать милостыню. Следовательно, добро и зло присутствуют во внешнем действии прежде, чем они появляются в акте воли.

Возражение 2. Далее, аспект блага первично принадлежит цели, в связи с чем то, что определено к цели, получает аспект блага от отношения к цели. Но в то время как акт воли не может являться целью, о чем было сказано выше (1, 1), акт другой способности может являться целью. Следовательно, благо в акте некоторой другой способности предшествует появлению такового в акте воли.

Возражение 3. Далее, как уже было показано (18, 6), акт воли находится в формальном отношении к внешнему действию. Но формальное последует, поскольку форма есть нечто, добавленное к материи. Следовательно, добро и зло присутствуют во внешнем действии прежде, чем они появляются в акте воли.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «в соответствии с волей мы и поступаем праведно, и грешим»³⁶⁰. Следовательно, моральное добро и зло являются первичными в воле.

Отвечаю: о внешних действиях можно говорить как о добрых и дурных двояко. Во-первых, в отношении их рода и связанных с ними обстоятельств; так, подавание милостыни при соблюдении требуемых условий считается добрым [делом]. Во-вторых, о вещи судят как о доброй или злой на основании ее отношения к цели; так, о подавании милостыни из тщеславия говорят как о злом [деле]. Затем, коль скоро собственным объектом воли является цель, то очевидно, что тот аспект блага или зла, который внешнее действие получает от своего отношения к цели, первично обнаруживается в акте воли, откуда он переходит во внешнее действие. С другой стороны, добродетельность или порочность самого внешнего действия, являющаяся следствием наличия подобающей материи, сопутствуемой должными обстоятельствами, обуславливается не столько волей, сколько разумом. Следовательно, если мы рассматриваем добродетельность внешнего действия как прибывающую от определения и схватывания разума, то она предшествует добродетельности акта воли, а если мы рассматриваем ее как находящуюся в исполнении произведенного действия, то она последует добродетельности воли, которая суть ее начало.

Ответ на возражение 1. Внешнее действие является объектом воли постольку, поскольку оно предлагается воле разумом в качестве схваченного и определяемого разумом блага, и в этом смысле оно предшествует благу в акте воли. Но в той мере, в какой оно обнаруживается в исполнении действия, оно суть следствие акта воли и последует воле.

Ответ на возражение 2. Цель предшествует в порядке намерения, но последует в порядке исполнения.

Ответ на возражение 3. Если форма воспринимается материей, то она является последующей в порядке порождения, хотя и предшествующей в порядке природы, а если она находится в активной причине, то она предшествует в обоих порядках. Но воля по отношению к внешнему действию выступает в качестве производящей причины. Поэтому добродетельность

акта воли, находясь в активной причине, является формой внешнего действия.

Раздел 2. Полностью ли зависят добродетельность или порочность внешнего действия от добродетельности воли?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетельность и порочность внешнего действия полностью зависят от добродетельности воли. Ведь сказано же [в Писании]: «Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» ([Мф. 7:18](#)). Но, как говорит глосса, под деревом обозначена воля, а под плодами — дела. Следовательно, невозможно, чтобы внутренний акт воли был добрым, а внешнее действие — злым, или наоборот.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что без произвольности нету греха¹. Таким образом, если нет греха в воле, то нет его и во внешнем действии. Следовательно, добродетельность и порочность внешнего действия полностью зависят от воли.

Возражение 3. Далее, те добро и зло, о которых мы сейчас ведем речь, это [видовые] отличия морального акта. Но отличия, согласно Философу, производят сущностное разделение в роде³⁶¹. Поэтому, коль скоро акт может быть моральным только в том случае, если он произволен, то похоже на то, что добродетельность и порочность акта полностью зависят от воли.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «есть такие поступки, которые не могут сделать добрыми ни благая цель, ни добрая воля»³⁶².

Отвечаю: как было показано выше (1), о внешних действиях мы можем говорить как о добрых и дурных двояко: во-первых, в отношении присущей им материи и обстоятельств; во-вторых, с точки зрения их упорядоченности к цели. Так вот, то, что относится к упорядоченности к цели, полностью зависит от воли, а то, что относится к присущей материи или обстоятельствам, зависит от разума, и от его добродетельности зависит добродетельность воли в той мере, в какой она к ней стремится.

Тут, впрочем, надлежит иметь в виду следующее: как было отмечено выше (19, 6), для того, чтобы нечто было злым, ему достаточно быть злым хотя бы в некотором одном отношении, тогда как для того, чтобы оно было просто благим, ему не достаточно быть благим в каком-то одном отношении, но необходимо быть благим во всех отношениях. Таким образом, если воля блага и со стороны присущего ей объекта, и со стороны цели, то и внешнее действие благо. Но если воля блага с точки зрения намерения относительно цели, то одного этого еще не достаточно для того, чтобы и внешнее действие было благим, а если воля зла или со стороны намерения относительно цели, или со стороны желаемого акта, то из этого следует, что внешнее действие зло.

Ответ на возражение 1. Если под добрым деревом обозначена добрая воля, то лишь в той мере, в какой воля черпает свою добродетель как из желаемого акта, так и из желаемой цели.

Ответ на возражение 2. Греховность человека вследствие его воли связана не только с его желанием злой цели, но также и с его желанием злого акта.

Ответ на возражение 3. О произвольности можно говорить не только применительно к внутреннему акту воли, но также и к тем внешним действиям, которые проистекают из воли и разума. Следовательно, отличие добра и зла применимо как к внутреннему, так и к внешнему акту.

Раздел 3. Являются ли добродетельность и порочность внешнего действия теми же самыми, что и таковые внутреннего акта?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетельность и порочность внутреннего акта воли отличны от таковых внешнего действия. В самом деле, началом внутреннего акта является внутренняя схватывающая или желающая способность души, в то время как началом внешнего действия — движущая способность. Но если различны начала действий, то различны и сами действия. Кроме того, указанные действия являются субъектами добродетельности и порочности, а одна и та же акциденция не может находиться в разных субъектах. Следовательно, добродетельность внутреннего акта не может быть той же самой, что и таковая внешнего действия.

Возражение 2. Далее, «добродетель сообщает добро тому добродетелью чего она является, и делает добрым выполняемое им дело»³⁶³. Но, как сказано в первой [книге] «Этики», мыслительная добродетель, находящаяся в распоряжающейся способности, отлична от нравственной добродетели, находящейся в способности, повинующейся распоряжениям³⁶⁴. Следовательно, добродетельность принадлежащего распоряжающейся способности внутреннего акта отлична от добродетельности принадлежащего повинующейся распоряжениям способности внешнего действия.

Возражение 3. Далее, одно и то же не может одновременно быть причиной и следствием, поскольку ничто не может являться собственной причиной. Но, как уже было сказано (1), добродетельность внутреннего акта является причиной добродетельности внешнего действия, и наоборот. Следовательно, речь идет о разных добродетельностях.

Этому противоречит следующее: как было показано выше (18, 6), акт воли является формальным по отношению к тому, что относится к внешнему действию. Но следствием составленности формальной и материальной частей является нечто одно. Следовательно, налицо одна и та же добродетельность внутреннего и внешнего актов.

Отвечаю: как уже было сказано (17, 4), внутренний акт воли и взятое в моральном аспекте внешнее действие суть один акт. Затем, иногда бывает так, что один и тот же индивидуальный акт обладает несколькими аспектами добродетельности и порочности, а иногда — только одним. Таким образом, правильным будет утверждать, что в одних случаях добродетельность или порочность внутреннего акта являются теми же, что и таковые внешнего действия, а в других случаях — нет. В самом деле, как уже было сказано (1), эти две добродетельности или порочности внутренних и внешних действий взаимно упорядочены. Далее, когда речь идет об упорядоченных к чему-либо вещах случается так, что вещь бывает просто благой вследствие одной только этой упорядоченности. Так, [например] глоток горькой микстуры бывает просто благом постольку, поскольку ведет к выздоровлению; притом очевидно, что [в настоящем случае] речь идет не о двух добродетелях — отдельно здоровья и отдельно горькой микстуры, но добродетель тут одна и та же. С другой стороны, бывает так, что упорядоченное к чему-то еще и само по себе обладает некоторым аспектом добродетельности помимо того, который следует из его упорядоченности к некоторому другому благу. Так, приятное на вкус лекарство может рассматриваться в свете блага удовольствия, будучи при этом полезным для здоровья.

Поэтому надлежит говорить, что когда внешнее действие является добродетельным или порочным в силу одного только отношения к цели, тогда налицо совпадение добродетельности акта воли, который определяется к цели через самое себя, и внешнего действия, которое определяется к цели через посредство акта воли. Но когда внешнее действие обладает

добродетельностью или порочностью само по себе, то есть в силу материи и обстоятельств, то в таком случае добродетельность внешнего действия отлична от добродетельности воли в отношении цели. При этом добродетельность цели переходит во внешнее действие, а добродетельность материи и обстоятельств — в акт воли, о чем уже было сказано (1).

Ответ на возражение 1. Этот аргумент доказывает, что внутренние и внешние действия отличны в физическом порядке, однако, отличаясь в указанном отношении, они, как было показано выше (17, 4), едины в моральном порядке.

Ответ на возражение 2. Как сказано в шестой [книге] «Этики», нравственная добродетель определена к акту [некоторой] способности, который является целью [нравственной] добродетели; так, находящаяся в разуме рассудительность определена к вещам, которые [в свою очередь] определены к цели³⁶⁵. По этой причине и требуются различные добродетели. Но правый в отношении цели самой добродетели разум не обладает иной добродетельностью, помимо добродетельности указанной добродетели, поскольку добродетельность разума причастна любой добродетели.

Ответ на возражение 3. Когда одна вещь производится из другой как из соименной производящей причины, тогда они [т. е. добродетельности] в них различны; так, если речь идет о теплоте двух вещей, то теплота нагревающей вещи отлична от теплоты нагреваемой, хотя по виду они суть одно и то же. Но когда вещь производится из другой согласно аналогии или соотношения, то в этом случае они [т. е. добродетельности] в обеих вещах одни и те же; так, здоровье лекарства или полученной из здорового организма животного мочи не является здоровьем применительно к моче и лекарству и отличается от здоровья применительно к телу животного, для которого здоровье лекарства является причиной, а мочи — признаком. Подобным же образом добродетельность внешнего действия получается из добродетельности воли, и наоборот, а именно согласно их взаимной упорядоченности.

Раздел 4. Добавляет ли внешнее действие какую-либо добродетельность к таковым внутреннего акта?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что внешнее действие не добавляет никакой добродетельности или порочности к таковым внутреннего действия. Ведь сказал же Златоуст, что «именно воля вознаграждается за делание добра и карается за делание зла»³⁶⁶. Но дела суть свидетельства воли. Поэтому Бог требует дел не ради Себя, т. е. чтобы знать о том, как судить, но ради других, дабы все могли понять Его справедливость. Но благо или зло скорее надлежит оценивать согласно суждению Бога, чем согласно суждению человека. Следовательно, внешнее действие не добавляет никакой добродетельности или порочности к таковым внутреннего акта.

Возражение 2. Далее, добродетельность и порочность внутренних и внешних действий, как было показано выше (3), суть одни и те же. Но увеличение — это добавление одного к другому. Следовательно, внешнее действие ничего не добавляет к добродетельности или порочности внутреннего акта.

Возражение 3. Далее, вся добродетельность сотворенного ничего не добавляет к божественной добродетельности, поскольку полностью извлекается из нее. Но, как было сказано выше (2), порою вся добродетельность внешнего действия извлекается из добродетельности внутреннего акта, а порою — наоборот. Следовательно, они ничего не добавляют к добродетельности или порочности друг друга.

Этому противоречит следующее: каждый действительный стремится к достижению блага и избеганию зла. Таким образом, если бы внешнее действие не добавляло добродетельности или порочности, то не было бы никакого смысла в том, чтобы обладающий доброй или злой волей совершал добрые поступки и воздерживался от злых, каковое мнение кажется неразумным.

Отвечаю: если мы говорим о той добродетельности, которую внешнее действие получает от стремящейся к цели воли, то в этом случае внешнее действие ничего не добавляет к указанной добродетельности, если только сама по себе воля не становится лучшей благодаря добрым вещам или худшей благодаря злым. Это, по-видимому, может происходить трояким образом. Во-первых, по числу; так, если человек хочет сделать нечто, имея в виду добрую или злую цель, но в тот момент воздерживается от делания, и лишь впоследствии и хочет, и делает, то акт его воли при этом удваивается, в результате чего происходит удвоение добра или удвоение зла. Во-вторых, по продолжительности; так, если один человек хочет сделать нечто ради доброй или злой цели, но отказывается от этого из-за некоторого препятствия, в то время как другой человек [при подобных же обстоятельствах] сохраняет движение воли до тех пор, пока не исполнит задуманное, то очевидно, что воля последнего более продолжительна [в своем намерении] добра или зла, и в этом отношении она [соответственно] лучше или хуже. В-третьих, по интенсивности, поскольку иные из внешних действий настолько по природе приятны или тягостны, что [в значительной мере] обуславливают большую или меньшую интенсивность воли, и понятно, что чем более интенсивно воля склоняется к добру или злу, тем сама она становится лучше или хуже.

С другой стороны, если мы говорим о той добродетельности, которую внешнее действие получает от материи и соответствующих обстоятельств, то в этом случае она относится к воле как ее предел и цель и, следовательно, добавляется к добродетельности или порочности воли, поскольку любое склонение или движение становится совершенным по достижении цели или предела. Но воля не станет совершенной, если не сумеет, получив соответствующую возможность, осуществить свою деятельность. А если осуществить эту деятельность

оказывается все-таки невозможным, то вытекающий из внешнего действия недостаток совершенства является абсолютно произвольным. И коль скоро произвольность не ведет ни к награде, ни к наказанию за делание доброго или злого, то и в рассматриваемом случае, когда человек в силу простой произвольности оказывается не в состоянии сделать добро или зло, изменения награды или наказания не происходит.

Ответ на возражение 1. Златоуст имеет в виду те случаи, когда человеческая воля совершенна и ничто из того, что могло бы сделать достижение желаемого невозможным, не препятствует ее реализации.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент справедлив в отношении той добродетельности, которую внешнее действие получает от стремящейся к цели воли. Но добродетельность, которую внешнее действие получает от материи и обстоятельств, отличается от той, которую оно получает от цели, хотя и не отличается от той, которой оно обладает благодаря самому волевому акту, к которому относится как причина и мера, о чем уже было сказано (1).

Из сказанного очевиден ответ на возражение 3.

Раздел 5. Увеличивают ли добродетельность или порочность последствия внешнего воздействия?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что последствия внешнего действия увеличивают добродетельность или порочность. В самом деле, следствие виртуально предсуществует в своей причине. Но последствия последуют действию как следствие своей причине. Следовательно, они виртуально предсуществуют в действиях. Но о вещи судят как о хорошей или плохой на основании ее добродетели, поскольку добродетель «доводит до совершенства то, добродетелью чего она является»³⁶⁷. Таким образом, последствия увеличивают добродетельность или порочность действия.

Возражение 2. Далее, последствиями слов проповедника являются добрые дела его прихожан. Но подобные блага увеличивают заслугу проповедника, что явствует из сказанного: «Братья мои возлюбленные и вожделенные, радость и венец мой» ([Филип. 4:1](#)). Таким образом, последствия действия увеличивают добродетельность или порочность.

Возражение 3. Далее, если не возрастает вина, то не увеличивается и наказание, в связи с чем сказано [в Писании]: «Бить при себе смотря по вине его» ([Вт. 25:2](#)). Но наказание увеличивается за счет последствий, о чем читаем: «Если вол бодлив был и вчера, и третьего дня, и хозяин его, быв извещен о сем, не стерег его, а он убил мужчину или женщину, то вола побить камнями и хозяина его предать смерти» ([Исх. 21:29](#)). Но хозяин не был бы предан смерти, если бы вол, даже не будучи стережен, не убил человека. Таким образом, последствия увеличивают добродетельность или порочность действия.

Возражение 4. Кроме того, если человек словом или делом совершает нечто такое, что может причинить смерть, однако же смерти не причиняет, то его не объявляют вне закона, что непременно произошло бы, причини его действие смерть. Таким образом, последствия действия увеличивают добродетельность или порочность.

Этому противоречит следующее: последствия не делают злое действие добрым или доброе — злым. Так, например, если человек подает милостыню бедному, а тот дурно пользуется ею и совершает грех, то это несколько не умаляет доброе дело дающего; и точно так же, если человек терпеливо переносит учиненную по отношению к нему несправедливость, то это несколько не оправдывает его обидчика. Таким образом, последствия действия не увеличивают добродетельность или порочность.

Отвечаю: последствия действия или можно предвидеть, или нельзя. Если их можно предвидеть, то очевидно, что они увеличивают добродетельность или порочность. В самом деле, когда человек предвидит, что из его действия может последовать множество бед и, тем не менее, не воздерживается от него, то это в полной мере выявляет неупорядоченность его воли.

Но если последствия предвидеть нельзя, то тут надлежит провести различие. Так, если они вытекают из природы действия и происходят в большинстве случаев, то тогда последствия увеличивают добродетельность или порочность действия; в самом деле, не секрет, что действие тем лучше, чем лучшие последствия из него вытекают, и тем хуже, чем более ему по природе свойственно производить дурные последствия. С другой стороны, если последствия редки и случайны, то они не увеличивают добродетельности или порочности действия; в самом деле, мы не судим о вещи согласно тому, что принадлежит ей акцидентно, но только согласно тому, что принадлежит ей через самое себя.

Ответ на возражение 1. Добродетель причины измеряется тем следствием, которое вытекает из природы причины, а не тем, которое случается акцидентно.

Ответ на возражение 2. Добрые дела прихожан последуют словам проповедника как следствия, вытекающие из их собственной природы. В силу этого они увеличивают заслугу проповедника, особенно же в том случае, когда полностью соответствуют его намерению.

Ответ на возражение 3. Последствия, за которые указанному человеку определяется наказание, в равной мере и вытекают из природы причины, и являются вполне предсказуемыми. В связи с этим они считаются наказуемыми.

Ответ на возражение 4. Этот аргумент имел бы силу, если бы объявление вне закона следовало за допущение ошибки, однако оно происходит не в связи с ошибкой, а по факту и при отсутствии препятствий.

Раздел 6. Может ли одно и то же внешнее действие быть одновременно добрым и злым?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что одно и то же внешнее действие может быть одновременно добрым и злым. Ведь «если движение непрерывно, то оно едино»³⁶⁸. Но единое непрерывное движение может быть одновременно добрым и злым; так, например, человек может непрерывно идти в церковь, но при этом в первую очередь из тщеславия, и только во вторую — ради богослужения. Следовательно, одно и то же действие может быть одновременно добрым и злым.

Возражение 2. Далее, согласно Философу, действие и претерпевание суть один акт³⁶⁹. Но претерпевание может быть добрым, каковым было претерпевание Христа, а действие — злым, каковым было действие евреев. Следовательно, один и тот же акт может быть одновременно добрым и злым.

Возражение 3. Далее, слуга — это своего рода орудие хозяина, и потому как действие орудия — это действие ремесленника, точно так же и действие слуги — это действие его хозяина. Но может случиться, что действие слуги вытекает из доброй воли его хозяина, и в силу этого оно благо, и из злой воли слуги, и в силу этого оно зло. Следовательно, одно и то же действие может быть одновременно добрым и злым.

Этому противоречит следующее: одна и та же вещь не может одновременно быть субъектом противоположностей. Но добро и зло — это противоположности. Следовательно, одно и то же действие не может быть одновременно добрым и злым.

Отвечаю: ничто не препятствует тому, чтобы вещь была единой в одном роде и множественной постольку, поскольку соотносена с другим родом. Так, сплошная поверхность едина в роде количества, и при этом множественна в отношении рода цвета, если она является отчасти белой и отчасти черной. И подобным же образом ничто не препятствует тому, чтобы действие было единым с точки зрения естественного порядка и в то же время не единым с точки зрения морального порядка, и наоборот, о чем уже было сказано (3; 18, 7). Так, непрерывная ходьба, рассматриваемая в естественном порядке, это одно действие, но она может включать в себя множество действий с точки зрения морального порядка, если в воле ходящего происходят изменения, поскольку именно воля является началом моральных действий. Таким образом, если мы рассматриваем одно действие в моральном порядке, то невозможно, чтобы оно было этически добрым и злым одновременно, а если оно едино не моральным, а природным единством, то оно может быть одновременно добрым и злым.

Ответ на возражение 1. Это вытекающее из различных намерений непрерывное движение, будучи единым в естественном порядке, не едино с точки зрения морального единства.

Ответ на возражение 2. Действие и претерпевание принадлежат к моральному порядку в той мере, в какой они произвольны. И коль скоро они являются произвольными в отношении различных волей, то речь [в настоящем случае] идет о двух различных вещах, так что [нет ничего несообразного в том, что] в одной может наличествовать благо, а в другой — зло.

Ответ на возражение 3. То действие слуги, которое вытекает из воли слуги, не является действием хозяина — таковым является только то [действие слуги], которое вытекает из распоряжения хозяина. Поэтому в последнем отношении злая воля слуги не делает действие злым.

Вопрос 21. О последствиях человеческих действий в связи с их добродетельностью и порочностью

Теперь мы должны рассмотреть последствия человеческих действий в связи с их добродетельностью и порочностью. Под этим заглавием будет исследовано четыре пункта: 1) является ли человеческое действие правым или греховным в связи с его благом или злом; 2) заслуживает ли оно в силу этого хвалу или вину; 3) является ли оно, соответственно, достойным награды или осуждения; 4) является ли оно, соответственно, достойным награды или осуждения Богом.

Раздел 1. Является ли человеческое действие правым или греховным постольку поскольку оно является благим или злым?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческое действие не является правым или греховным постольку, поскольку оно является благим или злым. В самом деле, «уроды — это грехи природы»³⁷⁰. Однако уроды — это не действия, а вещи, порожденные вне порядка природы. Но то, что создается искусством и разумом, подражает созданному природой³⁷¹. Следовательно, действие не греховно постольку, поскольку оно неупорядоченно и зло.

Возражение 2. Далее, как сказано во второй книге «Физики», грех в природе и искусстве случается тогда, когда не достигается цель³⁷². Но добродетельность или порочность человеческого действия зависит прежде всего от намерения относительно цели и процесса ее достижения. Следовательно, похоже на то, что порочность действия не делает его греховным.

Возражение 3. Далее, если порочность действия делает его греховным, то из этого следует, что там, где зло, там и грех.

Но это не так, поскольку наказание — это не грех, хотя оно — зло. Следовательно, действие не греховно из-за того, что оно зло.

Этому противоречит следующее: как было показано выше (19, 4), добродетельность человеческой воли зависит в первую очередь от вечного закона; следовательно, порочность состоит в расхождении с вечным законом. Но в этом как раз и заключается самая природа греха, ведь сказал же Августин, что «грех — это слово, дело или желание, противоречащее вечному закону»³⁷³. Следовательно, человеческое действие греховно постольку поскольку оно зло.

Отвечаю: зло является более широким понятием, чем грех, равно как и добро — чем правота. В самом деле, злом является любой недостаток блага в любом субъекте, тогда как грех, в сущности, заключается в исполненном ради какой-то цели действии, которому недостает надлежащей упорядоченности к этой цели. Затем, надлежащая упорядоченность к цели оценивается с помощью некоторого критерия. В вещах, которые действуют согласно природе, в качестве такого критерия выступает склоняющая их к этой цели естественная сила. Поэтому когда действие проистекает от естественной силы в соответствии с естественной склонностью к цели, то о нем говорят как о правильном, если его среднее не превышает [заданные] пределы, то есть если действие не отклоняется от порядка, [заданного] его активным началом по отношению к цели. А если действие отклоняется от этой заданности, то оно подпадает под понятие греха.

Что же касается того, что выполняется в соответствии с волей, то здесь в качестве ближайшего критерия выступает человеческий разум, а высшего критерия — вечный закон. Поэтому когда человеческое действие склоняется к цели согласно порядку разума и вечного закона, тогда такое действие является правым, а когда оно отклоняется от этой заданности, тогда о нем говорят как о греховном. Но из уже сказанного (19, 3, 4) очевидно, что любое произвольное действие, которое отклоняется от порядка разума и вечного закона, зло, и что благим является только то действие, которое протекает согласно разуму и вечному закону. Таким образом, из этого следует, что человеческое действие является правым или греховным постольку, поскольку оно является благим или злым.

Ответ на возражение 1. Уроды названы грехами постольку, поскольку они являются результатом греха в действии природы.

Ответ на возражение 2. Цель бывает двоякой, а именно конечной и ближайшей. Если мы говорим о грехе природы, то она посредством своего [греховного] действия не достигает

конечной цели, каковой является совершенство произведенной вещи, хотя и может достигать какой-либо из ближайших целей, поскольку природа в процессе работы что-нибудь формирует. Подобным же образом и греховная воля никогда не достигает конечной желаемой цели, поскольку никакое произвольное злое действие не может быть упорядоченным к конечной цели, каковой является счастье, хотя при этом она может достигать некоторой ближайшей цели, к которой стремится и которой домогается воля. Но коль скоро само намерение относительно этой цели упорядоченно к конечной цели, то это самое намерение может быть правым или греховным.

Ответ на возражение 3. Любая вещь упорядочивается к своей цели посредством своего действия, и поэтому грех, который состоит в отклонении от упорядоченности к цели, строго говоря, заключается в действии. Наказание же, со своей стороны, относится [не к греховному действию, а] к личности того, кто грешит, о чем уже было сказано в первой части (48, 5).

Раздел 2. Заслуживает ли человеческое действие хвалу или вину в силу того, что оно является благим или злым?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческое действие не заслуживает хвалы или вины в силу того, что является благим или злым. В самом деле, «грех случается даже в творениях природы»³⁷⁴. Но природные вещи не заслуживают ни хвалы, ни вины³⁷⁵. Следовательно, и человеческое действие не заслуживает вины в силу своего зла или греховности и, подобным же образом, не заслуживает хвалы в силу своей благости.

Возражение 2. Далее, грех имеет место не только в моральных действиях, но также и в делах искусства, поскольку, как сказано во второй [книге] «Физики», «грех грамотному писать неправильно или врачу неправильно составлять лекарство»³⁷⁶. Но никто не винит художника в создании чего-то плохого, поскольку работа художника такова, что он может по собственному усмотрению создавать как хорошее, так и плохое. Следовательно, похоже на то, что нет никакого основания винить моральное действие за то, что оно зло.

Возражение 3. Далее, Дионисий говорит, что зло «слабо и немощно»³⁷⁷. Но слабость, или немощность, освобождает от вины или, по крайней мере, уменьшает ее. Следовательно, человеческое действие не заслуживает вины в силу своего зла.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «дела добродетели заслуживают похвалы, в то время как дела, противные добродетели, заслуживают осуждения и вины»³⁷⁸. Но добрые действия добродетельны, поскольку «добродетель сообщает добро тому, добродетелью чего она является, и делает добрым выполняемое им дело»³⁷⁹. По той же причине противные добродетели действия злы. Следовательно, человеческое действие заслуживает хвалу или вину в силу того, что оно является благим или злым.

Отвечаю: как зло является более широким понятием, чем грех, точно так же и грех является более широким понятием, чем вина. Ведь о действии говорят как о заслуживающем хвалу или вину только в контексте приписывания его некоторому действителю, поскольку похвала или обвинение означает не что иное, как усвоение кому-либо порочности или добродетельности его действия. Но действие усваивается действителю только в том случае, если оно находится в его власти таким образом, что он является хозяином этого действия, хозяином же действия человек является благодаря своей воле, что явствует из уже сказанного (1, 1). Таким образом, из этого следует, что только добро или зло в произвольных действиях заслуживают хвалы или вины, и что в таких действиях зло, грех и вина суть одно и то же.

Ответ на возражение 1. Природные действия не находятся во власти природного действителя, поскольку действие природы детерминировано. И потому хотя в природных действиях и может быть грех, там не возникает никакой вины.

Ответ на возражение 2. Разум по-разному относится к делам искусства и к моральным действиям. В том, что касается искусства, разум направлен к частной цели, каковая суть нечто, придуманное разумом, в то время как в моральных вопросах он направлен к общей цели всей человеческой жизни. Но частная цель подчинена общей цели. Поэтому, коль скоро грех, как было сказано выше (1), это отклонение от упорядоченности к цели, то в делах искусства грех может случаться двояко. Во-первых, в связи с отклонением от поставленной [перед собою] мастером частной цели, и такой грех является собственным грехом искусства, как, например, когда мастер, желая создать нечто хорошее, создает дурное или же, желая создать нечто дурное, создает хорошее. Во-вторых, в связи с отклонением от общей цели человеческой жизни. В таком

случае о нем говорят как о совершающем грех, если он намеревается создать нечто дурное, действительно его создает и посредством этого вовлекает [в дурное] других. Но такой грех является не специфически художественным, а [просто] человеческим. Таким образом, если в первом случае мастера можно винить как [именно] мастера, то во втором — как человека. Что же касается вопросов морали, при рассмотрении которых мы учитываем упорядоченность разума к общей цели человеческой жизни, то здесь грех и зло неизменно следуют из отклонения разума от упорядоченности к общей цели человеческой жизни. Поэтому человека обвиняют в подобном грехе и как человека, и как моральное существо. В связи с этим Философ говорит, что «в искусстве предпочтение отдается тому, кто грешит по своей воле, но в том, что касается рассудительности, как и в случае с добродетелями» — которые направляются рассудительностью — «такой человек хуже [грешащего произвольно]»³⁸⁰.

Ответ на возражение 3. Слабость, сопровождающая произвольное зло, является субъектом человеческой силы, и потому она не освобождает от вины и [даже] не уменьшает ее.

Раздел 3. Является ли человеческое действие достойным награды или осуждения в силу того, что оно является благим или злым?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеческое действие не является достойным награды или осуждения в силу своей добродетельности или порочности. Ведь мы говорим о награде или осуждении с точки зрения воздаяния, которое так или иначе связано с какой-то другой личностью. Но не все благие или злые действия связаны с другой личностью, поскольку некоторые из них связаны непосредственно с самим действователем. Следовательно, не все благие или злые человеческие действия достойны награды или осуждения.

Возражение 2. Далее, никто не заслуживает воздаяния за то, что он делает с принадлежащим ему как хозяину; так, если некто уничтожает принадлежащее ему то его не карают так, как если бы он уничтожил принадлежащее другому. Но человек является хозяином собственных действий. Следовательно, человек не заслуживает воздаяния из-за определения своего действия к благой или злой цели.

Возражение 3. Далее, если человек добивается некоторого блага для себя, то он никак не заслуживает за это награды от кого-то другого, и то же самое можно сказать о зле. Но доброе действие само по себе является благом и совершенством действующего, а неупорядоченное действие — его злом. Следовательно, человек не становится достойным награды или осуждения в силу того, что его действие является благим или злым.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Скажите праведнику, что благо — ему ибо он будет вкушать плоды дел своих, а беззаконнику — горе, ибо будет ему возмездие за дела рук его» ([Ис. 3:10, 11](#)).

Отвечаю: мы говорим о награде и осуждении в контексте правосудно исполненного воздаяния, а правосудно исполненное воздаяние человеку связано с тем, что тот сделал нечто, повлекшее прибыль или убыток кого-то другого. Однако тут следует иметь в виду, что каждый отдельный член общества является частью и членом всего общества. Поэтому любое содеянное члену общества добро или зло сказывается на всем обществе; так, причинивший вред руке, причиняет вред [всему] человеку. Таким образом, когда кто-либо причиняет добро или зло другому, то в его действии можно усматривать двоякую меру награды или осуждения: во-первых, с точки зрения воздаяния со стороны того, кому он принес пользу или вред; во-вторых, с точки зрения воздаяния со стороны всего общества. Далее, когда человек упорядочивает свое действие непосредственно к благу или злу всего общества, то воздать ему в первую очередь должно все общество, а во вторую — все части общества. Когда же человек делает нечто, направленное к своей собственной выгоде или убытку, то в этом случае ему надлежит воздать сообразно тому, насколько его поступок отразился на обществе, поскольку он — часть этого общества, а не сообразно тому, насколько он отразился на нем самом, за исключением того случая, когда он обязан воздать самому себе, в том смысле, в каком о человеке говорят, что он должен быть справедлив по отношению к самому себе.

Из сказанного ясно, что доброе или злое действие заслуживает похвалу или вину постольку, поскольку оно находится во власти воли, что оно право или греховно сообразно своей упорядоченности к цели и что мера награды или осуждения за него зависит от меры его справедливости или несправедливости по отношению к другому.

Ответ на возражение 1. Добрые или злые действия человека, даже не будучи определены к благу или злу другого индивида, тем не менее определены к благу или злу другого, а именно общества.

Ответ на возражение 2. Человек является хозяином собственных действий, но коль скоро он принадлежит другому, то есть обществу, представляя собой его часть, он становится достойным награды или осуждения постольку, поскольку хорошо или дурно распоряжается этими действиями, что подобно тому, как когда он хорошо или дурно распоряжается тем своим, посредством чего он обязан служить обществу.

Ответ на возражение 3. Это самое благо или зло, которое человек приобретает благодаря своему действию, отражается на [всем] обществе, о чем уже было сказано.

Раздел 4. Является ли человеческое действие достойным награды или осуждения Богом в силу того, что оно является благим или злым?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что действия человека, равно благие и злые, не достойны награды или осуждения в глазах Бога.

В самом деле, как было показано выше (3), награда и осуждение подразумевают отношение к воздаянию за пользу или вред, причиненный другому. Но действие человека, как доброе, так и злое, не приносит Богу ни пользы, ни вреда, в связи с чем сказано: «Если ты грессишь, что делаешь ты Ему?.. Если ты праведен, что даешь Ему?» ([Иов. 35:6, 7](#)). Следовательно, человеческое действие, равно благое и злое, не достойно награды или осуждения в глазах Бога.

Возражение 2. Далее, инструмент не заслуживает ни награды, ни осуждения в глазах того, кто им пользуется, поскольку полное действие инструмента принадлежит пользователю. Но человек, осуществляя действия, является инструментом божественной силы, которая суть основная причина его действий, в связи с чем сказано: «Величается ли секира пред тем, кто рубит ею? Пила гордится ли пред тем, кто двигает ее?» ([Ис. 10:15](#)) (в приведенных словах действующий человек со всей очевидностью сравнивается с инструментом). Следовательно, человеческое действие не является достойным награды или осуждения в глазах Бога в силу того, что оно является благим или злым.

Возражение 3. Далее, человеческое действие становится достойным награды или осуждения вследствие своего определения к чему-то еще. Но не все человеческие действия определены к Богу. Следовательно, не каждое человеческое действие является достойным награды или осуждения в глазах Бога.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Всякое дело Бог приведет на суд... хорошо ли оно, или худо» ([Еккл. 12:14](#)). Но суд подразумевает воздаяние, о котором мы говорим в связи с наградой и осуждением. Следовательно, каждое человеческое действие, хорошее или худое, является достойным награды или осуждения в глазах Бога.

Отвечаю: человеческое действие, как было показано выше (3), становится достойным награды или осуждения вследствие своего определения к чему-то еще, притом [это определение происходит] либо ради самого действователя, либо общества, но в любом случае наши действия, равно благие и злые, становятся достойными награды или осуждения в глазах Бога. Со стороны Самого Бога постольку, поскольку Он является конечной целью человека, а мы, как уже было сказано (19, 10), обязаны соотносить все наши действия с конечной целью. Следовательно, кто бы ни совершил злое, не соотносимое с Богом дело, он не воздает должное Богу ни непосредственно Самому, ни как нашей конечной цели. Со стороны всего вселенского сообщества постольку, поскольку в любом обществе его управитель заботится прежде всего об общественном благе, и его обязанностью является воздавать за то, что ведет к общественному преуспеванию или ущербу. Но, как было показано в первой части (103, 5), управителем и распорядителем всей вселенной и в первую очередь всех разумных тварей является Бог. Поэтому очевидно, что человеческие действия заслуживают награды или осуждения со стороны Бога, в противном случае пришлось бы согласиться с тем, что Богу безразличны любые человеческие действия.

Ответ на возражение 1. Сам по себе Бог ничего не приобретает и не теряет в связи с человеческим действием, а вот человек, соблюдая или не соблюдая установленный Богом

порядок, может либо взять что-то от Бога, либо что-то Ему предложить.

Ответ на возражение 2. Человек инструментально приводится в движение Богом таким образом, что в то же время он движет самого себя посредством свободной воли, о чем уже было сказано (9, 6). Следовательно, посредством своего действия он заслуживает награды или осуждения в глазах Бога.

Ответ на возражение 3. Поскольку человек не определен к государству согласно всему тому, чем он является и чем обладает, то из этого следует, что не каждое его действие заслуживает награды или осуждения со стороны государства. Но все, чем человек является, что может, имеет [и т. д.], необходимо определено к Богу, и потому любое действие человека, равно хорошее или дурное, [так или иначе] касается Бога и [следовательно] заслуживает награды или осуждения в глазах Бога.

Вопрос 22. О субъекте душевных страстей

Теперь на очереди у нас рассмотрение душевных страстей: во-первых, в целом, во-вторых, по отдельности. Что касается страстей в целом, то тут надлежит исследовать четыре вещи: 1) их субъект; 2) различие между ними; 3) их взаимоотношения; 4) их добродетельность и порочность.

Под первым заглавием наличествует три пункта: 1) обнаруживается ли в душе какая-либо страсть; 2) обнаруживается ли страсть скорее в желающей, чем в схватывающей части [души]; 3) обнаруживается ли страсть скорее в чувственном, чем в умственном желании, которое называется волей.

Раздел 1 . Налицествует ли в душе какаья-либo страсть?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в душе нет никакой страсти.

В самом деле, претерпевание принадлежит материи. Но, как было показано в первой части (75, 5), душа не составлена из материи и формы. Следовательно, в душе нет никакой страсти.

Возражение 2. Далее, как сказано в третьей [книге] «Физиики», претерпевание — это движение³⁸¹. Но, как доказано в первой [книге трактата] «О душе», душа неподвижна³⁸². Следовательно, страсть находится не в душе.

Возражение 3. Далее, страсть — это путь к уничтожению, поскольку, как сказано в шестой [книге] «Топики», «всякая страсть, усиливаясь, изменяет сущность»³⁸³. Но душа неуничтожима. Следовательно, в душе нет никакой страсти.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших» (Рим. 7:5). Но грехи в строгом смысле слова обитают в душе. Следовательно, и страсти, представленные как «греховные», также находятся в душе.

Отвечаю: слово «претерпевание» используется в трех смыслах. Во-первых, в общем, исходя из того, что тот, кто воспринимает, претерпевает, хотя из этого еще ничего не следует. Так, мы можем говорить о претерпевании воздуха, когда он освещается, хотя на самом деле он скорее совершенствуется, чем претерпевает. Во-вторых, слово «претерпевание» используется в собственном смысле слова, когда что-то приобретает и в то же время что-то утрачивается, и это может происходить двояко. Ведь в одних случаях утрачиваемое является ненужным, например, когда тело излечивается и теряет болезнь, а в других, напротив, утрачивается здоровье и приобретает болезнь, и тогда сама болезнь становится претерпеванием, и налицо «страсть» в наиболее правильном значении этого слова. В самом деле, о вещи говорят как о претерпевающей тогда, когда она приводится в движение дейвателем, и если она при этом утрачивает что-то ей нужное, то особенно очевидно, что она движется чем-то другим. Кроме того, в первой [книге трактата] «О возникновении и уничтожении» сказано, что когда более превосходная вещь производится менее превосходной, мы имеем простое порождение и уничтожение в определенном отношении, а когда более превосходной вещь производится менее превосходная, то картина противоположная³⁸⁴. Так вот, страсти присутствуют в душе одним из трех вышеуказанных способов. В самом деле, с точки зрения простого восприятия мы говорим, что «ощущение и мышление — это своего рода страсти»³⁸⁵. Но претерпевание, которое сопровождается утратой, может быть связано только с телесными изменениями, и потому оно в собственном смысле слова не может находиться в душе, разве что акцидентно, поскольку, так сказать, «составленное» претерпевает. Но и здесь мы обнаруживаем различие, поскольку в изменении в худшую сторону больше от природы претерпевания, чем в изменении в лучшую, и потому в печали больше претерпевания, чем в радости.

Ответ на возражение 1. Претерпевание принадлежит материи в том смысле, что она может утрачивать и изменяться, и потому подобное происходит только с теми вещами, которые составлены из материи и формы. Однако претерпевание в смысле простого восприятия не может быть обнаружено в материи, но в чем-то другом, [также] находящемся в возможности. Затем, хотя душа и не составлена из материи и формы, тем не менее в ней есть нечто в возможности, благодаря чему она может воспринимать или претерпевать, в связи с чем в третьей [книге трактата] «О душе» сказано, что акт мышления — это некоторым образом претерпевание³⁸⁶.

Ответ на возражение 2. Хотя душе как таковой не свойственно претерпевание и движение, тем не менее оно может принадлежать ей акцидентно, о чем читаем в первой [книге трактата] «О душе»³⁸⁷.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент справедлив, если речь идет о страсти, сопровождаемой изменением к худшему, но страсть в указанном смысле может находиться в душе разве что акцидентно, а сущностно она присутствует в том, что составлено, и потому, будучи уничтожимым, допускает ее в силу своей природы.

Раздел 2. Обнаруживается ли страсть скорее в желающей, чем в схватывающей части [души]?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страсть скорее присутствует в схватывающей, чем в желающей части души. Ведь то, что является первым в любом роде, похоже, первично в отношении всех остальных вещей, принадлежащих к этому роду, и является их причиной, о чем читаем во второй [книге] «Метафизики»³⁸⁸.

Но страсть первично обнаруживается в схватывающей части, и уже только потом — в желающей, поскольку желающая часть не испытывает воздействия, если ей не предшествует претерпевание схватывающей части. Следовательно, страсть скорее присутствует в схватывающей, чем в желающей части [души].

Возражение 2. Далее, более деятельное менее пассивно, поскольку действие противоположно претерпеванию. Но желающая способность более деятельна, нежели схватывающая. Следовательно, похоже на то, что страсть в большей мере присуща схватывающей способности.

Возражение 3. Далее, как чувственное пожелание, так и чувственное схватывание являются способностями телесного органа. Но душевная страсть в строгом смысле слова случается вследствие телесного преобразования. Следовательно, страсть присуща чувственному пожеланию в той же мере, что и чувственной схватывающей части.

Этому противоречат слова Августина о том, что «душевные движения, которые греки называют *λόθη*, некоторые из наших, например, Цицерон, называют волнениями, другие — возбуждениями или аффектами, а некоторые — как бы точнее переводя с греческого — страстями»³⁸⁹. Из этих слов явствует, что душевные страсти есть не что иное, как аффекты. Но аффекты относятся к желающей, а не к схватывающей части [души]. Следовательно, страсти скорее присутствуют в желающей, чем в схватывающей части [души].

Отвечаю: как уже было сказано (1), слово «страсть» подразумевает, что претерпевающий склоняется к тому, что принадлежит действителю. Но душа склоняется к вещи скорее желающей, чем схватывающей способностью, поскольку душа упорядочивается к самим по себе вещам именно благодаря желающей способности (ведь, по словам Философа, «благо и зло», то есть объекты желающей способности, «находятся в самих вещах»³⁹⁰). Со своей стороны, схватывающая способность не склоняет к самой по себе вещи, но познает ее через постижение «понятия» вещи, каковое «понятие» она либо уже имеет в себе, либо получает, используя для этого собственные средства. Поэтому [Философ в том же месте] говорит, что «истина и ложь», которые относятся к знанию, «находятся не в вещах, а в [рассуждающей] мысли»³⁹¹. Из сказанного очевидно, что природа страсти более соответствует желающей, чем схватывающей способности.

Ответ на возражение 1. Обстоятельства, связанные с касающимися совершенства вещами, противоположны тем, что обнаруживаются в вещах, относящихся к несовершенству. В самом деле, в касающихся совершенства вещах их интенсивность прямо пропорциональна степени их приближения к первому началу — ведь чем ближе к нему вещь, тем более она интенсивна. Так, интенсивность свечения светящейся вещи тем больше, чем ближе она к тому, что обладает светом в более высокой степени. А вот в касающихся несовершенства вещах интенсивность зависит не от приближения к чему-то высшему, а от удаления от совершенства, в чем собственно и заключается понятие лишенности и несовершенства. Таким образом, чем менее

вещи удаляются от являющегося первым, тем менее они интенсивны, по каковой причине сперва возникает некоторое малое несовершенство, которое затем нередко увеличивается. Но страсть относится к несовершенству, поскольку принадлежит вещи в той мере, в какой та находится в возможности. Поэтому в тех вещах, которые приближаются к высшему совершенству, то есть к Богу, обнаруживается совсем немного возможности и страсти, в то время как в других вещах их гораздо больше. Отсюда также понятно, что в высшей, то есть в схватывающей способности души страсти гораздо меньше, чем в других способностях.

Ответ на возражение 2. О желающей способности говорят как о более деятельной постольку, поскольку она в большей степени, чем схватывающая способность, выступает в качестве начала внешнего действия; но как раз поэтому она является более пассивной, поскольку связана с вещами такими, какими они есть сами по себе — ведь мы контактируем с вещами именно через посредство внешнего действия.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано в первой части (78, 3), душевные органы могут претерпевать изменения двояко. Во-первых, путем духовного претерпевания, вследствие которого в воспринимающем органе чувств возникает «интенция» объекта, что сущностно необходимо для акта чувственного схватывания: так, зрачок претерпевает изменение от видимого объекта не потому, что окрашивается, а потому, что получает интенцию цвета. Но другие органы претерпевают также и природные изменения, которые влияют на их естественное расположение, когда, например, они или нагреваются, или охлаждаются, или претерпевают какое-то другое подобное изменение. И в то время как этот вид изменения акцидентен по отношению к акту чувственного схватывания (например, если глаз устает от пристального всматривания или бывает ослеплен вследствие [чрезмерной для него] интенсивности объекта), он сущностно необходим для акта чувственного пожелания. Поэтому материальный элемент в определениях движений желающей части является природным изменением органа; например, о гневе говорят, что он «разжигает в сердце кровь». Из сказанного очевидно, что понятие страсти более соответствует акту чувственного пожелания, чем акту чувственного схватывания, притом что тот и другой являются актами материального органа.

Раздел 3. Обнаруживается ли страсть скорее в чувственном, чем в умственном желании, которое называется волей?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страсть обнаруживается в чувственном желании в той же мере, что и в умственном. Так, Дионисий говорит, что Иерофей, «дабы было открыто ему неким божественнейшим вдохновением, не только узнавал, но также и переживал божественное»³⁹². Но чувственное пожелание не может «переживать» божественное, поскольку его объектом является чувственное благо. Следовательно, страсть обнаруживается в умственном желании не в меньшей мере, чем чувственном.

Возражение 2. Далее, чем могущественней активная сила, тем интенсивнее страсть. Но объект умственного желания, а именно универсальное благо, является более могущественной активной силой, чем объект чувственного пожелания, а именно частное благо. Следовательно, страсть в большей мере присуща умственному, чем чувственному желанию.

Возражение 3. Далее, о радости и любви говорят как о страстях. Но они обнаруживаются не только в чувственном, но также и в умственном желании, в противном случае Священное Писание не приписывало бы их Богу и ангелам. Следовательно, страсти обнаруживаются в умственном желании не в меньшей мере, чем чувственном.

Этому противоречит сказанное Дамаскином при описании им животных страстей: «Страсть — это движение чувственного пожелания, основывающееся на представлении доброго или злого, иными словами, страсть — неразумное движение души, вызываемое представлением о добре и зле»³⁹³.

Отвечаю: как было показано выше (1), страсть должным образом обнаруживается там, где имеет место телесное изменение. Указанное телесное изменение происходит при осуществлении акта чувственного пожелания и является не только духовным, как при чувственном схватывании, но также и природным. Но для осуществления акта умственного желания нет никакой необходимости в телесном изменении, поскольку такое желание не реализуется посредством телесного органа. Поэтому ясно, что страсть в большей мере присуща акту чувственного, чем умственного желания, о чем говорится и в вышеприведенном определении Дамаскина.

Ответ на возражение 1. Под «переживанием» божественного подразумевается сильное воздействие со стороны божественного и соединение с ним любовью, что происходит без какого-либо телесного изменения.

Ответ на возражение 2. Интенсивность страсти зависит не только от могущества действующего, но также и от восприимчивости претерпевающего, поскольку тот, кто предрасположен к страсти, сильно претерпевает даже от воздействия слабого действующего. Поэтому хотя объект умственного желания гораздо активней объекта чувственного пожелания, тем не менее само чувственное пожелание является более пассивным.

Ответ на возражение 3. Когда любовь, радость и тому подобные вещи приписываются Богу, ангелам или даже человеку в отношении его умственного желания, то они указывают на простые акты воли, подобные по виду, но безо всякой страсти. Поэтому Августин говорит, что «святые ангелы не испытывают ни гнева, когда наказывают,... ни сострадания, когда являются на помощь к несчастным.... Но люди, не умея выразить это иначе, применяют к подобным вещам названия этих страстей, но применяют ради некоторого сходства в действиях, а не с целью указать на несовершенство их душевных движений»³⁹⁴.

Вопрос 23. О как страсти отличаются друг от друга

Далее мы должны рассмотреть [вопрос о том], как страсти отличаются друг от друга. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) отличаются ли страсти воздеющей части [души] от страстей раздражительной части; 2) основано ли противоположение страстей в раздражительной части на противоположности блага и зла; 3) существует ли страсть без противоположности; 4) можно ли обнаружить в одной и той же способности какие-либо отличающиеся по виду страсти, которые не были бы противоположны друг другу.

Раздел 1. Отличаются ли страсти вожделеющей части (души) от страстей раздражительной части?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в вожделеющей и раздражительной частях [души] наличествуют одни и те же страсти. Так, Философ сказал, что страсти души суть то, «чему сопутствуют удовольствия или страдания»³⁹⁵. Но удовольствие и страдание находятся в вожделеющей части. Следовательно, все страсти находятся в вожделеющей части, а не так, что некоторые в раздражительной, а другие — в вожделеющей части.

Возражение 2. Далее, комментируя слова [из евангелия от Матфея]: «Царство небесное подобно закваске» и т. д. ([Мф. 13:33](#)), Иероним в своей глоссе замечает: «Мы должны обладать рассудительностью в разуме, ненавистью к пороку в раздражительной способности и желанием добродетели в вожделеющей части». Но ненависть, как и противоположная ей любовь, находится в вожделеющей способности, о чем сказано во второй книге «Топики»³⁹⁶. Следовательно, одна и та же страсть обнаруживается как в вожделеющей, так и в раздражительной способности.

Возражение 3. Далее, страсти и действия отличаются по виду согласно своим объектам. Но у раздражительных и вожделеющих страстей общие объекты, а именно благо и зло. Следовательно, в вожделеющей и раздражительной способностях находятся одни и те же страсти.

Этому противоречит следующее: действия различных сил отличаются по виду, например, видение и слушание. Но раздражительность и вожделение, как было показано в первой части (81, 2), это две силы, на которые разделено чувственное желание. Следовательно, коль скоро страсти являются движениями чувственного желания, о чем уже было сказано (22, 3), страсти раздражительной способности по виду отличны от страстей вожделеющей части.

Отвечаю: страсти раздражительной части отличаются по виду от страстей вожделеющей способности. В самом деле, коль скоро силы различаются согласно своим объектам, на что было указано в первой части (77, 3), то страсти различных способностей необходимо должны быть соотнесены с различными объектами. А так как для различения видов сил требуются куда большие различия объектов, нежели для различения страстей или действий, то тем более страсти различных способностей отличны по виду. Ведь как в порядке природы разнообразие родов является результатом разнообразия в потенциальности материи, в то время как разнообразие видов является результатом разнообразия форм в той же самой материи, точно так же обстоит дело и с актами души: те из них, которые относятся к различным силам, отличаются не только по виду, но также и по роду, тогда как действия и страсти, относящиеся к различным по виду, но общим по роду объектам единой силы, различаются как виды этого рода.

Таким образом, для различения того, какие страсти находятся в раздражительной, а какие — в вожделеющей способности, необходимо определить объекты каждой из них. Итак, согласно сказанному в первой части (81, 2), объектами вожделеющей силы являются непосредственно схватываемые чувственные благо или зло, которые причиняют [соответственно] удовольствие или страдание. Но так как душа в процессе приобретения некоторого такого блага или избегания некоторого такого зла в силу того, что вышеуказанные благо или зло таковы, что наша животная природа не позволяет нам легко приобретать их или избегать, вынуждена время от времени испытывать трудности или преодолевать препятствия, то эти самые обладающие трудной или сложной природой благо или зло становятся объектами раздражительной способности. Поэтому те страсти, которые непосредственно относятся к благу или злу,

например, радость, печаль, любовь, ненависть и т. п., принадлежат к вожделеющей способности, а те страсти, которые относятся к благу или злу как к чему-то такому, с чем связаны трудности в приобретении или избегании, например, бесстрашие, трусость, надежда и т. п., принадлежат к раздражительной способности.

Ответ на возражение 1. Как уже было показано в первой части (81, 2), раздражительная способность дана животным для того, чтобы с ее помощью устранять с пути стремящейся к своему объекту вожделеющей силы те препятствия, которые связаны или с трудностью достижения некоторого блага, или с трудностью избегания некоторого зла. Поэтому все раздражительные страсти [так или иначе] завершаются в вожделеющих страстях, в результате чего находящиеся в раздражительной способности страсти сопровождаются находящимися в вожделеющей способности удовольствием и страданием.

Ответ на возражение 2. Иероним приписывает ненависть к пороку раздражительной способности не в связи с [самой] ненавистью, которая в собственном смысле слова является вожделеющей страстью, а в связи с сопровождающим ее усилием, которое принадлежит раздражительной силе.

Ответ на возражение 3. Благо как нечто желанное движет вожделение. Но если при его достижении встречаются трудности, то это вступает в некоторое противоречие с вожделением, в связи с чем возникает потребность в другой склоняющей к этому благу силе. То же самое можно сказать и о зле. И такой силой является раздражительная способность. Следовательно, вожделеющие страсти по виду отличны от раздражительных страстей.

Раздел 2. Основано ли противополoжение раздражительных страстей на противополoжности блага и зла?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что противополoжение раздражительных страстей основано исключительно на противополoжности блага и зла. В самом деле, как было показано выше (1), раздражительные страсти определены к вожделеющим страстям. Но противополoжение вожделеющих страстей основано исключительно на противополoжности блага и зла, например, любовь и ненависть, радость и печаль. Следовательно, то же самое можно сказать и применительно к раздражительным страстям.

Возражение 2. Далее, страсти отличаются согласно своим объектам подобно тому, как движения отличаются согласно своим пределам. Но, как сказано в пятой [книге] «Физики»³⁹⁷, единственным противополoжением движений являются их пределы. Поэтому и противополoжение страстей основано исключительно на противополoжении их объектов. Но объектами желанья являются благо и зло. Следовательно, ни в одной из желающих способностей не может быть никакого противополoжения страстей помимо того, которое зиждется на противополoжности блага и зла.

Возражение 3. Далее, как говорит Авиценна в шестой книге своей «Физики», «каждая душевная страсть выражается в стремлении и избегании». Но стремление последует схватыванию блага, а избегание — схватыванию зла, поскольку «благо — это то, к чему все стремятся»³⁹⁸, а зло — то, чего все избегают. Следовательно, противополoжение душевных страстей основано исключительно на противополoжности блага и зла.

Этому противоречит следующее: как сказано в третьей [книге] «Этики»³⁹⁹, трусость противополoжна смелости. Но трусость и смелость не различаются с точки зрения блага и зла, поскольку то и другое имеет отношение к некоторому злу. Следовательно, не каждое противополoжение раздражительных страстей основано на противополoжности блага и зла.

Отвечаю: страсть, как сказано в третьей [книге] «Физики»⁴⁰⁰, это своего рода движение. Поэтому противополoжение страстей основано на противополoжении движений или изменений. Но, как указывает Философ в пятой [книге] «Физики»⁴⁰¹, противополoжение изменений или движений бывает двояким. Одно из них связано со стремлением или избеганием, относящимся к одному и тому же пределу, и такое противополoжение является в первую очередь изменением, а именно возникновением, то есть изменением «к бытию», и уничтожением, то есть изменением «из бытия». Другое противополoжение связано с противополoжностью пределов и является в первую очередь движением; так, беление, которое является движением от черного к белому, противополoжно чернению, которое является движением от белого к черному.

Аналогичным образом существует и двойственное противополoжение в душевных страстях: одно соответствует противополoжению объектов, то есть благу и злу, другое же связано со стремлением и избеганием одного и того же предела. В вожделеющих страстях наличествует только первое противополoжение, а именно то, которое основано на объектах, тогда как в раздражительных страстях мы обнаруживаем обе формы противополoжения. Причина этого заключается в том, что, как уже было сказано (1), объектом вожделеющей способности являются чувственные благо и зло как таковые. Однако благо не может быть пределом «от которого», но только пределом «к которому», поскольку никто не избегает блага, напротив, все стремятся к нему. Подобным же образом никто не желает зла, но все избегают

его, в связи с чем зло не может обладать аспектом предела «к которому», но — только предела «от которого». Поэтому любая вожделеющая страсть в отношении блага, например, любовь, пожелание, радость, имеет тенденцию к нему, в то время как любая вожделеющая страсть в отношении зла, например, ненависть, отвращение, печаль, имеет тенденцию от него. Следовательно, в вожделеющих страстях не может быть никакого противоположения стремления и избегания с точки зрения одного и того же объекта.

С другой стороны, объектом раздражительной способности является чувственное благо или зло не в абсолютном смысле, а взятое под аспектом трудного по доступности или трудного по избеганию. Но труднодоступное благо, рассматриваемое как именно благо, по своей природе побуждает нас стремиться к нему, каковое стремление принадлежит страсти «надежда», тогда как [то же самое благо, но] рассматриваемое как труднодоступное, побуждает нас отказаться от него, каковой отказ принадлежит страсти «отчаяние». Подобным же образом трудное по избеганию зло, рассматриваемое как именно зло, имеет аспект того, чего следует бояться, и это принадлежит страсти «трусость», но оно также содержит причину стремиться преодолеть трудности ради того, чтобы не стать субъектом зла, и такое стремление называется «смелостью». Таким образом, в раздражительных страстях мы находим как противоположение с точки зрения блага и зла (например, между надеждой и трусостью), так и противоположение стремления и избегания с точки зрения одного и того же объекта (например, между смелостью и трусостью).

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.

Раздел 3. Существует ли душевная страсть, не имеющая противоположности?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у всякой страсти души имеется ее противоположность. В самом деле, как уже было сказано (1), каждая душевная страсть находится или в раздражительной, или в вожделеющей способности. Но обоим указанным видам страстей присущи соответствующие им модусы противоположения. Следовательно, у всякой страсти души имеется ее противоположность.

Возражение 2. Далее, объектом любой душевной страсти является благо или зло, поскольку они суть общие объекты желающей части. Но страсть, объектом которой является благо, противоположна страсти, объектом которой является зло. Следовательно, у каждой страсти имеется ее противоположность.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (2), любая душевная страсть связана со стремлением или избеганием. Но каждому стремлению соответствует противоположное ему избегание, и наоборот. Следовательно, у всякой страсти души имеется ее противоположность.

Этому противоречит то обстоятельство, что у такой душевной страсти, как гнев, нет никакой противоположности, о чем сказано в четвертой [книге] «Этики»⁴⁰². Следовательно, не у всякой страсти есть ее противоположность.

Отвечаю: специфика страсти гнева состоит в том, что она не может иметь противоположность ни с точки зрения стремления и избегания, ни с точки зрения противоположности блага и зла. В самом деле, гнев обуславливается уже существующим тяжким злом, и когда такое зло налицо, желание либо уступает, и тогда все остается в пределах вожделеющей страсти «печали», или же имеет место движение сопротивления пагубе зла, и такое движение носит имя «гнева». Но это движение не является избеганием, поскольку зло или существует, или уже отошло в прошлое. Следовательно, ни одна из страстей не противоположна гневу с точки зрения стремления и избегания.

Подобным же образом в данном случае не может существовать противоположности и с точки зрения блага и зла. В самом деле, противоположностью существующему злу является приобретенное благо, которое никак не может иметь аспект труднодоступности. К тому же по достижении блага не остается никаких движений и наступает успокоение желания в обретенном благе, каковое успокоение носит имя «радости», являющейся страстью вожделеющей способности.

Следовательно, ни одно из движений души не может быть противоположным движению гнева, но только лишь прекращение движения, по каковой причине Философ в своей «Риторике» говорит, что «гневу противоположно спокойствие», поскольку в данном случае крайности связаны не с противоположением, а с отрицанием, или лишенностью.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.

Раздел 4. Можно ли обнаружить в одной и той же способности какие-либо страсти, которые отличались бы по виду, но при этом не были бы противоположны друг другу?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется невозможным, чтобы в одной и той же силе наличествовали различные по виду страсти, которые бы не были противоположны друг другу. В самом деле, душевные страсти отличаются согласно своим объектам. Но объектами страстей души являются благо и зло, и на их различии основано противоположение страстей. Следовательно, не противоположные друг другу страсти одной и той же силы не отличаются по виду.

Возражение 2. Далее, различие вида подразумевает различие формы. Но, как сказано в десятой [книге] «Метафизики»⁴⁰³, каждое различие формы связано с некоторым противоположением. Следовательно, не противоположные друг другу страсти одной и той же силы не отличаются по виду.

Возражение 3. Далее, коль скоро всякая страсть души заключается в стремлении или избегании блага или зла, то похоже на то, что каждое различие в душевных страстях необходимо должно являться результатом различия или блага и зла, или стремления и избегания, или [по крайней мере] степеней стремления и избегания. Но, как уже было сказано (2), первые два различия обуславливают противоположение душевных страстей, тогда как третье различие не создает разнообразия видов, в противном случае количество видов страстей души было бы бесконечным. Следовательно, невозможно, чтобы страсти одной и той же силы отличались по виду и при этом не были бы противоположны друг другу.

Этому противоречит следующее: любовь и радость отличаются по виду, принадлежат к одной и той же вожделеющей способности и при этом не противоположны друг другу; более того, одна обуславливает другую. Следовательно, в одной и той же силе могут находиться страсти, которые отличаются по виду и при этом не противоположны друг другу.

Отвечаю: страсти отличаются согласно своим активным причинам, каковые — в случае с душевными страстями — суть их объекты. Затем, отличия активных причин можно рассматривать двояко: во-первых, с точки зрения их вида или природы, как, например, огонь отличается от воды; во-вторых, с точки зрения отличия в их активных силах. Что касается душевных страстей, то отличие их активных или движущих причин следует трактовать с точки зрения их движущих сил, как если бы они были природными действующими. В самом деле, каждый двигатель, так сказать, либо притягивает воспринимающего [его] воздействие к себе, либо отталкивает от себя. Притом, притягивая к себе, он производит в восприимнике тройное действие. Прежде всего, он сообщает ему склонность или способность к стремлению к двигателю (как, например, светлое высшее тело просвещает произведенное тело, благодаря чему последнее получает склонность или способность к тому, что свыше). Во-вторых, если произведенное тело находится вне подобающего ему места, двигатель сообщает ему движение в направлении этого места. В-третьих, по достижении указанного места он сообщает ему покой (ведь одна и та же причина обуславливает и движение к должному месту, и покой по его достижении). То же самое справедливо и в отношении причины отталкивания.

Итак, если речь идет о движениях желающей способности, то благо обладает, так сказать, силой притяжения, а зло — силой отталкивания. Первое место среди добрых причин в желающей силе надлежит отвести склонности, способности или врожденности к благу, относящейся к страсти «любовь», которой соответствует противоположная ей «ненависть» к

злу. Во-вторых, если речь идет о еще не обретенном благе, то в желании порождается движение к достижению любимого блага, которое следует относить к страсти «пожелание», или «вожделение», а противоположным ему и относящимся к злу движением является страсть «неприязнь», или «отвращение». В-третьих, когда благо достигнуто, желание успокаивается в обретенном благе, и это относится к страсти «удовольствие», или «радость», а противоположная, связанная со злом страсть суть «страдание», или «печаль».

С другой стороны, в раздражительных страстях способность, или склонность стремиться к благу и избегать зла является производной от относящейся к благу и злу в абсолютном смысле вожделяющей способности. Таким образом, к еще не обретенному благу относятся «надежда» и «отчаяние», а к еще не существующему злу — «трусость» и «смелость». А вот что касается обретенного блага, то в отношении него никакой раздражительной страсти нет, поскольку, как уже было сказано (3), оно уже не может рассматриваться как нечто труднодоступное. Существующее же зло вызывает страсть «гнев».

Таким образом, ясно, что в вожделяющей способности наличествуют три пары страстей, а именно: любовь и ненависть, вожделение и отвращение, радость и печаль. Аналогично этому и в раздражительной способности можно выделить три группы, а именно: надежду и отчаяние, трусость и смелость, а также гнев, у которого нет противоположной ему страсти.

Следовательно, всего существует одиннадцать отличающихся по виду страстей, шесть в вожделяющей способности и пять в раздражительной, и этими [одиннадцатью] видами охватываются все душевные страсти.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.

Вопрос 24. О благе и зле в душевных страстях

Теперь у нас на очереди рассмотрение блага и зла в душевных страстях, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) можно ли обнаружить в душевных страстях моральные благо и зло; 2) является ли каждая душевная страсть этически злой; 3) может ли страсть увеличить или уменьшить добродетельность или порочность акта; 4) является ли какая-нибудь из страстей благой или злой по виду.

Раздел 1. Можно ли обнаружить в душевных страстях моральные благо и зло?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ни одна из страстей души не является этически благой или злой. В самом деле, моральные благо и зло в собственном смысле слова принадлежат человеку поскольку согласно Амвросию, «все, что связано с этикой, должно приписывать человеку». Но страсти принадлежат не только человеку поскольку он разделяет их с другими животными. Следовательно, ни одна из страстей души не является этически благой или злой.

Возражение 2. Далее, благо и зло человека, по словам Дионисия, состоит в том, «что соответствует разуму и что противно разуму»⁴⁰⁴. Но, как уже было сказано (22, 3), душевные страсти находятся не в разуме, а в чувственном пожелании. Следовательно, они не связаны с сугубо человеческим, то есть с этикой, добром или злом.

Возражение 3. Далее, Философ сказал, что «за страсти мы не заслуживаем ни похвалы, ни осуждения»⁴⁰⁵. Но мы заслуживаем похвалу и осуждение за моральное благо и зло. Следовательно, страсти не являются этически добрыми или злыми.

Этому противоречат слова Августина, который, рассуждая о страстях души, сказал, что «они дурны, если любовь дурна, они благи, если любовь блага»⁴⁰⁶.

Отвечаю: душевные страсти можно рассматривать двояко: во-первых, как таковые, во-вторых, как субъекты распоряжения разума и воли. Если рассматривать страсти как таковые, а именно как движения неразумного пожелания, то в таком случае в них нет никакого морального блага или зла, поскольку, как уже было сказано (18, 5), таковые зависят от разума. Если же рассматривать их как субъекты распоряжения разума и воли, то в таком случае в них есть моральные благо и зло. В самом деле, чувственное пожелание ближе к разуму и воле, нежели внешние члены, а между тем движения и действия внешних членов, будучи произвольными, являются этически благими или злыми. Поэтому тем более можно называть страсти — в той мере, в какой они произвольны, — этически благими или злыми. А они полагаются произвольными постольку, поскольку либо подчиняются распоряжениям воли, либо не встречают препятствия со стороны воли.

Ответ на возражение 1. Если рассматривать страсти как таковые, то они общи человеку и другим животным, но если [рассматривать их] как такие, которые подчиняются распоряжениям разума, то они свойственны только человеку.

Ответ на возражение 2. Даже куда более низкие желающие силы называют разумными в силу того, что «они все же как-то причастны суждению»⁴⁰⁷.

Ответ на возражение 3. Когда Философ говорит, что за страсти мы не заслуживаем ни похвалы, ни осуждения, он имеет в виду страсти, рассматриваемые как таковые, но при этом он отнюдь не отрицает, что они могут быть достойными похвалы или осуждения в той мере, в какой они подчинены разуму. Поэтому далее он прибавляет: «Не хвалят же за страх и не порицают за гнев вообще, но за какой-то определенный», т. е. соответствующий или противный разуму.

Раздел 2. Является ли каждая душевная страсть этически злой?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что все душевные страсти этически злы. Так, Августин говорит, что «некоторые называют душевные страсти недугами или волнениями души»⁴⁰⁸. Но всякий недуг или волнение души суть моральное зло. Следовательно, всякая страсть души этически зла.

Возражение 2. Далее, Дамаскин говорит, что «"действие есть движение, согласное с природой, страсть же — действие, противное природе»⁴⁰⁹. Но в душевных движениях то, что противно природе, греховно и этически зло, по каковой причине несколько ранее он сказал, что дьявол «обратился от того, что согласно с природой, к тому, что противно природе»⁴¹⁰. Следовательно, эти страсти этически злы.

Возражение 3. Далее, все, что ведет к греху, обладает аспектом зла. Но эти страсти ведут к греху, в связи с чем и названы «страстями греховными» ([Рим. 7:5](#)). Следовательно, похоже на то, что они этически злы.

Этому противоречат слова Августина о том, что «если любовь безукоризненна, то безукоризненны и все душевные расположения, поскольку [в таком] случае боятся вечного наказания, желают вечной жизни, скорбят о грехе, радуются надежде»⁴¹¹.

Отвечаю: по данному вопросу мнения стоиков и перипатетиков разнились, поскольку стоики полагали все страсти злыми, тогда как перипатетики утверждали, что умеренные страсти благи. Это различие, которое выглядит столь значительным на словах, в действительности невелико, а если присмотреться к представлениям этих школ, то его вовсе не существует. В самом деле, стоики не проводили различия между умом и чувством и, следовательно, между умственным и чувственным желанием. Таким образом, они не отличали страсти души от движений желания с той точки зрения, что душевные страсти находятся в чувственном желании, в то время как простые движения желания находятся в умственном желании, но каждое разумное движение желающей части они называли волей, в то время как страстью они называли движение, выходящее за пределы разума. Поэтому Цицерон, разделяя их представление, называет все страсти «недугами души», из чего он делает вывод, что «подверженные недугу нездоровы, а нездоровый желает чувством»⁴¹² (ведь говорим же мы, что желающие чувством нездоровы).

Перипатетики, со своей стороны, называли «страстями» все движения чувственного желания, и называли их благими, если они управлялись разумом, и злыми, если не управлялись. Поэтому Цицерон, осуждая перипатетиков за их теорию умеренности страстей, был неправ, когда говорил, что «всякое зло, пусть даже умеренное, надлежит избегать; ведь как тело, даже будучи умеренно больным, нездорово, так и умеренная в недугах или страстях душа нездорова»⁴¹³ (ведь страсти называются «недугами» или «волнениями» души только тогда, когда они не подчинены разуму).

Таким образом, [из сказанного] очевиден ответ на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Каждой страсти присуще возрастание и убывание согласно природному движению сердца, а именно поскольку сердце движется с большей или меньшей интенсивностью посредством сокращения и расширения, что связано с характером [той или иной] страсти. Но из этого вовсе не следует, что страсть необходимо отклоняется от естественного порядка вещей.

Ответ на возражение 3. Страсти души ведут нас к греху в той мере, в какой они противны распоряжениям разума, а в той, в какой они подчиняются распоряжениям разума, они относятся к добродетели.

Раздел 3. Может ли страсть увеличить или уменьшить добродетельность или порочность акта?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что всякая страсть уменьшает добродетельность морального акта. Ведь все, что препятствует суждению разума, от которого зависит добродетельность морального акта, уменьшает добродетельность морального акта. Но всякая страсть препятствует суждению разума, в связи с чем Саллюстий сказал, что «тот, кто держит совет относительно вещей сомнительных, должен быть свободным от ненависти, гнева, дружбы и жалости». Следовательно, страсть уменьшает добродетельность морального акта.

Возражение 2. Далее, чем человеческое действие более уподоблено Богу, тем более оно благо, по каковой причине апостол говорит: «Подражайте Богу, как чада возлюбленные» ([Еф. 5:1](#)). Но, как сказал Августин, Бог и «святые ангелы не испытывают, например, ни гнева, когда наказывают... ни сострадания, когда являются на помощь несчастным»⁴¹⁴. Поэтому лучше [и нам] действовать подобным образом, а не с [какой-нибудь] душевной страстью.

Возражение 3. Далее, как этическое зло, так и этическое добро зависят от их отношений с разумом. Но этическое зло умалется страстью, поскольку грешащий вследствие страсти грешит меньше, чем грешащий обдуманно. Следовательно, и добро лучше творит тот, что действует обдуманно, нежели тот, кто действует в состоянии аффекта.

Этому противоречат слова Августина о том, что «страсть милосердия подчиняется разуму когда милосердие проявляется с сохранением справедливости: когда или подается помощь нуждающемуся, или оказывается прощение раскаивающемуся»⁴¹⁵. Но ничто из того, что подчиняется разуму, не может уменьшить этическое добро. Следовательно, душевная страсть не уменьшает этическое добро.

Отвечаю: поскольку стоики полагали, что любая душевная страсть зла, то из этого они делали вывод, что всякая страсть души уменьшает добродетельность акта, поскольку примесь зла либо вообще уничтожает добро, либо делает его менее добрым. И это было бы действительно так, если бы под страстями мы понимали одни лишь неупорядоченные движения чувственного желания, рассматриваемые как волнения или недуги. Но так как мы называем страстями все движения чувственного желания, то, следовательно, когда разум умеряет страсти, мы говорим о совершенствовании человеческого блага. В самом деле, коль скоро благо человека зиждется на разуме как на своем основании, то добрая воля становится тем совершенней, чем на большее количество подобающих человеку вещей она простирается. Поэтому никто не подвергает сомнению тот факт, что [одним из] признаков совершенства этического добра является подчиненность действий внешних членов распоряжениям разума. Таким образом, коль скоро чувственное желание может повиноваться распоряжениям разума, о чем уже было сказано (17, 7), то разумное управление страстями относится к совершенству морали и к человеческому благу

И насколько лучшим для человека является желать благо и через посредство своих внешних актов поступать благо, настолько же движение к добру не только посредством воли, но также и посредством чувственного желания относится к совершенству этического блага, по каковой причине [в Писании] сказано: «Сердце мое и плоть моя восторгаются к Богу живому» ([Пс. 83:3](#)), где под «сердцем» следует понимать умственное желание, а под «плотью» — чувственное.

Ответ на возражение 1. Душевные страсти могут относиться к суждениям разума двояко. Во-первых, как предшествующие [суждению разума], и в таком случае, затеняя суждение разума, от которого зависит добродетельность морального акта, они уменьшают

добродетельность акта; так [например] основанное на суждении разума милосердие более заслуживает похвалы, чем основанное только на страсти жалости. Во-вторых, как последующее [суждению разума], и это [в свою очередь] может происходить двояко. Во-первых, в силу избыточности, поскольку как известно, когда высшая часть души интенсивно движется к чему-либо, низшая часть увлекается этим движением, и в таком случае возникающая вследствие этого в чувственном желании страсть указывает на интенсивность воли и, следовательно, на силу этической добродетели. Во-вторых, путем выбора, когда человек, следуя суждению своего разума, выбирает, если можно так выразиться, страсть как способ усиления действия при помощи чувственного желания. И в этом случае душевная страсть увеличивает добродетельность действия.

Ответ на возражение 2. У Бога и ангелов нет ни чувственного желания, ни телесных членов, и потому их благо, в отличие от нашего, не зависит от правильной упорядоченности страстей или телесных действий.

Ответ на возражение 3. Направленная к злumu и предшествующая суждению разума страсть уменьшает грех, но если она последует [суждению] одним из вышеописанных способов, то либо усугубляет грех, либо же свидетельствует о еще более скверном выборе.

Раздел 4. Является ли какая-нибудь из страстей благой или злой по виду?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ни одна из душевных страстей не может быть этически благой или злой по виду. В самом деле, моральное благо и зло зависят от разума. Но страсти находятся в чувственном желании, и потому их соответствие разуму для них акцидентно. И коль скоро никакая акциденция не относится к виду вещи, то похоже на то, что ни одна из страстей не является благой или злой по виду.

Возражение 2. Далее, действия и страсти получают свой вид от своего объекта. Таким образом, если бы какая-нибудь страсть была благой или злой по виду, то из этого бы следовало, что страсти, объектом которых является благо, были бы по виду благи, например, любовь, желание и радость, а страсти, объектом которых является зло, были бы по виду злы, например, ненависть, страх и печаль. Но это очевидно не так. Следовательно, ни одна из страстей не является благой или злой по виду.

Возражение 3. Далее, нет такого вида страсти, который бы не был обнаружен у других животных. Но этическое благо принадлежит только человеку. Следовательно, ни одна из душевных страстей не является благой или злой по виду.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «милосердие является добродетелью»⁴¹⁶. Кроме того, как заметил Философ, стыдливость — это страсть, достойная похвалы⁴¹⁷. Следовательно, некоторые страсти благи или злы по виду.

Отвечаю: в отношении страстей нам, пожалуй, следует повторить то, что было сказано нами в отношении актов (18, 5, 6; 20, 1), а именно, что виды страстей, как и виды актов, можно рассматривать двояко. Во-первых, с точки зрения их естественного рода, и в этом смысле моральные благо и зло никак не связаны с видом акта или страсти. Во-вторых, с точки зрения их морального рода, поскольку они произвольны и управляются разумом. В указанном смысле моральные благо и зло могут быть отнесены к виду страсти в той мере, в какой сам по себе объект страсти соответствует или противен разуму, что очевидно в случае связанного с низким страхом «стыда» и «зависти», которая суть печаль по чужому благу, поскольку такие страсти принадлежат к тому же самому виду, что и внешний акт.

Ответ на возражение 1. Приведенный аргумент относится к страстям в их естественных видах, когда чувственное желание рассматривается само по себе. Но насколько чувственное желание повинуетя разуму, настолько благо и зло разума принадлежат страстям желания не акцидентно, а сущностно.

Ответ на возражение 2. Направленные на благое страсти сами по себе благи, если устремлены к истинному благу или стремятся избежать истинного зла. С другой стороны, те страсти, суть которых состоит в избегании блага и стремлении к злу, сами по себе злы.

Ответ на возражение 3. Чувственное желание неразумных животных не повинуетя разуму. Однако в той мере, в какой их ведет своего рода оценочная способность, которая подчинена высшему, а именно Божественному разуму, в них обнаруживается некоторое подобие морального блага в отношении душевных страстей.

Вопрос 25. О взаимной упорядоченности страстей

Теперь мы рассмотрим вопрос о взаимной упорядоченности страстей, под каковым заглавием будет исследовано четыре пункта: 1) об отношении раздражительных и вожделяющих страстей: 2) об отношении вожделяющих страстей друг к другу: 3) об отношении раздражительных страстей друг к другу; 4) о четырех основных страстях.

Раздел 1. Предшествуют ли раздражительные страсти вожделеющим или наоборот?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что раздражительные страсти предшествуют вожделеющим страстям. В самом деле, порядок страстей соответствует порядку их объектов. Но объектом раздражительной способности является труднодоступное благо, которое, похоже, суть наивысшее благо. Следовательно, раздражительные страсти, по-видимому, предшествуют вожделеющим страстям.

Возражение 2. Далее, движущий предшествует движимому. Но раздражительная способность относится к вожделеющей как движущее к движимому, поскольку, как уже было сказано (23, 1), она дана животным для того, чтобы с ее помощью устранять препятствия, мешающие вожделеющей способности насладиться своим объектом. Но «тот, кто убрал препятствующее, отчасти может считаться движущим»⁴¹⁸. Следовательно, раздражительные страсти предшествуют вожделеющим страстям.

Возражение 3. Далее, радость и печаль — это вожделеющие страсти. Но радость и печаль приходят на смену раздражительным страстям, поскольку, как сказал Философ, «месть прекращает гнев, заменяя страдание удовольствием»⁴¹⁹. Следовательно, вожделеющие страсти последуют раздражительным страстям.

Этому противоречит следующее: вожделеющие страсти связаны с абсолютным благом, в то время как раздражительные страсти — с ограниченным, а именно труднодоступным благом. И коль скоро абсолютное благо предшествует ограниченному благу, то похоже на то, что вожделеющие страсти предшествуют раздражительным.

Отвечаю: в вожделеющих страстях обнаруживается гораздо больше разнообразия, чем в раздражительных. В самом деле, в первых мы видим как некоторое отношение к движению, например, в желании, так и некоторое отношение к покою, например, в радости и печали. А вот в раздражительных страстях нет ничего, что бы имело отношение к покою, но только то, что относится к движению. Причина этого состоит в том, что когда мы находим в чем-либо успокоение, мы более не расцениваем это как нечто труднодоступное, а именно оно и является объектом раздражительной способности.

Затем, коль скоро покой является завершением движения, то именно он суть первое в порядке интенции, хотя и последнее в порядке исполнения. Поэтому если сопоставлять страсти раздражительной способности с теми вожделеющими страстями, которые указывают на успокоение в благе, то очевидно, что в порядке исполнения раздражительные страсти предшествуют таковым вожделеющей способности. Так, надежда предшествует радости и обуславливает ее, согласно сказанному апостолом: «Утешайтесь надеждою» ([Рим. 12:12](#)). А вот вожделеющая страсть, которая указывает на успокоение во зле, а именно печаль, располагается между двумя раздражительными страстями — ведь она последует страху, поскольку мы печалимся, столкнувшись со злом, которого боялись, и в то же время она предшествует движению гнева, поскольку движение самозащиты, которое последует печали, суть движение гнева. И поскольку оно ищет как некое свое благо то, чем можно расквитаться за причиненное зло, то когда гневающийся достигает этого, он радуется. Таким образом, очевидно, что каждая страсть раздражительной способности находит свое завершение в вожделеющей страсти, указывающей на покой, а именно или в радости, или в печали.

Но если мы сопоставим раздражительные страсти с теми вожделеющими страстями, которые указывают на движение, то в этом случае станет ясно, что последние являются

предшествующими, поскольку страсти раздражительной способности просто добавляют нечто к страстям вожделеющей способности подобно тому, как объект раздражительной способности добавляет аспект труднодоступности или трудноизбежания к объекту вожделеющей способности. Так, надежда добавляет к желанию некоторое усилие и некоторый душевный подъем ради достижения труднодостижимого блага, и подобным же образом страх добавляет к антипатии или отвращению некоторый душевный спад, связанный с трудностью избежания зла.

Таким образом, страсти раздражительной способности располагаются между теми вожделеющими страстями, которые обозначают движение к благу или злу, и теми вожделеющими страстями, которые указывают на успокоение в благе или зле. И сказанного очевидно, что раздражительные страсти как возникают из страстей вожделеющей способности, так и находят в них свое завершение.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент заслуживал бы внимания, если бы формальным объектом вожделеющей способности было нечто, не связанное ни с какими трудностями, аналогично тому, как формальным объектом раздражительной способности является нечто, связанное с трудностями. Но так как объектом вожделеющей способности является благо как таковое, то он по природе предшествует объекту раздражительной способности, поскольку общее предшествует частному.

Ответ на возражение 2. Тот, кто устраняет препятствие, является не непосредственным, а акцидентным двигателем, а в данном случае речь идет о непосредственно связанных друг с другом страстях. Кроме того, раздражительная страсть устраняет препятствие, мешающее вожделению найти успокоение в своем объекте. Поэтому из сказанного следует только то, что раздражительные страсти предшествуют тем вожделеющим страстям, которые указывают на такой покой.

Ответ на возражение 3 основан на том же умозаключении.

Раздел 2. Является ли любовь первой из вожделеющих страстей?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не является первой из вожделеющих страстей. В самом деле, вожделеющая способность получила свое имя от вожделения, каковое суть та же страсть, что и желание, а «вещи следует называть в соответствии с целью»⁴²⁰. Следовательно, желание предшествует любви.

Возражение 2. Далее, любовь подразумевает некоторый союз, поскольку она, согласно Дионисию, суть «объединяющая и связывающая сила»⁴²¹. Но вожделение, или желание — это движение к союзу с тем, что вожделеешь, или желаешь. Следовательно, желание предшествует любви.

Возражение 3. Далее, причина предшествует своему следствию. Но удовольствие иногда выступает причиной любви, поскольку некоторые любят ради удовольствия⁴²². Таким образом, удовольствие предшествует любви и, следовательно, любовь не является первой из вожделеющих страстей.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что все страсти обуславливаются любовью, поскольку «любовь, помогающая обладать предметом любви, есть желание, а та же самая любовь, обладающая и пользующаяся этим своим предметом, есть радость»⁴²³. Следовательно, любовь является первой из вожделеющих страстей.

Отвечаю: объектами вожделеющей способности являются благо и зло. Но благо по природе предшествует злу поскольку зло является лишенностью блага. Поэтому те страсти, объектом которых является благо, по природе предшествуют тем, объектом которых является зло, точнее, каждая из них предшествует противоположной ей страсти, поскольку искание блага служит причиной для избегания противоположного ему зла.

Далее, благо обладает аспектом цели, а цель является первой в порядке интенции и последней в порядке исполнения. Следовательно, порядок вожделеющих страстей может рассматриваться или с точки зрения порядка интенции, или с точки зрения порядка исполнения. В порядке исполнения первое место принадлежит тому что является первичным в стремящейся к цели вещи. Но очевидно, что стремящееся к цели наделено, во-первых, соответствием, или соразмерностью с этой целью, поскольку ничто не стремится к несоответствующей цели, во-вторых, оно движется к этой цели, в-третьих, оно обретает покой по достижении этой цели. Так вот: таким соответствием, или соразмерностью желания блага обладает любовь, которая удовлетворяется в благе, тогда как движение к благу — это вожделение, или желание, а успокоение в благе — радость, или удовольствие. Таким образом, в этом порядке любовь предшествует желанию, а желание — удовольствию. А вот в порядке интенции все наоборот, поскольку удовольствие обуславливает интенцию желания и любви. В самом деле, удовольствия — это наслаждение благом, каковое наслаждение, равно как и само благо, некоторым образом и есть цель, о чем нами было говорено выше (11,3).

Ответ на возражение 1. Мы называем вещь так, как мы ее понимаем, поскольку, как сказал Философ, «слова — это знаки представлений в душе»⁴²⁴. Затем, в большинстве случаев мы познаем причину через ее следствие, следствием же любви при обладании любимым объектом является удовольствие, а при отсутствии такого обладания — желание, или вожделение. Но, как сказал Августин, «мы больше всего понимаем, что любим, когда нам не хватает того, кого мы любим»⁴²⁵. Следовательно, из всех вожделеющих страстей наиболее понимаемым является вожделение, и потому соответствующая способность названа его именем.

Ответ на возражение 2. Союз любящего и любимого можно понимать двояко. Так,

существует реальный союз, состоящий в единении того и другого. Такой союз связан с радостью, или удовольствием, которое последует желанию. Существует также эмоциональный союз, состоящий в соответствии, или соразмерности, и выражающийся в причастности одной вещи другой в силу ее соответствия и стремления к последней. Свидетельством такого союза является любовь, а сам этот союз предшествует движению желания.

Ответ на возражение 3. Удовольствие обуславливает любовь в том смысле, что предшествует любви в порядке интенции.

Раздел 3. Является ли надежда первой из раздражительных страстей?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надежда не является первой из раздражительных страстей. В самом деле, раздражительная способность получила свое имя от [раздражения, или] гнева (*ira*). И коль скоро «вещи следует называть в соответствии с целью», то похоже на то, что гнев предшествует надежде и превосходит ее.

Возражение 2. Далее, объектом раздражительной способности является нечто, связанное с трудностями. Но стремление противостоять угрожающему злу, которое относится к смелости, или сопротивление уже существующему злу, которое связано с гневом, кажутся куда более трудными делами, нежели усилия, прилагаемые ради достижения некоторого блага. В свою очередь сопротивление уже существующему злу кажется более трудным делом, нежели стремление противостоять злу будущему. Поэтому гнев, похоже, является более сильной страстью, чем смелость, или бесстрашие, а смелость — чем надежда. Следовательно, похоже на то, что надежда им предшествовать не может.

Возражение 3. Далее, в движениях вещи к цели движение избегания предшествует движению достижения. Но страх и отчаяние подразумевают избегание, тогда как смелость и надежда подразумевают достижение. Следовательно, страх и отчаяние предшествуют надежде и смелости.

Этому противоречит следующее: чем ближе вещь к первому, тем в большей мере она предшествует остальным. Но надежда является ближайшей к любви, которая суть первая из страстей. Следовательно, надежда является первой из страстей раздражительной способности.

Отвечаю: как уже было сказано (1), все раздражительные страсти подразумевают некоторое движение к чему-то. Но это движение раздражительной способности к чему-то может происходить по двум причинам, одной из которых является простое соответствие, или соразмерность цели, свойственное любви или ненависти, объектами которых являются благо и зло, и это связано с радостью или печалью. Тут нелишне напомнить, что наличное благо не обуславливает никакой страсти в раздражительности, в то время как наличное зло обуславливает страсть гнева, о чем уже было сказано (23, 3, 4).

И коль скоро в порядке возникновения, или исполнения соответствие, или соразмерность цели предшествует достижению цели, то из этого следует, что из всех раздражительных страстей последнее место в порядке возникновения занимает гнев. А из остальных страстей раздражительной способности, подразумевающих движение, вызванное любовью к благу или ненавистью к злу, те, объектом которых является благо, а именно надежда и отчаяние, должны по природе предшествовать тем, объектом которых является зло, а именно бесстрашию и страху. Притом надежда предшествует отчаянию, поскольку надежда — это движение к благу как таковому, которое в силу своей сущностной притягательности обуславливает стремление надежды непосредственно к благу, в то время как отчаяние — это движение от блага, движение, которое сообразуется с благом не как с таковым, но в связи с чем-то еще, по каковой причине стремление от блага является акцидентным. По той же причине и страх, будучи движением от зла, предшествует бесстрашию. А то, что надежда и отчаяние по природе предшествуют страху и бесстрашию, очевидно на основании того, что коль скоро желание блага является причиной избегания зла, то, таким образом, надежда и отчаяние являются причинами страха и бесстрашия, поскольку бесстрашие следует из надежды на победу, а страх — из отчаяния превозмочь. Наконец, гнев вытекает из бесстрашия — ведь, как заметил Авиценна в шестой

[книге своей] «Физики», никто не гневается при желании отомстить, если не осмеливается мстить. Из сказанного очевидно, что первой из всех раздражительных страстей является надежда.

Если же мы хотим указать порядок всех страстей с точки зрения возникновения, то любовь и ненависть — первые; желание и отвращение — вторые; надежда и отчаяние — третьи; страх и бесстрашие — четвертые; гнев — пятый, а шестыми и последними являются радость и печаль, которые, как сказано во второй [книге] «Этики»⁴²⁶, сопутствуют всем страстям. И при этом любовь предшествует ненависти, желание предшествует отвращению, надежда предшествует отчаянию, страх предшествует бесстрашию и радость предшествует печали, что с очевидностью следует из всего вышесказанного.

Ответ на возражение 1. Поскольку гнев возникает из других страстей как следствие из предшествующих ему причин, то именно поэтому он более явственен, чем другие страсти, по каковой причине способность и получила свое название от имени гнева.

Ответ на возражение 2. Причиной стремления и желания является не трудность достижения [блага], а само благо. Поэтому наиболее непосредственно относящаяся к благу надежда является первой, хотя нередко смелости или даже гневу сопутствуют куда как большие трудности.

Ответ на возражение 3. Движение желания сущностно и непосредственно происходит к благу, которое является присущим ему объектом, а движение от зла является [только] его следствием. В самом деле, движение желающей части соразмерно не природному движению, а интенции природы, которая стремится к цели прежде, чем стремится избежать ее противоположности, каковое избегание желательно только ради достижения цели.

Раздел 4. Являются ли четырьмя основными страстями радость, печаль, надежда и страх?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что радость, печаль, надежда и страх не являются четырьмя основными страстями. Так, Августин опускает [в этом перечне] надежду и на ее место помещает желание⁴²⁷.

Возражение 2. Далее, в душевных страстях наличествует двоякий порядок: порядок интенции и порядок исполнения, или возникновения. Поэтому основные страсти должны быть взяты либо из порядка интенции, и в таком случае основными страстями следует полагать последние в этом порядке радость и печаль, либо из порядка исполнения, или возникновения, и тогда основной страстью следует полагать любовь. Следовательно, радость, печаль, надежду и страх никоим образом нельзя называть четырьмя основными страстями.

Возражение 3. Далее, как бесстрашие обуславливается надеждой, точно так же страх обуславливается отчаянием. Таким образом, в качестве основных страстей следует полагать либо надежду и отчаяние, поскольку они являются причинами других, либо надежду и страх, на том основании, что они не связаны друг с другом.

Этому противоречит следующее: Боэций перечисляет четыре основные страсти, когда говорит: «Радость и страхи дальше гони ты, прочь и надежду! Чтобы печали не было в сердце»⁴²⁸.

Отвечаю: вышеперечисленные четыре страсти принято считать основными. О двух из них — радости и печали — говорят как об основных постольку, поскольку в них находят свое завершение все остальные страсти, и именно поэтому как сказано во второй [книге] «Этики»⁴²⁹, они сопутствуют всем страстям. Что же касается страха и надежды, то они являются основными страстями не потому что суть просто завершение других [страстей], а потому, что завершают их в смысле движения пожелания: ведь если речь идет о благе, то движение начинается с любви, продолжается желанием и завершается надеждой, а если речь идет о зле, то оно начинается с ненависти, продолжается отвращением и завершается страхом. По этой причине и принято различать указанные четыре страсти с точки зрения настоящего и будущего — ведь движение относится к будущему, а покой — к чему-то уже существующему. Таким образом, радость касается наличного блага, печаль — наличного зла, надежда — будущего блага и страх — будущего зла.

Все же прочие страсти — как относящиеся к благу, так и к злу как к настоящему, так и к будущему — достигают своей высшей точки в этих четырех. Поэтому многие полагают, что вышеперечисленные четыре страсти являются основными, поскольку они суть наиболее общие страсти, и это действительно так при условии, что под надеждой и страхом мы понимаем общую склонность желания к чему-то стремиться и чего-то избегать.

Ответ на возражение 1. Августин говорит о желании или вожделении вместо надежды постольку, поскольку все они, похоже, относятся к одному и тому же объекту, а именно к некоторому будущему благу.

Ответ на возражение 2. Они называются основными страстями в порядке интенции и завершения. И хотя страх и надежда не являются просто завершающими страстями, тем не менее они завершают те страсти, которые склонны к чему-то как будущему. Вообще, приведенный аргумент заслуживает внимания только в случае гнева, однако гнев не может рассматриваться как основная страсть, поскольку он является следствием бесстрашия, но и оно,

как будет показано ниже, не является основной страстью.

Ответ на возражение 3. Отчаяние подразумевает движение от блага, каковое движение акцидентно, а бесстрашие, или смелость, подразумевает движение к злу, что также акцидентно. Следовательно, они не могут быть основными страстями, поскольку акцидентное не может считаться основным. И точно так же нельзя полагать основной страстью гнев, поскольку он является следствием смелости.

Вопрос 26. О душевных страстях по отдельности и, прежде всего, о любви

Теперь нам предстоит рассмотрение душевных страстей по отдельности: вначале страстей вожделеющей способности, затем страстей раздражительной способности.

Первое из этих рассмотрений будет трояким, поскольку мы исследуем: 1) любовь и ненависть; 2) желание и отвращение; 3) удовольствие и страдание.

Что касается любви, то будет проведено исследование: 1) любви как таковой; 2) причины любви; 3) следствий любви.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) находится ли любовь в вожделеющей силе; 2) является ли любовь страстью; 3) являются ли любовь и приязнь одним и тем же; 4) правильно ли разделять любовь на любовь-дружбу и любовь-вожделение.

Раздел 1. Находится ли любовь в вожделеющей силе?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь находится не в вожделеющей силе. Ведь сказано же [в Писании], «Я полюбил ее — т. е. мудрость — и изыскал от юности моей» ([Прем. 8:2](#)). Но вожделеющая сила, являясь частью чувственного пожелания, не может стремиться к мудрости, которую не схватывают чувства. Следовательно, любовь находится не в вожделеющей силе.

Возражение 2. Далее, любовь, похоже, отождествляется с каждой страстью — ведь сказал же Августин, что «любовь, домогающаяся обладать предметом любви, есть желание, та же самая любовь, обладающая и пользующаяся этим своим предметом, есть радость, убегающая оттого, что ей противоречит, есть страх, а чувствующая, если ей случится противное, есть печаль»⁴³⁰. Но отнюдь не все страсти находятся в вожделеющей силе. Так, на пример, упомянутый в приведенной цитате страх находится в раздражительной силе. Следовательно, нельзя безапелляционно утверждать, что любовь находится в вожделеющей силе.

Возражение 3. Далее, Дионисий упоминает о «естественной любви»⁴³¹. Но естественная любовь, похоже, принадлежит скорее естественным силам, которые находятся в растительной душе. Следовательно, любовь не находится просто в вожделеющей силе.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «любовь находится в вожделеющей части души»⁴³².

Отвечаю: любовь есть нечто, имеющее отношение к желанию, поскольку целью обоих является благо. Поэтому любовь следует различать согласно различию желаний. Так, существует желание, являющееся результатом схватывания не самим субъектом желания, а кем-то другим, и оно носит название «естественного желания», поскольку природные вещи стремятся к соответствующему их природе в силу схватывания, наличествующего не в них, а в Творце их природы, о чем уже было сказано в первой части (6, 1; 103, 1). Есть также другое желание, являющееся результатом схватывания самим субъектом желания, но которое не произвольно, а необходимо. Таким в неразумных животных является «чувственное пожелание», которое в человеке, впрочем, соединено с некоторой свободой, а именно в той мере, в какой оно повинуется разуму. Наконец, существует желание, свободно следующее из схватывания субъектом желания. И это — разумное, или умственное желание, которое мы называем «волей».

Итак, в каждом из этих желаний имя «любви» усваивается началу движения к любимой цели. В случае естественного желания началом такого движения является соприродность субъекта желания и вещи, к которой он стремится, и эту [соприродность] можно считать «естественной любовью» (так, являющаяся следствием [силы] тяжести соприродность тяжелого тела и центра может быть названа «естественной любовью»). Подобным же образом склонность чувственного желания или воли к некоторому благу так сказать, возможность обретения истинной удовлетворенности благом, называется [соответственно] «чувственной» или «умственной» («разумной») любовью. При этом чувственная любовь принадлежит чувственному желанию, а умственная любовь — умственному. И все это находится в вожделеющей силе, поскольку она имеет отношение к благу как таковому, а не к благу, взятому под аспектом трудности, которое является объектом раздражительной способности.

Ответ на возражение 1. Указанные слова относятся к умственной, или разумной любви.

Ответ на возражение 2. О любви говорят как о страхе, радости, желании и печали не с точки зрения сущности, а с точки зрения каузальности.

Ответ на возражение 3. Естественная любовь обнаруживается в силах не только растительной, но и всей души в целом, а также и во всех частях тела, и вообще во всем. Поэтому

Дионисий говорит, что «Прекрасное и Добро всеми любимо»⁴³³ — ведь каждая единичная вещь соприродна тому, что соответствует ей естественным образом.

Раздел 2. Является ли любовь страстью?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не является страстью. В самом деле, сила не может быть страстью, а любовь, по словам Дионисия, это сила⁴³⁴. Следовательно, любовь не является страстью.

Возражение 2. Далее, согласно Августину, любовь — это своего рода союз, или связь⁴³⁵. Но союз, или связь — это не страсть, но, скорее, отношение. Следовательно, любовь не является страстью.

Возражение 3. Далее, Дамаскин говорит, что страсть — это движение⁴³⁶. Но любовь не подразумевает движения желания, поскольку таковым является само желание, началом движения которого является любовь. Следовательно, любовь не является страстью.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «любовь — это страсть»⁴³⁷.

Отвечаю: страсть является следствием, производимым действующим в претерпевающем воздействие. Но природный действитель производит в претерпевающем двойное следствие, поскольку, во-первых, сообщает ему форму и, во-вторых, сообщает ему движение, которое вытекает из [этой] формы. Например, производящий сообщает произведенному телу и вес, и вытекающее из веса движение, так что вес, выступающий началом движения к месту, ставшим благодаря ему сопринродным этому телу, можно было бы назвать «естественной любовью». И точно так же объект желания сообщает, прежде всего, желание некоторым образом приблизиться к себе, каковое желание связано с возможностью обретения удовлетворенности в этом объекте, из чего вытекает движение к желаемому объекту. В самом деле, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», «движение желания осуществляется как в круге»⁴³⁸, поскольку объект желания движет желание путем, если так можно выразиться, представления себя его интенции, в то время как само желание движется к достижению объекта желания таким образом, чтобы движение завершилось на том, с чего оно началось. Соответственно этому первое производимое в желании его объектом изменение называется «любовью», и она суть не что иное, как стремление к обретению удовлетворенности в этом объекте, и это стремление выражается в движении к этому объекту, каковое движение суть «желание», и, наконец, в покое, который называется «радостью». Таким образом, любовь состоит в изменении, производимом в желании его объектом, из чего с очевидностью следует, что любовь является страстью, которая в прямом смысле слова находится в воделеющей способности, а в широком — в желании.

Ответ на возражение 1. Дионисий называет любовь силой постольку, поскольку любовь является началом движения в желании, а начало движения или действия принято называть силой.

Ответ на возражение 2. Союз имеет отношение к любви постольку, поскольку в силу стремления к удовлетворенности желания любящий относится к любимому так, как если бы тот был им или его честью. Отсюда понятно, что любовь не является отношением союза, но сам союз является следствием любви. Поэтому Дионисий говорит, что «любовь — это объединяющая и связывающая сила»⁴³⁹, а Философ [со своей стороны] замечает, что союз является результатом любви⁴⁴⁰.

Ответ на возражение 3. Хотя любовь и не обозначает движения желания при стремлении к желаемому объекту, она, тем не менее, обозначает то движение, посредством которого желание претерпевает изменение со стороны желаемого объекта, дабы стремиться обрести в нем удовлетворенность.

Раздел 3. Является ли любовь и приязнь одним и тем же?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь суть то же, что и приязнь. Ведь сказал же Дионисий, что говорить вместо «любовь» «приязнь», это все равно, что «число четыре обозначить как дважды два или прямые линии как линии без изгибов»⁴⁴¹. Но очевидно, что [в приведенных примерах] речь идет об одном и том же. Следовательно, любовь и приязнь обозначают одно и то же.

Возражение 2. Далее, движения желания различаются согласно своим объектам. Но у приязни и любви одни и те же объекты. Следовательно, и они суть одно и то же.

Возражение 3. Далее, если приязнь и любовь и отличаются друг от друга, то разве что в том отношении, в каком, по словам Августина, «иные говорят, что приязнь нужно понимать в хорошем смысле, а любовь — в дурном»⁴⁴². Но они не отличаются и в этом смысле, поскольку, согласно Августину⁴⁴³, Священное Писание использует оба эти слова равно в отношении и доброго, и дурного. Таким образом, любовь и приязнь не отличаются друг от друга, в связи с чем Августин завершает вышеприведенные рассуждения словами, что не видит различия в том, идет ли речь о любви или о приязни.

Этому противоречит следующее (4): согласно Дионисию, «некоторым нашим священнословом более божественным представляется имя любовь, нежели имя приязнь»⁴⁴⁴.

Отвечаю: [в текстах] нам встречаются четыре относящихся, в общем-то, к одному и тому же слова, а именно любовь, приязнь, любомудрие⁴⁴⁵ и дружба. Впрочем, отличие существует, поскольку «дружба», согласно Философу, имеет сходство с навыком⁴⁴⁶,

в то время как «любовь» и «приязнь» выражаются в действии или страсти, а «любомудрие» можно понимать в обоих смыслах.

Кроме того, последние три [термина] выражают действие по-разному. Так, любовь является более общим термином, чем два других, поскольку приязнь и любомудрие являются любовью, а любовь ими — не обязательно. В самом деле, приязнь (*dilectio*) подразумевает, помимо самой любви, предшествующий ей выбор (*electionem*), на что указывает само слово, и потому приязнь находится не в вожделеющей силе, а только в воле и только в разумной природе. Любомудрие, со своей стороны, помимо любви означает некоторое ее совершенство, поскольку само слово предполагает, что объект такой любви обладает высокой ценностью⁴⁴⁷.

Ответ на возражение 1. Дионисий говорит о любви и приязни как о находящихся в умственном желании, а в этом смысле любовь и приязнь суть одно и то же.

Ответ на возражение 2. Объект любви является чем-то более общим, нежели объект приязни, поскольку любовь простирается на большее, чем приязнь, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Любовь и приязнь отличаются не с точки зрения блага и зла, но так, как это было разъяснено выше. Что же касается любви умственной способности, то она суть то же, что и приязнь, а именно о ней в указанном месте и говорит Августин, поскольку несколько ниже добавляет: «Благая воля есть любовь добрая, а воля превратная — любовь дурная»⁴⁴⁸. Однако в связи с тем, что являющаяся вожделеющей страстью любовь немало людей склоняет к злу, то в этом и следует усматривать причину того, что некоторые проводят вышеуказанное различие.

Ответ на возражение 4. То, почему некоторые полагают, что даже применительно к воле слово «любовь» указывает на большую божественность, чем [слово] «приязнь», связано с тем, что любовь обозначает страсть, и в первую очередь страсть, находящуюся в чувственном

пожелании, тогда как приязнь отсылает к суждению разума. Но нередко случается так, что человек любовно стремится к Богу вследствие пассивно воспринятой от Него любви куда сильнее, чем вследствие своей разумной приязни. И потому в любви можно усмотреть больше божественности, чем в приязни.

Раздел 4. Правильно ли разделять любовь на любовь-дружбу и любовь-вожделение?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не следует разделять на любовь-дружбу и любовь-вожделение. Ведь, как указывает Философ, любовь — это страсть, а дружба — навык⁴⁴⁹. Но навык не может участвовать в различении страстей. Поэтому не следует разделять любовь на любовь-дружбу и любовь-вожделение.

Возражение 2. Далее, нельзя различать вещь посредством другого члена того же различения; так, человек не является членом того же различения, что и «животное». Но вожделение участвует в различении любви, поскольку само является страстью, отличной от любви. Следовательно, вожделение не является различением любви.

Возражение 3. Далее, согласно Философу, существует три вида дружбы, а именно основанная на «полезности», основанная на «удовольствии» и основанная на «добродетельности»⁴⁵⁰. Но дружба-полезность и дружба-удовольствие существуют не без вожделения. Поэтому не следует противопоставлять вожделение и дружбу.

Этому противоречит следующее: о нас говорят, что мы любим нечто в связи с тем, что мы желаем его; так, «желающий сладкого любит вино постольку, поскольку оно сладкое», как сказано во второй [книге] «Топики»⁴⁵¹. Но, как указывается в восьмой [книге] «Этики», по отношению к вину и подобным вещам мы не испытываем никакой дружбы⁴⁵². Следовательно, любовь-вожделение отлична от любви-дружбы.

Отвечаю: как говорит Философ, «любить — значит желать кому-то блага»⁴⁵³. Следовательно, движение любви обладает двоякой склонностью: к благу, которое человек желает кому-то (себе или другому), и к тому, кому он желает некоторое благо. Таким образом, человек любит вожделением к благу, которое он желает кому-то, и дружбой к тому, кому он желает блага.

Кроме того, члены указанного различения связаны как первично, так и вторично, поскольку то, что любят любовью-дружбой, любят просто и само по себе, в то время как то, что любят любовью-вожделением, любят не просто и само по себе, но ради чего-то другого. В самом деле, [просто] обладающее бытием и существует просто, тогда как обладающее бытием в чем-то другом существует относительно. И коль скоро благо и бытие взаимообратимы, то благо, которое добродетельно само по себе, является просто благом, а благо, которое суть благо другого, является благом относительно. Следовательно, любовь, которой любят нечто за то, что оно благо, является просто любовью, в то время как любовь, которой любят нечто за то, что оно может быть благом другого, является относительной любовью.

Ответ на возражение 1. Любовь разделяется не на дружбу и вожделение, а на любовь-дружбу и любовь-вожделение. Ведь другом в собственном смысле слова является тот, кому мы желаем блага, тогда как о вожделении принято говорить тогда, когда мы желаем нечто для самих себя.

Из сказанного очевиден ответ на возражение 2.

Ответ на возражение 3. Когда дружба основана на добродетельности или удовольствии, то человек, действительно, желает своему другу определенные блага, и в таком случае все признаки дружбы налицо. Но если он желает указанные блага ради собственного удовольствия или пользы, то в таком случае такая дружба «полезности» или «удовольствия» со стороны любви-вожделения теряет признаки дружбы.

Вопрос 27. О причине любви

Теперь мы исследуем причину любви, в связи с чем будет рассмотрено четыре пункта: 1) является ли благо единственной причиной любви; 2) является ли знание причиной любви; 3) является ли подобие причиной любви; 4) является ли причиной любви какая-либо иная душевная страсть.

Раздел 1. Является ли благо единственной причиной любви?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благо не является единственной причиной любви. Ведь благо не обуславливает любви иначе, как только будучи любимым. Но бывает так, что любят и зло, согласно сказанному [в Писании]: «Нечестивого и любящего насилие ненавидит душа Его» ([Пс. 10:5](#)) (в противном случае всякая любовь была бы блага). Следовательно, благо не является единственной причиной любви.

Возражение 2. Далее, Философ сказал, что «мы любим тех, кто сознает свои недостатки»⁴⁵⁴. Следовательно, зло также может являться причиной любви.

Возражение 3. Далее, Дионисий говорит, что не только «Добро», но и «Прекрасное любимо всеми»⁴⁵⁵.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Не вызывает сомнений, что любимо может быть только благо»⁴⁵⁶. Следовательно, только благо может являться причиной любви.

Отвечаю: как уже было сказано (26,1), любовь принадлежит желающей силе, которая является пассивной способностью. Поэтому ее объект относится к ней как причина ее движения или действия. Следовательно, причина любви необходимо должна быть ее объектом. Но собственным объектом любви является благо, поскольку, как было указано выше (26, 1, 2), любовь подразумевает некоторую соприродность или возможность обретения удовлетворенности любящего в любимом, а вещь является благом для всего, чему она родственна и соразмерна. Таким образом, из этого следует, что собственной причиной любви является благо.

Ответ на возражение 1. Зло нельзя полюбить иначе, как только под аспектом блага, то есть постольку, поскольку оно является благом в некотором отношении и рассматривается как просто благо. И в этом смысле любовь может быть злой, склоняясь к тому, что не является просто истинным благом. Так, человек может «любить насилие», поскольку посредством насилия обретает некоторые блага, например, удовольствие, деньги и тому подобное.

Ответ на возражение 2. Тот, кто сознает собственные недостатки, любим не за эти недостатки, а за их осознание, поскольку осознание грехов, если оно искренне и непритворно, является благом.

Ответ на возражение 3. Прекрасное суть то же, что и благо, и их следует различать только согласно аспекту. Ведь коль скоро благо суть то, к чему все стремятся, то понятие блага — это то, на чем успокаивается желание; в то же время понятие прекрасного — то, на чем успокаивается желание, когда прекрасное видимо или знаемо. Поэтому к прекрасному имеют отношение в первую очередь те чувства, которые более всего связаны с познанием, а именно обслуживающие разум зрение и слух, по каковой причине у нас принято говорить о прекрасных видах и прекрасных звуках. А вот в отношении объектов других чувств мы не используем выражение «прекрасное», поскольку не говорим о прекрасных вкусах и прекрасных ароматах. Таким образом, очевидно, что прекрасное добавляет к благости отношение к познавательной способности, так что «благо» означает просто приятное желанию, в то время как «прекрасное» — приятное схватыванию.

Раздел 2. Является ли знание причиной любви?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что знание не может являться причиной любви. Ведь к вещи стремятся именно благодаря любви. Но к некоторым вещам стремятся без всякого знания, например, к наукам, поскольку, согласно Августину, «обладать ими — означает их знать»⁴⁵⁷. То есть, если бы мы их знали, то мы ими бы и обладали, и в таком случае не должны были бы к ним стремиться. Следовательно, знание не может являться причиной любви.

Возражение 2. Далее, любить знаемое не означает любить это в большей степени, чем оно знаемо. Но некоторые вещи любят в большей степени, чем знают о них; так, в этой жизни можно любить Бога как Он есть, но нельзя знать Его как Он есть. Следовательно, знание не может являться причиной любви.

Возражение 3. Далее, если бы знание было причиной любви, то без знания не было бы и любви. Но, как говорит Дионисий, любовь есть во всем⁴⁵⁸, в то время как знание есть не во всем. Следовательно, знание не может являться причиной любви.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «никто не может любить то, чего он не знает»⁴⁵⁹.

Отвечаю: как уже было сказано (1), благо выступает причиной любви в качестве ее объекта. Но благо, не будучи схваченным, не может являться объектом желанья. И потому любви необходимо некоторое схватывание любимого блага. В связи с этим Философ говорит, что началом чувственной любви является внешний вид, а началом духовной любви — созерцание духовной красоты и добродетели⁴⁶⁰. Таким образом, знание выступает причиной любви постольку, поскольку благо можно любить только тогда, когда оно известно.

Ответ на возражение 1. Тот, кто стремится к наукам, что-то обязательно о них знает, но, как говорит Августин, знание это либо неполно, либо слишком общо, либо является знанием только некоторых следствий, либо же это знание понаслышке⁴⁶¹. Но обладание означает не такое, а совершенное знание.

Ответ на возражение 2. Для совершенства знания требуется нечто такое, чего вовсе не требуется для совершенства любви. В самом деле, знание принадлежит разуму, функцией которого является различение в действительности соединенных вещей и своего рода соединение вещей различных путем сопоставления их друг с другом. Следовательно, для совершенства знания необходимо, чтобы человек четко знал все, что принадлежит вещи, а именно ее части, способности и свойства. С другой стороны, любовь находится в желающей силе, которая относится к вещи как таковой, и потому для совершенства любви достаточно, чтобы вещь была любима согласно тому, насколько она знаема как таковая. Таким образом, вещь может быть любима в большей степени, чем она знаема, поскольку совершенная любовь возможна и без совершенного знания. Это наиболее очевидно в случае наук, любовь к которым возможна и при наличии самого общего о них знания; например, можно знать, что риторика — это наука убеждения, и этого будет достаточно для того, чтобы любить это в риторике. То же самое справедливо и в случае любви к Богу

Ответ на возражение 3. Даже естественная любовь, которая находится во всех вещах, обуславливается своего рода знанием, хотя и не тем, которое в действительности существует в самих природных вещах, но [знанием] в Том, Кто сотворил их природу, о чем уже было сказано (26, 1).

Раздел 3. Является ли подобие причиной любви?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что подобие не является причиной любви — ведь одна и та же вещь не может являться причиной противоположностей. Но подобие бывает причиной ненависти, согласно сказанному [в Писании] о том, что «от высокомерия происходит раздор» ([Прит. 13:10](#)); а Философ говорит, что «все гончары соперники друг другу»⁴⁶². Следовательно, подобие не может являться причиной любви.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «человек [иногда] любит в другом то, от чего бы сам наотрез отказался; так, он может любить актера, сам не желая быть актером»⁴⁶³. Но этого бы никогда не происходило, если бы подобие являлось причиной любви, поскольку в таком случае человек любил бы в другом то, чем или обладал сам, или хотел бы этим обладать. Следовательно, подобие не может являться причиной любви.

Возражение 3. Далее, каждый любит то, в чем нуждается, даже если этого у него нет; так, больной любит здоровье, а бедный — богатство. Но нужда или нехватка скорее указывают на отличие. Следовательно, причиной любви может являться не только подобие, но и отличие.

Возражение 4. Кроме того, Философ сказал, что «мы любим тех, кто обеспечивает нас деньгами и здоровьем, а также тех, кто сохраняет к нам дружеские чувства вплоть до кончины»⁴⁶⁴. Но все это никак не указывает на подобие. Следовательно, подобие не является причиной любви.

Этому противоречит сказанное в [Писании]: «Всякое животное любит подобное себе» ([Сир. 13:19](#)).

Отвечаю: подобие в собственном смысле слова является причиной любви. Однако тут должно иметь в виду, что подобие бывает двояким. Один вид подобия обуславливается наличием в подобных вещах одного и того же актуального качества; так, например, об обладающих качеством белизны вещах говорят как о подобных. Другой вид подобия обуславливается тем, что одна вещь потенциально и в силу склонности обладает неким качеством, которое принадлежит другой вещи актуально; так, мы можем говорить, что тяжелое тело, пребывающее вне надлежащего ему места, подобно другому тяжелому телу, которое пребывает в надлежащем месте; или, опять же, тем, что потенциальность сообщает подобие своему акту, поскольку сам акт находится в состоянии потенциальности.

Итак, первый вид подобия обуславливает любовь-дружбу, основанную на добродетельности. Ведь сам тот факт, что двое людей подобны вследствие общности их формы, делает их некоторым образом обладателями одной и той же формы; так, два человека суть одно, с точки зрения человеческого вида, и два белых человека — одно, с точки зрения белизны. Результатом этого является склонность одного к другому, как если бы тот был им самим, и потому возникает желание блага другому как самому себе. Второй же вид подобия обуславливает любовь-вожделение или любовь-дружбу, основанную на полезности или удовольствии, поскольку находящееся в возможности стремится к своей актуализации, а если речь идет о чувствующей и мыслящей сущности, то и получает от нее удовольствие.

Затем, как уже было сказано (26, 4), в любви-вожделении любящий, желая искомого блага, любит прежде всего самого себя. Но человек любит себя больше, чем кого-либо другого, поскольку с самим собой он субстанциально един, тогда как с другим он един согласно подобию некоторой формы. Поэтому если подобие через причастность к форме с ним этого другого препятствует ему в обретении любимого им блага, то тот [другой] становится ему ненавистным, но ненавистным не поскольку подобен, а поскольку препятствует ему в

обретении его собственного блага. Вот почему «все гончары соперники друг другу» (ведь они мешают друг другу получать большую прибыль) и почему «от высокомерия происходит раздор» (ведь высокомерные мешают друг другу достигнуть того положения, которого все они жаждут).

Из сказанного очевиден ответ на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Даже когда человек любит в другом то, чего бы он никогда не полюбил в себе, то и тогда имеет место определенное подобие, связанное с соответствием, поскольку отношение последнего к тому, что любят в нем, соответствует отношению первого к тому, что он любит в себе; так, например, когда хороший певец любит хорошего автора, мы видим наличие подобия, связанного с соответствием, поскольку каждый из них обладает тем, что принадлежит ему в соответствии с его искусством.

Ответ на возражение 3. Любящий то, в чем он нуждается, сообщает подобие тому, что он любит, тем же способом, каким потенциальность сообщает подобие своему акту, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 4. Скупой любит щедрого согласно подобию потенциальности своему акту, а именно постольку, поскольку ожидает от него получить желаемое. То же самое можно сказать о постоянном в своей дружбе по сравнению с непостоянным — ведь в любом случае дружба основывается на полезности. Мы можем также сказать, что хотя не все люди обладают добродетелями во всей полноте своих навыков, тем не менее они обладают ими согласно некоторым семенным началам в разуме, благодаря которым лишенный добродетели человек любит добродетельного постольку, поскольку тот соответствует природному разуму первого.

Раздел 4. Является ли причиной любви какая-либо иная душевная страсть?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что причиной любви может являться какая-нибудь другая страсть. Ведь сказал же Философ, что некоторых любят ради доставляемого ими удовольствия⁴⁶⁵. Но удовольствие — это страсть. Следовательно, причиной любви может являться другая страсть.

Возражение 2. Далее, желание — это страсть. Но мы любим иных постольку, поскольку желаем от них что-то получить, как это имеет место в основанной на полезности дружбе. Следовательно, причиной любви может являться другая страсть.

Возражение 3. Далее, Августин сказал, что «если мы не надеемся обрести какую-либо вещь, то мы любим ее вполсилы или вообще не любим, даже когда можем видеть, насколько она хороша»⁴⁶⁶. Следовательно, надежда может являться причиной любви.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что все остальные душевные волнения обуславливаются любовью⁴⁶⁷.

Отвечаю: в душе нет такой страсти, которая бы так или иначе не предполагала наличия любви. И так это потому, что любая другая душевная страсть подразумевает или движение к чему-то, или упокоение в чем-то. Но каждое движение к чему-то или успокоение в чем-то является результатом некоторого сродства или соразмерности этому [чему-то], в чем, собственно, и состоит любовь. Поэтому ни одна из душевных страстей не может являться универсальной причиной всякой любви. Бывает, однако же, так, что та или иная страсть выступает в качестве причины некоторой частной любви подобно тому, как одно благо может являться причиной другого.

Ответ на возражение 1. Когда человек любит нечто ради доставляемого ему удовольствия, его любовь, действительно, обуславливается удовольствием, но само это удовольствие обуславливается, в свою очередь, другой, предшествующей любовью, поскольку никто не получает удовольствия от того, чего он так или иначе не любит.

Ответ на возражение 2. Желание чего-либо всегда предполагает любовь желаемого. Но желание одного может являться причиной любви другого; так, желающий денег любит того, от кого он их получает.

Ответ на возражение 3. Надежда обуславливает или усиливает любовь как в связи с удовольствием, поскольку она доставляет удовольствие, так и в связи с желанием, поскольку наше желание ослабевает, если у нас нет надежды на получение желаемого. Тем не менее сама надежда относится [не к любви, а] к любимому благу.

Вопрос 28. О следствиях любви

Теперь нам предстоит рассмотреть следствия любви, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) является ли союз следствием любви; 2) является ли следствием любви взаимное пребывание; 3) является ли исступление следствием любви; 4) является ли ревность следствием любви; 5) является ли любовь ранящей любящего страстью; 6) является ли любовь причиной всего, что делает любящий.

Раздел 1. Является ли союз следствием любви?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что союз не является следствием любви. В самом деле, отсутствие не совместимо с союзом. Но любовь совместима с отсутствием, поскольку апостол сказал: «Хорошо ревновать в добром всегда, а не в моем только присутствии у вас» ((ал. 4, 18). Поэтому союз не является следствием любви.

Возражение 2. Далее, каждый союз осуществляется либо согласно сущности (как форма соединяется с материей, акциденция — с субъектом, часть — с целым или с другой частью для составления целого), либо согласно подобию (в роде, виде или акцидентно). Но любовь не обуславливает союз по сущности, в противном случае между сущностно различными вещами не могло бы быть никакой любви. С другой стороны, любовь не обуславливает и союз по подобию, скорее напротив, она сама обуславливается таким союзом, о чем уже было сказано (27, 3). Поэтому союз не является следствием любви.

Возражение 3. Далее, актуальное чувство суть актуально чувственное и актуальный ум суть актуально мыслимое. Но актуально любящий не является актуально любимым. Поэтому союз — это, пожалуй, следствие знания, а не любви.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что всякая любовь является «соединяющей»⁴⁶⁸.

Отвечаю: союз любящего и любимого следует понимать двояко. Во-первых, как реальный союз, когда, например, любимый присутствует в любящем. Во-вторых, как союз-расположенность, и этот союз должно рассматривать в его связи с предшествующим схватыванием, поскольку движение желания последует схватыванию. Затем, любовь бывает двоякой, а именно любовью-вожделением и любовью-дружбой, и каждая из них является следствием своего рода схватывания единения любимого с любящим. В самом деле, когда мы любим нечто посредством желания, мы схватываем любимое как то, что связано с нашим собственным благополучием. Когда же человек любит другого любовью-дружбой, он желает ему блага таким же образом, каким желает блага себе, и пока он желает ему блага как самому себе, он схватывает его, так сказать, как свое другое «я». Поэтому нет ничего удивительного в том, что друга называют «другой я сам»⁴⁶⁹, а у Августина читаем: «Хорошо сказал кто-то о друге своем, назвав его «дорогой половиной души своей»⁴⁷⁰.

Первый из этих союзов обуславливается любовью «действенно», поскольку [такая] любовь подвигает человека желать и добиваться присутствия любимого как чего-то ему соответствующего и принадлежащего. Второй союз обуславливается любовью «формально», поскольку [в этом случае] сама любовь выступает в качестве такого союза, или связи. Именно это имеет в виду Августин, когда говорит, что «любовь является жизненным соединительным началом, стремлением к соединению двух, а именно любящего и любимого, вместе»⁴⁷¹. В самом деле, описывая ее как «соединение», он отсылает нас к союзу-расположенности, без которого не бывает никакой любви, а упоминанием о «стремлении к соединению» он указывает на реальный союз.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент справедлив только в том случае, если речь идет о реальном союзе. [В остальных же случаях] присутствие необходимо для удовольствия, поскольку является его причиной, желание подразумевает реальное отсутствие любимого, а сама любовь сохраняется независимо от того, присутствует ли любимый или нет.

Ответ на возражение 2. Союз соотносится с любовью трояко. Так, есть союз, который обуславливает любовь, и сточки зрения любви, которой каждый любит самого себя, это —

субстанциальный союз, а с точки зрения любви, посредством которой любят другого, это — союз по подобию, о чем было сказано несколько выше (27, 3). Есть также союз, который сам сущностно является любовью. Этот союз является соединением по расположенности и подобен субстанциальному союзу, поскольку любящий относится к объекту своей любви или — если мы говорим о любви-дружбе — как к самому себе, или же — если мы говорим о любви-вожделении — как к принадлежащему себе. Кроме того, есть союз, который является следствием любви. Таков реальный союз, которым любящий стремится соединить себя с объектом своей любви. Этот союз наиболее соответствует тому, что мы обычно называем любовью; исследуя его, Философ упоминает Аристофана, который «[в своей речи о любви] говорит, что любящие стремятся из двух существ стать одним»⁴⁷², поскольку они хотят жить вместе, общаться и быть связанными друг с другом множеством подобных вещей.

Ответ на возражение 3. Знание совершенствуется путем соединения познанного с познающим через посредство уподобления. Но следствием любви является непосредственное соединение любимого с объектом своей любви, о чем уже было сказано. Следовательно, обуславливаемый любовью союз является гораздо более тесным, чем тот, который обуславливается знанием.

Раздел 2. Является ли следствием любви взаимное пребывание?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не обуславливает взаимное пребывание, т. е. такое [пребывание], когда любящий постоянно пребывает в любимом и наоборот. В самом деле, то, что пребывает в другом, вмещается этим другим. Но одно и то же не может одновременно быть вмещающим и вмещаемым.

Следовательно, любовь не может обуславливать взаимное пребывание таким образом, чтобы любящий пребывал в любимом и наоборот.

Возражение 2. Далее, ничто не может проникнуть в целое иначе, как только путем разделения целого. Но разделение в действительности соединенного — это функция разума, а не желания, в котором находится любовь. Поэтому взаимное пребывание не может быть следствием любви.

Возражение 3. Далее, если любовь предполагает пребывание любящего в любимом и наоборот, то из этого следует, что любимый соединен с любящим точно так же, как любящий соединен с любимым. Но, как утверждалось выше (1), любовью является сам союз. Таким образом, из этого бы следовало, что любящий всегда любим объектом своей любви, что очевидно не так. Поэтому взаимное пребывание не может быть следствием любви.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог — в нем» (1 Ин. 4:16). Следовательно, по той же самой причине всякая любовь помещает любимого в любящего и наоборот.

Отвечаю: рассматриваемое в качестве следствия [любви] взаимное пребывание должно понимать как относящееся равно к схватывающей и желающей способностям. Со стороны схватывающей способности о любимом говорят как о пребывающем в любящем постольку, поскольку любимый пребывает в схватывании любящего, согласно сказанному [в Писании]: «Я имею вас в сердце в узах моих» (Филип. 1:7), а о любящем говорят как о пребывающем в любимом согласно схватыванию постольку, поскольку любящий не удовлетворяется поверхностным схватыванием любимого, но стремится обрести глубокое познание всего, что связано с любимым, дабы проникать в самую его душу. Именно поэтому о Святом Духе, Который суть Любовь Божия, сказано, что Он «все пронизает — и глубины Божий» (1 Кор. 2:10).

Со стороны же желающей способности об объекте любви говорят как о пребывающем в любящем постольку, поскольку он находится в его расположенности как своего рода источник возможной удовлетворенности, обуславливая в случае своего присутствия [в любящем] удовольствие или благо, а в случае своего отсутствия — страстное стремление либо к себе любовью-вожделением, либо к благу, которое желается любимому, любовью-дружбой, причем не вследствие наличия какой-либо внешней причины (как когда мы хотим одного ради другого или желаем блага другому ради чего-то еще), но потому, что удовлетворенность в любимом укоренена в сердце любящего. Поэтому любовь часто называют «сердечной» и «сердцевинной любовью».

Любящий, со своей стороны, также пребывает в любимом посредством любви-вожделения и любви-дружбы, но иным образом. В самом деле, любовь-вожделение никогда не удовлетворится внешним и поверхностным обладанием любимым, поскольку стремится обладать любимым совершенно, проникая, так сказать, в самое его сердце, в то время как при любви-дружбе любящий пребывает в любимом постольку, поскольку рассматривает благо и зло своего друга как свои собственные и желает другу того же, что и себе, так что может показаться,

что он радуется добру и страдает от зла, пребывая в личности своего друга. Поэтому, как верно заметил о друзьях Философ, «им нравится одно и то же, и радуются и страдают они по одному и тому же поводу»⁴⁷³.

Следовательно, в той мере, в какой любящий воспринимает воздействующее на своего друга как воздействующее на самого себя, он, пожалуй, пребывает в любимом, как если бы они были одним; с другой стороны, любимый пребывает в любящем в той мере, в какой тот желает и действует в пользу друга ради собственной выгоды, рассматривая друга как свое второе «я». Впрочем, последнее, а именно совместное пребывание в любви-дружбе следует, прежде всего, понимать в смысле взаимной любви, поскольку друзья отвечают любовью на любовь и желают и творят добро друг другу.

Ответ на возражение 1. Любимый вмещается любящим путем запечатления в его сердце, и именно таким путем становится объектом его удовлетворенности. Со своей стороны, любящий вмещается любимым постольку, поскольку любящий, если можно так выразиться, проникает в любимого. В самом деле, ничто не препятствует вещи быть вмещающей и вмещаемой различными способами, например, как род вмещается своим видом и наоборот.

Ответ на возражение 2. Схватывание разума предшествует движению любви. Следовательно, проникающее в любимого движение любви, о котором уже было сказано, осуществляется подобно тому, как происходит разделение разумом.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент справедлив для последнего из рассмотренных видов взаимного пребывания, который не обнаруживается во всех видах любви.

Раздел 3. Является ли следствием любви исступление?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что исступление не может являться следствием любви. В самом деле, исступление, похоже, подразумевает потерю разума. Но любовь не всегда сопровождается потерей разума, поскольку влюбленные [хотя бы] изредка являются хозяевами самих себя. Следовательно, любовь не обуславливает исступления.

Возражение 2. Далее, любящий, желая соединиться с любимым, скорее приближает любимого к себе, чем поступает, так сказать, за пределы себя в сторону любимого.

Возражение 3. Далее, любовь, как уже было сказано (1), есть единение любимого с любящим. Таким образом, если любящий для приобщения к любимому поступает за пределы себя, то из этого следует, что любящий всегда любит любимого больше, чем самого себя, что очевидно не так. Поэтому исступление не является следствием любви.

Этому противоречит сказанное Дионисием о том, что «божественная любовь приводит в исступление» и что «Сам Бог вследствие любви поступает [за пределы Себя]»⁴⁷⁴. И коль скоро, согласно тому же автору, всякая любовь через посредство подобия причастна божественной любви, то похоже на то, что всякая любовь обуславливает исступление.

Отвечаю: исступление означает выход за пределы себя. Такое может случаться либо со стороны схватывающей силы, либо — желаемой. С точки зрения схватывающей силы, о человеке говорят как о пребывающем вне себя тогда, когда он выходит за пределы присущего ему знания. Это может происходить либо в случае его восхождения к более высокому знанию (так, о человеке говорят как о впавшем в исступление постольку, поскольку он находится вне пределов врожденного схватывания его чувства и разума вследствие восхождения к постижению превосходящих чувство и разум вещей), либо же в случае впадения его в состояние расстройства (так, о человеке можно сказать как об исступленном в том случае, когда он поглощен сильной страстью или безумием). С точки же зрения желаемой силы, о человеке говорят как об исступленном тогда, когда эта сила прилагается к чему-то другому таким образом, что она, так сказать, выходит за пределы себя.

Первый вид исступления обуславливается любовью путем расположения, а именно постольку, поскольку любовь, как уже было сказано (2), побуждает любящего пребывать в любимом, сосредотачиваясь на чем-то одном и отвлекаясь от всего остального. Второй вид исступления обуславливается непосредственно самой любовью: любовью-дружбой просто, а любовью-вождедением не просто, а в определенном смысле. В самом деле, в любви-вождедении любящий выходит за пределы себя только в определенном смысле, а именно постольку, поскольку, не будучи полностью удовлетворенным тем наслаждением, которое он получает от уже достигнутого блага, он стремится к наслаждению чем-то вне себя. Но так как он стремится обладать этим внешним благом ради себя, то он не выходит за пределы себя просто, и это движение, в конце концов, остается в его собственных пределах. А вот в любви-дружбе расположение человека выходит вовне просто, поскольку он желает и творит добро своему другу, заботясь и попечительствуя ему ради его же пользы.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент справедлив по отношению к первому виду исступления.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент относится к любви-вождедению, которая, как было показано, не обуславливает исступление просто.

Ответ на возражение 3. Тот, кто любит, выходит за пределы себя постольку, поскольку желает блага своему другу и ради этого действует. Тем не менее блага своему другу он желает

не больше, чем он желает блага самому себе, и потому из этого вовсе не следует, что он любит другого больше, чем самого себя.

Раздел 4. Является ли ревность следствием любви?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ревность не является следствием любви. В самом деле, ревность — это начало разногласия, в связи с чем [в Писании] сказано: «Если между вами ревность, споры и разногласия»⁴⁷⁵ ([1 Кор. 3:3](#)), и т. д. Но разногласие несовместимо с любовью. Поэтому ревность не является следствием любви.

Возражение 2. Далее, объектом любви является сообщающее себя другим благо. Но ревность противоположна общению, поскольку, похоже, именно вследствие ревности человек отказывается разделять объект своей любви с кем-то другим; так, о мужьях говорят как о ревнующих своих жен постольку поскольку они не желают разделять их с другими. Поэтому ревность не является следствием любви.

Возражение 3. Далее, ревности не бывает не только без любви, но и без ненависти, на что указывают следующие слова [Писания]: «Я ревновал... нечестивым»⁴⁷⁶ ([Пс. 72:3](#)). Поэтому не должно полагать ее следствием любви в большей мере, нежели следствием ненависти.

Этому противоречат следующие слова Дионисия: «Бога называют Ревнителем — как испытывающего сильную любовь ко всему сущему»⁴⁷⁷.

Отвечаю: ревность, в каком бы смысле мы ее ни рассматривали, является следствием интенсивности любви. Ведь очевидно, что с чем большей интенсивностью к чему-нибудь стремится сила, тем решительней отвергает она то, что препятствует [этому стремлению] или противоположно ему И поскольку любовь, согласно Августину, — это «движение к объекту любви»⁴⁷⁸, то интенсивная любовь стремится устранить все, что ему противоположно.

Но происходит это по-разному, [а именно] согласно любви-вожделению и любви-дружбе. Так, при любви-вожделении тот, кто интенсивно что-либо желает, восстает против всего, что препятствует ему обрести или спокойно наслаждаться объектом его любви. Так, мужья ревнуют своих жен потому, что общение последних с другими может обуславливать препятствия для реализации их исключительных частных прав. Подобным же образом стремящийся к превосходству восстает против тех, которые, по его мнению, превосходят других, как если бы они были препятствием к его абсолютному превосходству. Такая ревность является завистью, о чем читаем: «Не ревнуй злодеям, не завидуй делающим беззаконие» ([Пс. 36:1](#)).

Любовь-дружба, со своей стороны, желает блага другу, и потому будучи интенсивной, понуждает человека восставать против всего, что препятствует благу друга. В этом отношении о человеке говорят как о ревнующем о друге, когда он считает необходимым для себя противостоять всему, что может быть сказано или сделано в ущерб благу его друга. В этом же смысле о человеке говорят как о ревнующем о Боге, а именно тогда, когда он готов на все, лишь бы отразить противное чести или воле Божией, согласно сказанному [в Писании]: «Возревновал я о Господе» ([3 Цар. 19:14](#)). А на слова [Писания]: «Ревность по доме Твоем снедает меня» ([Ин. 2:17](#)), глосса замечает, что «человек снедаем доброй ревностью, когда стремится исправить сознаваемое им зло, а если сделать это не в его силах, то он со слезами вынужден терпеть».

Ответ на возражение 1. Апостол в приведенной цитате говорит о ревности-зависти, которая, в самом деле, является причиной разногласия, но не с объектом любви, а с тем, что [кажется ему] противоположным.

Ответ на возражение 2. Благо любимо постольку, поскольку оно может быть сообщено любящему Следовательно, то, что может воспрепятствовать совершенству этого сообщения, становится ненавистным. Таким образом, ревность является результатом любви к благу. Но порою случается так, что из-за недостатка совершенства многие не могут одновременно

обладать некоторыми незначительными благами во всей их полноте, и потому вслед за любовью к таким вещам возникает ревность-зависть. Когда же речь идет о том, чем многие могут обладать во всей его полноте, то такой ревности не возникает; так, никто не завидует другому за его знание истины, которая может быть известна многим во всей ее полноте, кроме, разве что, тех случаев, когда другому завидуют за совершенство такого его знания.

Ответ на возражение 3. Сам факт, что человек ненавидит то, что является противоположным по отношению к объекту его любви, говорит о [том, что мы имеем дело со] следствием любви. Таким образом, ревность возникает скорее как следствие любви, нежели как следствие ненависти.

Раздел 5. Является ли любовь страстью, причиняющей любящему душевную боль?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь причиняет любящему душевную боль. В самом деле, изнеможение причиняет [душевную] боль изнемогающему. Но любовь обуславливает изнеможение, поскольку сказано [в Писании]: «Подкрепите меня вином, освежите меня яблоками — ибо я изнемогаю от любви» (Песнь. 2, 5). Следовательно, любовь — это страсть, [причиняющая] душевную боль.

Возражение 2. Далее, таяние — это своего рода разрушение. Но любовь причиняет таяние, в связи с чем читаем: «Душа моя истаяла, когда возлюбленный говорил»⁴⁷⁹ (Песнь. 5, 6). Значит, любовь — разрушительница, из чего следует, что она — уничтожающая и причиняющая душевную боль страсть.

Возражение 3. Далее, жар означает некоторый избыток тепла, каковой избыток причиняет уничтожение. Но любовь обуславливает жар; так, Дионисий, говоря о свойствах, относящихся к любви серафимов, называет их «жар», «возжигатели» и «пламенеющие»⁴⁸⁰. Кроме того, о любви сказано, что «она — пламень весьма сильный» (Песнь. 8, 6). Следовательно, любовь — это причиняющая душевную боль и уничтожающая страсть.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что «все сущее любит себя объединяющей», т. е. сохраняющей, «его любовью»⁴⁸¹. Следовательно, любовь — это не уничтожающая, а напротив, сохраняющая и совершенствующая страсть.

Отвечаю: как уже было сказано (26, 2; 27, 1), любовь — это определенная соразмерность желающей силы с некоторым благом. Но соразмерное не может причинить боль соразмерному, напротив, оно, как правило, совершенствует и улучшает соразмерное. А вот если некто пытается соразмериться с тем, что ему не подходит, то это причиняет ему боль и ухудшает [его состояние]. Следовательно, любовь к соразмерному благу совершенствует и улучшает любящего, а любовь к несоразмерному благу ухудшает любящего и причиняет ему боль. Поэтому человек совершенствуется и улучшается прежде всего благодаря любви к Богу, а страдает и ухудшается вследствие любви к греху, согласно сказанному [в Писании]: «Они сами стали мерзкими, как те, которых возлюбили» ([Ос. 9:10](#)).

Сказанное надлежит понимать как относящееся к любви с формальной стороны, то есть со стороны желания. Что же касается материальной стороны страсти любви, то есть определенного телесного изменения, то если такое изменение оказывается чрезмерным, то любовь [действительно] может причинять боль подобно тому, как могут ее причинять чувства и акты душевных сил, которые осуществляется через посредство изменения некоторых телесных органов.

А чтобы ответить на [все] возражения, должно иметь в виду, что любви обычно приписывают четыре ближайших следствия, а именно таяние, наслаждение, изнеможение и жар. Первым из них является «таяние» — как противоположность замерзанию. В самом деле, замерзшие вещи настолько плотны, что проникнуть в них представляется трудным делом. Но любовь, со своей стороны, такова, что желание способно обрести любимое благо, поскольку, как было показано выше (2), объект любви пребывает в любящем. Поэтому холодным или ожесточенным сердцем принято называть расположение, которое несовместимо с любовью, тогда как словом «таяние» обозначают смягчение сердца, посредством которого сердце являет свою готовность к приятию любимого. Затем, из наличия любимого и обладания им следует

удовольствие, или наслаждение. Если же любимый отсутствует, то в таком случае возникают две страсти, а именно вызванная отсутствием печаль, которую обозначают словом «изнеможение» (по каковой причине Цицерон в «Тускуланских беседах» нередко в отношении печали использует термин «недуг»), и интенсивное желание обладать любимым, которое обозначают словом «жар».

Все они являются следствиями любви, рассматриваемой формально, то есть согласно отношению желающей способности к объекту. Впрочем, страсть любви обуславливает и другие, соответствующие вышеупомянутым следствия, связанные с изменениями в [телесных] органах.

Раздел 6. Является ли любовь причиной всего, что делает любящий?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не все из того, что делает любящий, он делает в силу любви. В самом деле, как было говорено выше (26, 2), любовь — это страсть. Но, как сказано в пятой [книге] «Этики», человек не все делает в силу страсти, поскольку кое-что он делает по [сознательному] выбору, а кое-что — по неведению⁴⁸². Следовательно, не все из того, что делает человек, он делает в силу любви.

Возражение 2. Далее, началом движения и действия у всех животных является желание, о чем читаем в третьей [книге трактата] «О душе»⁴⁸³. Таким образом, если все, что делает человек, он делает в силу любви, то остальные страсти желающей способности излишни.

Возражение 3. Далее, ничто не может делаться одновременно в силу противоположных причин. Но кое-что делается из ненависти. Следовательно, не все делается из любви.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что «все, что делается, делается из любви к благу»⁴⁸⁴.

Отвечаю: как уже было сказано (1, 2), каждый действитель действует ради цели. Но целью является благо, которое всеми любимо и желанно. Поэтому очевидно, что каждый действитель, кем бы он ни был, производит всякое действие в силу какого-либо из видов любви.

Ответ на возражение 1. Это возражение рассматривает любовь как страсть, существующую в чувственном пожелании.

Но в данном случае речь идет о любви в широком смысле слова, т. е. включающей в себя умственную, разумную, животную и естественную любовь — ведь именно такую любовь имеет в виду Дионисий, когда рассуждает о ней в четвертой главе [трактата] «О божественных именах».

Ответ на возражение 2. Как было показано выше (5; 27,4), желание, печаль, наслаждение и все прочие душевные страсти следуют из любви. Таким образом, из какой бы страсти ни проистекало то или иное действие, оно также проистекает и из любви как из своей первой причины, и потому остальные страсти, будучи ближайшими причинами, отнюдь не излишни.

Ответ на возражение 3. Ненависть также является следствием любви, о чем будет говорено ниже (29, 2).

Вопрос 29. О ненависти

Теперь мы исследуем ненависть, в связи с чем будет рассмотрено шесть пунктов: 1) является ли зло причиной и объектом ненависти; 2) является ли любовь причиной ненависти; 3) о том, что сильнее, ненависть или любовь; 4) может ли человек ненавидеть самого себя; 5) может ли человек ненавидеть истину; 6) может ли что-либо быть объектом всеобщей ненависти.

Раздел 1. Является ли зло причиной и объектом ненависти?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что зло не является объектом и причиной ненависти. В самом деле, все сущее само по себе благо. Таким образом, если бы зло было объектом ненависти, то из этого бы следовало, что объектом ненависти может быть только лишенность чего-то, что очевидно не так.

Возражение 2. Далее, ненависть к злу достойна похвалы; так, [в Писании] воздается хвала за то, что «тщательно соблюдались законы, по благочестию первосвященника Онии, ненавидевшего в их душах всякое зло»⁴⁸⁵ (2 Мак. 3:1). Таким образом, если бы объектом ненависти было одно только зло, то из этого бы следовало, что любая ненависть была бы похвальна, что очевидно ложно.

Возражение 3. Далее, одно и то же не может быть одновременно благим и злым. Но одно и то же может быть любимо и ненавидимо различными субъектами. Следовательно, ненавидеть можно не только зло, но также и благо.

Этому противоречит следующее: ненависть противоположна любви. Но, как уже было сказано (26, 1; 27, 1), объектом любви является благо. Следовательно, объектом ненависти является зло.

Отвечаю: поскольку естественное желание является следствием схватывания — хотя, как уже было сказано (26, 1), субъекты у этого схватывания и естественного желания различны — то, похоже, сказываемое о склонности естественного желания может быть также сказано и о [склонности] животного желания, которое следует из схватывания, находящегося в том же, что оно, субъекте. Затем, что касается естественного желания, то очевидно, что как каждая вещь по природе приспособлена и соразмерна тому, что ей подобает, в чем, собственно, и заключается естественная любовь, точно так же она по природе обладает и несоответствием тому, что ей противоположно и ведет к ее уничтожению, и в этом заключается естественная ненависть. Подобно этому и в животном, равно как и в умственном желании, любовь — это некая соразмерность желания с тем, что схватывается как подобающее, в то время как ненависть — это несоответствие желания тому, что схватывается как несовместимое и пагубное. Но как соответствующее как таковое несет в себе аспект блага, точно так же и несоответствующее как таковое несет в себе аспект зла. Следовательно, как благо является объектом любви, точно так же зло — объектом ненависти.

Ответ на возражение 1. Бытие как таковое не имеет аспекта несоответствия, но — только соответствия, поскольку бытие общо всему сущему. Но относящееся к конкретной вещи бытие может иметь аспект несоответствия по отношению к некоторому [другому] конкретному бытию. Таким образом, одно сущее может быть ненавистным другому и выступать в качестве зла, хотя не само по себе, а по сравнению с чем-то еще.

Ответ на возражение 2. Как нечто может быть схвачено как благо, хотя оно не является поистине благим, точно так же нечто может быть схвачено как зло, хотя оно не является поистине злым. Поэтому иногда случается так, что благими не являются ни ненависть к злу, ни любовь к благу.

Ответ на возражение 3. Одна и та же вещь может быть любима одним субъектом и ненавидима другим; так, если речь идет о естественном желании, то одна и та же вещь может быть по природе подобающей одному и неподобающей другому, например, жар подобает огню и не подобает воде; а если речь идет о животном желании, то одна и та же вещь одним может быть схвачена как благо, а другим — как зло.

Раздел 2. Является ли любой причиной ненависти?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не является причиной ненависти. В самом деле, «противоположные члены различения по природе одновременны»⁴⁸⁶. Но любовь и ненависть — это противоположные члены различения, поскольку они противоположны друг другу. Следовательно, они по природе одновременны. Поэтому любовь не может являться причиной ненависти.

Возражение 2. Далее, если речь идет о двух противоположностях, то ни одна из них не может являться причиной другой. Но любовь и ненависть — это противоположности. Следовательно, любовь не может являться причиной ненависти.

Возражение 3. Далее, последующее не может являться причиной предшествующего. Но ненависть, пожалуй, предшествует любви, поскольку ненависть подразумевает уклонение от зла, тогда как любовь — обращение к благу. Следовательно, любовь не является причиной ненависти.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что все душевные движения обуславливаются любовью⁴⁸⁷. Следовательно, и ненависть, будучи движением души, обуславливается любовью.

Отвечаю: как было показано выше (1), любовь состоит в некотором соответствии любящего и объекта любви, в то время как ненависть состоит в некотором несоответствии или противоречии. Но прежде чем определить, что именно не соответствует той или иной вещи, необходимо выяснить, что ей соответствует, поскольку вещи не соответствует то, что либо ведет к ее раз ruшению, либо чинит препятствия тому, что ей соответствует. Следовательно, любовь необходимо должна предшествовать ненависти, и ничто не ненавидят иначе, как только из-за его противоположности подобающему и любимому. Таким образом, ненависть всегда обуславливается любовью.

Ответ на возражение 1. Противоположные члены различения иногда по природе одновременны и в действительности, и логически, например, два вида животных или два вида цвета. Иногда же они одновременны логически, тогда как в действительности один из них предшествует и обуславливает другого, например, виды чисел, фигур и движений. А иногда они не одновременны ни в действительности, ни логически, например, субстанция и акциденция, поскольку субстанция в действительности обуславливает акциденцию, и бытие предсказывается разумом субстанции прежде, чем предсказывается акциденции, поскольку оно не предсказывается акциденции иначе, как только в связи с ее нахождением в субстанции. Итак, любовь и ненависть по природе одновременны логически, но не в действительности. Поэтому ничто не препятствует любви являться причиной ненависти.

Ответ на возражение 2. Любовь и ненависть были бы противоположностями, если бы они относились к одной и той же вещи. Но коль скоро они относятся к противоположным [вещам], то сами по себе они не противоположны и последуют друг другу; в самом деле, любовь к одному и ненависть к противоположному ему другому взаимосвязаны. Таким образом, любовь к одному является причиной ненависти к противоположному ему другому.

Ответ на возражение 3. Уклонение от одного предела в порядке исполнения предшествует обращению к другому. Однако сама эта перемена относится к порядку намерения, поскольку обращение к одному пределу является причиной уклонения от другого. И так как движение желания в большей степени относится к порядку намерения, чем к порядку исполнения, а любовь и ненависть являются движениями желания, то [следовательно] любовь предшествует

ненависти.

Раздел 3. Является ли ненависть более сильной, чем любовь?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ненависть сильнее любви. Так, Августин говорит, что «к избежанию страдания стремятся сильнее, чем к получению удовольствия»⁴⁸⁸. Но избежание страдания относится к ненависти, а получение удовольствия — к любви. Следовательно, ненависть сильнее любви.

Возражение 2. Далее, слабое преодолевается более сильным. Но любовь преодолевается ненавистью, поскольку существует такое выражение, что любовь [иногда] превращается в ненависть. Следовательно, ненависть сильнее любви.

Возражение 3. Далее, движения души становятся явными благодаря своим следствиям. Но человек проявляет больше настойчивости при сопротивлении ненавистному чем при стремлении к приятному; так, даже неразумные животные, согласно Августину, воздерживаются от удовольствия из страха перед кнутом⁴⁸⁹. Следовательно, ненависть сильнее любви.

Этому противоречит следующее: благо сильнее, чем зло, поскольку, как говорит Дионисий, «зло бывает способным на что-либо не иначе, как только подмешиваясь к благу»⁴⁹⁰. Но ненависть и любовь различаются согласно различию блага и зла. Следовательно, любовь сильнее ненависти.

Отвечаю: невозможно, чтобы следствие было сильнее причины. Но, как уже было сказано (2), любая ненависть является следствием некоторой любви как своей причины. Следовательно, в абсолютном смысле ненависть не может быть сильнее любви.

Более того, любовь в абсолютном смысле необходимо должна быть сильнее ненависти, поскольку вещь движется к цели сильнее, чем к средствам. Но уклонение от зла является средством для обретения блага. Поэтому в абсолютном смысле слова движение души к благу является более сильным, чем ее движение от зла.

Тем не менее ненависть порою кажется более сильной, чем любовь, и так бывает по следующим двум причинам. Во-первых, это связано с тем, что ненависть [иногда] ощущается острее, чем любовь. В самом деле, чувственное восприятие сопровождается некоторым впечатлением, а уже полученное впечатление ощущается не так остро, как в тот момент, когда оно получалось. Так, чахоточный жар, будучи большим, ощущается не так сильно, как жар малярийной лихорадки, поскольку к чахоточному жару привыкают и начинают воспринимать как что-то естественное. По этой причине острее всего мы ощущаем любовь при отсутствии объекта нашей любви, в связи с чем Августин говорит, что «мы больше всего понимаем, что любим, когда нам не хватает того, кого мы любим»⁴⁹¹. И по той же самой причине несоответствие того, что ненавидят, ощущается более остро, чем соответствие того, что любят. Во-вторых, это связано с тем, что сравнивают ненависть и любовь, которые не адекватны друг другу. В самом деле, различным степеням блага соответствуют различные степени любви, которым адекватны различные степени ненависти. Поэтому адекватная большей любви ненависть и подвигает нас больше, чем меньшая любовь.

Из сказанного очевиден ответ на возражение 1. В самом деле, любовь к удовольствию слабее любви к самосохранению, которой адекватно избежание страдания. Поэтому к избежанию страдания мы стремимся сильнее, чем к получению удовольствия.

Ответ на возражение 2. Любовь может быть преодолена ненавистью только в том случае, если эта ненависть является следствием [другой] более сильной любви.

Ответ на возражение 3. Большая настойчивость при сопротивлении ненавистному может

быть обусловлена тем, что ненависть [иногда] ощущается острее [чем любовь].

Раздел 4. Может ли человек ненавидеть самого себя?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек может ненавидеть самого себя. Ведь сказано же [в Писании], что «любящего насилие ненавидит душа его» ([Пс. 10:6](#)). Но есть немало [людей], любящих насилие. Следовательно, многие ненавидят самих себя.

Возражение 2. Далее, кого мы ненавидим, тому мы желаем или делаем зло. Но иногда человек желает и делает зло самому себе, например, в случае самоубийства. Следовательно, некоторые люди ненавидят самих себя.

Возражение 3. Далее, Боэций говорит, что «жадность всегда делает людей ненавистными»⁴⁹², из чего мы можем заключить, что все ненавидят скупцов. Но некоторые люди скупы. Следовательно, они ненавидят самих себя.

Этому противоречат слова апостола о том, что «никто никогда не имел ненависти к своей плоти» ([Еф. 5:29](#)).

Отвечаю: в собственном смысле слова человек не может ненавидеть самого себя. В самом деле, все по природе желает блага, и притом никто не может желать себе что-либо иначе, как только под аспектом блага, поскольку, как сказал Дионисий, «зло — вне желания»⁴⁹³. Затем, как уже было сказано (26, 4), любить человека — значит желать ему блага. Следовательно, человек необходимо должен любить самого себя и в собственном смысле слова ненавидеть себя он не может.

Но акцидентно случается так, что человек ненавидит себя, и это может происходить двояко. Во-первых, со стороны блага, которое человек желает себе. В самом деле, порою бывает, что желаемое как благо в некотором частном отношении [само по себе] просто является злом; таким образом, человек акцидентно желает себе зла и в этом смысле ненавидит себя. Во-вторых, со стороны самого себя как того, кому он желает блага. Ведь каждая вещь суть то, что является в ней господствующим; так, о государстве говорят, что оно делает то-то, хотя [на самом деле] это делает государь, как если бы государь был всем государством. Далее, очевидно, что в человеке господствующим является ум. Но есть такие люди, которые полагают главным в себе то, что относится к материальной и чувственной природе. Поэтому они любят себя согласно тому, чем они себя полагают, и, желая противное разуму, ненавидят то, что они суть в действительности. И в обоих этих случаях «любящие насилие» ненавидят не только «души свои», но также и самих себя.

Из сказанного очевиден ответ на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Никто не желает и не делает себе зла иначе, как только при схватывании его под аспектом блага. Ведь даже самоубийцы схватывают смерть как нечто благое, поскольку видят в ней избавление от какого-то несчастья или страданий.

Ответ на возражение 3. Скупец ненавидит в себе нечто акцидентное, но из этого вовсе не следует, что он ненавидит себя; так, больной ненавидит свою болезнь по той же самой причине, по которой он любит себя. А еще можно сказать, что жадность делает человека ненавистным другим, но не себе. Причиной этого является неупорядоченность любви себя, вследствие чего человек желает себе временных благ в большей степени, нежели должно.

Раздел 5. Может ли человек ненавидеть истину?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не может ненавидеть истину. Ведь благо, истина и бытие взаимообратимы. Но человек не может ненавидеть благо. Следовательно, он не может ненавидеть и истину.

Возражение 2. Далее, «Метафизика» начинается словами: «Все люди от природы стремятся к знанию». Но знание может быть только знанием истины. Таким образом, истина от природы желанна и любима. Но то, что принадлежит вещи от природы, принадлежит ей всегда. Следовательно, никто из людей не может ненавидеть истину.

Возражение 3. Далее, Философ сказал, что «люди любят искренних»⁴⁹⁴. Но единственной причиной этого может быть та, что таким образом сохраняется истина. Значит, человек от природы любит истину. Следовательно, ненавидеть ее он не может.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Неужели я сделался врагом вашим, говоря вам истину?» ((ал. 4, 16).

Отвечаю: благо, истина и бытие — в действительности суть одно и то же, но они отличаются с точки зрения рассмотрения разума. В самом деле, благо, коль скоро все стремится к благу, рассматривается как нечто желанное, в то время как бытие и истина рассматриваются иначе. Поэтому благо как таковое не может быть объектом ненависти — ни в целом, ни в частности. Бытие и истина в целом также не могут быть объектами ненависти, поскольку причиной ненависти является несоответствие, а причиной любви — соответствие, бытие же и истина общи всем вещам. Но ничто не препятствует тому, чтобы некоторое частное бытие или некоторая частная истина была объектом ненависти — в той мере, в какой она рассматривается как нечто пагубное и несоответствующее, поскольку понятия бытия и истины могут, в отличие от понятия блага, быть совместимы с пагубностью и несоответствием.

Итак, то, что некая частная истина может являться пагубной или несоответствующей любимому нами благу, может происходить трояко. Во-первых, в связи с нахождением истины в вещах как в своей причине и источнике. Так, человек иногда ненавидит частную истину постольку, поскольку хочет, чтобы истинное не было истинным. Во-вторых, в связи с нахождением истины в знании человека, что может препятствовать ему в обретении объекта его любви; подобное имеет место в тех случаях, когда те, кто желает свободно грешить, не хотят знать истину о вере, и тогда они говорят: «Не хотим мы знать путей Твоих» ([Иов 21:14](#)). В-третьих, частную истину ненавидят как нечто пагубное постольку, поскольку она присутствует в уме кого-то другого; так, например, когда человек желает сохранить в тайне свои прегрешения, он ненавидит того, кто знает о них истину. В связи с этим Августин говорит, что люди «любят истину, когда она их просвещает, но ненавидят ее укоры»⁴⁹⁵.

Сказанного достаточно для ответа на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Само по себе знание истины любимо, по каковой причине Августин и говорит, что люди любят, когда она их просвещает. Но акцидентно знание истины может стать ненавистным, если она препятствует кому-либо добиться желаемого.

Ответ на возражение 3. Искренних мы любим за то, что они сообщают нам истину, а само по себе знание истины желанно.

Раздел 6. Может ли что-либо быть объектом всеобщей ненависти?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ничто не может быть объектом всеобщей ненависти. В самом деле, ненависть — это страсть чувственного пожелания, которая приводится в движение посредством схватывания чувств. Но чувства не могут схватывать универсальное. Следовательно, ничто не может быть объектом всеобщей ненависти.

Возражение 2. Далее, ненависть обуславливается несоответствием, а там, где несоответствие, не может быть ничего общего. Но понятие универсальности подразумевает нечто общее. Следовательно, ничто не может быть объектом всеобщей ненависти.

Возражение 3. Далее, объектом ненависти является зло. Но «зло находится не в уме, а в вещах»⁴⁹⁶. И коль скоро всеобщее находится только в уме, который абстрагирует всеобщее из частного, то похоже на то, что ненависть не может относиться к универсальному объекту.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «гнев направлен на единичное, а ненависть может быть направлена еще и на общее: ведь все ненавидят негодяев и клеветников»⁴⁹⁷.

Отвечаю: о всеобщем можно говорить двояко: во-первых, как о рассматриваемом под аспектом всеобщности, во-вторых, как о рассматриваемом в природе, к которой оно относится: ведь одно дело рассматривать универсалию человека, и совсем другое — человека как [именно] человека. Таким образом, если мы рассматриваем всеобщее первым способом, то ни одна из чувственных сил — как схватывающая, так и желающая — не может иметь дела с всеобщим, поскольку всеобщее достигается путем абстрагирования из индивидуальной материи, на которой зиждется любая чувственная сила.

Тем не менее чувственные силы, равно схватывающие и желающие, могут обладать некоторой универсальной склонностью. Так, мы говорим, что объектом зрения является цвет [как таковой, т. е. цвет] в общем, и при этом имеем в виду не то, что зрению доступен цвет в общем, а то, что сама доступность цвета зрению свойственна цвету не как именно вот такому частному цвету а просто потому, что он обладает цветностью. Подобно этому и ненависть в чувственной способности может относиться к чему-то в общем, а именно к тому, что в силу своей не только индивидуальной, но и общей природы враждебно животному, как, например, волк враждебен овце. Следовательно, овца ненавидит волка в общем. Гнев же, со своей стороны, всегда обуславливается чем-то частным, поскольку он связан с некоторым действием того, кто причиняет нам вред, а действия исходят от индивидов. Именно поэтому Философ сказал, что «гнев направлен на единичное, а ненависть может быть направлена еще и на общее».

Но так как ненависть может находиться также и в умственной части, то, будучи следствием универсального схватывания ума, она может относиться к всеобщему обоими способами.

Ответ на возражение 1. Чувства не схватывают универсальное как таковое, однако они схватывают нечто такое, чему можно придать признаки универсальности посредством абстрагирования.

Ответ на возражение 2. Общее всем не может являться причиной для ненависти. Но ничто не препятствует тому, чтобы вещь, будучи обща многим, не соответствовала бы остальным, обуславливая этим их ненависть.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент относится к всеобщему, рассматриваемому под аспектом всеобщности, которое не подпадает под действие чувственного схватывания или желания.

Вопрос 30. О вожделении

Теперь мы исследуем вожделение, в связи с чем будет рассмотрено четыре пункта: 1) находится ли вожделение только в чувственном желании; 2) является ли вожделение частной страстью; 3) являются ли некоторые [виды] вожделения природными, а некоторые — неприродными; 4) является ли вожделение бесконечным.

Раздел 1. Находится ли вожделение только в чувственном желании?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вожделение находится не только в чувственном желании. В самом деле, вожделеют же мудрости, согласно сказанному [в Писании]: «Вожделейте премудрости, чтобы вам царствовать во веки»⁴⁹⁸ ([Прем. 6:21](#)). Но чувственное желание не обладает склонностью к мудрости. Следовательно, вожделение находится не только в чувственном желании.

Возражение 2. Далее, вожделение заповедей Божиих не может находиться в чувственном желании, поскольку, по словам апостола, «не живет во мне (то есть в плоти моей) доброе» ([Рим. 7:18](#)). Но желание заповедей Божиих является актом вожделения, согласно сказанному [в Писании]: «Истомилась душа моя вожделением судов Твоих»⁴⁹⁹ ([Пс. 118:20](#)). Следовательно, вожделение находится не только в чувственном желании.

Возражение 3. Далее, собственное благо любой силы является основой для вожделения. Следовательно, вожделение можно обнаружить в каждой душевной силе, а не только в чувственном желании.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что «неразумные силы, которые повинуются разуму и послушны ему, суть способности вожделения и гнева. Эта неразумная часть души называется страдательной и пожелательной»⁵⁰⁰. Следовательно, вожделение находится в чувственном желании.

Отвечаю: как говорит Философ, «вожделение жаждет приятного»⁵⁰¹. Но, как будет показано ниже (31, 3), приятное бывает двух видов, один из которых находится в умопостигаемом благе и является благом разума, а другой — в благе, воспринимаемом чувствами. Первый вид приятного, похоже, принадлежит только душе, тогда как второй — душе и телу, поскольку чувство — это сила, располагающаяся в телесном органе, и, таким образом, чувственное благо является благом всего составленного [из души и тела]. Но вожделение, похоже, жаждет именно этого последнего вида приятного, поскольку оно принадлежит союзу души и тела, что подразумевает само латинское слово «concupiscentia». Следовательно, вожделение в собственном смысле слова находится в чувственном желании и получившей от него свое имя вожделеющей, или пожелательной способности.

Ответ на возражение 1. О жажде мудрости или какого-либо другого духовного блага иногда говорят как о вожделении либо в силу некоторого подобия, либо в связи с тем, что жажда в более возвышенной части души является столь неистовой, что покидает свои пределы и проникает в более низкое желание, так что последнее, ведомое более высоким желанием, также — на свой манер — склоняется к духовному благу, в результате чего и само тело [как бы] начинает прислуживать духовному, согласно сказанному [в Писании]: «Сердце мое и плоть моя восторгаются к Богу живому» ([Пс. 83:3](#)).

Ответ на возражение 2. В строгом смысле слова желание не может находиться только в низшем желании, но оно также должно присутствовать и в высшем. Ведь оно, в отличие от вожделения, подразумевает не-следование жажде, а просто движение к желаемому.

Ответ на возражение 3. Каждая душевная сила стремится к приличествующему ей благу через посредство естественного желания, которое не является следствием схватывания. А вот жажда блага животным желанием, которое является следствием схватывания, принадлежит только желающей силе. И жаждать нечто под аспектом приятного чувствам, в чем, собственно,

и состоит вождление, принадлежит вождлеющей силе.

Раздел 2. Является ли вожделение частной страстью?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вожделение не является частной страстью желающей силы. В самом деле, страсти различаются согласно своим объектам. Но объектом желающей силы является приятное чувствам, что также, согласно Философу, является и объектом вожделения⁵⁰². Следовательно, вожделение не является частной страстью желающей способности.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «алчность — это любовь к преходящим вещам»⁵⁰³, так что она не отличается от любви. Но все частные страсти отличны друг от друга. Следовательно, вожделение не является частной страстью желающей способности.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (23, 4), у каждой страсти желающей способности имеется противоположная ей страсть в той же способности. Но ни одна из частных страстей желающей способности не противоположна вожделению. Ведь сказал же Дамаскин, что «ожидаемое благо производит вожделение, наличное же благо — радость. В свою очередь, ожидаемое зло производит страх, наличное же — печаль»⁵⁰⁴, из чего можно заключить, что козь скоро печаль противоположна радости, то и страх противоположен вожделению. Но страх находится не в желающей, а в раздражительной части. Следовательно, вожделение не является частной страстью желающей способности.

Этому противоречит следующее: вожделение обуславливается любовью и стремится к удовольствию, а то и другое суть страсти желающей способности. Следовательно, оно отличается от других желающих страстей и является частной страстью.

Отвечаю: как уже было сказано (1 ; 23, 1), общим объектом желающей способности является причиняющее удовольствие чувствам благо. Следовательно, различные желающие страсти различаются согласно различиям этого блага. Затем, разнообразие в указанном объекте может являться следствием либо самой природы объекта, либо разнообразия в его активной силе. Разнообразие, вытекающее из природы активного объекта, обуславливает материальное различие страстей, тогда как различие со стороны его активной силы обуславливает формальное разнообразие страстей, благодаря которому страсти различаются по виду.

Далее, природа движущей к благу силы различается согласно тому, насколько это [благо] реально наличествует или отсутствует, поскольку его наличие обуславливает успокоение способности в нем, а его отсутствие — стремление к нему способности. Таким образом, объект чувственного удовольствия обуславливает любовь постольку, поскольку, если так можно выразиться, приучает и сообразовывает желание с собой; он обуславливает вожделение постольку, поскольку своим отсутствием притягивает способность к себе; он обуславливает удовольствие постольку, поскольку своим наличием он делает способность покоящейся в самом себе. Следовательно, вожделение является страстью, отличной «по виду» и от любви, и от удовольствия. А вот вожделения того или иного приятного объекта отличаются «по числу».

Ответ на возражение 1. Приятное благо является объектом вожделения не абсолютно, а только тогда, когда оно отсутствует, что подобно тому, как чувственная вещь становится объектом памяти только тогда, когда она уже находится в прошлом. И эти частные условия устанавливают разнообразие видов страстей и даже сил имеющей дело с частными вещами чувственной части.

Ответ на возражение 2. В приведенном отрывке мы имеем дело не с сущностной, а с каузальной предикацией, поскольку алчность является не сущностью, а следствием любви. Мы можем также сказать, что Августин рассматривает алчность в широком смысле, т. е. как

относящуюся к любому движению желания и включающую в себя как любовь, так и надежду.

Ответ на возражение 3. У страсти, которая непосредственно противоположна вожделению, нет собственного имени. О ней лишь можно сказать, что она относится к злу так, как вожделение — к благу. Но коль скоро она, подобно страху, от носится к отсутствующему злу, то иногда ее называют страхом подобно тому, как надежду иногда называют алчностью. Ведь незначительные благо или зло обыкновенно не рассматриваются, а движения желания, связанные с «трудными» будущими благом или злом, называются надеждой или страхом.

Раздел 3. Являются ли некоторые (виды) вожделения природными, а некоторые — неприродными?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вожделения не разделяются на естественные, или природные, и неприродные. В самом деле, как уже было сказано (1), вожделение относится к животному желанию. Но природное желание отличается от животного. Следовательно, вожделение не бывает природным.

Возражение 2. Далее, материальные различия обуславливают не видовые отличия, а различие по числу, каковое различие находится вне научных знаний. Но если бы одни вожделения были природными, а другие — нет, то они различались бы относительно своих объектов и, значит, их различие было бы материальным, т. е. только по числу. Следовательно, не должно разделять вожделения на природные и неприродные.

Возражение 3. Далее, как сказано во второй [книге] «Физиики», разум противопоставляется природе⁵⁰⁵. Таким образом, если бы у человека возникало неприродное вожделение, то оно необходимо было бы разумным. Но это невозможно, поскольку вожделение является страстью, относящейся к чувственному пожеланию, а не к воле, каковая суть разумное желание. Следовательно, вожделение всегда является природным.

Этому противоречит следующее: Философ проводит различие между природными вожделениями и теми, которые не являются природными⁵⁰⁶.

Отвечаю: как было показано выше (1), вожделение жаждет приятного. Но вещь может быть приятной двояко. Во-первых, поскольку она соответствует природе животного, например, еда, питье и тому подобное, и вожделение такого рода приятных вещей считается природным. Во-вторых, вещь бывает приятной постольку, поскольку она схватывается как соответствующая животному, т. е. когда некто схватывает нечто как что-то доброе и соответствующее и, таким образом, получает от этого удовольствие; о вожделении такого рода приятных вещей говорят как о неприродном и, как правило, называют «алчностью».

Итак, вожделения первого вида, или природные вожделения, общи людям и другим животным, поскольку в отношении тех и других они являются соответствующими и приятными согласно их природе, и коль скоро они общи всем людям, то Философ называет их «общими» и «необходимыми»⁵⁰⁷. А вот вожделения второго вида обнаруживаются только у людей, поскольку только люди способны придумывать для себя нечто в качестве доброго и соответствующего сверх того, что необходимо их природе. Поэтому Философ называет вожделения первого вида «неразумными», а второго — «разумными»⁵⁰⁸, а так как различные люди и мыслят различно, то [он] называет их также «частными и благоприобретенными»⁵⁰⁹, то есть дополняющими природные.

Ответ на возражение 1. То, что является объектом природного желания, в то же самое время, будучи схваченным, может быть и объектом животного желания. Так, можно вожделеть животным желанием еду, питье и тому подобное, являющееся объектом природного желания.

Ответ на возражение 2. Различие между природными и неприродными вожделениями не является просто материальным, но и в определенном смысле формальным, а именно постольку, поскольку оно восходит к различию в активном объекте. Итак, объектом желания является схватываемое благо, в связи с чем разнообразие активного объекта следует из разнообразия схватывания, а именно из того, что вещь схватывается как соответствующая либо абсолютным схватыванием, в результате чего возникают природные вожделения, которые Философ называет

«неразумными», либо схватыванием вместе с осмыслением, в результате чего возникают те вождения, которые не являются природными и которые, в силу указанной причины, Философ называет «разумными».

Ответ на возражение 3. Человек обладает не только относящимся к умственной способности универсальным разумом, но также и относящимся к чувственной способности частным разумом, о чем уже было сказано в первой части (78, 4; 81, 3), в связи с чем даже разумное вождение может относиться к чувственному пожеланию. Кроме того, чувственное пожелание может подвигаться и универсальным разумом через посредство частного воображения.

Раздел 4. Является ли вожделение бесконечным?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вожделение не бесконечно. В самом деле, объектом вожделения является благо, которое обладает аспектом цели. Но при наличии бесконечности не может быть никакой цели⁵¹⁰. Следовательно, вожделение не может быть бесконечным.

Возражение 2. Далее, вожделение касается надлежащего блага, поскольку оно происходит из любви. Но бесконечное не обладает соразмерностью, а потому и не может быть надлежащим. Следовательно, вожделение не может быть бесконечным.

Возражение 3. Далее, ничто не может преодолеть бесконечное и, следовательно, ничто не может достигнуть его пределов. Но объект вожделения доставляет удовольствие только по достижении его предела. Поэтому если бы вожделение было бесконечным, то из него не следовало бы никакого удовольствия.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «вожделение беспредельно, и потому люди стремятся обладать безграничным количеством вещей»⁵¹¹.

Отвечаю: как уже было сказано (3), вожделение бывает двояким, а именно природным и неприродным. Природное вожделение не может быть актуально бесконечным, поскольку оно связано с тем, что необходимо по природе, а природа всегда стремится к чему-то конечному и определенному. Ведь не желает же человек бесконечного количества еды или бесконечного количества питья. Но так как в природе потенциально наличествует последовательная бесконечность, то и соответствующий [ей] вид вожделения может быть последовательно бесконечным; так, например, получив пищу, человек может хотеть еще пищи или чего-то подобного из того, что требуется ему по природе, поскольку все такого рода вещи время от времени заканчиваются.

Поэтому Господь и сказал самаритянке: «Всякий, пьющий воду сию, возраждет опять» (Ин. 4:13).

А вот неприродное вожделение в целом бесконечно. В самом деле, как было показано выше (3), оно вытекает из разума, а разуму свойственно следовать в бесконечность. Поэтому жаждущий богатства может жаждать его не до конкретного предела, а просто желать быть настолько богатым, насколько это возможно.

Кроме того, согласно Философу⁵¹², есть и другая причина того, что одни вожделения конечны, а другие — бесконечны. Так, если некая цель желается ради нее самой, то такое желание цели всегда бесконечно, например, желание здоровья — ведь человеку всегда хочется быть еще более здоровым, и так до бесконечности; или, скажем, если само по себе белое усиливает зрение, то чем что-либо белее, тем более оно и усиливает. С другой стороны, желание средств не бесконечно, поскольку желание средств всегда соизмеряется с целью. Поэтому жаждущие богатства в качестве цели жаждут его бесконечно, а жаждущие богатства ради обеспечения жизненных потребностей жаждут его до определенного предела, а именно до такого, который бы обеспечил жизненные потребности, о чем [в том же месте] пишет Философ. То же самое относится к вожделению и всех остальных вещей.

Ответ на возражение 1. Каждый объект вожделения берется как нечто конечное — то ли потому, что он в действительности конечен как нечто в какой-то момент ставшее актуально желанным, то ли потому, что он конечен в качестве схватываемого (ведь он не может быть схваченным как бесконечное, поскольку бесконечное суть то, «беря от чего некоторое количество, всегда можно взять что-либо за ним»⁵¹³).

Ответ на возражение 2. Разум в определенном смысле наделен бесконечной силой, а

именно в той мере, в какой он способен рассматривать вещь бесконечно, что хорошо видно на примере прибавления чисел и линий. Поэтому в определенном смысле бесконечное соразмерно разуму. В самом деле, схватываемое разумом всеобщее в некотором смысле бесконечно, поскольку оно потенциально содержит бесконечное число единичностей.

Ответ на возражение 3. Для удовольствия человеку вовсе не необходимо осуществить все желаемое, поскольку он получает удовольствие от достижения каждого объекта желания.

Вопрос 31. Об удовольствии как таковом

Теперь пришло время исследовать удовольствие и страдание. Что касается удовольствия, то нам следует рассмотреть четыре вещи: 1) удовольствие как таковое; 2) причины удовольствия; 3) следствия [удовольствия]; 4) добродетельность и порочность [удовольствия].

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли удовольствие страстью; 2) является ли удовольствие субъектом времени; 3) отличается ли оно от радости; 4) присутствует ли оно в умственном желании; 5) сопоставление удовольствий высшего желания с удовольствиями низших; 6) сопоставление чувственных удовольствий друг с другом; 7) может ли какое-либо удовольствие быть неприродным; 8) может ли одно удовольствие быть противоположным другому.

Раздел 1. Является ли удовольствие страстью?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что удовольствие не является страстью. Так, Дамаскин отличает деятельность от страсти и говорит, что «деятельность есть движение, согласное с природою, страсть же — движение, противное природе»⁵¹⁴. Но удовольствие, согласно Философу, является деятельностью⁵¹⁵. Следовательно, удовольствие не является страстью.

Возражение 2. Далее, как сказано в третьей [книге] «Физиики», «страдательное состояние присуще движимому»⁵¹⁶. Но удовольствие связано не с происходящим, а с уже завершённым движением, поскольку вытекает из уже обретенного блага. Следовательно, удовольствие не является страстью.

Возражение 3. Далее, удовольствие — это своего рода совершенство того, кто испытывает удовольствие, поскольку, согласно сказанному в десятой [книге] «Этики», оно «делает деятельность совершенной»⁵¹⁷. Но претерпевающее воздействие или изменяющееся нельзя считать совершенным, о чем читаем в седьмой [книге] «Физиики» и во второй [книге трактата] «О душе»⁵¹⁸. Следовательно, удовольствие не является страстью.

Этому противоречит мнение Августина, полагавшего удовольствие, или веселье, или радость, страстью души⁵¹⁹.

Отвечаю: как было показано выше (22, 3), движения чувственного желания принято называть страстями. Но каждое являющееся следствием чувственного схватывания душевное волнение суть движение чувственного желания, что в полной мере относится и к удовольствию, поскольку, согласно Философу, «удовольствие — это некоторое движение души и вместе с тем ее чувственное одномоментное устройство в соответствии с природой вещи»⁵²⁰.

Чтобы лучше понять сказанное, необходимо иметь в виду, что как иным природным вещам случается достигать своего естественного совершенства, точно так же подобное время от времени происходит и с животными. И хотя движение к совершенству не осуществляется внезапно, тем не менее само достижение естественного совершенства осуществляется внезапно. Однако между животными и другими природными вещами существует различие, поскольку последние не ощущают своего установления в соответствующем их природе состоянии, тогда как животные — ощущают. И это ощущение порождает в них некоторое душевное движение в чувственном желании, каковое движение называется удовольствием. Таким образом, словами о том, что удовольствие является «движением души», мы устанавливаем его род. Когда же мы говорим, что оно является «устройством в соответствии с природой вещи», то есть с тем, что существует в самой вещи, то этим мы устанавливаем причину удовольствия, а именно наличие ставшего блага. Далее, говоря, что это устройство является «одномоментным», мы подразумеваем, что это устройство должно понимать не как процесс устройства, но как его осуществленность по достижении предела движения, поскольку удовольствие — это не «становление», как утверждает Платон [в своем «Филебе»], но, как сказано в седьмой [книге] «Этики», «осуществленность»⁵²¹. Наконец, говоря, что это устройство является «чувственным», мы исключаем совершенство лишенных чувства вещей, которые не испытывают никакого удовольствия. Таким образом, очевидно, что коль скоро удовольствие является движением животного желания, последующего схватыванию чувства, то оно является страстью души.

Ответ на возражение 1. Как сказано во второй [книге трактата] «О душе», врожденная и не встречающая препятствий деятельность является вторым совершенством⁵²², и потому когда вещь устанавливается в соответствующей ей врожденной и не встречающей препятствий

деятельности, то, как было замечено выше, этому последует обусловливаемое состоянием совершенства удовольствие. Таким образом, когда мы говорим, что удовольствие является деятельностью, то этим мы указываем не на сущность, а на причину.

Ответ на возражение 2. В животном надлежит различать двоякое движение: одно происходит в соответствии с интенцией к цели и принадлежит желанию, другое — в соответствии с исполнением и относится к внешней деятельности. Таким образом, в том [животном], которое уже достигло доставляющего ему удовольствие блага, движение исполнения, которым оно двигалось к цели, прекращается, а движение желательной способности сохраняется, поскольку как прежде оно желало того, чего не имело, точно так же теперь оно получает удовольствие от того, чем обладает. В самом деле, хотя удовольствие, если рассматривать его с точки зрения наличия удовлетворяющего желание приятного блага, и является своего рода успокоением желания, тем не менее в силу того, что впечатление, произведенное в желании его объектом, сохраняется, удовольствие в определенном смысле следует полагать движением.

Ответ на возражение 3. Хотя имя страсти в большей мере подходит тем страстям, которые склоняют к уничтожению и злу — вроде телесных недугов, а равно и душевных страданий и страхов, тем не менее, как было показано выше (23, 1), некоторые страсти склоняют к благому, и в этом смысле удовольствие правильно причисляют к страстям.

Раздел 2. Происходит ли удовольствие во времени?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что удовольствие происходит во времени. В самом деле, согласно Философу, «удовольствие — это своего рода движение»⁵²³. Но любое движение происходит во времени. Следовательно, удовольствие происходит во времени.

Возражение 2. Далее, о вещи говорят как о продолжительной, или длительной, с точки зрения времени. Но некоторые удовольствия называют длительными. Следовательно, удовольствие происходит во времени.

Возражение 3. Далее, душевные страсти принадлежат к одному и тому же роду. Но некоторые душевные страсти происходят во времени. Следовательно, удовольствие также [происходит во времени].

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «никто не получает удовольствие во времени»⁵²⁴.

Отвечаю: нечто может происходить во времени двояко: во-первых, само по себе, во-вторых, благодаря чему-то еще и, так сказать, акцидентно. Ведь коль скоро время — это мера последовательности вещей, то ко времени сами по себе имеют отношение те вещи, для которых последовательность или нечто, связанное с последовательностью, является сущностным; таковы движение, покой, речь и тому подобное. С другой стороны, как о происходящих во времени благодаря не самим себе, а чему-то еще, говорят о вещах, для которых последовательность не является сущностной, но которые при этом являются субъектами той или иной последовательности. Так, бытие человеком последовательно не сущностно, поскольку оно — не движение, а предел движения, или изменения (ведь это бытие является следствием порождения), однако коль скоро человек является субъектом изменчивых причин, то в этом отношении бытие человеком происходит во времени.

Таким образом, следует говорить, что удовольствие само по себе, конечно же, происходит не во времени, поскольку относится к уже обретенному благу, которое, так сказать, является пределом движения. Но если это обретенное благо является субъектом изменений, то удовольствие акцидентно будет происходить во времени, тогда как в том случае, когда оно в целом неизменно, удовольствие не будет происходить во времени ни само по себе, ни акцидентно.

Ответ на возражение 1. Как сказано в третьей [книге трактата] «О душе»⁵²⁵, движение бывает двояким. В одном случае это «действие чего-то незаконченного, то есть существующего в возможности»; такое движение является последовательным и происходит во времени. Другое движение — это «действие чего-то законченного, то есть существующего актуально», например, мыслить, ощущать, желать и тому подобное, а вместе со всем этим и получать удовольствие. Такие движения не являются ни последовательными, ни происходящими сами по себе во времени.

Ответ на возражение 2. Об удовольствии говорят как о продолжительном, или длительном, постольку, поскольку оно происходит во времени акцидентно.

Ответ на возражение 3. У других страстей, в отличие от удовольствия, в качестве их объекта не выступает уже обретенное благо. Поэтому в них усматривается гораздо больше несовершенного движения, нежели в удовольствии. Поэтому удовольствию в первую очередь приличествует происходить не во времени.

Раздел 3. Отличается ли удовольствие от радости?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что удовольствие в целом суть тоже, что и радость. В самом деле, страсти души различаются согласно своим объектам. Но у удовольствия и радости один и тот же объект, а именно обретенное благо. Следовательно, радость в целом суть то же, что и удовольствие.

Возражение 2. Далее, одно движение не может завершаться двумя пределами. Но одно и то же движение желания завершается радостью и удовольствием. Следовательно, удовольствие и радость в целом суть одно и то же.

Возражение 3. Далее, если радость отличается от удовольствия, то похоже на то, что по той же причине от удовольствия следует отличать веселость, экстаз и бодрость, то есть полагать их различными страстями души. Но это, похоже, не соответствует действительности. Следовательно, радость не отличается от удовольствия.

Этому противоречит следующее: никто не говорит о радости неразумных животных и в то же время никто не отрицает наличия в них удовольствия. Поэтому радость — это не то же самое, что и удовольствие.

Отвечаю: радость, по утверждению Авиценны⁵²⁶, это своего рода удовольствие. Тут следует иметь в виду, что как некоторые желания являются природными, а некоторые подчинены не природе, а разуму о чем уже было сказано ранее (30, 3), точно так же и некоторые удовольствия являются природными, а некоторые — не природными, а разумными. Или, иными словами, а именно словами Дамаскина и Григория Нисского, «удовольствия бывают душевные и телесные»⁵²⁷. Итак, мы получаем удовольствие равно и от того, что мы желаем по природе, и от того, что мы желаем по распоряжению разума. Но мы не говорим о радости иначе, как только в том случае, когда удовольствие связано с разумом, и потому мы не приписываем неразумным животным радость, но — только удовольствие.

Затем, желаемое нами естественным образом может быть также объектом разумного желания и удовольствия, но не наоборот. Следовательно, любой объект удовольствия может в разумных существах служить также и объектом радости. Тем не менее он не всегда является объектом радости, поскольку возможно ощущение телесного удовольствия, не сопровождаемое радостью в разуме. Следовательно, удовольствие простирается на большее количество вещей, чем радость.

Ответ на возражение 1. Поскольку объектом желания души является схваченное благо, то разнообразие схватывания, так сказать, следует относить к разнообразию объекта. Поэтому душевные удовольствия, которые еще называют радостями, в целом отличны от удовольствий, которые являются только удовольствиями. Все это было разъяснено нами выше, когда речь шла о вожделениях (30, 3).

Ответ на возражение 2. Подобное различие наблюдается также и в случае вожделений, так что удовольствие следует соотносить с вожделением, а радость — с желанием, которое, похоже, в большей мере относится к вожделению души. Следовательно, в соответствии с различием движений надлежит проводить различие и покоев.

Ответ на возражение 3. Все указанные именованья относятся к удовольствию и восходят к следствиям удовольствия; так, веселость (*laetitia*) происходит от «расширения» сердца, экстаз — от внешних признаков внутреннего удовольствия, проявляющихся настолько, насколько внутренняя радость выходит за пределы своих границ, а бодрость — от некоторых специальных признаков и следствий веселости. Впрочем, все эти имена, похоже, в первую очередь надлежит

относить к радости, поскольку мы используем их только применительно к разумным сущностям.

Раздел 4. Присутствует ли удовольствие в умственном желании?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что удовольствие не присутствует в умственном желании. Ведь сказал же Философ, что «удовольствие является чувственным движением»⁵²⁸. Но чувственное движение не находится в умственной силе. Следовательно, удовольствие не присутствует в умственном желании.

Возражение 2. Далее, удовольствие — это страсть. Но страсти находятся в чувственном желании. Следовательно, удовольствие находится только в чувственном желании.

Возражение 3. Далее, удовольствие общо нам и неразумным животным. Следовательно, оно может находиться только в таком месте, которое общо нам и неразумным животным.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Обретайте удовольствие в (осподе»⁵²⁹ (Пс. 36:4). Но Бога можно достичь только умственным, а никак не чувственным желанием. Следовательно, удовольствие может находиться в умственном желании.

Отвечаю: как было сказано выше (3), некоторые удовольствия последуют схватыванию разума. Но когда разум схватывает что-либо, то в движение приводится не только связанное с некоторой частной вещью чувственное желание, но также и умственное желание, которое называется волей. И в этом случае в умственном желании, или воле, будет присутствовать удовольствие, но не телесное, а то, которое мы называем радостью.

Впрочем, между удовольствиями той и другой силы существует еще то различие, что удовольствию чувственного желания сопутствует телесное изменение, тогда как удовольствие умственного желания — это простое движение желания. Поэтому Августин говорит, что «[страстное] желание и радость есть не что иное, как воля, сочувствующая тому, чего мы хотим»⁵³⁰.

Ответ на возражение 1. В приведенном определении Философ использует понятие «чувственное» в широком значении этого слова, т. е. применительно к любому виду восприятия, поскольку [в другом месте] он говорит, что «удовольствие может быть при всяком чувстве, так же как при мышлении и умозрении»⁵³¹. Кроме того, мы вправе предположить, что он дает определение удовольствию чувственного желания.

Ответ на возражение 2. Удовольствие является страстью в собственном смысле слова только тогда, когда ему сопутствует телесное изменение. Но в умственном желании ничего подобного не наблюдается, поскольку оно суть простое движение желания, и то же самое можно сказать о Боге и ангелах. Поэтому Философ говорит, что «Бог всегда наслаждается одним и простым удовольствием»⁵³², а Дионисий в конце [трактата] «О небесной иерархии» замечает, что «ангелы невосприимчивы к нашему исполненному страстью наслаждению, но сорадуются Богу с несокрушимым весельем»⁵³³.

Ответ на возражение 3. Мы можем испытывать не только те удовольствия, которые общи нам и бессловесным животным, но и те, которые общи нам и ангелам. Ведь сказал же Дионисий, что «святые мужи часто бывают причастны ангельскому наслаждению».⁵³⁴ И точно так же доступные нам удовольствия обнаруживаются не только в общем нам и бессловесным животным чувственном желании, но и в общем нам и ангелам умственном желании.

Раздел 5. Являются ли телесные и чувственные удовольствия более вильными, чем духовные и умственные?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что телесные и чувственные удовольствия сильнее духовных и умственных. В самом деле, согласно Философу, все люди тянутся к удовольствиям⁵³⁵. Но тянутся более к чувственным, нежели к интеллигибельным духовным удовольствиям. Следовательно, телесные удовольствия сильнее.

Возражение 2. Далее, значимость причины проявляется в следствиях. Но телесные удовольствия причиняют более значительные следствия, поскольку «они влияют на состояние тела, а у некоторых вызывают даже помешательство»⁵³⁶. Следовательно, телесные удовольствия сильнее.

Возражение 3. Далее, телесные удовольствия в силу своей неистовости нуждаются в смягчении и сдерживании, тогда как в сдерживании духовных удовольствий никакой нужды нет. Следовательно, телесные удовольствия сильнее.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Как сладки гортани моей слова Твои! Лучше меда — устам моим» (Пс. 118:103). А Философ сказал, что «деятельность, сообразная мудрости, доставляет наибольшее удовольствие»⁵³⁷.

Отвечаю: как было показано выше (1), удовольствие связано с ощущением или постижением надлежащего объекта. Затем, относительно деятельности души, особенно же чувственной и умственной души, следует отметить, что коль скоро она не распространяется на внешнюю материю, то, таким образом, она выражается в актах или совершенствованиях действующего, например, в мышлении, ощущении, желании и тому подобном, в то время как деятельность, распространяющаяся на внешнюю материю, выражается в актах и совершенствованиях скорее преобразуемой материи, поскольку «движение — это акт движущего в движимом»⁵³⁸. Следовательно, вышеупомянутые действия чувственной и умственной души сами по себе являются некоторыми благами действующего и познаются посредством чувства и ума. Поэтому удовольствие обуславливается не только их объектами, но и ими самими.

Таким образом, если мы сопоставим умственные и чувственные удовольствия с точки зрения их получения от самих действий, например, при чувственном и умственном познании, то, безусловно, умственные удовольствия намного превзойдут чувственные. В самом деле, человек получает намного больше удовольствия при познании чего-то путем осмысления, нежели ощущения. Это связано с тем, что умственное познание более совершенно и более познаваемо, поскольку ум отражается в собственном акте куда отчетливей, чем это делает чувство. Кроме того, умственное познание и более любимо, поскольку никто не предпочтет свое телесное зрение умственному видению, которого, по словам Августина, нет у животных и дураков⁵³⁹.

Вообще, если сопоставлять интеллигибельные духовные удовольствия с чувственными телесными удовольствиями в целом, то в собственном смысле слова духовные удовольствия сильнее. Это может быть явлено путем рассмотрения трех необходимых для удовольствия вещей, а именно привносимого в соединение блага, того, с чем оно соединяется, и самого соединения. Итак, духовное благо и больше, и любимей телесного, доказательством чему служит тот факт, что люди склонны скорее воздержаться от самых больших телесных удовольствий, чем лишиться чести, которая является умственным благом. Точно также и

умственная способность является более возвышенной и знаемой, нежели чувственная способность. То же можно сказать и об [умственном] соединении, которое глубже, совершеннее и прочнее [телесного]. Оно глубже постольку, поскольку чувства останавливаются на внешних акциденциях вещи, в то время как ум проникает в ее сущность, ибо объектом ума является «какова вещь суть». Оно совершенней постольку, поскольку соединение чувственного с чувством подразумевает движение, т. е. несовершенное действие, по каковой причине чувственные удовольствия не воспринимаются сразу, но так, что пока одна их часть завершается, другая еще только ожидается, что очевидно на примере удовольствий, связанных с трапезой или соитием, тогда как умопостигаемые вещи неподвижны и, следовательно, удовольствия такого рода воспринимаются сразу. Оно прочнее постольку, поскольку объекты телесных удовольствий преходящи и быстротечны, тогда как духовные блага непреходящи.

С другой стороны, в отношении нас телесные удовольствия гораздо неистовей, и причин на то три. Первая из них та, что чувственные вещи нам более известны, чем умопостигаемые. Вторая — та, что чувственные удовольствия, будучи страстями чувственного пожелания, сопровождаются некоторыми телесными изменениями, в то время как при духовных удовольствиях этого не происходит, за исключением тех случаев, когда высшее желание побуждает [к действию] более низкое. Третья — та, что к телесным удовольствиям стремятся ради противопоставления их порождающим страдания телесным недугам. Поэтому телесные удовольствия, из-за сопутствующих им страданий, ощущаются острее и, следовательно, бывают более желанными, чем духовные удовольствия, у которых нет никаких противоположных им страданий, о чем будет сказано ниже (35, 5).

Ответ на возражение 1. К телесным удовольствиям тянутся сильнее постольку, поскольку чувственные блага более известны и более общи, а еще потому, что люди нуждаются в удовольствиях ради избавления от многих видов горя и страданий, и так как многие, не будучи добродетельными, не могут достигнуть духовных удовольствий, то они вынуждены тянуться к удовольствиям тела.

Ответ на возражение 2. Телесные изменения происходят преимущественно вследствие телесных удовольствий постольку, поскольку последние суть страсти чувственного пожелания.

Ответ на возражение 3. Телесные удовольствия возникают в чувственной способности, которая управляется разумом, и потому они должны смягчаться и сдерживаться разумом. А духовные удовольствия находятся в уме, который управляется самим собой, и потому они сами по себе сдержанны и мягки.

Раздел 6. Являются ли удовольствия от осязания более сильными, чем удовольствия, связанные с другими чувствами?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что удовольствия от осязания не сильнее, чем удовольствия, предоставляемые другими чувствами. Ведь высшими удовольствиями, похоже, надлежит считать те, без которых не может быть никаких радостей. Но таковы удовольствия, предоставляемые зрением, поскольку, как говорил Товия, нет радости тому, кто сидит во тьме и не видит света небес. Следовательно, самые сильные чувственные удовольствия предоставляются зрением.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, «более всего ценится то, что любимо»⁵⁴⁰. Но «из чувств больше всего ценят зрительное восприятие»⁵⁴¹. Следовательно, похоже на то, что самые сильные удовольствия предоставляются зрением.

Возражение 3. Далее, началом дружбы ради удовольствия преимущественно является зрение, а причиной такой дружбы — удовольствие. Следовательно, похоже на то, что самые сильные удовольствия предоставляются зрением.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что самые сильные удовольствия связаны с осязанием⁵⁴².

Отвечаю: как было показано выше (25,2; 27,4), все доставляет удовольствие настолько, насколько оно любимо. Затем, как сказано в первой [книге] «Метафизики», чувства любят по двум причинам, а именно ради познания и в связи с их практической пользой⁵⁴³. Таким образом, чувства доставляют удовольствия в обоих указанных смыслах. Но поскольку человеку свойственно схватывать знание как нечто само по себе благое, то из этого следует, что первые чувственные удовольствия, то есть те, которые связаны с познанием, свойственны именно человеку, тогда как удовольствия тех чувств, которые любимы в связи с их практической пользой, общи всем животным.

Поэтому если речь идет о тех чувственных удовольствиях, которые связаны с познанием, то очевидно, что наиболее сильные удовольствия предоставляются зрением. Если же мы говорим о тех чувственных удовольствиях, которые связаны с практической пользой, то в этом случае наибольшие удовольствия предоставляются осязанием. В самом деле, полезность чувственных вещей измеряется их отношением к сохранению природы животного. Но чувственные объекты осязания имеют наиболее тесное отношение к такой полезности, поскольку осязание способствует познанию тех вещей, которые жизненно необходимы животному, а именно вещей горячих и холодных, и тому подобных. Поэтому в данном отношении предоставляемые осязанием удовольствия превосходят [прочие] как такие, которые наиболее тесно связаны с целью. Кроме того, в силу указанной причины те животные, которые не испытывают иных чувственных удовольствий помимо тех, которые сопряжены с практической пользой, не получают никаких удовольствий от других чувств иначе, как только в их связи с чувственными объектами осязания, поскольку «не обоняя, а пожирая зайца получают наслаждение псы... и лев получает удовольствие не от мычания быка, а от его пожирания»⁵⁴⁴.

Итак, коль скоро предоставляемые осязанием удовольствия являются самыми сильными из тех, которые связаны с практической пользой, а предоставляемые зрением удовольствия являются самыми сильными из тех, которые связаны с познанием [то возникает вопрос, какие из них сильнее], и если кто-либо пожелает сравнить между собой те и другие, то обнаружит, что в абсолютном смысле слова осязательные удовольствия превосходят зрительные, поскольку

последние не выходят за пределы чувственных удовольствий. Ведь очевидно, что во всем наиболее могущественным является природное, а именно удовольствия осязания [в первую очередь] сопряжены с природными вожделениями, например, пищи, соития и тому подобными. Если же мы рассматриваем удовольствия зрения в том смысле, что зрение служит непосредственно уму, то в таком случае удовольствия зрения являются наиболее сильными, поскольку умственные удовольствия превосходят чувственные.

Ответ на возражение 1. Как уже было разъяснено (3), радость указывает на удовольствие души, и она в первую очередь связана со зрением, а вот природные удовольствия связаны в первую очередь с осязанием.

Ответ на возражение 2. Зрение, как сказано в том же месте ["Метафизики"], любят больше всего за то, что оно [более других чувств] «содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в вещах]»⁵⁴⁵.

Ответ на возражение 3. Удовольствия обуславливают чувственную любовь одним образом, а зрение — другим. Ведь удовольствия, и особенно те, которые предоставляются осязанием, являются конечной причиной дружбы ради удовольствия, в то время как зрение является причиной в том смысле, в каком причиной движения является его начало, поскольку наблюдающий за привлекательным объектом получает впечатление от образа, каковое впечатление склоняет его к любви этого объекта и желанию им насладиться.

Раздел 7. Может ли како-либо удовольствие быть неприродным?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ни одно из удовольствий не может быть неприродным. Ведь удовольствие так относится к душевным волнениям, как покой — к телам. Но желание природного тела может обрести покой только в соответствующем природе месте. Поэтому и ни одного из покоев животного желанья, каковым является удовольствие, нельзя достигнуть в не соответствующем природе месте. Следовательно, ни одно из удовольствий не может быть неприродным.

Возражение 2. Далее, то, что противно природе, является насильственным. Но «насилие тягостно»⁵⁴⁶. Следовательно, неприродное не может доставить удовольствие.

Возражение 3. Далее, из вышеприведенного определения Философа (1) очевидно, что удовольствие вызывает то, что воспринимается [получающим удовольствие] как устроенность в соответствии с его природой. Но каждой вещи естественно быть устроенной в соответствии со своей природой, поскольку природное движение движет к природной цели. Следовательно, всякое удовольствие является природным.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что некоторые вещи доставляют удовольствие «не по природе, а вследствие болезни»⁵⁴⁷.

Отвечаю: мы говорим о чем-либо как о природном постольку, поскольку, как сказано во второй [книге] «Физики»⁵⁴⁸, оно существует согласно природе. Что касается человека, то его природу можно понимать двояко. Во-первых, коль скоро главной частью человеческой природы являются ум и разум, то его видовую природу [в первую очередь] надлежит рассматривать [именно] в связи с ними. В указанном смысле природными для человека могут быть названы те удовольствия, которые доставляются тем, что принадлежит человеку со стороны его разума; так, например, природным для человека является удовольствие от рассмотрения истины или от добродетельных дел. Во-вторых, под человеческой природой можно понимать нечто противоположное разуму и обозначающее то, что общо человеку и другим животным, и в первую очередь ту часть человека, которая не подчиняется разуму. В этом смысле о том, что связано с сохранением тела или имеет отношение к индивиду, например, о пище, питье, сне и тому подобном, или же о том, что касается вида, например, о соитии, говорят как о доставляющем человеку природное удовольствие. Притом в каждом из видов удовольствий можно усмотреть нечто «неприродное» в абсолютном смысле слова и в то же время «природное» в некотором отношении. В самом деле, время от времени случается так, что некоторое природное видовое начало индивида искажается, в результате чего то, что противно природе вида, акцидентно становится природным для данного конкретного индивида; так, например, для кипятка природным является нагревать. Поэтому мы можем наблюдать, как нечто, не являющееся природным для человека — то ли в отношении разума, то ли в отношении сохранения тела, — становится природным для этого вот конкретного человека в связи с некоторым искажением в нем природы. И это искажение может происходить или со стороны тела — то ли вследствие некоторой болезни (так, страдающему от лихорадки сладкое может казаться горьким и наоборот), то ли вследствие дурного нрава (так, некоторые с удовольствием поглощают землю, уголь и тому подобное), или со стороны души (так, следуя традициям, иные находят удовольствие в людоедстве, или в противоестественной связи с животным, или в других такого рода противных человеческой природе вещах).

Сказанного достаточно для ответа на [все] возражения.

Раздел 8. Может ли одно удовольствие быть противоположным другому?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ни одно из удовольствий не может быть противоположным другому. Ведь душевные страсти получают свой вид и свою противоположность от своих объектов. Но объектом удовольствия является благо. И коль скоро благо не противоположно благу, но, как говорит Философ, «благо противоположно злу, а зло — благу»⁵⁴⁹, то похоже на то, что ни одно из удовольствий не противоположно другому.

Возражение 2. Далее, как доказано в десятой [книге] «Метафизики», каждая противоположность не может иметь больше одной противоположности⁵⁵⁰. Но удовольствию противоположно страдание. Следовательно, удовольствие не противоположно [другому] удовольствию.

Возражение 3. Далее, если одно удовольствие противоположно другому, то так может быть только в силу противоположности доставляющих эти удовольствия вещей. Но такое различие будет материальным, в то время как противоположность, согласно сказанному в десятой [книге] «Метафизики», возникает из различия формы⁵⁵¹. Следовательно, ни одно из удовольствий не противоположно другому удовольствию.

Этому противоречит следующее: согласно Философу, вещи, которые принадлежат к одному и тому же роду и при этом препятствуют друг другу, являются противоположностями⁵⁵². Но, как сказано в десятой книге «Этики», некоторые удовольствия препятствуют друг другу⁵⁵³. Следовательно, некоторые удовольствия противоположны друг другу.

Отвечаю: как уже было сказано (23, 4), удовольствие в душевных волнениях подобно покою в природных телах. Но если два покоя относятся к противоположным пределам, то о них говорят как о противоположных друг другу; так, «покой вверху противоположен покою внизу»⁵⁵⁴. Поэтому и в душевных волнениях одно удовольствие бывает противоположным другому

Ответ на возражение 1. Это высказывание Философа должно понимать применительно к благу и злу добродетелей и грехов, поскольку хотя один грех и может быть противоположным другому греху, тем не менее ни одна из добродетелей не может быть противоположной другой добродетели. Что же касается других вещей, то ничто не препятствует тому, чтобы благо одного существа было противоположно благу другого, например, [пара] «горячее» и «холодное», где первое является благом огня, а последнее — благом воды. И точно так же одно удовольствие может быть противоположным другому. Этого не может быть только в случае блага добродетели, поскольку благо добродетели зависит оттого, насколько нечто приличествует [человеку] с точки зрения только одной вещи, а именно разума.

Ответ на возражение 2. Удовольствие в душевных волнениях подобно естественному покою в телах постольку, поскольку его объектом является нечто соответствующее или, так сказать, сопродное. А вот страдание сродни насильственному покою, поскольку его объект так же противен животному желанию, как место насильственного покоя противно естественному желанию. Но естественный покой, как сказано в пятой книге «Физики»⁵⁵⁵, противоположен как насильственному покою того же самого тела, так и естественному покою другого. Поэтому удовольствие [может быть] противоположным как другому удовольствию, так и страданию.

Ответ на возражение 3. Доставляющие нам удовольствие вещи, коль скоро они являются объектами удовольствия, обуславливают не только материальное, но и — в тех случаях, когда формальность удовольствия различна — формальное различие. Так это потому, что, как было показано выше (23, 1, 4; 30, 2), различие в формальном объекте обуславливает видовое различие в действиях и страстях.

Вопрос 32. О причинах удовольствия

Теперь нам надлежит исследовать причины удовольствия, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли деятельность собственной причиной удовольствия; 2) является ли причиной удовольствия движение; 3) причиняют ли удовольствие надежда и память; 4) обуславливает ли удовольствие печаль; 5) доставляют ли нам удовольствие действия других; 6) обуславливает ли удовольствие делание добра другому; 7) является ли подобие причиной удовольствия; в) является ли удивление причиной удовольствия.

Раздел 1. Является ли деятельность собственной причиной удовольствия?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что деятельность не является собственной и первой причиной удовольствия. Ведь сказал же Философ, что «удовольствие заключается в восприятии чувств»⁵⁵⁶, поскольку, как уже было указано выше (31, 1), для удовольствия необходимо [некоторое] знание. Но познание объектов деятельности происходит до осуществления самой деятельности. Следовательно, деятельность не является собственной причиной удовольствия.

Возражение 2. Далее, удовольствие в первую очередь связано с достижением цели, поскольку именно это наиболее желанно. Но цель иногда является деятельностью, а иногда — следствием деятельности. Таким образом, деятельность не является собственной и непосредственной причиной удовольствия.

Возражение 3. Далее, объектами удовольствия являются досуг и покой, которые заключаются в прекращении дел. Следовательно, деятельность не является собственной причиной удовольствия.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «удовольствие является беспрепятственной и сообразной естеству деятельностью»⁵⁵⁷.

Отвечаю: как уже было сказано (31, 1), для удовольствия необходимы две вещи, а именно достижение надлежащего блага и знание о его достижении. Но то и другое связано с определенного рода деятельностью, поскольку и актуальное познание является деятельностью, и достижение надлежащего блага осуществляется посредством деятельности. Более того, собственная деятельность сама по себе является надлежащим благом. Поэтому всякое удовольствие необходимо вытекает из некоторой деятельности.

Ответ на возражение 1. Объекты деятельности бывают приятными не иначе, как только будучи соединены с нами либо посредством одного только знания, как когда мы получаем удовольствие от размышления или созерцания некоторых вещей, либо посредством чего-то еще помимо знания, как когда человек получает удовольствие от знания того, что он обладает каким-то благом, например, богатством, честью и тому подобным, что не доставляло бы удовольствия, если бы не было схвачено как то, чем обладают. В связи с этим Философ замечает, что «мы получаем огромное удовольствие от сознания того, что нечто является нашей собственностью, поскольку свойственное каждому чувство любви к самому себе внедрено в нас самою природой»⁵⁵⁸. Но обладание подобными вещами означает либо пользование ими, либо возможность пользования, а пользование — это определенная деятельность. Поэтому очевидно, что любое удовольствие восходит к некоторой деятельности как к своей причине.

Ответ на возражение 2. Даже в тех случаях, когда речь идет о цели не как деятельности, а как следствию-деятельности, это следствие доставляет удовольствие постольку, поскольку им обладают или поскольку оно суть следствие, что подразумевает пользование или деятельность.

Ответ на возражение 3. Деятельность доставляет удовольствие постольку, поскольку она адекватна и соприродна действителю, и так как человеческая сила конечна, то существует вполне конкретная мера такой адекватности. Поэтому если такая мера нарушена, то деятельность перестает быть адекватной и доставляющей удовольствие, но, напротив, становится неприятной и обременительной. И в этом смысле досуг, игры и прочие связанные с покоем вещи приятны постольку, поскольку устраняют последующую трудностям печаль.

Раздел 2. Является ли движение причиной удовольствия?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что движение не является причиной удовольствия. В самом деле, как уже было сказано (31, 1), причиной удовольствия является обретенное благо, в связи с чем Философ говорит, что удовольствия являются не [процессами] становления, а деятельностями в смысле осуществленности⁵⁵⁹. Но когда некто движется к чему-либо, то он этим еще не обладает, а, так сказать, только становится обладающим, поскольку, как сказано в восьмой книге «Физики», само состояние движения представляется определенным возникновением и уничтожением⁵⁶⁰. Следовательно, движение не является причиной удовольствия.

Возражение 2. Далее, движение является главной причиной тягот и обременительности наших трудов. Но тягостные и обременительные деятельности не доставляют нам удовольствия. Следовательно, движение не является причиной удовольствия.

Возражение 3. Далее, движение подразумевает определенную новизну, которая противоположна привычке. Но, как сказал Философ, «привычное доставляет нам удовольствие»⁵⁶¹. Следовательно, движение не является причиной удовольствия.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Откуда это, Господи? Почему в то время как Ты сам служишь Себе источником вечного блаженства, и многие из творений Твоих наслаждаются близ Тебя и от Тебя, человек находится в постоянной борьбе между счастьем и скорбями?»⁵⁶². Из этих слов можно заключить, что человек ищет радость и удовольствие в некоторых изменениях, и потому похоже на то, что движение обуславливает удовольствие.

Отвечаю: для удовольствия необходимы три вещи, а именно получающий удовольствие, соединенный с ним объект удовольствия и третья — знание об этом соединении, и движение, как говорит Философ, бывает приятным в отношении всех этих трех⁵⁶³. В самом деле, нам, получающим удовольствие, изменение доставляет удовольствие постольку, поскольку изменчива наша природа, и потому то, что нам приятно сегодня, может стать неприятным завтра; так, свойственная огню теплота приятна для нас зимой и неприятна летом. Приятным бывает изменение и со стороны доставляющего нам удовольствие соединенного с нами блага, поскольку продолжительность действия действителя увеличивает следствие; так, чем дольше человек стоит у огня, тем теплее ему и суше. Затем, природный модус бытия заключается в определенной мере, и потому когда длительное присутствие доставляющего удовольствие объекта превышает меру природного модуса бытия, приятным становится удаление этого объекта. Со стороны же знания [изменение бывает приятным постольку], поскольку человек желает знать нечто целиком и совершенно, и если нет возможности схватить вещь одновременно и в целом, то изменение в такой вещи приятно в том смысле, что когда одна ее часть сменяет другую, последовательность их восприятия позволяет составить целостную картину. В связи с этим Августин говорит [обращаясь к душе]: «Ведь и речи ты воспринимаешь плотски, частями, но торопишь слога, чтобы услышать все целиком. Так и те части, что составляют целое: они не возникают одновременно, но, сменяя друг друга, вместе составляют то целое, которое, конечно же, прекрасней частей, но которое разом нам воспринять не дано»⁵⁶⁴.

Если же речь идет о такой вещи, природа которой неизменна, природный модус которой не может быть превышен продолжительностью присутствия какого бы то ни было доставляющего удовольствие объекта и которая может одновременно созерцать этот объект целиком, то такой вещи изменение не приносит никакого удовольствия. И чем более удовольствие приближается к указанным характеристикам, тем более оно и непрерывно.

Ответ на возражение 1. Хотя субъект движения еще не обладает тем, к чему он движется,

совершенным образом, тем не менее он уже начинает им обладать, и в этом отношении само движение бывает приятным. Но это удовольствие, понятно, далеко от совершенства, поскольку наиболее совершенные удовольствия относятся к неизменным вещам. Кроме того, движение может обуславливать удовольствие постольку, поскольку то, что прежде было неприятным, может стать приятным, или наоборот, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Движение причиняет тяготы и усталость тогда, когда оно превосходит наши природные способности. Этим оно не доставляет нам удовольствие, но зато устраняет препятствия с пути нашей природной способности.

Ответ на возражение 3. Привычное бывает приятным постольку, поскольку оно становится природным (ведь привычка — вторая натура). Но доставляющее удовольствие движение — это не то движение, которое изменяет привычку, а скорее то, которое препятствует уничтожению природного модуса бытия, могущему последовать [излишне] продолжительной деятельности. Таким образом, благодаря одной и той же сродной природе причине бывают приятными и движение, и привычка.

Раздел 3. Причиняют ли удовольствие надежда и память?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надежда и память не могут причинять удовольствие. В самом деле, как говорит Дамаскин, удовольствие производится наличным благом⁵⁶⁵. Но надежда и память связаны с тем, что отсутствует, поскольку память относится к прошлому, а надежда — к будущему. Следовательно, надежда и память не причиняют удовольствия.

Возражение 2. Далее, одна и та же вещь не может обуславливать противоположности. Но надежда обуславливает печаль, согласно сказанному: «Надежда, долго не сбывающаяся, томит сердце» ([Прит. 13:12](#)). Следовательно, надежда не причиняет удовольствия.

Возражение 3. Далее, надежда связана с удовольствием с точки зрения блага точно так же, как вожделение или любовь. Следовательно, надежда является причиной удовольствия в той же мере, что и вожделение или любовь.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Утешайтесь надеждою» ([Рим. 12:12](#)); и еще: «Вспоминаю о Боге — и услаждаюсь»⁵⁶⁶ ([Пс. 76:4](#)).

Отвечаю: удовольствие обуславливается наличием соответствующего нам блага в той мере, в какой это благо тем или иным способом ощущается или схватывается. Но вещь может наличествовать для нас двояко. Во-первых, она может наличествовать в знании, то есть согласно тому как познанная вещь находится в познающем посредством подобия; во-вторых, [она может наличествовать] в действительности, то есть согласно тому, как одна вещь тем или иным образом находится в реальном соединении с другой, причем либо актуально, либо потенциально. И коль скоро реальное соединение превосходит соединение посредством подобия, каковым является соединение в знании, далее, коль скоро актуальное соединение превосходит потенциальное, то наибольшим удовольствием является то, которое восходит к ощущению наличествующего чувственного объекта. Второе место принадлежит удовольствию, связанному с надеждой, поскольку такое соединение приятно не только со стороны схватывания, но также и со стороны способности или силы обретения объекта удовольствия. Третье место принадлежит удовольствию, связанному с памятью, поскольку в этом случае присутствует только соединение со стороны схватывания.

Ответ на возражение 1. Надежда и память, действительно, относятся к тем вещам, которые в собственном смысле слова отсутствуют. Однако они в то же время и некоторым образом существуют: то ли со стороны одного лишь схватывания, то ли как со стороны схватывания, так и со стороны возможности — пусть только предполагаемой — их обретения.

Ответ на возражение 2. Ничто не препятствует тому, чтобы одна и та же вещь различными способами обуславливала противоположности. Так и надежда: в той мере, в какой она в настоящем оценивает будущее благо, она обуславливает удовольствие, а в той мере, в какой это подразумевает отсутствие указанного блага, она обуславливает печаль.

Ответ на возражение 3. Любовь и вожделение тоже обуславливают удовольствие. Ведь любимое приятно любящему, поскольку любовь — это своего рода союз или соприродность любящего и любимого. Подобным же образом и каждый объект вожделения приятен желающему, поскольку вожделение, как правило, жаждет удовольствий. Однако надежда, предполагающая уверенность в реальности доставляющего удовольствие блага, чего не предполагают ни любовь, ни вожделение, превосходит последние по степени обуславливания удовольствия, равно как превосходит она и относящуюся к уже прошедшему память.

Раздел 4. Причиняет ли удовольствие печаль?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что печаль не может причинять удовольствие — ведь ничто не обуславливает собственную противоположность. Но печаль противоположна удовольствию. Следовательно, она его не причиняет.

Возражение 2. Далее, у противоположностей и следствия противоположны. Но когда думается о том, что доставляет удовольствие, это обуславливает удовольствие. Следовательно, воспоминание о грустном обуславливает не удовольствие, а печаль.

Возражение 3. Далее, печаль так относится к удовольствию, как ненависть — к любви. Но ненависть не обуславливает любовь, скорее, наоборот, о чем уже было сказано (29, 2). Следовательно, печаль не обуславливает удовольствие.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Слезы мои были для меня хлебом день и ночь» (Пс. 41. 4), где под хлебом должно разуметь удовольствие утешения. Следовательно, слезы, которые являются следствием печали, могут доставлять удовольствие.

Отвечаю: печаль можно рассматривать двояко, а именно как существующую актуально и как существующую в памяти, и в обоих случаях печаль может обуславливать удовольствие. В самом деле, актуально существующая печаль причиняет удовольствие постольку, поскольку она связана с мыслью о любимом, отсутствие которого вызывает печаль, и сама эта простая мысль доставляет удовольствие. Воспоминание о печали становится причиной удовольствия благодаря последовавшему [печали] избавлению [от нее], поскольку отсутствие зла рассматривается как нечто благое; поэтому чем более человек думает о своем избавлении от того, что причиняло ему страдание и боль, тем больше он находит причин для радости. В связи с этим в двадцать второй книге [своего трактата] «О граде Божиим» Августин говорит, что «когда блаженному приходит на ум бывшая печаль или здоровый припоминает о минувшей боли без того, чтобы чувствовать эту боль... то это еще более наполняет их радостью и весельем». А еще он говорит, что «чем труднее было сражение, тем больше и радости в триумфе»⁵⁶⁷.

Ответ на возражение 1. Порою вещь может акцидентно обуславливать собственную противоположность; так, согласно сказанному в восьмой [книге] «Физики», «холод иногда... нагревает»⁵⁶⁸. Подобным образом и печаль может акцидентно причинять удовольствие, а именно постольку, поскольку доставляет схватывание чего-то приятного.

Ответ на возражение 2. Припоминание о грустных вещах причиняет удовольствие не потому, что они неприятны и противоположны приятным, а потому, что человек избавлен от них. Подобным же образом воспоминание о приятных, но утраченных вещах может обуславливать печаль.

Ответ на возражение 3. Ненависть тоже может акцидентно обуславливать любовь, а именно [двое] могут любить друг друга постольку, поскольку их объединяет ненависть к одной и той же вещи.

Раздел 5. Доставляют ли нам удовольствие действия других?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что действия других не могут обуславливать наше удовольствие. В самом деле, удовольствие причиняет нам соединенное с нами наше собственное благо. Но действия других не соединены с нами. Следовательно, они не являются причиной нашего удовольствия.

Возражение 2. Далее, деятельность является собственным благом действующего. Таким образом, если бы действия других являлись причиной нашего удовольствия, то на том же основании и все принадлежащие другим блага были бы нам приятны, что очевидно не так.

Возражение 3. Далее, действие приятно постольку, поскольку проистекает из врожденного навыка, в связи с чем во второй книге «Этики» читаем, что «вызываемое делами удовольствие следует считать признаком существующих в нас устоев»⁵⁶⁹. Но действия других проистекают из тех устоев, которые существуют не в нас, а, пожалуй, в [самих] действующих. Следовательно, действия других доставляют удовольствие не нам, а самим действующим.

Этому противоречит сказанное во втором соборном послании Иоанна: «Я весьма обрадовался, что нашел из детей твоих, ходящих в истине» (2 Ин. 1:4).

Отвечаю: как уже было сказано (1 ; 31, 1), для удовольствия необходимы две вещи, а именно достижение надлежащего блага и знание о его достижении. Поэтому действие другого может причинять нам удовольствие трояко. Во-первых, постольку, поскольку благодаря этому действию мы получаем некоторое благо. Таким образом, действия тех, кто делает нам нечто благое, доставляют нам удовольствие, поскольку приятно, когда кто-либо поступает по отношению к тебе по-доброму. Во-вторых, постольку, поскольку действие другого позволяет нам узнать или оценить наше собственное благо; по этой причине людям нравится, когда их хвалят или почитают другие — ведь они, так сказать, благодаря этому узнают о существовании некоторого блага в самих себе. И коль скоро такая оценка тем значимей, чем от более благородных и мудрых людей она исходит, то и хвалимые такими людьми получают, соответственно, наибольшее удовольствие. Но поскольку хвалит, похоже, и льстец, то некоторым приятна и лесть. А так как одним нравится любить, в то время как другим — чтобы ими восхищались, то [некоторым] приятно быть любимыми другими и восхищать их, поскольку благодаря этому человек узнает о своем собственном совершенстве или величии путем предоставления удовольствия другим. В-третьих, постольку, поскольку добрые дела другого могут восприниматься как собственное добро вследствие силы любви, благодаря которой человеку его друг кажется как бы им самим; а еще постольку, поскольку дурные действия врага становятся объектом удовольствия вследствие ненависти, из-за которой благо другого кажется чем-то неприятным. В связи с вышеизложенным [в Писании] сказано, что любовь «не радуется неправде, а со-радуется истине» (1 Кор. 13:6).

Ответ на возражение 1. Действие другого может быть соединено со мною или посредством своего следствия, т. е. первым способом, или посредством знания, т. е. вторым способом, или посредством аффекта, т. е. третьим способом.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент справедлив в отношении третьего способа, но не в отношении первых двух.

Ответ на возражение 3. Хотя действия другого и не проистекают из присущих мне навыков, тем не менее они либо производят во мне нечто, доставляющее удовольствие, либо позволяют мне оценить или узнать навык [моего] ума, либо же проистекают из навыка того, кто соединен со мною любовью.

Раздел 6. Обусловливает ли удовольствие делание добра другому?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что делание добра другому не обусловливает удовольствия. В самом деле, как уже было сказано (5), удовольствие обусловливается приобретением блага для себя. Но делание добра [другому] является не приобретением, а тратой своего блага. Поэтому похоже на то, что оно, пожалуй, обусловливает не удовольствие, а печаль.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что «скупость теснее срослась с природой человека, чем мотовство»⁵⁷⁰. Но делание добра другим скорее указывает на мотовство, в то время как уклонение от делания [такого] добра — на скупость. И так как, согласно сказанному в седьмой и десятой [книгах] «Этики»⁵⁷¹, удовольствие доставляет соответствующая природе деятельность, то похоже на то, что делание добра другим не обусловливает удовольствия.

Возражение 3. Далее, противоположные следствия проистекают из противоположных причин. Но человек, как говорит Философ⁵⁷², может получать естественное удовольствие от некоторых видов причинения вреда, например, преодоления, осуждения или поношения других, а если он рассержен, то и их наказания. Поэтому делание добра другим, пожалуй, обусловливает не удовольствие, а печаль.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «приятно оказывать услуги и помощь друзьям, знакомым или товарищам»⁵⁷³.

Отвечаю: делание добра другому может приносить удовольствие трояко. Во-первых, с точки зрения следствия, которое является дарованным другому благом. В этом отношении, коль скоро благодаря соединению с другими любовью мы рассматриваем их благо как свое собственное, мы получаем удовольствие от делания добра другим, а особенно нашим друзьям, как от делания добра самим себе. Во-вторых, с точки зрения цели, как когда человек, делая добро другому, надеется на получение некоторого блага — от Бога или от человека — для самого себя; в таком случае причиной удовольствия является надежда. В-третьих, с точки зрения начала. В этом случае делание добра другому может доставлять удовольствие с точки зрения трех начал. Первым является способность к деланию добра, и с точки зрения этого начала делание добра другому является приятным настолько, насколько оно пробуждает в человеке представление об избыточности блага в нем самом, по каковой причине он может поделиться им с другими. Поэтому людям доставляют удовольствие их дети и их свершения — ведь им они отдают часть своих собственных благ. Другим началом является человеческий навык к деланию добра, благодаря которому делание добра становится частью его природы; так [например] щедрый с удовольствием делится [благами] с другими. Третьим началом является побуждение, когда, например, человек побуждается любимым делать кому-то добро. В самом деле, все, что мы делаем или претерпеваем ради друга, приятно постольку, поскольку главной причиной удовольствия является любовь.

Ответ на возражение 1. Трата доставляет удовольствие постольку, поскольку демонстрирует наличное благо. Но в той мере, в какой она умаляет в нас наше собственное благо, она может обуславливать печаль, например, когда она чрезмерна.

Ответ на возражение 2. Мотовство — это чрезмерная трата, а [чрезмерность] противна природе. Поэтому о мотовстве говорят как о том, что противно природе.

Ответ на возражение 3. Преодоление, осуждение и наказание доставляют удовольствие не потому, что они связаны с причинением вреда другому, а потому, что связаны с собственным

благом. И чем более это благо любимо, тем более человек ненавидит его извращение другим. Так, преодоление доставляет естественное удовольствие постольку, поскольку позволяет человеку ощутить собственное превосходство. Поэтому столь большое удовольствие доставляют те игры, в [правилах] которых заложено стремление к лидерству и возможность его завоевания, как [впрочем] и вообще все состязания в той мере, в какой они вселяют надежду на победу. Осуждение и поношение могут доставлять удовольствие двояко. Во-первых, поскольку они дают человеку возможность вообразить себя мудрым и высокочтимым (ведь именно мудрым и чтимым людям приличествует порицать и осуждать). Во-вторых, поскольку путем поношения и осуждения можно делать добро кому-то другому, что, как уже было показано, доставляет удовольствие. Сердящемуся приятно наказывать постольку, поскольку он думает, что этим он устраняет видимый ущерб, который, как ему кажется, он претерпел из-за предшествовавшего вреда (ведь после того, как человеку причинили вред, ему кажется, что он несколько улучшает свое положение, если в ответ также причиняет вред своему обидчику). Из сказанного очевидно, что делание добра другому может доставлять удовольствие само по себе, в то время как причинение ему зла не может доставлять удовольствия иначе, как только в той мере, в какой оно затрагивает собственное благо.

Раздел 7. Является ли причиной удовольствия подобие?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что подобие не является причиной удовольствия. В самом деле, руководство и предводительство подразумевают скорее некоторое отсутствие подобия. Но, как говорит Философ, «естественно получать удовольствие от руководства и предводительства» [574](#). Следовательно, удовольствие обуславливает не подобие, а, пожалуй, его отсутствие.

Возражение 2. Далее, ничто так не отличается от удовольствия, как страдание. Но, как указывает Философ, те, кто испытывает страдания, более всего склонны искать удовольствия [575](#). Следовательно, удовольствие обуславливает не сходство, но, скорее, несходство.

Возражение 3. Далее, пресытившиеся определенным видом наслаждения испытывают от него не удовольствие, а отвращение, как, например, объевшиеся — от пищи. Следовательно, подобие не является причиной удовольствия.

Этому противоречит следующее: как уже было сказано (27,3), подобие является причиной любви, а любовь — причиной удовольствия. Поэтому подобие является причиной удовольствия.

Отвечаю: подобие — это своего рода единство, и потому то, что нам подобно, составляя некоторым образом с нами одно, обуславливает удовольствие по той же причине, по которой оно обуславливает любовь, о чем уже было сказано (27, 3). И если подобное не наносит ущерб нашему собственному благу, но [напротив] увеличивает его, оно доставляет нам удовольствие просто, как, например, один человек доставляет удовольствие другому или один юноша — другому. А если оно наносит ущерб нашему собственному благу, то акцидентно оно обуславливает отвращение или печаль, но не потому, что оно нам подобно и [в этом смысле] составляет с нами одно, а потому, что наносит ущерб тому, что составляет [это] наше единство.

Но подобное может наносить ущерб нашему собственному благу двояко. Во-первых, путем разрушения меры нашего собственного блага через посредство своего рода избытка, поскольку благо, и особенно телесное благо, вроде здоровья, обуславливается некоторой мерой (поэтому избыточное благо или любое телесное удовольствие вызывает отвращение). Во-вторых, поскольку оно напрямую противоположно нашему собственному благу; в самом деле, «все гончары соперники друг другу» [576](#) не потому, что они — гончары, а потому, что они соперничают за первенство и мешают друг другу получать большую прибыль, а то и другое их интересует как собственное благо.

Ответ на возражение 1. Коль скоро руководитель и субъект [руководства] находятся в общении друг с другом, то между ними существует некоторое подобие, хотя оно и связано с условием определенного превосходства, поскольку руководство и предводительство принадлежит превосходству собственного блага человека (ведь руководить приличествует наиболее мудрым и достойным, и потому у [руководящего] человека возникает представление о своем собственном превосходстве). Другая причина — та, что посредством руководства и предводительства человек делает добро другим, что само по себе доставляет удовольствие.

Ответ на возражение 2. То, что доставляет удовольствие страдающему, хотя и несходно со страданием, несет в себе некоторое сходство со страдающим, поскольку страдание противоположно его собственному благу. Поэтому испытывающий страдание ищет удовольствие как то, что приносит ему его собственное благо постольку, поскольку является средством от противоположного. В связи с этим противоположные многим страданиям телесные удовольствия часто бывают более востребованными, чем удовольствия умственные, у которых нет никакого противоположного им страдания, о чем речь у нас впереди (35, 5). Это

также объясняет, почему все животные по природе стремятся к удовольствию (ведь животные всегда действуют через посредство чувства и движения). По этой же причине молодые люди более всего склонны к поиску удовольствий (ведь в процессе роста они претерпевают многочисленные изменения). Кроме того, возбудимые по природе, дабы избавиться от [причиняемых этим возбуждением] страданий, всегда охвачены сильным стремлением к удовольствиям, поскольку, как сказано в седьмой [книге] «Этики», «их тела постоянно пребывают уязвленными»⁵⁷⁷.

Ответ на возражение 3. Телесные блага ограничены некоторой установленной мерой, и потому неумеренность в такого рода вещах разрушает собственное благо и, следовательно, причиняет отвращение и страдание из-за своего противоположения собственному благу человека.

Раздел 8. Является ли причиной удовольствия удивление?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что удивление не обуславливает удовольствие. В самом деле, удивление, как сказал Дамаскин, является актом того, кто не осведомлен о природе происходящего. Но не неведение, а знание является причиной удовольствия. Следовательно, удивление не является причиной удовольствия.

Возражение 2. Далее, удивление — это начало любой мудрости и путь поиска истины, о чем читаем в начале «Метафизики»⁵⁷⁸. Но, как сказал Философ, «обладающим знанием проводить время [в созерцании] доставляет больше удовольствия, нежели тем, кто знания ищет»⁵⁷⁹, поскольку в последнем случае мы сталкиваемся с трудностями и препятствиями, а в первом — нет, а между тем, как сказано в седьмой книге «Этики», «удовольствие является беспрепятственной деятельностью»⁵⁸⁰. Поэтому удивление не столько обуславливает удовольствие, сколько препятствует ему.

Возражение 3. Далее, удовольствие доставляется привычным. Поэтому нам столь приятны акты по навыку на основании сложившихся традиций. Но, как сказал Августин, «удивляет непривычное»⁵⁸¹. Следовательно, удивление противоположно причине удовольствия.

Этому противоречит утверждение Философа о том, что удивление является причиной удовольствия⁵⁸².

Отвечаю: как уже было сказано (23, 4), удовольствие доставляет обретение предмета стремления, и потому чем желанней любимая вещь, тем больше удовольствие от ее обретения; в самом деле, само увеличение желания обуславливает увеличение удовольствия постольку, поскольку увеличивает надежду на обретение желаемого, а желание, которое последует надежде, как уже было сказано (3), является причиной удовольствия. Но удивление — это своего рода желание знания, желание, которое появляется у человека тогда, когда он видит следствие, причина которого или ему неизвестна, или превосходит его познание или способность мышления. Таким образом, удивление — это причина удовольствия в той мере, в какой оно дарит надежду на обретение желаемого знания. По этой причине удивительное всегда приятно, например, редкие вещи. И изображения самых неприятных вещей, как говорит Философ⁵⁸³, могут доставлять удовольствие, радуя душу видением результатов подражания одного другому, поскольку подражание является собственным и естественным актом разума. А еще, согласно Философу, «радостно избежать большой опасности, поскольку это — нечто удивительное»⁵⁸⁴.

Ответ на возражение 1. Удивление доставляет удовольствие не постольку, поскольку оно подразумевает неведение, а постольку, поскольку оно порождает желание изучения причины, и в той мере, в какой удивившийся познает нечто новое, т. е. то, что причина является не такой, какой он ее себе представлял.

Ответ на возражение 2. Удовольствие подразумевает две вещи: успокоение в благе и восприятие этого покоя. Что касается первого, то коль скоро созерцание познанной истины совершенней, чем поиск неизвестной, то созерцание познанного само по себе приятней, чем исследование непознанного. Но что касается второго, то порою случается так, что акцидентно исследование доставляет большее удовольствие постольку, поскольку оно проистекает от сильного желания, которое возникает оттого, что мы [остро] осознаем наше невежество. По этой причине человек получает высочайшее удовольствие от нахождения или изучения новых для себя вещей.

Ответ на возражение 3. Привычные дела доставляют удовольствие постольку, поскольку они, так сказать, соответствуют нашему естеству. Но и редкие для нас вещи могут доставлять удовольствие, причем либо со стороны познания, поскольку мы желаем познать в них то, что нас удивляет, либо со стороны действия, поскольку, как сказано в десятой [книге] «Этики», «ум бывает более увлечен и напряженно деятелен в новом для себя предмете», а «наиболее совершенное удовольствие доставляет наиболее совершенная деятельность»⁵⁸⁵.

Вопрос 33. О следствиях удовольствия

Теперь нам следует рассмотреть следствия удовольствия, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли расширение следствием удовольствия; 2) обуславливает ли удовольствие жажду, или желание самого себя; 3) препятствует ли удовольствие пользованию разумом; 4) делает ли удовольствие деятельность совершенной.

Раздел 1. Является ли расширение следствием удовольствия?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что расширение не является следствием удовольствия. Ведь расширение, похоже, в первую очередь принадлежит любви, согласно сказанному апостолом: «Сердце наше расширено» ([2 Кор. 6:11](#)). Поэтому в наставлениях любви читаем: «Твоя заповедь — безмерно обширна» ([Пс. 118:96](#)). Но удовольствие — это отличная от любви страсть. Поэтому расширение не является следствием удовольствия.

Возражение 2. Далее, расширение вещи увеличивает [ее] приемистость. Но принятие относится к желанию, связанному с тем, чем еще не обладают. Следовательно, похоже на то, что расширение относится скорее к желанию, чем к удовольствию.

Возражение 3. Далее, сокращение противоположно расширению. Но сокращение, похоже, относится к удовольствию; так, при схватывании рука сжимается, и то же самое происходит с расположением желания в отношении того, что его ублажает. Следовательно, расширение не относится к удовольствию.

Этому противоречит следующее: [Писание] выражает радость такими словами: «Тогда увидишь — и возрадуешься, и затрепещет и расширится сердце твое» ([Ис. 60:5](#)). Кроме того, как уж было сказано (31,3), удовольствие иногда называют словом «laetitia», которое происходит от «dilatatio», т. е. расширения.

Отвечаю: ширина (latitudo) является мерой телесной величины, и потому применять это [слово] к душевным чувствам можно разве что метафорически. Затем, расширение обозначает своего рода движение по ширине, и оно касается удовольствия со стороны двух необходимых для удовольствия вещей. Одна из них связана со способностью схватывания и является осознанием соединения с некоторым надлежащим благом. В результате такого схватывания человек ощущает, что достиг некоторого являющегося величиной духовного порядка совершенства, и в этом отношении говорят об увеличении или расширении человеческого ума посредством удовольствия. Другая необходимая для удовольствия вещь связана с желающей способностью и является приятием объекта удовольствия и успокоением в нем, заключением его, так сказать, в свои объятия. И таким вот образом человеческое расположение расширяется благодаря удовольствию, как бы выступая за пределы себя для того, чтобы заключить в себе объект удовольствия.

Ответ на возражение 1. В метафорических выражениях ничто не препятствует тому чтобы одно и то же приписывалось различным вещам согласно различным подобиям. Таким образом, расширение принадлежит любви в смысле подобия по похождению, а именно постольку, поскольку расположение любящего распространяется на других так, что его интересует не только личное, но также и то, что относится к другим. Удовольствию же расширение принадлежит в той мере, в какой вещь, повышая свою вместительность, становится более обширной.

Ответ на возражение 2. Желание подразумевает некоторое расширение, связанное с воображением желаемого, но в случае наличия объекта удовольствия это расширение возрастает, поскольку ум более распространяет себя на этот объект не тогда, когда желает его до обладания, а тогда, когда получает от него удовольствие, поскольку удовольствие — это цель желания.

Ответ на возражение 3. Получающий удовольствие от вещи крепко схватывает ее и удерживает со всею силой, но при этом, чтобы удовольствие было совершенным, он должен раскрыть для нее свое сердце.

Раздел 2. Обуславливает ли удовольствие жажду, или желание самого себя?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что удовольствие не обуславливает желание самого себя. В самом деле, по достижении покоя всякое движение прекращается. Но удовольствие, как уже было сказано (23, 4; 25, 2), является своего рода успокоением движения желания. Поэтому по достижении удовольствия движение желания прекращается. Следовательно, удовольствие не обуславливает желание.

Возражение 2. Далее, ничто не обуславливает противоположное себе. Но удовольствие некоторым образом противоположно желанию со стороны объекта, поскольку желание относится к благу, которым еще не обладают, в то время как удовольствие относится к благу, которым уже обладают. Следовательно, удовольствие не обуславливает желание самого себя.

Возражение 3. Далее, отвращение несовместимо с желанием. Но удовольствие иногда обуславливает отвращение. Следовательно, оно не обуславливает желание.

Этому противоречит сказанное Господом: «Всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять» ([Ин. 4:13](#)), где именем воды, согласно Августину⁵⁸⁶, обозначены телесные удовольствия.

Отвечаю: удовольствие можно рассматривать двояко: во-первых, как существующее в действительности; во-вторых, как существующее в памяти. В свою очередь, жажду, или желание, также можно понимать двояко: во-первых, в прямом смысле слова, как указание на желание того, чем еще не обладают; во-вторых, в широком смысле слова, как указание на отсутствие отвращения.

Рассматриваемое как существующее в действительности удовольствие обуславливает жажду, или желание самого себя не непосредственно, а лишь акцидентно, и при этом следует иметь в виду, что словом «жажда» обозначается желание того, чем еще не обладают, в то время как удовольствие — это чувство желания, относящееся к чему-то актуально наличному.

В самом деле, порою случается так, что обладание актуально наличным несовершенно, и причиной этого может являться как объект обладания, так и сам обладатель. Со стороны объекта обладания такое происходит вследствие того, что этот объект не является одновременно целостным, в связи с чем обладание осуществляется последовательно, и при получении удовольствия от обладания частью возникает желание обладать остальным; так, если человеку доставила удовольствие первая часть стиха, он, как говорит Августин⁵⁸⁷, «торопит слога», чтобы поскорее услышать вторую. В указанном смысле жажду самих себя обуславливают до своего исчерпания почти все телесные удовольствия, поскольку удовольствия этого вида являются результатом некоторого движения, что очевидно на примере удовольствия от еды. Со стороны обладателя такое происходит тогда, когда человек обладает вещью, которая сама по себе совершенна, но обладание ею несовершенно и осуществляется шаг за шагом. Так, в настоящей жизни несовершенно восприятие божественного знания доставляет нам наслаждение, и это наслаждение вызывает у нас жажду, или желание совершенного знания, в каком смысле можно толковать слова Писания: «Пьющие меня еще будут жаждать» ([Сир. 24:23](#)).

С другой стороны, если под жаждой, или желанием мы понимаем простое напряжение чувства, которое исключает отвращение, то в этом случае наибольшую жажду, или желание самих себя причиняют духовные удовольствия. Так это потому, что телесные удовольствия в случае своей избыточности с точки зрения естественного модуса бытия — как в количественном отношении, так и по длительности — могут вызывать отвращение, что

очевидно на примере удовольствия от еды. Поэтому когда человек достигает пика совершенства в телесных удовольствиях, он нередко отвращается от них и начинает хотеть чего-то другого. Духовные же удовольствия не бывают избыточными с точки зрения естественного модуса бытия, но всегда совершенствуют природу. Следовательно, достижение пика их совершенства предполагает наивысшее удовольствие, хотя акцидентно, а именно в той мере, в какой созерцание сопровождается некоторой телесной деятельностью, его продолжительность может обуславливать некоторую усталость. Поэтому вышеприведенные слова: «Пьющие меня еще будут жаждать» ([Сир. 24:23](#)) можно понимать и в этом смысле — ведь даже об ангелах, совершенно познающих и наслаждающихся Богом, сказано, что они в Него «желают проникнуть» ([1 Петр. 1:12](#)).

Наконец, если мы рассматриваем удовольствие не как существующее в действительности, но как существующее в памяти, то в этом случае оно само по себе обладает естественной склонностью обуславливать жажду и желание самого себя, поскольку в этом случае человек, так сказать, возвращается к тому расположению, в котором он некогда испытывал удовольствие. Однако если в результате такого расположения он [в свое время] претерпел порчу, память о былом удовольствии доставляет ему не удовольствие, а отвращение; например, воспоминание о застолье в случае переедания.

Ответ на возражение 1. Когда удовольствие совершенно, тогда оно предполагает абсолютный покой, и движение желания, стремящегося к тому, чем не обладают, прекращается. Но когда оно несовершенно, тогда желание, стремящееся к тому, чем не обладают, полностью не прекращается.

Ответ на возражение 2. Тем, чем обладают несовершенно, в одном отношении обладают, а в другом — нет. Следовательно, оно может быть одновременно объектом и желания, и удовольствия.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано, удовольствие обуславливает отвращение одним образом, а желание — другим.

Раздел 3. Препятствует ли удовольствие пользованию разумом?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что удовольствие не препятствует пользованию разумом. В самом деле, покой способствует надлежащему пользованию разумом, на что указывает Философ, говоря, что «мыслительная способность познает и мыслит путем успокоения и остановки»⁵⁸⁸; а еще сказано [в Писании]: «Войдя в дом свой, я успокоюсь ею» ([Прем. 8:16](#)), то есть мудростью. Но удовольствие — это своего рода покой. Следовательно, оно скорее помогает, чем препятствует пользованию разумом.

Возражение 2. Далее, даже противоположные вещи, если они относятся к различным объектам, не препятствуют друг другу. Но удовольствие находится в желающей способности, в то время как пользование разумом — в схватывающей силе. Следовательно, удовольствие не препятствует пользованию разумом.

Возражение 3. Далее, встречающее препятствие, похоже, движется препятствующим. Но пользование являющейся причиной удовольствия схватывающей силы скорее само приводит в движение удовольствие, нежели движется им. Следовательно, удовольствие не препятствует пользованию разумом.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «удовольствие извращает рассудительность»⁵⁸⁹.

Отвечаю: как сказано в десятой [книге] «Этики», «удовольствия, связанные с деятельностями, делают их лучше, а чуждые, напротив, чинят им препятствия»⁵⁹⁰. Таким образом, есть удовольствия, получаемые непосредственно от деятельности разума (например, от созерцания или рассуждения), и такие удовольствия не препятствуют пользованию разумом, но [напротив] способствуют, поскольку мы более старательно делаем то, что доставляет нам удовольствие, а старательность и внимание способствуют деятельности.

Телесные же удовольствия, со своей стороны, могут препятствовать пользованию разуму трояко. Во-первых, путем отвлечения разума. В самом деле, как уже было сказано, мы уделяем много внимания тому, что доставляет нам удовольствие. Но когда мы сосредоточиваемся на чем-то одном, мы тем самым становимся невнимательными по отношению к другим вещам или же вовсе перестаем их замечать и, таким образом, если телесное удовольствие велико, то оно, концентрируя все наше внимание на себя, либо полностью устраняет возможность пользоваться разумом, либо в значительной мере этому препятствует. Во-вторых, путем противопоставления себя разуму. В самом деле, некоторые удовольствия, а особенно избыточные, противоречат порядку разума, в связи с чем Философ говорит, что «телесные удовольствия уничтожают представления благоразумия, но никак не умозрения», которому они не противоположны, «как, например, что сумма углов треугольника равна сумме двух прямых углов»⁵⁹¹. Впрочем, в первом смысле они препятствуют обоим представлениям. В-третьих, путем сковывания разума, а именно постольку, поскольку телесное удовольствие сопровождается некоторым телесным изменением, причем зачастую большим, чем при других адекватных по силе страстях, поскольку желание ведет себя более неистово по отношению к наличествующей, нежели к отсутствующей вещи. Но такая телесная неупорядоченность не может не препятствовать пользованию разумом, как это можно наблюдать на примере пьяниц, которые не способны свободно и беспрепятственно пользоваться своим разумом.

Ответ на возражение 1. Телесное удовольствие, действительно, предполагает успокоение желания в объекте удовольствия, и само это успокоение иногда препятствует разуму а со стороны тела оно всегда подразумевает изменение. И в обоих случаях налицо препятствование

пользованию разумом.

Ответ на возражение 2. Желаящая и схватывающая силы, конечно, являются различными частями [души], но [однако же] принадлежат они одной душе. Поэтому когда душа полностью сосредоточена на деятельности одной своей части, это препятствует ей оказывать [должное] внимание противоположному акту другой части.

Ответ на возражение 3. Для пользования разумом необходимо должное использование воображения и других чувственных способностей, которое осуществляется через посредство телесного органа. Следовательно, телесное изменение препятствует пользованию разумом, поскольку оно препятствует актам воображения и других чувственных способностей.

Раздел 4. Делает ли удовольствие деятельность совершенной?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что удовольствие не делает деятельность совершенной. В самом деле, любая человеческая деятельность зависит от использования разума. Но, как уже было показано (3), удовольствие препятствует пользованию разумом.

Следовательно, удовольствие не делает человеческую деятельность совершенной, но [напротив] ухудшает ее.

Возражение 2. Далее, ничто не совершенствует ни себя, ни свою причину. Но удовольствие — это деятельность, причем либо по своей сущности, либо по своей причине. Следовательно, удовольствие не делает деятельность совершенной.

Возражение 3. Далее, если удовольствие совершенствует деятельность, то делает это либо как цель, либо как форма, либо как действитель. Но она не делает это как цель, поскольку, как уже было сказано (4, 2), не деятельность осуществляется ради удовольствия, а, пожалуй, наоборот; не делает она это и как действитель, поскольку скорее именно деятельность обуславливает удовольствие; наконец, не делает она это и как форма, поскольку, согласно Философу, «удовольствие придает деятельности совершенство иначе, чем это делает навывк»⁵⁹². Следовательно, удовольствие не делает деятельность совершенной.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «удовольствие делает деятельность совершенной»⁵⁹³.

Отвечаю: удовольствие делает деятельность совершенной двояко. Во-первых, как цель, хотя, понятно, не как та цель, «ради которой» существует вещь, но согласно тому, что целью может быть названо любое добавленное к вещи благо, которое дополняет ее. Это имеет в виду Философ, когда говорит, что «удовольствие делает деятельность совершенной... как некая возникающая попутно полнота»⁵⁹⁴, то есть постольку, поскольку к одному благу, а именно деятельности, добавляется другое благо, а именно удовольствие, которое указывает на успокоение желания в предполагаемом благе. Во-вторых, как действитель, хотя и не непосредственно, поскольку, согласно Философу, «удовольствие придает деятельности совершенство не тем же способом, каким врач делает человека здоровым, а как делает это само здоровье»⁵⁹⁵, но опосредованно, поскольку действитель, получающий от своей деятельности удовольствие, более заинтересован в ней и осуществляет ее с особой тщательностью. Именно об этом говорится в десятой [книге] «Этики», а именно что «удовольствия, связанные с деятельностью, делают их лучше, а чуждые, напротив, чинят им препятствия»⁵⁹⁶.

Ответ на возражение 1. Далекое не каждое удовольствие препятствует акту разума, но — только телесное удовольствие, поскольку оно вытекает не из акта разума, а из акта вожделеющей способности, каковой акт благодаря этому удовольствию становится более интенсивным. То же удовольствие, которое вытекает из акта разума, напротив, приводит к большей интенсивности использования разума.

Ответ на возражение 2. Как сказано во второй [книге] «Физики», две вещи могут являться причинами друг друга в том случае, когда одна из них выступает в качестве производящей, а другая — конечной причины⁵⁹⁷. Таким образом, деятельность — это производящая причина удовольствия, в то время как удовольствие, как было показано выше, совершенствует деятельность со стороны конечной причины.

Из сказанного очевиден ответ на возражение 3.

Вопрос 34. О добродетельности и порядочности удовольствий

Теперь на очереди рассмотрение добродетельности и порочности удовольствий, под каковым заглавием будет исследовано четыре пункта: 1) все ли удовольствия злы; 2) если нет, то все ли они благи; 3) является ли какое-либо из удовольствий наибольшим благом; 4) является ли удовольствие мерой или критерием суждения относительно морального добра и зла.

Раздел 1. Все ли удовольствия злы?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любое удовольствие является злом. В самом деле, то, что вредит рассудительности и препятствует пользованию разумом, похоже, само по себе зло, поскольку, как сказал Дионисий, благом человека является «способность быть разумным»⁵⁹⁸. Но удовольствие вредит рассудительности и препятствует пользованию разумом, притом тем больше, чем больше само удовольствие; поэтому, как сказано в седьмой [книге] «Этики», «в удовольствиях от любовных утех», которые являются наибольшими, «никто не способен что-нибудь понять умом»⁵⁹⁹. Более того, Иероним в своей комментарии к [евангелию от] Матфея говорит, что «во время супружеского общения никто не удостоивается присутствия Святого Духа, даже если супружескую обязанность исполняет какой-нибудь пророк». Следовательно, удовольствие само по себе зло и, таким образом, любое удовольствие является злом.

Возражение 2. Далее, то, чего избегает добродетельный и ищет порочный, похоже, и есть само по себе зло, от которого следует уклоняться, поскольку, как сказано в десятой [книге] «Этики», «добродетельный человек является своего рода мерой и критерием человеческих действий»⁶⁰⁰; а апостол [со своей стороны] говорит, что «духовный судит о всем» (1 Кор. 2:15). Но дети и бессловесные твари, в которых нет никакой добродетели, ищут удовольствий, тогда как владеющий собой человек — нет. Следовательно, удовольствия сами по себе злы и их надлежит избегать.

Возражение 3. Далее, «искусство и добродетель всегда появляются там, где добро и где труднее»⁶⁰¹. Но ни одно из искусств не определено к удовольствию. Следовательно, удовольствие не может быть чем-то благим.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Обретайте удовольствие в Господе»⁶⁰² (Пс. 36:4). И коль скоро божественное водительство не может направлять к злу, то похоже на то, что не каждое удовольствие является злом.

Отвечаю: как сказано в десятой [книге] «Этики»⁶⁰³, были такие, которые утверждали, что все удовольствия злы. Причина этого, похоже, кроется в том, что они брали в расчет только наиболее очевидные для всех чувственные и телесные удовольствия (ведь и в других отношениях философы древности не проводили различия ни между интеллигибельным и чувственным, ни между умом и чувством)⁶⁰⁴. Поэтому они полагали, что все телесные удовольствия должны рассматриваться как нечто дурное, и потому человек, склонный к неумеренным удовольствиям, но воздерживающийся от них, достигает умеренной добродетели. Но, настаивая на подобном мнении, они были неправы. В самом деле, коль скоро никто в этой жизни не может обойтись без некоторых чувственных и телесных удовольствий, то после того, как учащие о том, что все удовольствия злы, будут застигнуты в момент получения удовольствия, люди перестанут прислушиваться к такого рода доктринам и, побуждаемые их примером, еще более устремятся к поиску удовольствий (ведь в человеческих действиях и страстях примеры куда заразительнее слов).

Поэтому нам надлежит говорить, что некоторые удовольствия благи, а некоторые — злы. Ведь удовольствие есть не что иное, как последующее некоторой деятельности успокоение желающей силы в некотором любимом благе, в связи с чем приведенное утверждение подкрепляется двумя причинами. Первая относится к благу, в котором человек с удовольствием находит успокоение. В самом деле, как уже было сказано (18, 5), благо и зло в моральном порядке зависят от соответствия или противоречия разуму, а что касается порядка природы, то о

вещи говорят как о природной в том случае, когда она соответствует природе, и как о неприродной, когда она противна природе. И подобно тому как в естественном порядке существует и некоторый природный покой, каким вещь покоится в том, что соответствует ее природе, как, например, когда тяжелое тело покоится внизу, и неприродный покой, каким вещь покоится в том, что противно ее природе, как когда тяжелое тело покоится сверху, точно так же и в моральном порядке существует и благое удовольствие, каким высшее или низшее желание успокаивается в том, что соответствует разуму, и злое удовольствие, каким желание успокаивается в том, что противно разуму и божественному закону.

Вторая причина обнаруживается при рассмотрении деятельности, поскольку некоторые действия благи, а некоторые — злы. Но соединенные с действиями удовольствия более сходны с этими действиями, нежели предшествующие им по времени желания. Поэтому, коль скоро желания добрых действий благи, а злых действий — злы, то тем более удовольствия от добрых действий благи, а от злых действий — злы.

Ответ на возражение 1. Как было показано выше (33, 3), вредят рассудительности и препятствуют пользованию разумом не те удовольствия, которые последуют акту разума, а другие, не связанные с ними удовольствия, такие как удовольствия тела. В самом деле, они, как уже было сказано (33, 3), препятствуют пользованию разумом либо путем противопоставления [разуму] желания, покоящегося в том, что противно разуму, что делает удовольствие этически злым, либо путем сковывания разума, как это бывает при супружеском общении, когда, несмотря на то, что удовольствие соотнобразится с разумом, тем не менее оно препятствует пользованию разумом постольку, поскольку сопровождается телесным изменением. Однако в последнем случае удовольствие не является этически злым, как не является таковым и сковывающий разум, но происходящий в согласии с разумом сон, поскольку самому разуму необходимо, чтобы пользование им время от времени прерывалось [сном]. Впрочем, здесь следует отметить, что хотя это сковывание разума удовольствием от супружеского общения и не несет в себе никакой этической порчи, поскольку оно не является ни смертным, ни простительным грехом, однако оно берет свое начало от своего рода этической порчи, а именно от греха нашего прародителя, поскольку, как было показано в первой части (98, 2), обстоятельства в состоянии невинности были совсем иными.

Ответ на возражение 2. Умеренный человек избегает не всех удовольствий, но только тех, которые неумеренны и противны разуму. То же, что дети и бессловесные твари ищут удовольствий, вовсе не доказывает, что все удовольствия злы, поскольку им даровано Богом их естественное желание, которое подвигает их к тому, что подобает им в силу их естества.

Ответ на возражение 3. Искусство не имеет отношения ко всем видам блага, но — только к созданию внешних вещей, о чем речь у нас впереди (57, 3), в то время как находящиеся в нас действия и страсти в большей мере, нежели искусство, связаны с рассудительностью и добродетелью. Впрочем, существует искусство создания удовольствия, а именно, как сказано в седьмой [книге] «Этики», «искусство приготовления пищи и составления доказательств»⁶⁰⁵.

Раздел 2. Все ли удовольствия блага?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любое удовольствие благо. В самом деле, как было показано в первой части (5, 6), существует три вида блага, [а именно благо] добродетели, пользы и удовольствия. Но все добродетельное, равно как и все полезное благо. Следовательно, и любое удовольствие благо.

Возражение 2. Далее, как сказано в первой [книге] «Этики», благо самим по себе является то, чего не ищут ради чего-то еще⁶⁰⁶. Но удовольствие не ищется ради чего-то еще; в самом деле, абсурдно спрашивать человека, ради чего ему нужно удовольствие. Следовательно, удовольствие благо само по себе. Но то, что предсказывается вещи самой по себе, предсказывается ей универсальным образом. Следовательно, всякое удовольствие благо.

Возражение 3. Далее, желаемое всеми является благом самим по себе, поскольку, как сказано в первой [книге] «Этики», благо есть то, к чему «все стремятся»⁶⁰⁷. Но все, даже дети и бессловесные твари, стремятся к некоторым удовольствиям. Поэтому удовольствие само по себе благо и, следовательно, все удовольствия блага.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «...которые радуются, делая зло, восхищаются злым развратом» ([Прит 2:14](#)).

Отвечаю: в то время как некоторые стоики утверждали, что все удовольствия злы, Эпикур настаивал на том, что удовольствие само по себе благо и что, следовательно, все удовольствия блага. Все они, похоже, заблуждались в силу того, что не замечали различия между тем, что является просто благом, и тем, что является благом некоторого частного индивида. В самом деле, благом самим по себе является [только] то, что является просто благом. То же, что не является благом самим по себе, может быть благом некоторого индивида двояко. Во-первых, поскольку оно подходит ему в силу его настоящего расположения, каковое расположение, однако, не является естественным; так, иногда прокаженному полезно есть ядовитую пищу, которая сама по себе вовсе не подходит человеческой природе. Во-вторых, поскольку нечто неподходящее рассматривается как подходящее. И коль скоро удовольствие — это успокоение желания в некотором благе, то если желание успокаивается в том, что является просто благом, то и удовольствие будет и просто удовольствием, и просто благом. Но если желание человека успокаивается в том, что является благом не просто, а относительно этого вот конкретного человека, то в таком случае его удовольствие не будет просто удовольствием, но конкретно его удовольствием, и при этом оно не будет просто благом, но или благом в некотором отношении, или кажущимся благом.

Ответ на возражение 1. Добродетель и польза вытекают из соответствия с разумом и, таким образом, добродетельное или полезное не может не быть благом. Но удовольствие вытекает из соответствия с желанием, которое иногда стремится к тому, что противно разуму. Следовательно, не каждый объект удовольствия бывает благом в этическом порядке, каковой порядок вытекает из порядка разума.

Ответ на возражение 2. Причина, по которой удовольствие не ищется ради чего-то еще, та, что удовольствие суть успокоение в цели. Но цель может быть как благой, так и злой, хотя ничто не может быть целью иначе, как только в той мере, в какой оно является благом того или иного человека; сказанное справедливо и в отношении удовольствия.

Ответ на возражение 3. Все стремятся к удовольствию постольку, поскольку все стремятся к благу (ведь удовольствие — это успокоение желания в благе). Но подобно тому, как не всякое желаемое благо является истинным и самим по себе благом, точно так же не всякое

удовольствие является истинным и самим по себе благим.

Раздел 3. Является ли какое-либо из удовольствий наибольшим благом?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ни одно из удовольствий не может быть самым большим благом — ведь ничто из порожденного не может быть наибольшим благом, поскольку порождение не может быть конечной целью. Но удовольствие является следствием порождения, поскольку, как уже было сказано (31,1), вещь получает удовольствие в результате устроения в соответствии с собственной природой. Следовательно, никакое удовольствие не может быть наибольшим благом.

Возражение 2. Далее, наибольшее благо не может быть улучшенным путем прибавления [к нему чего-то еще]. Но удовольствие может быть улучшено путем прибавления, поскольку удовольствие с добродетелью лучше, чем удовольствие без добродетели. Следовательно, удовольствие не является наибольшим благом.

Возражение 3. Далее, наибольшее благо, будучи благом через самое себя, есть универсальное благо, поскольку то, что является таковым через самое себя, превосходит то, что является таковым акцидентно. Но, как уже было сказано (2), удовольствие не является универсальным благом. Следовательно, удовольствие не является наибольшим благом.

Этому противоречит следующее: наибольшим благом является счастье, поскольку оно — цель человеческой жизни. Но счастье сопряжено с удовольствием, о чем читаем [в Писании]: «Полнота радости — пред лицом Твоим, блаженство — в деснице Твоей вовек» ([Пс. 15:11](#)).

Отвечаю: Платон не соглашался ни со стоиками, которые утверждали, что все удовольствия злы, ни с Эпикуром, который утверждал, что все удовольствия благи, но говорил, что некоторые из них благи, а некоторые — злы, и притом никакое удовольствие не может быть высшим или наибольшим благом. Но если исходить из его аргументов, то видно, что он допустил двоякую ошибку.

Во-первых, [его ошибка заключается] в следующем: видя, что чувственное и телесное удовольствие состоит в некотором движении и «становлении», что очевидно в случае насыщения пищей и т. п., он заключил, что все удовольствия являются результатом некоторого «становления» и движения, и коль скоро «становление» и движение — это действия чего-то несовершенного, то из этого он сделал вывод, что удовольствие лишено природы предельного совершенства. Но если речь идет об умственных удовольствиях, то это очевидно не так, поскольку удовольствие получают не только при «становлении» знания, как, например, когда некто учится или исследует, но также и в процессе созерцания, когда пользуются уже приобретенным знанием, о чем было сказано выше (32, 8).

Во-вторых, под наибольшим благом он понимал то, что является таковым просто, то есть отделенное и не причастное ничему благо, в каком смысле наивысшим Благом является Бог, тогда как мы ведем речь о наибольшем благе в человеческих вещах. Вообще, наибольшим благом является конечная цель, цель же, как было показано выше (1, 8; 2, 7), бывает двоякой, а именно самой вещью и пользованием этой вещью (так, целью скупца являются либо деньги, либо обладание деньгами). Поэтому под конечной целью человека можно понимать как Бога, Который суть просто высшее Благо, так и наслаждение Богом, что подразумевает некоторое удовольствие по достижении конечной цели. И в этом смысле об определенном удовольствии человека можно говорить как о наибольшем из всех человеческих благ.

Ответ на возражение 1. Не каждое удовольствие является результатом «становления», поскольку, как было показано выше, некоторые удовольствия вытекают из совершенных

действий. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы некоторое удовольствие было наибольшим благом, хотя и не все удовольствия таковы.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент справедлив, если речь идет о просто наибольшем благе, через причастность к которому благо все остальное и никакая прибавка к которому не может его улучшить, в то время как в отношении других благ истинным является то, что любое благо при добавлении к нему другого блага становится лучше. Кроме того, можно также сказать, что удовольствие — это не что-то внешнее по отношению к деятельности добродетели, но, как сказано в первой [книге] «Этики», оно ей сопутствует⁶⁰⁸.

Ответ на возражение 3. Являющееся наибольшим благом удовольствие таково не потому, что оно — удовольствие, а потому, что оно является совершенным покоем в совершенном благе. И из этого вовсе не следует, что каждое удовольствие является в высшей степени благом или вообще благом. Так, существует в высшей степени благая наука, но не каждая наука такова.

Раздел 4. Является ли удовольствие мерой или критерием суждения относительно морального добра и зла?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что удовольствие не является мерой или критерием морального добра и зла. В самом деле, «первое в роде является мерой для всего остального»⁶⁰⁹. Но удовольствие не является первой вещью в моральном роде, поскольку ему предшествуют любовь и желание. Следовательно, в этических вопросах оно не является критерием добродетельности и порочности.

Возражение 2. Далее, мера должна быть однородной; так, мерой всех движений является то движение, которое является наиболее однородным⁶¹⁰. Но удовольствия различны и многообразны, поскольку некоторые из них благи, а некоторые — злы. Следовательно, удовольствие не является мерой или критерием в моральных вопросах.

Возражение 3. Далее, суждение о следствии на основании причины более определено, чем суждение о причине на основании следствия. Но добродетельность или порочность действия является причиной добродетельности или порочности удовольствия, поскольку, как сказано в десятой [книге] «Этики», «с добропорядочной деятельностью связано доброе удовольствие, а с дурной — порочное»⁶¹¹. Следовательно, удовольствие не является мерой или критерием моральной добродетельности и порочности.

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова псалма: «Ты испытываешь сердца и утробы, праведный Боже» (Пс. 7:10), говорит: «Целью забот и помыслов является удовольствие, которого каждый стремится достичь». А Философ сказал, что «удовольствие является зодчим», т. е. началом «цели, и, взирая на него, мы определяем каждую вещь как зло или как благо в безотносительном смысле»⁶¹².

Отвечаю: как уже было сказано (20, 1), моральная добродетельность или порочность зависит в первую очередь от воли, а различие того, является ли воля доброй или дурной, в первую очередь зависит от цели. Но цель — это то, в чем успокаивается воля, а успокоение воли и любого желания в благе есть удовольствие. И потому о человеке судят как о добром или дурном в первую очередь на основании того, что доставляет удовольствие его воле; так, добрым и добродетельным является тот, кто получает удовольствие от добродетельных дел, а злым [и порочным] — тот, кто получает удовольствие от дурных дел.

С другой стороны, удовольствия чувственного пожелания не являются критерием добродетельности или порочности; в самом деле, пища равно приятна чувственному пожеланию как добрых людей, так и злых. Но воля доброго человека получает от них удовольствие в соответствии с разумом, тогда как воля дурного человека [просто] не берет этого в расчет.

Ответ на возражение 1. Любовь и желание предшествуют удовольствию в порядке возникновения. Но удовольствие предшествует им в порядке цели, которая служит началом действий, а именно на основании начала, которое в подобных вопросах является критерием и мерой, мы и формируем наше суждение.

Ответ на возражение 2. Удовольствия однородны с той точки зрения, что все они являются успокоением желания в каком-либо благе, и в этом отношении удовольствие может служить критерием и мерой. В самом деле, добрым человеком является тот, чья воля находит успокоение в истинном благе, а злым — тот, чья воля находит успокоение в зле.

Ответ на возражение 3. Коль скоро удовольствие, как было показано выше (33, 4), совершенствует деятельность в качестве ее цели, деятельность не может являться совершенно

благой при отсутствии удовольствия в благе, поскольку добродетельность вещи зависит от ее цели. В силу этого добродетельность удовольствия в определенном смысле выступает в качестве причины добродетельности деятельности.

Вопрос 35. О боли и страдании, как таковой

Теперь мы должны исследовать боль и страдание, в связи с чем надлежит рассмотреть:

1) страдание, или боль, как таковое: 2) его причину: 3) его следствия: 4) средства от него: 5) его добродетельность или порочность.

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли боль душевной страстью: 2) является ли страдание тем же, что и боль: 3) противоположна ли боль, или страдание, удовольствию; 4) противоположно ли всякое страдание всякому удовольствию; 5) существует ли страдание, противоположное удовольствию от созерцания; в) следует ли избегать страдания в большей мере, нежели стремиться к удовольствию; 7) является ли внешнее страдание большим, нежели внутреннее; в) о видах страдания.

Раздел 1. Является ли боль душевной страстью?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что боль не является душевной страстью. В самом деле, ни одна из душевных страстей не находится в теле. Но боль может присутствовать в теле; так, читаем у Августина: «Что такое так называемая телесная боль, как не быстрое повреждение того предмета, который до порчи довела душа тем, что дурно пользовалась им»⁶¹³. Следовательно, боль не является душевной страстью.

Возражение 2. Далее, всякая душевная страсть принадлежит желающей способности. Но боль принадлежит не желающей, а, пожалуй, схватывающей части; так, согласно Августину, «телесная боль причиняется сопротивлением чувства более сильному телу»⁶¹⁴. Следовательно, боль не является душевной страстью.

Возражение 3. Далее, всякая душевная страсть принадлежит животному желанию. Но боль принадлежит не животному, а, пожалуй, естественному желанию; так, читаем у Августина: «Если бы в природе [человека] не оставалось уже ничего благого, то не было бы и никакой боли об утраченном благе»⁶¹⁵. Следовательно, боль не является душевной страстью.

Этому противоречит мнение Августина, который полагал боль душевной страстью и цитировал по этому поводу ["Энеиду"] Вергилия: «Отсюда и страхи у них, и желанья, страданья и радость»⁶¹⁶.

Отвечаю: как для удовольствия необходимы две вещи, а именно соединение с благом и восприятие этого соединения, точно так же две вещи необходимы и для боли, а именно соединение с некоторым злом (которое является злом постольку, поскольку оно суть лишенность одного из возможных благ) и восприятие этого соединения. Далее, то соединенное, которое не обладает аспектом блага или зла в отношении того, с чем оно соединено, не может обуславливать ни удовольствия, ни боли. Поэтому очевидно, что объектом удовольствия или боли может быть только то, что обладает аспектом блага или зла. Но благо и зло являются также и объектами желания. Следовательно, не вызывает сомнений, что удовольствие и боль принадлежат желанию.

Затем, любое движение или стремление желания, которое последует схватыванию, принадлежит умственному или чувственному желанию, в то время как стремление естественного желания последует схватыванию не субъекта этого желания, но, как было показано в первой части (103, 1), схватыванию кого-то другого. И так как удовольствие и боль предполагают некоторое ощущение или схватывание общего с ними субъекта, то ясно, что боль, равно как и удовольствие, находится в умственном или чувственном желании.

Затем, движения чувственного желания, и в первую очередь те, которые склоняют к некоторому пороку, называются страстями (22, 1). Поэтому боль, коль скоро она находится в чувственном желании, по справедливости называют душевной страстью, равно как и телесные болезни по справедливости называют страстями тела (Августин вообще склонен рассматривать «боль» как своего рода болезнь⁶¹⁷).

Ответ на возражение 1. Мы говорим о теле постольку поскольку в теле находится причина боли; например, когда тело подвергается какой-либо порче. Но движение боли всегда происходит в душе, поскольку, как говорит Августин, «тело не ощущает боли до тех пор, пока ее не почувствует душа»⁶¹⁸.

Ответ на возражение 2. Мы говорим о чувственной боли не в том смысле, что она является актом чувственной силы, а в том, что для [ощущения] телесной боли, равно как и телесного удовольствия, необходимы чувства.

Ответ на возражение 3. Боль об утраченном благе свидетельствует о благости природы не потому, что боль является актом естественного желания, а потому, что природа желает нечто как благо, ощущение утраты которого порождает страсть боли в чувственном желании.

Раздел 2. Является ли страдание тем же, что и боль?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страдание не является болью. Так, Августин говорит, что «слово «боль» чаще употребляется в применении к телам»⁶¹⁹. Но [слово] «страдание» чаще употребляется в применении к душе. Следовательно, страдание не является болью.

Возражение 2. Далее, ощущать боль можно только в связи с наличным злом. Но страдание может относиться также и к прошлому, и к грядущему злу; так, раскаяние — это страдание, относящееся к прошлому, а тревога — к будущему. Следовательно, страдание весьма отлично от боли.

Возражение 3. Далее, похоже на то, что боль последует исключительно чувству осязания. Но страдание может последовать любому чувству. Следовательно, страдание, которое простирается на гораздо большее количество объектов, не является тем же, что и боль.

Этому противоречит сказанное апостолом: «Великое для меня страдание и непрестанная боль сердца моего»⁶²⁰ (Рим. 9:2); таким образом, словами «страдание» и «боль» он обозначает одно и то же.

Отвечаю: удовольствие и боль могут восходить к двоякому схватыванию, а именно к схватыванию внешнего чувства и к внутреннему схватыванию ума, или представления. Но внутреннее схватывание простирается на большее количество объектов, нежели внешнее, поскольку все, что подпадает под внешнее схватывание, подпадает и под внутреннее, но не наоборот. Поэтому то удовольствие, которое обуславливается исключительно внутренним схватыванием, называется радостью (о чем уже было сказано (31, 1)), и точно так же та боль, которая обуславливается исключительно внутренним схватыванием, называется страданием. Таким образом, как то удовольствие, которое обуславливается внешним схватыванием, называется [именно] удовольствием, но [никак] не радостью, точно так же и та боль, которая обуславливается внешним схватыванием, называется именно болью, но [никак] не страданием. Следовательно, страдание является одним из видов боли, равно как и радость — одним из видов удовольствия.

Ответ на возражение 1. Августин в данном случае говорит об использовании слов; в самом деле, слово «боль» чаще употребляется в применении к телесным болям, которые гораздо более очевидны, чем душевные боли.

Ответ на возражение 2. Внешнее чувство воспринимает только настоящее, тогда как внутренняя познающая сила может воспринимать настоящее, прошедшее и будущее. Поэтому страдание может относиться к настоящему, прошедшему и будущему, тогда как телесная боль, которая последует схватыванию внешнего чувства, может относиться только к чему-то наличному.

Ответ на возражение 3. Осязательные ощущения бывают болезненными не только потому, что они не всегда адекватны схватывающей силе, но также и потому, что они иногда противны природе, в то время как объекты других чувств хотя и могут быть неадекватными схватывающей силе, но никогда не бывают противными природе, за исключением тех случаев, когда они зависят от чувства осязания. Поэтому один только человек, будучи животным с совершенным познанием, может непосредственно получать удовольствие от объектов других чувств, в то время как остальные животные, согласно сказанному в третьей [книге] «Этики»⁶²¹, не получают от них никакого удовольствия иначе, как только через посредство соотнесения их с осязательными ощущениями. Таким образом, если речь идет об объектах других чувств, то мы не говорим о боли, имея в виду, что она противоположна естественному удовольствию, но,

скорее, о страдании, поскольку оно противоположно радости. Поэтому если под болью — как это бывает в большинстве случаев — понимать именно телесную боль, то тогда ее следует отличать от страдания согласно различию внутреннего и внешнего схватывания, притом что со стороны объектов удовольствие простирается на большее, нежели телесная боль. А если понимать боль в широком смысле слова, то в таком случае она является родом, к которому принадлежит страдание, о чем уже было сказано.

Раздел 3. Противоположно ли страдание, или боль, удовольствию?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страдание не противоположно удовольствию. В самом деле, одна из двух противоположностей не может являться причиной другой. Но страдание может являться причиной удовольствия, поскольку, согласно сказанному [в Писании]: «Блаженны плачущие — ибо они утешатся» ([Мф. 5:4](#)). Следовательно, они не противоположны друг другу.

Возражение 2. Далее, одна противоположность не может означать другую. Но иногда боль, или страдание, доставляет удовольствие; так, Августин говорит, что изображение [в пьесе] горестных событий доставляет [зрителям] удовольствие⁶²²; и еще, что «посевы горестей наших дают иногда сладкие всходы»⁶²³. Следовательно, боль не противоположна удовольствию.

Возражение 3. Далее, одна противоположность не может быть материей другой, поскольку противоположности не могут сосуществовать вместе. Но страдание может быть материей удовольствия; так, Августин говорит, что «кающийся должен страдать и радоваться своему страданию»⁶²⁴. С другой стороны, Философ говорит, что «порочный человек страдает из-за того, что получил удовольствие»⁶²⁵. Следовательно, удовольствие и страдание не противоположны друг другу.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «радость — это воля, сочувствующая тому, чего мы хотим, а страдание — воля, не сочувствующая тому, чего мы не хотим»⁶²⁶. Но сочувствие и не сочувствие — это противоположности. Следовательно, удовольствие и страдание являются противоположностями.

Отвечаю: как говорит Философ, противоположность — это различие с точки зрения формы⁶²⁷. Но форма страсти или движения связана с объектом или пределом. Поэтому, коль скоро объекты удовольствия и страдания, или боли, а именно наличное благо и наличное зло, противоположны друг другу, то, следовательно, боль и удовольствие также противоположны друг другу.

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы одна противоположность акцидентно обуславливала другую, и в этом смысле страдание может являться причиной удовольствия. Так, с одной стороны, из-за страдания от отсутствия чего-либо или от присутствия его противоположности некто может стремиться к чему-то приятному с особым тщанием; например, измученный жаждой человек настойчиво ищет питье как средство от испытываемой им боли. С другой стороны, страстное желание некоторого удовольствия может побуждать желающего не уклоняться от сопутствующей поискам этого удовольствия боли. Что касается страданий нынешней жизни, то они могут вести нас к радостям жизни грядущей обоими вышеуказанными путями. В самом деле, на основании одного того, что человек оплакивает свои грехи или отсрочивание блаженства, он удостоивается утешения в вечности. И точно так же человек заслуживает его, когда не уклоняется от трудностей и испытаний.

Ответ на возражение 2. Сама по себе боль может доставлять удовольствие акцидентно, а именно настолько, насколько она сопровождается удивлением, как это бывает в театре, или насколько она вызывает в памяти образ любимого объекта, побуждая тем самым вновь испытать чувство любви к тому, отсутствие кого причиняет боль. Ведь коль скоро приятна любовь, то боль и вообще все то, что связано с этой любовью, бывает приятным постольку, поскольку оно служит напоминанием о нашей любви. По этой причине нам может доставлять удовольствие даже та боль, которую изображают на сцене — ведь, наблюдая ее, мы начинаем испытывать

некоторую любовь к тем, кого нам там представляют.

Ответ на возражение 3. Воле и разуму присуща рефлексия по отношению к собственным актам постольку, поскольку сами акты воли и разума рассматриваются под аспектом блага или зла. Таким образом, страдание может являться материей удовольствия и наоборот, но не сущностно, а акцидентно, то есть постольку, поскольку то или другое рассматривается под аспектом блага или зла.

Раздел 4. Противоположно ли всякое страдание всякому удовольствию?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что всякое страдание противоположно всякому удовольствию. Ведь как белизна и чернота являются противоположными видами цвета, точно так же удовольствие и страдание являются противоположными видами душевных страстей. Но противоположность белизны и черноты друг другу универсальна. Следовательно, такова же [противоположность] удовольствия и страдания.

Возражение 2. Далее, противоположное изгоняется противоположным. Но всякое удовольствие, как говорит Философ, изгоняет любой вид страдания⁶²⁸. Следовательно, всякое удовольствие противоположно всякому страданию.

Возражение 3. Далее, противоположности препятствуют друг другу. Но всякое страдание препятствует любому виду удовольствия, что с очевидностью следует из сказанного в десятой [книге] «Этики»⁶²⁹. Следовательно, всякое страдание противоположно всякому удовольствию.

Этому противоречит следующее: одно и то же не может являться причиной противоположностей. Но радость от чего-либо и страдание от противоположного ему происходят из одного и того же навыка; так, благодаря любви мы «радуемся с радующимися и плачем с плачущими» ([Рим. 12:15](#)). Следовательно, не всякое страдание противоположно всякому удовольствию.

Отвечаю: как сказано в десятой [книге] «Метафизики», противоположность — это различие с точки зрения формы⁶³⁰. Но форма бывает как родовой, так и видовой. Следовательно, вещи могут быть противоположными как с точки зрения родовой формы (например, добродетель и порок), так и с точки зрения видовой формы (например, справедливость и несправедливость).

Далее, следует иметь в виду, что некоторые вещи установлены в виде посредством абсолютных форм (например, субстанции и качества), в то время как другие вещи установлены в виде через посредство своего отношения к чему-либо внешнему (например, страсти и движения, которые получают свой вид от своих пределов или объектов). Поэтому, что касается тех вещей, которые установлены в виде посредством абсолютных форм, то в их случае бывает, что содержащиеся в противоположных родах виды не противоположны с точки зрения своей видовой природы и при этом никак не сходны и не соизмеримы друг с другом. Так, невоздержанность и справедливость, которые относятся к противоположным родам добродетели и порока, с точки зрения своей видовой природы не противоположны друг другу, хотя меж собой не сходны и друг с другом не соизмеримы. С другой стороны, что касается тех вещей, которые установлены в виде через посредство своего отношения к чему-либо внешнему, то в их случае бывает так, что принадлежащие к противоположным родам виды не только не противоположны друг другу, но даже обладают некоторым сходством и взаимной соизмеримостью. Причина этого состоит в том, что когда налицо одно и то же отношение к двум противоположностям, то возникает несовместимость (например, приближение к белому и приближение к черному несовместимы), тогда как при противоположном отношении к противоположным вещам возникает некоторая совместимость (например, удаление от белого и приближение к черному). Это наиболее очевидно в случае противоречия, которое является началом противоположения; в самом деле, противоположение состоит в утверждении и отрицании одного и того же, например, «белое» и «не белое», в то время как в утверждении

одной противоположности и отрицании другой налицо соизмеримость и сходство, например, «черное» и «не белое».

Далее, удовольствие и страдание, будучи страстями, устанавливаются в виде посредством своих объектов. Согласно соответствующему им роду они противоположны друг другу, поскольку первое является своего рода «преследованием», тогда как второе — своего рода «бегством», что «со стороны желанья есть то же, что со стороны ума — утверждение и отрицание»⁶³¹. Следовательно, удовольствие и страдание, относящиеся к одному и тому же объекту, противоположны друг другу по виду, в то время как удовольствие и страдание, относящиеся к несоизмеримым, но не противоположным объектам, не противоположны друг другу по виду, однако тоже несоизмеримы, как, например, страдание в связи со смертью друга и удовольствие от созерцания. Если же эти различные объекты противоположны друг другу, то удовольствие и страдание не только противоположны по виду, но к тому же еще и обладают некоторой соизмеримостью и сходством, как, например, удовольствие от доброго и страдание от худого.

Ответ на возражение 1. Белизна и чернота не устанавливаются в своем виде через посредство своего отношения к чему-либо внешнему, как это имеет место в случае удовольствия и страдания; поэтому приведенная аналогия неуместна.

Ответ на возражение 2. Как сказано в восьмой [книге] «Метафизики», род указывает на материю⁶³², а материей акциденции является субъект. Затем, уже было разъяснено, что удовольствие и страдание противоположны друг другу с точки зрения родовой формы. Следовательно, при любом страдании расположение субъекта противоположно расположению субъекта удовольствия, поскольку при каждом удовольствии желание рассматривается как принимающее то, чем он обладает, а при каждом страдании — как это отвергающее. Поэтому с точки зрения субъекта любое удовольствие является средством, изгоняющим любой вид страдания, и каждое страдание — препятствием для получения любого удовольствия, но в первую очередь так происходит в тех случаях, когда удовольствие противоположно страданию по виду.

Из сказанного вытекает ответ на возражение 3. А еще можно сказать, что хотя не каждое удовольствие противоположно по виду каждому страданию, тем не менее они противоположны друг другу с точки зрения их следствий, поскольку следствия одного выражаются в укреплении животной природы, в то время как следствия другого — в своего рода недомогании.

Раздел 5. Существует ли страдание, противоположное удовольствию от созерцания?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существует страдание, которое противоположно удовольствию от созерцания. Так, апостол говорит, что «печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению» ([2 Кор. 7:10](#)). Но делание ради Бога, согласно Августину, принадлежит высшему [в нас] разуму, чей акт суть [разумное] созерцание [вечного]⁶³³. Следовательно, существует страдание, которое противоположно удовольствию от созерцания.

Возражение 2. Далее, противоположные причины производят противоположные следствия. Таким образом, если созерцание одной противоположности доставляет удовольствие, то созерцание другой противоположности должно доставлять страдание; следовательно, существует страдание, которое противоположно удовольствию от созерцания.

Возражение 3. Далее, как объектом удовольствия является благо, точно так же объектом страдания является зло. Но ведь и созерцание может быть злом, поскольку как сказал Философ, «не нелепо ли мыслить некоторые вещи?»⁶³⁴. Следовательно, страдание может быть противоположным удовольствию от созерцания.

Возражение 4. Далее, как сказано в седьмой и десятой [книгах] «Этики», причиной удовольствия может являться любое деятельное проявление, если ему не чинятся препятствия. Но созерцательной деятельности можно чинить всяческие препятствия, при этом либо полностью устраняя ее, либо делая ее затруднительной. Следовательно, при созерцании можно испытывать противоположное удовольствию страдание.

Возражение 5. Кроме того, причиной страдания бывает утомление тела. Но, согласно сказанному [в Писании], «много читать — утомительно для тела» ([Еккл. 12:12](#)). Следовательно, созерцание предполагает страдание, противоположное связанному с ним удовольствию.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «В обращении ее (т. е. мудрости) нет суровости, ни в сожитии с нею — скорби, но веселие и радость» ([Прем. 8:16](#)). Но обращение мудрости и сожитие с нею присущи [именно] созерцанию. Следовательно, не существует страдания, которое было бы противоположным удовольствию от созерцания.

Отвечаю: удовольствие от созерцания можно понимать двояко. Во-первых, так, что созерцание является причиной, но не объектом удовольствия, и потому удовольствие получается не от созерцания, а от созерцаемой вещи. Но ведь можно созерцать как нечто должное и доставляющее блаженство, так и нечто недолжное и доставляющее страдание. Следовательно, если удовольствие от созерцания понимать в указанном смысле, то ничто не препятствует тому, чтобы существовало страдание, противоположное удовольствию от созерцания.

Во-вторых, удовольствие от созерцания можно понимать так, что созерцание является и [его] объектом, и причиной, т. е. что удовольствие доставляется самим актом созерцания. В этом смысле, согласно Григорию Нисскому, «не существует страдания, которое было бы противоположным удовольствию от созерцания»⁶³⁵; то же самое говорит и Философ⁶³⁶. Впрочем, это должно понимать как сказанное в строгом смысле слова, поскольку страдание как таковое может являться противоположностью удовольствия, находясь при этом в противоположном объекте; так, удовольствие от жары противоположно страданию от холода. Но нет ничего, что было бы противоположным объекту созерцания, поскольку схваченная умом противоположность является уже не противоположностью, а средством познания того, чему она

противоположна. Поэтому в строгом смысле слова не существует страдания, которое было бы противоположным удовольствием от созерцания. Нет также и страдания, которое было бы присоединенным к нему, как это имеет место в случае телесных удовольствий, которые нередко являются своего рода средствами от некоторых неприятностей; например, человек получает удовольствие от питья в связи с тем, что испытывает жажду, но когда жажда утолена, удовольствие от питья прекращается. Так это потому, что удовольствие от созерцания обуславливается не желанием избавиться от неприятности, а тем, что созерцание приятно само по себе, притом что удовольствие, как уже было сказано (31, 1), это не «становление», а совершенная деятельность.

Тем не менее акцидентно страдание подмешивается к удовольствию от созерцания, и это может происходить двояко: во-первых, со стороны органа, во-вторых, вследствие некоторого препятствия схватыванию. Со стороны органа страдание, или боль, подмешивается к схватыванию непосредственно, а именно как относящееся к расположению схватывающей способности чувственной части, которая связана с телесным органом, — то ли со стороны такого чувственного объекта, который не согласуется с обычным состоянием органа (как горькое на вкус или отвратительное на запах), то ли со стороны такого чувственного объекта, который, в целом согласуясь [с обычным состоянием органа], столь длительно воздействует на чувство, что это, как было показано выше (33, 2), становится чрезмерным для обычного состояния органа, в результате чего схватывание, поначалу доставлявшее удовольствие, становится утомительным. Но то и другое не может непосредственно иметь места в случае созерцания ума, поскольку ум не связан ни с каким материальным органом, по каковой причине в вышеприведенной цитате из Писания говорится, что в умственном созерцании нет ни «суровости», ни «скорби». Но коль скоро человеческий ум при созерцании использует чувственные способности схватывания, актам которого присуща утомляемость, то к созерцанию опосредованно может подмешиваться некоторая скорбь, или страдание.

Тем не менее каким бы из указанных способов страдание акцидентно ни подмешивалось к созерцанию, оно не будет противоположным удовольствием как таковому. Ведь страдание, обусловленное препятствием к созерцанию, не противоположно удовольствию от созерцания, а, пожалуй, сходно и соизмеримо с ним, что очевидно из вышесказанного (4), в то время как страдание, или скорбь, обусловленное телесной усталостью, не принадлежит к тому же роду [что и удовольствие от созерцания], и потому они в целом несоизмеримы. Отсюда понятно, что никакое страдание не противоположно удовольствию, получаемому от самого акта созерцания, и что никакое страдание не может быть связано с ним иначе, как только акцидентно.

Ответ на возражение 1. «Печаль ради Бога» обуславливается не самим актом умственного созерцания, а тем, что созерцает ум, а именно грехом, который ум созерцает как нечто, противоположное любви к Богу.

Ответ на возражение 2. То, что противоположно согласно природе, не противоположно согласно тому, каким образом оно существует в уме. В самом деле, противоположные в действительности вещи вовсе не противоположны в порядке мышления; более того, как правило, одна противоположность служит основанием для познания другой. Именно поэтому противоположности исследуются одной и той же наукой.

Ответ на возражение 3. Само по себе созерцание не является злым, так как оно суть не что иное, как рассмотрение истины, которая является благом ума. Тем не менее оно может быть злым акцидентно, то есть или постольку, поскольку созерцание менее достойного объекта препятствует созерцанию объекта более достойного, или же со стороны созерцаемого, ставшего объектом неупорядоченного желания.

Ответ на возражение 4. Страдание, обусловленное препятствием к созерцанию, не

противоположно удовольствию от созерцания, но, как уже было сказано, сходно и соизмеримо с ним.

Ответ на возражение 5. Бедствия плоти воздействуют на созерцание акцидентно и опосредованно, о чем уже было сказано.

Раздел 6. Следует ли избегать страдания в большей мере, нежели стремиться к удовольствию?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страдания должно избегать в большей мере, нежели стремиться к удовольствию. Так, Августин говорит, что «всякий избегает страдания в большей мере, нежели ищет удовольствия»⁶³⁷. Но то, в чем все согласны, похоже, является естественным. Поэтому совершенно естественно и правомерно, что страдания должно избегать в большей мере, нежели стремиться к удовольствию.

Возражение 2. Далее, действие противоположного способствует скорости и интенсивности движения; так, согласно Философу, «нагретая вода замораживается быстрее и тверже»⁶³⁸. Но избегание страдания происходит благодаря тому, что противоположно причине страдания, тогда как желание удовольствия не является следствием чего-либо противоположного, но, скорее, обуславливается приятностью желаемого объекта. Следовательно, страдания избегают с большей интенсивностью, нежели стремятся к удовольствию.

Возражение 3. Далее, чем сильнее страсть, которой противится следующий установлению разума человек, тем более он достоин похвалы и тем более он добродетелен, поскольку «добродетель направлена на трудное и благое»⁶³⁹. Но мужественный, противящийся движению избегания страдания, более добродетелен, нежели умеренный, противящийся движению желания удовольствия, поскольку, согласно Философу, «наиболее заслуживает похвалы мужественный и справедливый»⁶⁴⁰. Следовательно, движение избегающего страдания более интенсивно, нежели движение ищущего удовольствия.

Этому противоречат слова Дионисия о том, что добро сильнее зла⁶⁴¹. Но удовольствие желаемо ради добра, которое является его объектом, в то время как избегание страдания связано со злом. Следовательно, желание удовольствия более интенсивно, нежели избегание страдания.

Отвечаю: само по себе желание удовольствия более интенсивно, нежели избегание страдания. Так это потому, что причиной удовольствия является надлежащее благо, в то время как причиной страдания, или боли, — ненадлежащее зло. Затем, нет ничего несообразного в том, что некоторое благо является надлежащим безо всякого нерасположения, но никак не возможно, чтобы какое бы то ни было зло являлось абсолютно ненадлежащим, т. е. чтобы оно не было надлежащим тем или иным образом. Поэтому удовольствие может быть полным и совершенным, тогда как страдание всегда неполно. Следовательно, желание удовольствия по природе более интенсивно, нежели избегание страдания. Другая причина этого — та, что являющееся объектом удовольствия благо желается ради него самого, тогда как являющееся объектом страдания зло избегается как лишенность блага, а то, что является таковым через самое себя, сильнее того, что является таковым через посредство чего-то другого. Кроме того, мы обнаруживаем подтверждение этого в естественных движениях. В самом деле, любое естественное движение более интенсивно в конце, когда вещь приближается к соответствующему ее природе пределу, чем в начале, когда она отходит от несоответствующего ее природе предела, как если бы сама природа была более настойчивой в стремлении к соответствующему, чем в избегании несоответствующего. Следовательно, сама по себе склонность желающей способности более настойчива в стремлении к удовольствию, нежели в избегании страдания.

Однако акцидентно случается так, что человек избегает страдания с большей настойчивостью, чем ищет удовольствия, и причины на то три. Первую из них надлежит

усматривать в схватывании. В самом деле, как говорит Августин, «мы больше всего понимаем, что любим, когда нам не хватает того, кого мы любим»⁶⁴². Далее, от нехватки того, кого мы любим, возникает страдание, которое обуславливается или утратой некоторого любимого блага, или присутствием некоторого противоположного ему зла. Но удовольствие не выносит никакого недостатка любимого блага, поскольку оно суть успокоение в обладании им. И коль скоро любовь является причиной как удовольствия, так и страдания, то последнее избегается в большей мере, поскольку любовь острее ощущает то, что ей противно. Вторую следует усматривать в причине страдания, или боли, каковая причина является противной благу, которое любимо больше, чем благо, от которого мы получаем удовольствие. Так, мы любим естественное благосостояние тела больше, чем удовольствие от еды, и потому мы предпочли бы уклониться от удовольствия от еды, если бы опасались последующего ему страдания от несварения или чего-то подобного, что противно благосостоянию нашего тела. Третью надлежит усматривать в следствии, а именно в том, насколько страдание препятствует не какому-то одному конкретному удовольствию, а сразу всем.

Ответ на возражение 1. Высказывание Августина, согласно которому «всякий избегает страдания в большей мере, нежели ищет удовольствия», является истинным не просто, а акцидентно. Это со всей очевидностью явствует из того, что он говорит ниже: «Так, мы видим, что даже самые свирепые животные воздерживаются от наибольших удовольствий из опасения боли», поскольку эта боль противоречит жизни, которую любят более всего.

Ответ на возражение 2. Одно дело — движение изнутри, и совсем иное — движение извне. Что касается движения изнутри, то оно устремлено к надлежащему в большей степени, нежели устремлено от ненадлежащего, что уже было отмечено нами выше, когда речь шла о естественном движении. А вот движение извне усиливается тем, что ему противоположно, поскольку каждая вещь, стремясь к самосохранению, по-своему сопротивляется тому, что ей противоположно. Поэтому насильственное движение более интенсивно в начале и ослабевает к концу. Но движение желаящей способности является внутренним, поскольку оно направлено от души к объекту. Следовательно, интенсивность желания удовольствия как такового больше, нежели избегания страдания. А вот движение чувственной способности осуществляется извне, поскольку оно направлено от объекта к душе. Поэтому чем большей противоположностью является вещь, тем сильнее она ощущается. И потому акцидентно, а именно настолько, насколько чувства нужны для ощущения удовольствия и страдания, страдания избегают в большей степени, нежели стремятся к удовольствию.

Ответ на возражение 3. Мужественного хвалят не за то, что он, сообразуясь с разумом, противится движению избегания любого вида страдания, или боли, а за то, что он преодолевает движение избегания риска погибнуть. А этот вид страдания избегают в большей степени, нежели ищут удовольствий от еды или соития (каковые удовольствия являются объектами умеренности), поскольку жизнь любят больше, чем удовольствия такого рода. Умеренного же человека скорее похвалят за воздержание от чувственных удовольствий, чем за то, что он не стал избегать противоположных им страданий, о чем читаем в третьей [книге] «Этики»⁶⁴³.

Раздел 7. Является ли внешнее страдание большим, нежели внутреннее?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что внешнее страдание больше, нежели внутреннее страдание сердца. Ведь внешнее страдание следует из причины, противной благосостоянию тела, в котором заключена жизнь, в то время как внутреннее страдание обуславливается неким злом в представлении. И коль скоро жизнь любят больше, чем представляемое благо, то похоже на то, что, в соответствии с вышесказанным (6), внешнее страдание является большим, нежели внутреннее.

Возражение 2. Далее, реальность движет сильнее, чем ее подобие. Но внешнее страдание является результатом реального присоединения чего-то противоположного, тогда как внутреннее страдание является результатом схватывания подобия противоположности. Следовательно, внешнее страдание является большим, нежели внутреннее.

Возражение 3. Далее, причина познается через следствие. Но внешнее страдание обуславливает более значительные следствия, поскольку человек, как правило, чаще умирает от внешнего, чем от внутреннего страдания. Следовательно, внешнее страдание является большим и избегается в большей степени, нежели внутреннее.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Всякая рана — рана сердечная, и женская злость — всякая злость»⁶⁴⁴ (Сир. 25:15). Следовательно, подобно тому, как женская злость превосходит всякую иную злость, как на то указывает [вышеприведенный] текст, точно так же сердечная скорбь превосходит всякую внешнюю рану.

Отвечаю: внутреннее и внешнее страдания сходны в одном пункте и разнятся в двух. Они сходны в том, что оба они, как уже было сказано (1), суть движения желающей способности. А разнятся они в отношении тех двух вещей, которые необходимы для страдания и удовольствия, а именно в отношении причины присоединения блага или зла и в отношении схватывания. С одной стороны, причиной внешнего страдания является присоединение противного телу зла, в то время как причиной внутреннего страдания является присоединение противного желанию зла. С другой стороны, внешнее страдание является результатом схватывания чувства, в первую очередь — осязания, в то время как внутреннее страдание является результатом внутреннего схватывания представления и разума.

Поэтому если сравнить причину внутреннего страдания с причиной страдания внешнего, то первая непосредственно связана с желанием, к которому относятся оба типа страдания, тогда как вторая связана с желанием опосредованно. В самом деле, внутреннее страдание восходит к тому, что противно желанию само по себе, в то время как внешнее страдание восходит к тому, что противно желанию постольку, поскольку оно противно телу. Но то, что является таковым само по себе, всегда предшествует тому, что является таковым через посредство чего-то другого. Поэтому в указанном отношении внутреннее страдание превосходит страдание внешнее. И то же самое можно сказать о схватывании, поскольку схватывание разума и представления имеет более высокий порядок, чем схватывание чувства осязания. Следовательно, внутреннее страдание просто и как таковое является большим, чем внешнее страдание, о чем свидетельствует тот факт, что люди [часто] предпочитают испытывать внешнее страдание ради избежания внутреннего, а еще тот, что в той мере, в какой внешнее страдание не противно внутреннему желанию, оно может быть [даже] приятным и уместным благодаря внутренней радости. Впрочем, порою внешнее страдание сопровождается страданием внутренним, и тогда страдание возрастает. В самом деле, внутреннее страдание не только больше внешнего, но оно

также и более универсально, поскольку то, что противно телу, может быть противно и внутреннему желанию, а еще — поскольку то, что может быть схвачено чувством, может быть схвачено и представлением, и разумом, но не наоборот. Поэтому в вышеприведенном отрывке так выразительно сказано: «Всякая рана — рана сердечная», — ведь даже страдания от внешних ран охватываются внутренними печалью сердца.

Ответ на возражение 1. Внутреннее страдание тоже может являться следствием того, что губительно для жизни. Кроме того, сравнение внутреннего и внешнего страдания должно исходить не из различия причиняющих страдания зол, но из различия способов, которыми причины этих страданий соотносятся с желанием.

Ответ на возражение 2. Внутреннее страдание обуславливается не схватыванием подобия вещи, поскольку никто не испытывает внутреннего страдания вследствие схватывания подобия как такового, но самой той вещью, которая представлена подобием. И эта вещь наиболее совершенно схватывается посредством подобия, поскольку это подобие является нематериальным и абстрагированным. Следовательно, внутреннее страдание как таковое, будучи обусловленным большим злом (поскольку зло лучше познается внутренним схватыванием), является большим.

Ответ на возражение 3. Телесные изменения в большей степени обуславливаются внешним страданием как потому, что внешнее страдание связано с присоединенной к телесности порчей, что является необходимым условием чувства осязания, так и потому, что внешнее чувство более материально, нежели внутреннее, точно так же, как чувственное желание более материально, нежели умственное. По этой причине, как уже было сказано (22, 3; 31, 5), тело подвергается наибольшему изменению в результате движения чувственного желания; то же самое можно сказать и о внешнем страдании при сравнении его со [страданием] внутренним.

Раздел 8. Существует ли только четыре вида страдания?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Дамаскин заблуждался, разделяя страдание на четыре вида⁶⁴⁵, а именно «апатию», «грусть» (которую Григорий Нисский назвал «беспокойством»⁶⁴⁶), «сострадание» и «зависть». В самом деле, страдание противоположно удовольствию. Но столько видов удовольствия не существует. Следовательно, различать столько видов страдания ошибочно.

Возражение 2. Далее, одним из видов страдания является «сожаление», а еще, по словам Философа, «негодование» и «ревность»⁶⁴⁷. Но они не подпадают под вышеупомянутые виды. Следовательно, указанное разделение неполно.

Возражение 3. Далее, членами разделения должны быть противоположные друг другу вещи. Но указанные виды не противоположны друг другу. В самом деле, согласно Григорию, «апатия — это неудовольствие, приводящее к потере голоса; беспокойство — неудовольствие, отягощающее [ум]; зависть — неудовольствие по поводу чужих благ; сострадание — неудовольствие по поводу чужих несчастий»⁶⁴⁸. Но один и тот же человек может испытывать неудовольствие и по поводу чужого несчастья, и по поводу чужого блага, и в то же время быть отягощенным внутри и внешне безмолвным. Следовательно, приведенное разделение неправильно.

Этому противоречат два авторитета: Григория Нисского и Дамаскина.

Отвечаю: в понятие вида входит определение, что это есть нечто, добавленное к роду. Но вещь может быть добавлена к роду двояко. Во-первых, как нечто, само по себе относящееся к роду и виртуально содержащееся в нем; так, [например] «разумное» добавляется к «животному». Такое дополнение, согласно Философу⁶⁴⁹, создает истинный вид рода. Во-вторых, вещь может быть добавлена к роду как, так сказать, нечто внешнее по отношению к выражающему род понятию; так, [например] «белое» или нечто подобное может быть добавлено к «животному». Такое дополнение не создает истинного вида рода в том строгом смысле слова, в каком мы обычно говорим о роде и виде. Но иногда о вещи говорят как о виде некоторого рода в силу наличия чего-то хотя и внешнего по отношению к роду, но при этом такого, к чему применимо понятие этого рода; так, о горящем угле или свете говорят как о виде огня постольку, поскольку в каждом из них природа огня прилагается к внешней материи. Подобным же образом мы говорим об астрономии и оптике как о видах математики постольку, поскольку начала математики прилагаются к природной материи.

В соответствии с вышесказанным виды страдания определяются путем приложения понятия страдания к чему-то внешнему. Эта внешняя материя может быть взята со стороны причины или объекта, или следствия. Итак, надлежащим объектом страдания является «свое собственное зло». Следовательно, страдание может быть связано с внешним ему объектом либо путем неудовольствия по поводу зла, которое не является «собственным», и тогда мы получаем «сострадание», которое является страданием от чужого зла, рассматриваемого, однако, как свое собственное; либо путем неудовольствия по поводу того, что не является ни злом, ни собственным, но — чужим благом, рассматриваемым, однако, как собственное зло, и тогда мы получаем «зависть».

Надлежащее следствие страдания состоит в некотором «порыве желания». Итак, внешний элемент в следствии страдания может быть понят как нечто, затрагивающее только первую часть, т. е. как исключаящее порыв, и в таком случае мы получаем «беспокойство», которое отягощает ум, в результате чего избавление начинает казаться невозможным (по каковой

причине его еще называют «замешательством»). Если же ум отягощен настолько, что даже члены становятся неподвижными, то речь уже идет об «апатии», и налицо внешний элемент, затрагивающий обе [части определения следствия], поскольку в следствии не остается ни порыва, ни желания. То же, почему об апатии говорят как о лишаящей голоса, связано с тем, что из всех внешних движений именно голос является лучшим способом выражения внутренней мысли и желания, причем не только у людей, но, как сказано в первой [книге] «Политики», и у других животных⁶⁵⁰.

Ответ на возражение 1. Удовольствие обуславливается благом, имеющим только одно значение, и потому удовольствие не разделяется на несколько видов подобно страданию, обуславливаемому злом, которое, как указывает Дионисий, «происходит от многих частичных оскудений»⁶⁵¹.

Ответ на возражение 2. Сожалуют о собственном зле, которое является надлежащим объектом страдания, и потому сожаление не подпадает под вышеуказанные виды. Что же касается ревности и негодования, то они являются частными видами зависти, что будет разъяснено нами в свое время (II-II, 36, 2).

Ответ на возражение 3. Это разделение проведено не согласно противоположности видов, а согласно разнообразию внешней материи, к которой прилагается понятие страдания, о чем уже было сказано.

Вопрос 36. О причинах боли или страдания

Теперь нам надлежит исследовать причины страдания, под каковым заглавием будет рассмотрено четыре пункта: 1) обусловливается ли страдание утратой блага или, скорее, наличием зла; 2) является ли причиной страдания похоть; 3) является ли причиной страдания жажда единства; 4) является ли причиной страдания непреодолимая сила.

Раздел 1. Обусловливается ли страдание утратой блага или наличием зла?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страдание обусловливается утратой блага в большей степени, нежели наличием зла. Так, Августин говорит, что печаль обусловливается утратой временных благ. Следовательно, и любое другое страдание обусловливается утратой тех или иных благ.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (35, 4), противоположные друг другу страдание и удовольствие относятся к одному и тому же объекту. Но объектом удовольствия является благо. Следовательно, страдание, как правило, обусловливается утратой блага.

Возражение 3. Далее, согласно Августину, любовь является причиной как страдания, так и других душевных аффектов⁶⁵². Но объектом любви является благо. Следовательно, страдание, или боль, в большей степени связано с утратой блага, нежели с наличием зла.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что «ожидаемое зло производит страх, наличное же — страдание»⁶⁵³.

Отвечаю: если бы лишенность в представлении была тем же самым, что и [лишенность] в действительности, то рассматриваемый нами вопрос не заслуживал бы внимания. В самом деле, как уже было сказано в первой части (14, 10; 48, 3), зло — это лишенность блага, и в действительности зло есть не что иное, как недостаток противоположного навыка⁶⁵⁴; поэтому в указанном отношении страдание из-за утраты блага ничем не отличается от страдания из-за наличия зла. Но страдание — это движение желания вследствие схватывания, а ведь даже лишенность, будучи схваченной, обладает аспектом бытия, почему и называется «существующей в уме». И в этом отношении являющееся лишенностью зло считается «противоположностью». Поэтому в той мере, в какой оно связано с движением желания, возникает различие между тем и другим, то есть между наличным злом и утраченным благом.

Опять же, коль скоро движению животного желания в деятельности души отводится то же место, что и естественному движению в естественных вещах, то мы можем исследовать истину через посредство рассмотрения естественных движений. В самом деле, когда речь идет о таких естественных движениях, как сближение и удаление, то мы видим, что сближение как таковое происходит с чем-либо свойственным природе, в то время как удаление как таковое происходит от чего-то несвойственного; так, тяжелое тело по природе удаляется от более высокого места и сближается с более низким. Но если мы исследуем причину обоих этих движений, а именно тяжесть, то увидим, что сама по себе тяжесть скорее стремится к более низкому месту, нежели — от более высокого, поскольку удаление от последнего — это причина самого падения.

Таким образом, коль скоро в движениях желания страдание — это своего рода падение или удаление, тогда как удовольствие — это своего рода стремление или приближение, то как удовольствие по преимуществу связано с обладаемым благом как со свойственным ему объектом, точно так же страдание связано с присутствующим злом. С другой стороны, любовь, которая является причиной и удовольствия, и страдания, по преимуществу связана с благом, и потому, коль скоро причиной страсти является объект, то наличное зло в гораздо большей степени является причиной страдания, или боли, нежели утраченное благо.

Ответ на возражение 1. Сама по себе утрата блага схватывается как зло, равно как и утрата зла схватывается как благо, и именно это имеет в виду Августин, когда говорит, что печаль обусловливается утратой временных благ.

Ответ на возражение 2. Удовольствие и противоположное ему страдание относятся к

одному и тому же объекту, но под противоположными аспектами, поскольку если объектом удовольствия является присутствие некоторой частной вещи, то объектом страдания является ее отсутствие. Но, как сказано в десятой [книге] «Метафизики»⁶⁵⁵, одна противоположность подразумевает лишенность другой и, следовательно, страдание в связи с одной противоположностью есть в некотором смысле отношение к той же самой вещи под противоположным аспектом.

Ответ на возражение 3. Когда множество движений являются следствиями одной причины, то из этого вовсе не следует, что все они в первую очередь относятся к тому же, что и их причина, но таковым является только первое из них. Что же касается всех остальных, то каждое относится в первую очередь к тому, что ему свойственно согласно его собственной природе.

Раздел 2. Является ли причиной страдания похоть?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что похоть не является причиной боли, или страдания. Ведь страдание, как было показано выше (1), само по себе относится к злу, тогда как похоть — это движение желания к благу. Но движение к одной из противоположностей не может являться причиной движения к другой противоположности. Следовательно, похоть не является причиной страдания.

Возражение 2. Далее, страдание, согласно Дамаскину, обуславливается чем-то наличным⁶⁵⁶, в то время как объектом похоти является нечто в будущем. Следовательно, похоть не является причиной страдания.

Возражение 3. Далее, то, что приятно само по себе, не может являться причиной страдания. Но похоть, как говорит Философ, приятна сама по себе⁶⁵⁷. Следовательно, похоть не является причиной страдания.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «спутниками незнания того, что нужно делать, и похоти к тому, чего нужно избегать, являются ошибки и страдания»⁶⁵⁸. Но причиной ошибки является незнание. Следовательно, причиной страдания является похоть.

Отвечаю: страдание — это движение животного желания. Но, как уже было сказано (1), движение желания подобно естественному желанию, и это подобие может быть усвоено им по двоякой причине — [а именно] как со стороны цели, так и со стороны начала движения. Так, со стороны цели причиной падения тяжелого тела является более низкое место, а со стороны начала этого движения — вытекающая из тяжести естественная склонность.

Затем, причиной движения похоти со стороны цели является объект этого движения. А, как уже было сказано (1), причиной боли, или страдания, является наличное зло. С другой стороны, причиной со стороны способа, или начала, этого движения, является внутренняя склонность желания, каковая склонность в первую очередь направлена к благу, а уже впоследствии отклоняется к противоположному злу. Таким образом, первым началом этого движения желания является любовь, которая суть первая склонность желания к обладанию благом, в то время как вторым началом — ненависть, которая суть первая склонность желания к избеганию зла. Но коль скоро чувственное пожелание, или похоть, является первым следствием любви, которая, как уже было сказано (32, 6), доставляет наибольшее удовольствие, то Августин, как было показано выше (30, 2), часто говорит о похоти, или чувственном пожелании, именно в смысле любви, в каком смысле похоть является универсальной причиной страдания.

Впрочем, порою похоть в прямом смысле слова является причиной страдания. И так это потому, что препятствующее движению ради достижения цели противно такому движению. Затем, то, что противно движению желания, является причиной страдания. Следовательно, похоть становится причиной страдания в той мере, в какой мы страдаем из-за задержки в обретении желаемого блага или из-за полной утраты возможности [его обретения]. Но она не может являться универсальной причиной страдания, поскольку мы более страдаем вследствие утраты наличного, уже доставившего нам удовольствие блага, нежели из-за утраты грядущего блага, которым мы желали бы обладать.

Ответ на возражение 1. Склонность желания к обладанию благом обуславливает склонность желания к избеганию зла, о чем уже было сказано. И потому случается так, что относящиеся к благу движения желания рассматриваются как обуславливающие те движения желания, которые относятся к злу.

Ответ на возражение 2. То, что является объектом похоти, хотя и относится к будущему,

тем не менее в определенном смысле наличествует, поскольку существует в надежде. А еще можно сказать, что хотя желаемое благо само по себе относится к будущему, тем не менее препятствие к его достижению существует в настоящем, в результате чего и возникает страдание.

Ответ на возражение 3. Похоть доставляет удовольствие постольку, поскольку есть надежда на обладание желаемым. Но если препятствие устраняет надежду, то похоть обуславливает скорбь.

Раздел 3. Является ли причиной страдания жажда единства?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что жажда единства не является причиной страдания. Так, Философ, когда речь зашла о мнении тех, которые утверждали, что причиной удовольствия является полнота, а страдания — разделение⁶⁵⁹, сказал, что «это мнение, должно быть, возникло под влиянием страданий и удовольствий, связанных с пищей»⁶⁶⁰. Но далеко не каждое удовольствие или страдание относится к этому виду. Следовательно, жажда единства не является универсальной причиной страдания, поскольку полнота принадлежит единству, а разделение — причина множества.

Возражение 2. Далее, любое разделение противоположно единству. Таким образом, если бы страдание обуславливалось жаждой единства, то никакое разделение не было бы приятным, что очевидно не так в тех случаях, когда речь идет об отделении лишнего.

Возражение 3. Далее, одна и та же причина побуждает нас желать соединиться с благом и отделиться от зла. Но как соединение относится к единству, поскольку оно суть своего рода союз, точно так же отделение противоположно единству. Следовательно, жажду единства надлежит рассматривать не иначе, как обуславливающую страдание жажду отделения.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Испытываемые бессловесными животными страдания со всей очевидностью свидетельствуют о том, что их души страстно желают единства в управлении и одушевлении их тел. В самом деле, что есть страдание, как не ощущение беспокойства, вызванное разделением или разрушением?»⁶⁶¹.

Отвечаю: коль скоро страстное желание, или жажда, блага может рассматриваться в качестве причины страдания, то точно так же можно полагать таковою и жажду, или любовь, единства. Ведь благо любой вещи связано с некоторым единством, поскольку каждая вещь в своем единстве состоит из всех тех элементов, в которых заключается ее совершенство; поэтому платоники утверждали, что «единое» суть то же начало, что и «благо». Таким образом, все по природе желает единства точно так же, как оно желает блага, и потому как любовь, или желание, блага может являться причиной страдания, точно так же может являться ею и любовь, или жажда, единства.

Ответ на возражение 1. Совершенное благо обуславливается далеко не любым видом единства, но только таким, от которого зависит совершенство бытия. Поэтому не все виды страстного желания единства причиняют страдание, или боль, как утверждали те, чье мнение было опровергнуто Философом на том основании, что полнота приятна не всегда; так, например, когда человек насытился сполна, он уже более не получает никакого удовольствия от еды, поскольку полнота, или единство, подобного вида не столько способствует, сколько препятствует совершенству бытия. Следовательно, страдание обуславливается жаждой не всякого вида единства, а лишь того единства, в котором заключается совершенство природы.

Ответ на возражение 2. Разделение может быть приятным или потому, что оно устраняет нечто, противное совершенству вещи, или потому, что оно связано с каким-либо внешним единством, например, единством чувства со своим объектом.

Ответ на возражение 3. Отделение от обременяющих и разрушающих вещей желается постольку, поскольку они пагубны для истинного единства. Поэтому жажда подобного отделения не является первичной причиной страдания, а таковой является жажда единства.

Раздел 4. Является ли причиной страдания непреодолимая сила?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что превосходящую силу не должно полагать причиной страдания. В самом деле, во власти действителя находится не настоящее, а будущее. Но страдание относится к наличному злу. Следовательно, превосходящая сила не является причиной страдания.

Возражение 2. Далее, причиной страдания является причиненный вред. Но вред можно причинить даже при наличии меньшей силы. Следовательно, превосходящую силу не должно полагать причиной страдания.

Возражение 3. Далее, причинами движения желания являются внутренние склонности души. Но превосходящая сила — это нечто внешнее. Следовательно, ее не должно полагать причиной страдания.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Душевное страдание причиняется сопротивлением воли превосходящей силе, в то время как телесная боль причиняется сопротивлением чувства более сильному телу»⁶⁶².

Отвечаю: как уже было сказано (1), наличное зло обуславливает страдание, или боль, через посредство объекта. Поэтому причиной страдания, или боли, должно полагать то, что обуславливает наличие зла. Но очевидно, что быть соединенным с наличным злом противно склонности желания, а то, что противно склонности вещи, не может произойти с нею иначе, как только под воздействием того, что обладает превосходящей силой. Поэтому Августин указывает на превосходящую силу как на причину страдания.

Впрочем, следует заметить, что если превосходящая сила действует таким образом, что преобразует противоположную ей склонность в совпадающую со своей собственной, то в таком случае ни о каких несовместимости и насилии речь уже не идет; так, если более могущественный действитель, действуя на тяжелое тело, лишает его склонности к нисхождению, то пришедшая на ее место склонность к восхождению является уже не насильственной, но вполне естественной.

Таким образом, если некая превосходящая сила преобладает настолько, что лишает волю или чувственное пожелание присущих им склонностей, то в результате [ее воздействия] не возникает страдания, или боли, поскольку подобное происходит только тогда, когда противоположная склонность желания сохраняется. Поэтому Августин и говорит, что страдание «причиняется сопротивлением воли превосходящей силе»; в самом деле, если бы воля не противилась, а согласилась и уступила, то результатом было бы не страдание, а удовольствие.

Ответ на возражение 1. Превосходящая сила обуславливает страдание как действующая не потенциально, но актуально, то есть как причиняющая актуальное присутствие разрушающего зла.

Ответ на возражение 2. Ничто не препятствует тому, чтобы отнюдь не в целом превосходящая сила была превосходящей в некотором отношении и именно в этом отношении способной причинить некоторый вред. Но если она не является превосходящей ни в каком отношении, то она не может причинить и никакого вреда, а потому ее нельзя полагать обуславливающей страдание.

Ответ на возражение 3. Внешние действители могут являться причинами движений желания постольку, поскольку они могут обуславливать наличие [его] объекта; и именно в указанном смысле превосходящая сила рассматривается как обуславливающая страдание.

Вопрос 37. О следствиях боли или страдания

Теперь нам надлежит подвергнуть рассмотрению следствия боли, или страдания, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) приводит ли боль к утрате одной из способностей, [а именно способности] учиться; 2) является ли следствие страдания, или боли, бременем души; 3) ослабляет ли страдание, или боль, деятельность в целом; 4) является ли страдание более пагубным для тела, чем все остальные душевные страсти.

Раздел 1. Приводит ли боль к утрате одной из способностей, (а именно способности) учиться?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что боль не приводит к утрате способности учиться. Ведь сказано же [в Писании]: «Когда суды Твои совершаются на земле, тогда живущие в мире научаются правде»; и несколько далее: «В бедствии он искал Тебя, изливал тихие моления, когда наказание Твое постигало его» ([Ис. 26:9, 16](#)). Но суды Божий и бедствия причиняют страдания в сердцах мужей. Следовательно, не приводящее к уничтожению страдание, или боль, усиливает способность к обучению.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Кого хочет он учить ведению, и кого — вразумлять проповедью? Отнятых от грудного молока, отлученных от сосцов матери», то есть от удовольствий ([Ис. 28:9](#)). Но страдание и боль наиболее пагубны для удовольствия, поскольку страдание, как сказано в седьмой [книге] «Этики»⁶⁶³, препятствует всякому удовольствию; а [в Писании] сказано, что «минутное страдание производит забвение утех» ([Сир. 11:27](#)). Следовательно, страдание не ослабляет, но [напротив] усиливает способность к обучению.

Возражение 3. Далее, как уже было показано (35, 7), внутреннее страдание сильнее внешнего. Но скорбящий человек способен учиться. Следовательно, он тем более способен учиться, испытывая телесную боль.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Этими днями, страдая жестокой зубной болью, я был в состоянии думать только о том, что уже твердо познал ранее; учиться же чему-либо я не мог, поскольку никак не мог сосредоточиться»⁶⁶⁴.

Отвечаю: коль скоро все способности души укоренены в единой ее сущности, то из этого с необходимостью следует, что когда душевная интенция сосредоточена на действии одной способности, душа тем самым отстраняется от действия [любой] другой, поскольку душа, будучи единой, может [одновременно] иметь только одну интенцию. В результате получается так, что когда нечто одно отвлекает на себя всю или большую часть интенции души, то с этим становится несовместимо все прочее из того, чему требуется [сколько-нибудь] значительное внимание.

Затем, очевидно, что чувственная боль более всего остального привлекает к себе внимание души, поскольку все по природе стремится полностью устранить то, что ему противно, что можно наблюдать на примере даже естественных вещей. Кроме того, также очевидно, что для изучения чего-либо нового требуется [немалое] усилие, подкрепленное сильной интенцией, на что недвусмысленно указывает Писание, когда говорит: «Если будешь искать его (т. е. знание), как серебра, и отыскивать его, как сокровище, то... найдешь познание» ([Прит. 2:4, 5](#)). Следовательно, когда человек испытывает острую боль, он временно отвращается от какого-либо учения; более того, когда боль становится нестерпимой, то человек вообще теряет способность уделять внимание даже тому, что он уже знал и прежде. Впрочем, тут следует иметь в виду обстоятельства, связанные с различием [в степени] любви к тому, что человек намерен изучать или исследовать, поскольку чем сильнее эта любовь, тем дольше он сохраняет в уме интенцию к отстранению от полного подчинения боли.

Ответ на возражение 1. Умеренное страдание, которое полностью не затемняет ум, может способствовать приобретению знания, особенно если речь идет о вещах, с помощью которых человек чаёт избавиться от страдания. И именно так, «изливая в бедствии тихие моления», люди обретают большую способность научиться Богом.

Ответ на возражение 2. Как удовольствие, так и страдание, в той мере, в какой они

привлекают к себе интенцию души, препятствуют исследовательскому акту разума, в связи с чем в седьмой [книге] «Этики» сказано, что «предаваясь удовольствиям от любовных утех, никто не способен что-нибудь понять умом»⁶⁶⁵. Впрочем, боль в большей степени, чем удовольствие, привлекает к себе интенцию души; так, в случае природных вещей легко заметить, что действие природного тела наиболее интенсивно в отношении противоположного: например, горячая вода более подвержена воздействию холода и в результате ее замораживание тверже. Таким образом, если страдание, или боль, умеренно, то оно акцидентно может даже содействовать обучению в той мере, в какой оно устраняет избыток удовольствия. Однако само по себе оно является препятствием, и если оно слишком сильно, то может вообще устранить [возможность учиться].

Ответ на возражение 3. Внешняя боль вытекает из причиненного телу вреда, и потому ей последует гораздо большее телесное изменение, чем внутреннему страданию; тем не менее последнее является большим в отношении формального элемента боли, который принадлежит душе. Поэтому телесная боль является большим, чем внутреннее страдание, препятствием к созерцанию, для которого необходим полный покой. Однако если внутреннее страдание слишком велико, оно настолько привлекает к себе интенцию, что человек уже не способен изучать что-либо для себя новое; так, испытывая скорбь, Григорий прервал работу над своими комментариями к [книге] Иезекииля⁶⁶⁶.

Раздел 2. Является ли следствие страдания, или боли, бременем души?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обремененность души не является следствием страдания. Так, апостол говорит: «То самое, что вы опечалились ради Бога, смотрите, какое произвело в вас усердие, какие извинения, какое негодование [на виновного]», и т. д. ([2 Кор. 7:11](#)). Но усердие и негодование свидетельствуют о душевном подъеме, который противоположен подавленности. Следовательно, подавленность не является следствием страдания.

Возражение 2. Далее, страдание противоположно удовольствию. Но следствие удовольствия — расширение, противоположностью которого является не подавленность, а сокращение. Следовательно, подавленность не может рассматриваться в качестве следствия страдания.

Возражение 3. Далее, страдание снedaет того, кто его испытывает, о чем свидетельствуют слова апостола: «Дабы он не был поглощен чрезмерною печалью» ([2 Кор. 2:7](#)). Но отягченным полагают не то, что снedaемо, а то, что подавляется чем-то тяжелым, притом что снedaемое попадает внутрь снedaющего. Следовательно, подавленность не должно рассматривать в качестве следствия страдания.

Этому противоречит сказанное Григорием Нисским⁶⁶⁷ и Дамаскином⁶⁶⁸ о «подавляющем страдании».

Отвечаю: следствия душевных страстей порой именуется метафорически, по аналогии с чувственными телами, на том основании, что движения животного желания подобны склонностям естественного желания. И в этом смысле жар приписывается любви, расширение — удовольствию и подавленность — страданию. В самом деле, о человеке говорят как о подавленном тогда, когда нечто тяжелое препятствует ему в его собственном движении. Но из всего вышесказанного (23, 4; 25, 4; 36, 1) очевидно, что страдание обуславливается неким наличным злом, и что это зло, будучи противным движению желания, отягчает душу, поскольку препятствует ей наслаждаться тем, чем она желает наслаждаться. И если причиняющее страдание зло не настолько сильно, чтобы лишить страдающего надежды на избавление от него, то хотя душа и пребывает в подавленности, лишившись возможности схватывать предмет своего вожделения, однако при этом она сохраняет то движение, посредством которого она способна противостоять этому злу. Если же, с другой стороны, сила зла такова, что исключает всяческую надежду на избавление, то возникает абсолютное препятствие даже для внутреннего движения обремененной души, в результате чего она утрачивает способность избирать для себя тот или иной путь (как бывает и в том случае, когда внешнее движение тела полностью парализовано и человек впадает в ступор).

Ответ на возражение 1. Указанная подавленность души обусловлена страданием ради Бога, которое дарует надежду на прощение греха.

Ответ на возражение 2. С точки зрения рассматриваемого нами движения желания, сокращение и подавленность относятся к одному и тому же, поскольку душа, будучи подавлена настолько, что утрачивает способность свободно сосредотачиваться на внешних вещах, замыкается в себе и тем самым как бы сокращается.

Ответ на возражение 3. О страдании говорят как о снedaющем человека тогда, когда сила сокрушающего зла не оставляет никакой надежды на избавление, и в таком случае страдание одновременно подавляет и снedaет. В самом деле, определенные вещи, понимаемые в метафорическом смысле, порой подразумевают друг друга, хотя при буквальном понимании

они друг друга исключают.

Раздел 3. Ослабляет ли страдание, или боль, деятельность в целом?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страдание не ослабляет деятельность в целом. Так, согласно вышеприведенным словам апостола (2), страдание обуславливает усердие. Но усердие споспешествует добрым делам, о чем читаем у апостола: «Старайся представить себя Богу достойным, делателем не укоризненным...» ([2 Тим. 2:15](#)). Следовательно, страдание не является помехой для дел, [напротив] оно споспешествует добрым делам.

Возражение 2. Далее, как сказано в седьмой [книге] «Этики», страдание обуславливает разнообразные желания⁶⁶⁹. Но желание стимулирует деятельность. Следовательно, [стимулирует ее] и страдание.

Возражение 3. Далее, как радости свойственны некоторые [виды] деятельности, точно так же некоторые свойственны и печали, например, соблюдение траура. Но любая деятельность улучшается тем, что ей свойственно. Следовательно, благодаря страданию определенные [виды] деятельности становятся не хуже, а лучше.

Этому противоречат слова Философа о том, что «удовольствие делает деятельность совершенной» а, с другой стороны, «страдание ей препятствует»⁶⁷⁰.

Отвечаю: как уже было сказано (2), страдание не всегда настолько обременяет и сдает душу, что она замыкается и устраняется от всяческого движения, внутреннего или внешнего, но что порою само страдание обуславливает те или иные движения. Таким образом, деятельность относится к страданию двояко. Во-первых, как объект страдания, и в этом смысле страдание препятствует любой деятельности, поскольку мы никогда не делаем то, что делается со страданием, столь же хорошо, как то, что делается с удовольствием или без страдания. И так это потому что причиной человеческой деятельности является воля и, следовательно, когда мы делаем что-либо из того, что доставляет боль, деятельность в результате этого по необходимости ослабевает. Во-вторых, деятельность относится к страданию как его начало и причина, и такая деятельность благодаря страданию по необходимости становится лучше; так, чем более кто-либо печалится по поводу той или иной вещи, тем сильнее его стремление избавиться от страдания (в том [конечно] случае, когда у него есть основания на это надеяться; в противном случае из такого страдания вообще не следует никакого движения или деятельности).

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.

Раздел 4. Является ли страдание более пагубным для тела, чем все остальные душевные страсти?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страдание не является наиболее пагубным для тела. В самом деле, страдание существует в душе духовно. Но то, что обладает исключительно духовным бытием, не обуславливает телесных изменений, что очевидно на примере восприятия цвета, каковой цвет находится в воздухе и не окрашивает тел. Следовательно, страдание не пагубно для тела.

Возражение 2. Далее, если оно пагубно для тела, то только потому, что с ним связано телесное изменение. Но, как уже было сказано (22,3), телесное изменение сопутствует всем душевным страстям. Следовательно, страдание не является более пагубным для тела, чем все остальные душевные страсти.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что «ярость и похоть у некоторых вызывают помешательство»⁶⁷¹, которое, похоже, является страшнейшей пагубой, поскольку разум — это лучшее, что есть в человеке. Кроме того, и отчаяние, являющееся причиной страдания, представляется куда более пагубным, чем [само] страдание. Следовательно, страдание не является более пагубным для тела, чем все остальные душевные страсти.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Веселое сердце — благотворно, как врачевство, а унылый дух сушит кости» ([Прит. 17:22](#)); и еще: «Как моль — одежде и червь — дереву, так печаль вредит сердцу человека» ([Прит. 25:20](#)); и еще: «От печали бывает смерть» ([Сир. 38:18](#)).

Отвечаю: из всех душевных страстей наиболее пагубным для тела является страдание. Тут причину надлежит усматривать в том, что страдание противно человеческой жизни с точки зрения видов его движения, а не просто с точки зрения его меры или количества, как это имеет место в случае других душевных страстей. В самом деле, человеческая жизнь состоит в некотором движении, которое берет начало в сердце и распространяется к другим частям тела, и это движение приличествует человеческой природе в определенной установленной мере. Таким образом, если указанное движение происходит не в соответствии с надлежащей мерой, то оно является противным человеческой жизни с точки зрения меры количества, но не с точки зрения своего видового признака, а если оно встречает препятствие на пути своего следования, то тогда оно является противным жизни с точки зрения своих видов.

Затем, должно иметь в виду, что в случае любых душевных страстей выступающие в качестве их материального элемента телесные изменения являются соразмерными и адекватными выступающему в качестве формального элемента движению желания, что подобно тому, как любая материя адекватна [своей] форме. Поэтому те страсти, которые предполагают движение желания в сторону достижения чего-либо, не противны жизненному движению в том, что касается вида, хотя и могут быть противны ему в том, что касается меры, и таковы любовь, радость, влечение и тому подобные. Такого рода страсти [как правило] бывают полезны для тела, хотя в случае их чрезмерности могут быть для него и вредны. С другой стороны, те страсти, которые указывают на такие движения желания, как избегание или сокращение, противны движению жизни не только в том, что касается меры, но также и в том, что касается вида; то есть они, попросту говоря, вредны, и таковы страх, отчаяние и, в первую очередь, страдание, которое угнетает душу в связи с существующим злом, которое впечатляет куда как сильнее, нежели зло грядущее.

Ответ на возражение 1. Коль скоро душа по природе движет тело, духовное движение

души по природе обуславливает телесные изменения. И в т нет ничего общего с духовными образами, поскольку они по природе не определены к движению тех тел, которые по природе не движутся и душой.

Ответ на возражение 2. Другие страсти предполагают телесное изменение, которое соразмерно движению жизни, тогда как страдание предполагает изменение, которое ему противно, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Причина, препятствующая пользованию разумом, куда менее значительна, чем та, которая уничтожает жизнь; так, случается видеть, как множество болезней лишают возможности пользоваться разумом [больного] прежде, чем он расстаётся с жизнью. Впрочем, страх и гнев причиняют немалый вред организму, хотя и он связан с предполагаемым ими страданием, вызванным отсутствием желаемой вещи. Кроме того, страдание и само иногда лишает человека возможности использовать разум, как это бывает у тех страдальцев, которые впадают в меланхолию или безумие.

Вопрос 38. О средствах от страдания или боли

Теперь мы исследуем средства от боли, или страдания, под каковым заглавием будет рассмотрено пять пунктов: 1) можно ли, испытывая страдание, или боль, найти утешение в любом удовольствии; 2) можно ли найти утешение в слезах; 3) можно ли найти утешение в сочувствии друзей; 4) можно ли найти утешение в созерцании истины; 5) ослабляется ли [страдание] сном или посещением бань.

Раздел 1. Можно ли испытывать страдание, или боль, найти утешение в любом удовольствии?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что далеко не всякое удовольствие является утешением при любом страдании, или боли. В самом деле, удовольствие может утешить в страдании только в том случае, если оно ему противоположно, поскольку «средство от чего-либо по природе этому противоположно»⁶⁷². Но, как уже было сказано (35, 4), не всякое удовольствие противоположно всякому страданию. Следовательно, не всякое удовольствие утешает во всяком страдании.

Возражение 2. Далее, причиняющее страдание никак не может утешить. Но некоторые удовольствия причиняют страдание, поскольку, как сказано в девятой [книге] «Этики», «дурной человек страдает оттого, что получил удовольствие»⁶⁷³. Следовательно, не всякое удовольствие утешает в страдании.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что он сбежал из отечества, где слишком много связывало его с умершим другом, поскольку хотел «уйти от себя, чтобы не встретиться с собою»⁶⁷⁴. Таким образом, из сказанного можно заключить, что объединяющее нас с нашими умершими или отсутствующими друзьями становится обременительным, когда мы оплакиваем их смерть или отсутствие. Но ничто не объединяет нас больше, чем удовольствия, которыми мы наслаждались совместно. Поэтому именно эти удовольствия и становятся обременительными для нас во время нашего траура. Следовательно, не всякое удовольствие утешает во всяком страдании.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «удовольствие изгоняет страдание, противоположно ли оно данному страданию, или любое другое, будь оно только [достаточно] сильным»⁶⁷⁵.

Отвечаю: как с очевидностью следует из вышесказанного (23, 4), удовольствие — это своего рода успокоение желания в обретенном благе, тогда как страдание возникает вследствие присутствия того, что противно желанию. Следовательно, в движениях желания удовольствие относится к страданию точно так же, как в телах покой относится к усталости, возникшей из-за противного природе изменения (ведь и само страдание подразумевает некоторую усталость или недомогание желающей способности). Поэтому как любой телесный покой приносит облегчение от любого вида усталости, возникшей из-за противной природе причины, точно так же и всякое удовольствие приносит облегчение, утешая в любом виде страдания, возникшего по любой причине.

Ответ на возражение 1. Хотя не всякое удовольствие противоположно по виду всякому страданию, тем не менее, как было показано выше (35, 4), они противоположны друг другу по роду. И потому со стороны расположения своего субъекта всякое удовольствие может утешить во всяком страдании.

Ответ на возражение 2. Удовольствие дурных людей обуславливает страдание не тогда, когда доставляет им наслаждение, а впоследствии, то есть постольку, поскольку дурные люди раскаиваются в том, что они совершали при получении удовольствия. Такое страдание изгоняется противоположными удовольствиями.

Ответ на возражение 3. Когда налицо две причины, склоняющие к противоположным движениям, тогда обе они препятствуют друг другу; тем не менее, в итоге более устойчивая и сильная возобладает. Затем, когда человек опечален тем, в чем разделял удовольствие с умершим или отсутствующим другом, то налицо две причины, производящие противоположные

движения. Так, мысли о смерти или отсутствии друга склоняют к страданию, в то время как наличное благо склоняет к удовольствию. Следовательно, каждая из них ослабляет другую. Однако коль скоро схватывание наличных движений более устойчиво, чем воспоминание о прошлых, и коль скоро любовь к самому себе более постоянна, чем любовь к другому, то, в конце концов, удовольствие вытесняет страдание. Поэтому несколько далее Августин говорит, что его «скорбь освободила [в душе] место для прежних радостей»⁶⁷⁶.

Раздел 2. Можно ли найти утешение в страдании, или боли, в слезах?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что слезы не утешают в страдании. Ведь никакое следствие не ослабляет причины. Но слезы, или стоны, это следствие страдания. Поэтому они не ослабляют страдания.

Возражение 2. Далее, как слезы, или стоны, являются следствием страдания, точно так же следствием радости является смех. Но смех не ослабляет радости. Поэтому и слезы не ослабляют страдания.

Возражение 3. Далее, когда мы плачем, печальное нас зло присутствует в представлении. Но образ того, что нас печалит, усиливает страдание, точно так же как образ приятного усиливает радость. Поэтому похоже на то, что слезы не ослабляют страдания.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что когда он оплакивал смерть своего друга, все тяготило его душу «кроме стонов и слез»⁶⁷⁷.

Отвечаю: слезы и стоны по природе приносят утешение в страдании, и причины на то две. Во-первых, та, что пагубная вещь причиняет больше вреда тогда, когда мы замыкаем ее в себе, поскольку в таком случае душа более сосредоточивается на ней, в то время как если позволить ей выйти наружу, то интенция души рассеивается во внешних вещах, в результате чего внутреннее страдание ослабевает. Поэтому обремененные страданием люди, плача, стенают и даже причитая, выставляют свое горе напоказ и тем самым ослабляют его. Во-вторых, та, что действие, приличествующее человеку в связи с его фактическим состоянием, доставляет ему удовольствие. Но слезы и стоны — это приличествующие страдающему человеку действия и, следовательно, они доставляют ему удовольствие. И коль скоро, как уже было сказано (1), каждое удовольствие некоторым образом утешает в страдании, или боли, то из этого следует, что слезы и стоны ослабляют страдание.

Ответ на возражение 1. Это отношение причины к следствию противоположно отношению причины страдания к страдающему. В самом деле, любое следствие адекватно своей причине и, таким образом, ей приятно, но причина страдания неприятна тому кто испытывает страдание. Значит, следствие страдания не относится к страдающему так, как относится к нему причина страдания. Поэтому в силу указанного противоположения страдание ослабляется следствием.

Ответ на возражение 2. Отношение следствия к причине подобно отношению объекта удовольствия к тому, кто испытывает удовольствие, поскольку в данном случае одно согласуется с другим. Но подобное усиливается подобным. Поэтому радость усиливается благодаря смеху и другим следствиям радости, за исключением, разве что, тех случаев, когда они чрезмерны, и тогда они акцидентно ослабляют ее.

Ответ на возражение 3. Если рассматривать образ того, что нас печалит, как таковой, то он по природе склонен усиливать страдание; тем не менее когда человек представляет себе нечто, приличествующее ему в его фактическом состоянии, он получает от этого некоторое удовольствие. По той же причине и смех оставляет человека; в самом деле, когда человек расположен думать, что ему надлежит рыдать, он, как говорит Цицерон, сожалеет о своем смехе как о чем-то недостойном⁶⁷⁸.

Раздел 3. Может ли сочувствие друзей утешить в страдании, или боли?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страдание сочувствующих нам друзей не может утешить нас в нашем собственном страдании. В самом деле, противоположные причины порождают противоположные следствия. Но, как сказал Августин, «чем больше радующихся вместе, тем больше радости у всех и каждого, поскольку они побуждают и воспаляют друг друга»⁶⁷⁹. Следовательно, на том же основании можно сказать, что чем больше печалющихся, тем больше и их печаль.

Возражение 2. Далее, как говорит Августин, для дружбы необходима взаимная любовь⁶⁸⁰. Но сочувствующий друг сострадает страданию друга, которому он сочувствует. Следовательно, сострадание сочувствующего друга порождает сострадание в страдающем, что, похоже, приводит к удвоению его страдания.

Возражение 3. Далее, страдание следует за любым причиненным другу злом так, как если бы оно было причинено себе самому, поскольку «друг — это второе Я»⁶⁸¹. Но страдание — зло. Следовательно, страдание сочувствующего друга увеличивает страдание друга, которому он сочувствует.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что когда друзья разделяют наше горе, страдание облегчается⁶⁸².

Отвечаю: когда некто испытывает боль, то вполне естественно, что сочувствие друга доставляет ему утешение, на что, по словам Философа, имеются две причины⁶⁸³. Первая из них — та, что страдание обременяет подобно весу тяжелого тела, которое мы силимся поднять в одиночку; поэтому когда человек видит, что кто-то еще опечалился его печалью, ему кажется, что груз разделен и вес уменьшен, и тогда бремя страдания переносится им легче, как это всегда происходит при переноске телесных тяжестей. Вторая и лучшая причина — та, что когда друзья человека сочувствуют ему, он видит, что они его любят, а это, как было показано выше (32, 5), доставляет ему удовольствие. Таким образом, коль скоро любое удовольствие, как уже было сказано (1), ослабляет страдание, то из этого следует, что сочувствие друга облегчает страдание.

Ответ на возражение 1. В обоих приведенных случаях, а именно и тогда, когда человек радуется вместе с радующимся, и тогда, когда он печалится вместе с печалющимся, налицо доказательство дружбы. Следовательно, в обоих случаях речь идет об объекте удовольствия.

Ответ на возражение 2. Само страдание друга является причиной страдания, но рассмотрение его причины, а именно его любви, скорее служит источником удовольствия.

Сказанное является ответом и на возражение 3.

Раздел 4. Ослабеваает ли страдание, или боль, при созерцании истины?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что созерцание истины не ослабляет страдания. Ведь сказано же [в Писании]: «Кто умножает познания — умножает скорбь» ([Еккл. 1:18](#)). Но познание принадлежит созерцанию истины. Следовательно, созерцание истины не ослабляет страдания.

Возражение 2. Далее, созерцание истины является способностью созерцательного ума. Но, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», созерцательный ум не является началом движения⁶⁸⁴. Следовательно, коль скоро радость и страдание суть движения души, то похоже на то, что созерцание истины не помогает ослабить страдание.

Возражение 3. Далее, средство от недуга должно применять в отношении хворающей части. Но созерцание истины происходит в уме. Следовательно, оно не ослабляет телесного страдания, которое находится в чувствах.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Мне казалось, что если бы мой ум озарил свет истины, то я или вовсе не чувствовал бы боли, или считал бы ее совершенно ничтожной»⁶⁸⁵.

Отвечаю: как уже было сказано (3, 5), наибольшим из всех удовольствий является созерцание истины. Затем, также было показано (1), что любое удовольствие ослабляет страдание, и потому созерцание истины ослабляет страдание, или боль, притом тем больше, чем более совершенно [созерцающий] любит мудрость. Поэтому и в несчастьях люди находят блаженство в созерцании божественных истин и грядущего счастья, согласно сказанному [в Писании]: «С великой радостью принимайте, братья мои, когда впадаете в различные искушения» ([Иак. 1:2](#)). Более того, такую радость можно обрести даже в телесных муках; так, мученик Тибуртий, идучи босиком по горящим углям, сказал: «Сдается мне, что я ступаю по розам во имя Господа Иисуса Христа».

Ответ на возражение 1. Слова о том, что «умножающий познания — умножает скорбь», надлежит относить либо к трудностям и разочарованиям на пути поиска истины, либо к познанию человеком тех вещей, которые противны его желанию. Таким образом, познание может причинять страдание со стороны познанных вещей, но со стороны созерцания истины оно доставляет удовольствие.

Ответ на возражение 2. Созерцательный ум приводит в движение ум не со стороны созерцаемого, а со стороны самого созерцания, которое является благом человека и приятно ему по природе.

Ответ на возражение 3. Душа организована таким образом, что происходит истечение силы от высших способностей к низшим, и потому удовольствие от созерцания, которое находится в высшей части, выходя за ее пределы, облегчает даже ту боль, которая находится в чувствах.

Раздел 5. Ослабеваает ли страдание, или боль, сном и посещением бань?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что сон и бани не ослабляют страдания. В самом деле, страдание находится в душе, в то время как сон и бани относятся к телу. Следовательно, они не ослабляют страдания.

Возражение 2. Далее, похоже, что одно и то же следствие не может проистекать из противоположных причин. Но рассматриваемые нами вещи, будучи телесными, несопоставимы с созерцанием истины, которое, как было показано выше (4), является причиной ослабления страдания. Поэтому такого рода [вещами] никак нельзя смягчить страдание.

Возражение 3. Далее, под воздействием на тело страдания и боли понимается некоторое изменение сердца. Но подобные [рассматриваемым] средства, пожалуй, более пригодны для [врачевания] внешних чувств и членов, нежели внутренних расположений сердца. Следовательно, они не ослабляют страдания.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Я слышал, что греки, назвав бани «βαλανειον», хотели этим сказать, что они «прогоняют скорбь»". А несколько далее он говорит: «Я поспал, а когда проснулся, почувствовал, что боль смягчилась», и приводит в связи с этим строки из гимна Амвросия, в котором [между прочим] говорится о том, что сон снимает усталость, восстанавливая тело для новых трудов, освежает ум и отгоняет печаль⁶⁸⁶.

Отвечаю: как уже было сказано (37, 4), страдание, в силу специфики своей природы, противно жизненному движению тела и, следовательно, все, что возвращает телесную природу в надлежащее ей состояние жизненного движения, противоположно страданию и ослабляет его. Кроме того, уже только потому, что такого рода средства вновь устанавливают природу в ее нормальное состояние, они являются причинами удовольствия, поскольку, как было показано выше (31, 1), именно в этом и заключается удовольствие. И коль скоро любое удовольствие ослабляет страдание, то страдание успокаивается [в том числе и] подобными телесными средствами.

Ответ на возражение 1. Ощущение установления тела в соответствующем его природе состоянии само по себе является причиной удовольствия и, следовательно, ослабляет страдание.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (31, 8), одно удовольствие препятствует другому, но при этом любое удовольствие ослабляет страдание. Следовательно, нет ничего несообразного в том, что страдание может ослабляться препятствующими друг другу причинами.

Ответ на возражение 3. Любое доброе расположение тела некоторым образом воздействует на сердце, которое, как известно⁶⁸⁷, является началом и концом телесных движений.

Вопрос 39. О добродетельности и порочности страдания, или боли

Теперь подошла очередь рассмотрения [Вопроса о] добродетельности и порочности страдания, или боли, под каковым заглавием будет исследовано четыре пункта: 1) Всякое ли страдание является злом; 2) может ли страдание быть благом добродетели; 3) может ли оно быть благом пользы; 4) является ли телесная боль наибольшим из зол.

Раздел 1. Всякое ли страдание является злом?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что всякое страдание зло. Так, Григорий Нисский сказал, что «всякое страдание по своей природе зло»⁶⁸⁸. Но то, что является по природе злым, зло всегда и везде. Следовательно, всякое страдание зло.

Возражение 2. Далее, то, чего все, даже добродетельные, избегают, является злом. Но все, даже добродетельные, избегают страдания, поскольку, как сказано в седьмой [книге] «Этики», «хотя рассудительный и не стремится к удовольствию, тем не менее он ищет свободы от страдания»⁶⁸⁹. Следовательно, страдание — зло.

Возражение 3. Далее, как телесное зло — это объект и причина телесной боли, точно так же духовное зло — это объект и причина страдания в душе. Но любая телесная боль является злом для тела. Следовательно, любое духовное страдание является злом для души.

Этому противоречит следующее: страдание от зла противоположно удовольствию от зла. Но удовольствие от зла является злом, в связи с чем [Писание], осуждая некоторых людей, говорит, что они суть те, «которые радуются, делая зло» ([Прит. 2:14](#)). Следовательно, страдание от зла является благом.

Отвечаю: благим или злым можно быть двояко. Во-первых, просто и самим по себе, и в этом смысле всякое страдание — зло, поскольку одно только то, что человеческое желание обеспокоено наличным злом, препятствующим успокоению желания в благе, само по себе является злом. Во-вторых, о вещи говорят как о благой или злой в связи с чем-то еще; так, о стыде говорят как о чем-то благом, когда он возникает в связи с постыдным поступком, о чем читаем в четвертой [книге] «Этики»⁶⁹⁰. Таким образом, если предположить наличие того, что причиняет страдание или боль, то страдание или ощущение боли в связи с этим существующим злом является признаком добродетельности человека. В самом деле, если бы он не страдал или не чувствовал боли, то это могло бы быть или потому, что он не воспринимает [наличного зла], или потому, что он не полагает его таковым, а то и другое [равно] свидетельствовало бы о его порочности. Следовательно, вытекающее из присутствия зла страдание или ощущение боли является необходимым условием добродетельности. Поэтому Августин говорит, что хорошо, когда человек «скорбит об утраченном благе: если бы в его природе не оставалось уже ничего благого, то не было бы и никакой скорби об утраченном благе»⁶⁹¹. И вообще, коль скоро в науке этике мы рассматриваем каждую вещь индивидуально (ведь действия связаны с индивидуальностями), то являющееся благим в контексте некоторого условия должно рассматриваться как благое, что подобно тому, как являющееся произвольным в контексте некоторого условия рассматривается как произвольное, о чем читаем в третьей книге «Этики»⁶⁹² и о чем уже было говорено выше (6, 6).

Ответ на возражение 1. Григорий Нисский говорит о страдании со стороны обуславливающего его зла, а не со стороны воспринимающего и отвергающего зло субъекта. И с этой точки зрения все избегают страдания постольку, поскольку все избегают зла, но при этом никто не избегает восприятия и отвержения зла. То же самое можно сказать и относительно телесной боли, поскольку восприятие и отвержение телесного зла служит доказательством добродетельности природы.

Сказанного достаточно для ответа на возражения 2 и 3.

Раздел 2. Может ли страдание быть благом добродетели?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страдание не является благом добродетели. В самом деле, то, что ведет в преисподнюю, не может быть благом добродетели. Но, как сказал Августин, «Иаков, похоже, боится, как бы не впасть ему в такую чрезмерную печаль, чтобы отойти не в покой блаженных, а в муки грешных»⁶⁹³. Следовательно, страдание не является благом добродетели.

Возражение 2. Далее, благо добродетели достойно похвалы и награды. Но страдание уменьшает похвалу и награду, поскольку, как учит апостол, «каждый уделяй по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением» (2 Кор. 9:7). Следовательно, страдание не является благом добродетели.

Возражение 3. Далее, как говорит Августин, «страдание — это отвращение от того, что случается с нами против нашей воли»⁶⁹⁴. Но нежелание того, что актуально существует, означает противопоставление своей воли божественному установлению, поскольку все происходящее происходит согласно Его провидению. И коль скоро, как было показано выше (19, 9), условием правоты [и добродетельности] человеческой воли является ее соответствие божественной воле, то похоже на то, что страдание несовместимо с правотой воли и, следовательно, что оно не добродетельно.

Этому противоречит следующее: все, что удостоится награды в вечной жизни, добродетельно. Но таково страдание, что с очевидностью явствует из слов [Писания]: «Блаженны плачущие — ибо они утешатся!» (Мф. 5:5). Следовательно, страдание является благом добродетели.

Отвечаю: страдание может быть благом добродетели в той мере, в какой оно [вообще] является благом. В самом деле, как уже было сказано (1), страдание является благом постольку, поскольку означает восприятие и отвержение зла. В том, что касается телесной боли, указанные две вещи служат доказательством добродетельности природы, которой приличествует чувственное восприятие, поскольку такая природа должна избегать причиняющих боль пагуб. Что же касается внутреннего страдания, то восприятие зла в большинстве случаев последует правильному суждению разума, а отвержение зла является актом правильно расположенной и ненавидящей зло воли. Но любое благо добродетели следует из правоты разума и воли. Следовательно, страдание может быть благом добродетели.

Ответ на возражение 1. Все душевные страсти должны согласовываться с установлениями разума, в котором укоренены все блага добродетели; но чрезмерная печаль, о которой говорит Августин, преступает эти установления и потому не может являться благом добродетели.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как страдание от зла является следствием правоты воли и разума, которые ненавидят зло, точно так же страдание от блага является следствием извращенности разума и воли, которые ненавидят благо. Следовательно, такое страдание препятствует похвале и награде за благо добродетели, как, например, в тех случаях, когда человек печалится, подавая милостыню.

Ответ на возражение 3. Некоторые вещи, к примеру, грехи, актуально происходят не потому, что Бог их желает, а потому, что Он их попускает. Следовательно, противящаяся своему или чужому греху воля не противопоставляет себя божественной воле. Что же касается зла наказания, то оно актуально случается, в том числе, и по божественной воле. Но для правоты человеческой воли вовсе не необходимо, чтобы он желал этого для себя; необходимым является только то, чтобы он не противопоставлял себя порядку божественного правосудия, о чем уже было сказано (19, 10).

Раздел 3. Может ли страдание быть благом пользы?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страдание не может быть благом пользы. Ведь сказано же [в Писании], что «печаль многих убила, а пользы в ней нет» ([Сир. 30:25](#)).

Возражение 2. Далее, выбор относится к тому, что полезно с точки зрения цели. Но страдание не является целью выбора, поскольку «нечто, не сопровождаемое печалью, лучше, чем то же самое, сопровождаемое печалью»⁶⁹⁵. Следовательно, страдание не является благом пользы.

Возражение 3. Далее, как читаем во второй [книге трактата] «О небе», «все, у чего есть дело, существует ради этого дела»⁶⁹⁶. Но, согласно сказанному в десятой [книге] «Этики», «страдание препятствует деятельности»⁶⁹⁷. Следовательно, страдание не является благом пользы.

Этому противоречит следующее: мудрый ищет только то, что полезно. Но, согласно сказанному [в Писании], «сердце мудрых — в доме плача, а сердце глупых — в доме веселья» ([Еккл. 7:4](#)). Следовательно, страдание полезно.

Отвечаю: существующее зло порождает двоякое движение желания. Одно из них — то, посредством которого желание противится существующему злу, и в этом отношении страдание не приносит пользы, поскольку существующее не может не существовать. Другое возникающее в желании движение направлено к уходу, или удалению, от печального зла, и в этом отношении страдание приносит пользу, если, конечно, оно связано с тем, чего должно избегать. Причин же, по которым следует чего-либо избегать, две. Первая относится к тем вещам, которых следует избегать как таковых, поскольку они противоположны благу, например, грехов. Поэтому страдание от греха полезно как побуждающее человека избегать греха, по каковой причине апостол говорит, что он радуется «не потому, что вы опечалились, но что вы опечалились к покаянию» ([2 Кор. 7:9](#)). Во-вторых, следует избегать того, что хотя само по себе и не зло, тем не менее может становиться таким по совпадению — то ли потому, что некто слишком сильно прилепляется к нему и любит сверх всякой меры, то ли потому, что из-за него некто может с головой погружаться в пучину зла, что очевидно на примере временных благ. И в этом отношении страдание от временных благ может приносить пользу, согласно сказанному [в Писании]: «Лучше ходить в дом плача об умершем, нежели ходить в дом пира, — ибо таков конец всякого человека» ([Еккл. 7:2](#)).

Кроме того, страдание от того, чего следует избегать, полезно потому что оно усиливает желание избегнуть зла. В самом деле, само зло заключено в том, чего следует избегать, в то время как страдания избегают ради собственной пользы, что подобно тому, как все ищут и блага, и удовольствия от блага. Поэтому как удовольствие от блага усиливает желание обрести благо, так и страдание от зла усиливает стремление избегнуть зла.

Ответ на возражение 1. Эти слова должно понимать как сказанные о чрезмерном страдании, которое снедает душу, поскольку такое страдание, как было показано выше (37, 2), подавляет душу и препятствует ей удалиться от зла.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как любой объект выбора становится менее привлекательным из-за связанного с ним страдания, точно так же то, чего следует избегать, еще более избегается из-за связанного с ним страдания, и в этом отношении страдание полезно.

Ответ на возражение 3. Страдание, обусловленное действием, препятствует этому действию, а страдание, связанное с прекращением действия, побуждает страдающего к действию.

Раздел 4. Является ли телесная боль наибольшим из зол?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что боль является наибольшим из зол. В самом деле, «самое плохое противоположно самому лучшему»⁶⁹⁸. Но существует удовольствие, которое является наибольшим благом, а именно удовольствие блаженства. Следовательно, существует и боль, которая является наибольшим из зол.

Возражение 2. Далее, счастье является наибольшим человеческим благом постольку, поскольку оно суть его конечная цель. Но счастье человека заключается в том, что, как уже было сказано (3, 4; 5, 8), «он обладает всем желаемым и не желает ничего недолжного». Поэтому наибольшее благо человека заключается в исполнении его желания. Но, как говорит Августин, боль обуславливается тем, что случается вопреки желанию⁶⁹⁹. Следовательно, боль является наибольшим из человеческих зол.

Возражение 3. Далее, Августин утверждает следующее: «Мы состоим из двух частей, а именно души и тела, из коих худшей является тело. Затем, [очевидно, что] наивысшее благо лучшей части есть самое наилучшее, а наибольшее зло худшей есть самое наихудшее. Наилучшее же в душе есть мудрость, наихудшее в теле — боль. Отсюда: наивысшее человеческое благо — мудрость, наибольшее же зло — боль»⁷⁰⁰.

Этому противоречит сказанное в первой части о том, что преступление имеет природу зла в большей мере, нежели наказание (48, 6). Но страдание, или боль, связано с наказанием за грех, в то время как удовольствие от изменчивых вещей связано со злом преступления. Так, Августин говорит: «Что такое душевная скорбь, как не лишение тех преходящих предметов, которыми душа наслаждалась или надеялась наслаждаться? Все это называется злом, т. е. грех и наказание за грех»⁷⁰¹. Поэтому страдание, или боль, не является наибольшим из человеческих зол.

Отвечаю: никакое страдание, или боль, не может являться наибольшим из человеческих зол. Ведь всякое страдание, или боль, обусловлено либо тем, что действительно является злом, либо тем, что представляется злом, хотя в действительности является благом. Но боль, или страдание, обусловленная действительным злом, не может являться наибольшим из зол, поскольку существует и нечто худшее, а именно или отсутствие схватывания действительного зла как зла, или его приятие. Со своей стороны, страдание, или боль, обусловленное тем, что представляется злом, хотя в действительности является благом, также не может являться наибольшим из зол, поскольку гораздо худшим было бы полное отделение от того, что действительно является благом. Следовательно, невозможно, чтобы какое-либо страдание, или боль, было наибольшим из человеческих зол.

Ответ на возражение 1. Удовольствию и страданию общи две добрые вещи, а именно правильное суждение о благе и зле и правильная упорядоченность воли при приятии блага и неприятии зла. Поэтому очевидно, что боль, или страдание, содержит в себе нечто благое, с удалением чего она станет чем-то худшим, в то время как далеко не каждое удовольствие содержит в себе нечто злое, с удалением чего оно станет чем-то лучшим. Следовательно, удовольствие, как уже было показано выше (34, 3), может являться наибольшим человеческим благом, в то время как страдание не может являться наибольшим человеческим злом.

Ответ на возражение 2. Уже одно то, что воля противопоставляет себя злу, является благом. И потому страдание, или боль, не может быть наибольшим из зол — ведь к нему примешена некоторая толика блага.

Ответ на возражение 3. Порча лучшего хуже, чем порча худшего. Но, как говорит Августин, «порча вещи и есть ее зло»⁷⁰². Поэтому зло души является большим злом, нежели зло

тела. Следовательно, приведенное утверждение бездоказательно, тем более что оно принадлежит не Августину, а другому человеку [а именно Корнелию Цельсу].

Вопрос 40. О раздражительных страстях и, в первую очередь, о надежде и отчаянии

Теперь у нас на очереди исследование раздражительных страстей [а именно]: 1) надежды и отчаяния; 2) страха и бесстрашия; 3) гнева.

Под первым заглавием будет рассмотрено восемь пунктов: 1) является ли надежда тем же, что и пожелание, или вожделение; 2) находится ли надежда в схватывающей или в желающей способности; 3) надеются ли неразумные животные; 4) является ли отчаяние противоположностью надежды; 5) обуславливается ли надежда опытом; 6) является ли надежда юнцов и пьяниц избыточной; 7) об упорядоченности надежды к любви; в) располагает ли надежда к действию.

Раздел 1. Является ли надежда тем же, что и пожелание, или вожделение?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надежда — это то же, что и пожелание, или вожделение. В самом деле, надежду полагают одной из четырех основных страстей. Но Августин, перечисляя четыре основные страсти, говорит не о надежде, а о пожелании⁷⁰³. Следовательно, надежда — это то же, что и пожелание, или вожделение.

Возражение 2. Далее, страсти различаются согласно своим объектам. Но у надежды тот же объект, что и у вожделения, или пожелания, а именно будущее благо. Следовательно, надежда — это то же, что и пожелание, или вожделение.

Возражение 3. [Далее] если нам скажут, что надежда дополняет пожелание в том смысле, что указывает на возможность обретения будущего блага, то мы возразим, что акциденции объекта не привносят различия в виды страстей. Но возможность обретения — это акциденция будущего блага, которое является объектом как вожделения, или пожелания, так и надежды. Следовательно, надежда не отличается по виду от пожелания, или вожделения.

Этому противоречит следующее: в различных способностях находятся различные виды страстей. Но надежда находится в раздражительной способности, в то время как пожелание, или вожделение, находится в вожделеющей. Следовательно, надежда по виду отличается от пожелания, или вожделения.

Отвечаю: виды страстей устанавливаются согласно своим объектам. Что касается объекта надежды, то в нем надлежит различать четыре условия. Во-первых, то, что он суть нечто благое; в самом деле, надежда в собственном смысле слова связана исключительно с благом, и в этом отношении она отлична от страха, который связан со злом. Во-вторых, то, что он есть нечто в будущем; в самом деле, надежда не связана с тем, что уже есть и чем уже обладают, и в этом отношении надежда отлична от радости, которая связана с существующим благом. В-третьих, то, что он должен быть чем-то труднодоступным и сложным с точки зрения обретения; в самом деле, никто ведь не говорит о надежде на какой-то пустяк, который доступен по первому же пожеланию, и в этом отношении надежда отлична от пожелания, или вожделения, которое связано с любым будущим благом, по каковой причине оно принадлежит вожделеющей способности, тогда как надежда принадлежит раздражительной. В-четвертых, то, что обретение такой труднодоступной вещи все же возможно; в самом деле, никто не надеется на то, что не доступно вообще, и в этом отношении надежда отлична от отчаяния. Поэтому очевидно, что надежда отлична от пожелания постольку, поскольку раздражительные страсти отличны от вожделеющих. Кроме того, по той же причине надежда предшествует пожеланию, как, впрочем, и все раздражительные страсти предшествуют страстям вожделеющей способности, о чем было сказано выше (25, 1).

Ответ на возражение 1. Августин подставляет пожелание на место надежды потому, что обе эти страсти связаны с будущим благом, а еще потому, что легкодоступное благо рассматривается им как ничто; поэтому он исходит из того, что пожелание по большей части связано с труднодоступным благом, с которым связана и надежда.

Ответ на возражение 2. Объектом надежды является не любое будущее благо, но только то, которое, как уже было сказано, является труднодоступным и сложным с точки зрения обретения.

Ответ на возражение 3. Объект надежды по сравнению с объектом пожелания дополнен не только возможностью, но также и труднодоступностью, по каковой причине сама надежда

принадлежит другой способности, а именно раздражительной, объектом которой, как было указано в первой части (81, 2), является нечто трудное. Кроме того, возможность и невозможность как таковые не являются акциденциями объекта желающей способности, поскольку желание является началом движения, а ничто не движется к чему-либо иначе, как только под аспектом возможности (ведь ничто не движется к тому, чего невозможно достичь). Поэтому надежда и отличается от отчаяния согласно различию возможного и невозможного.

Раздел 2. Принадлежит ли надежда схватывающей или желающей способности?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надежда принадлежит познавательной способности. Ведь надежда, похоже, суть своего рода ожидание, поскольку, по словам апостола, «когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» ([Рим. 8:25](#)). Но ожидание, похоже, принадлежит познавательной способности, благодаря которой мы «высматриваем нечто». Следовательно, надежда принадлежит познавательной способности.

Возражение 2. Далее, по-видимому, надежда суть то же, что и доверие; ведь о надеющемся говорят как о доверяющем, как если бы надежда и доверие были одним и тем же. Но доверие, как и вера, похоже, принадлежит познавательной способности. Следовательно, принадлежит ей и надежда.

Возражение 3. Далее, уверенность принадлежит познавательной способности. Но уверенность приписывается надежде. Следовательно, надежда принадлежит познавательной способности.

Этому противоречит то, что надежда, как было показано выше (1), связана с благом. Но благо как таковое является объектом не познавательной, а желающей способности. Следовательно, надежда принадлежит не познавательной, а желающей способности.

Отвечаю: коль скоро надежда означает некое простираемое желание к благу, то очевидно, что она принадлежит желающей способности; в самом деле, движение к чему-либо в собственном смысле слова принадлежит желанию, в то время как действие познавательной способности завершается не движением познающего к чему-либо, но, пожалуй, тем, что познаваемое оказывается в познающем. Но поскольку познавательная способность движет желание путем представления ему объекта, то различные движения желания соотносятся с различными аспектами схваченного объекта. В самом деле, схватывание блага вызывает один вид движения желания, тогда как схватывание зла — другой. И точно так же различные движения являются результатом схватывания чего-то как существующего и чего-то как имеющего быть в будущем, чего-то как просто такого и чего-то как труднодостижимого, чего-то как возможного и чего-то как невозможного. И потому надежда, то есть простираемое желание к благу, является движением желающей способности, которое последует схватыванию будущего блага, обретение которого трудно, но возможно.

Ответ на возражение 1. Надежда связана с возможным благом, а человек может обрести возможную вещь двояко, а именно в результате собственных усилий или же с чьей-то помощью. Поэтому и движение надежды человека бывает двояким. Так, когда человек надеется обрести что-либо в результате собственных усилий, о нем говорят, что он не ожидает, а просто надеется. Но если он надеется обрести что-либо с чьей-то помощью, то правильным будет сказать, что он ожидает, как если бы ожидать означало «удерживать в поле зрения другого» ⁷⁰⁴ (ведь схватывающая способность в процессе своего продвижения не только, так сказать, удерживает в поле зрения благо, которое человек хочет обрести, но также и то, с помощью чего он хочет его обрести, согласно сказанному [в Писании]: «Искал я глазами заступления от людей» ([Сир. 51:10](#))). Поэтому из-за такого предваряющего рассмотрения схватывающей способности движение надежды иногда называют ожиданием.

Ответ на возражение 2. Когда человек желает нечто и рассчитывает на возможность его обретения, тогда он верит в возможность обретения и верит в само обретение, и от этой находящейся в познавательной способности и предваряющей [движение желания] веры

последующее движение желания получает название доверия. Таким образом, движение желания получает свое название от предшествующего ему знания как следствие — от более познанной причины (ведь схватывающая способность лучше познает собственный акт, нежели акт желания).

Ответ на возражение 3. Уверенность приписывается движению не только чувственного, но и естественного желания; так, мы говорим, что камень уверенно стремится вниз. Так происходит вследствие безошибочности уверенности в предшествующем движению чувственного и даже естественного желания знания.

Раздел 3. Могут ли надеяться неразумные животные?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неразумные животные лишены какой бы то ни было надежды. В самом деле, как говорит Дамаскин, надеются на благо, ожидаемое в будущем⁷⁰⁵. Но неразумным животным, чье знание ограничено возможностями чувств, не дано познавать будущее. Следовательно, неразумные животные лишены надежды.

Возражение 2. Далее, объектом надежды является возможное с точки зрения обретения будущее благо. Но возможное и невозможное — это различие истинного и ложного, которое, как говорит Философ, существует только в уме⁷⁰⁶. Следовательно, коль скоро неразумные животные лишены ума, лишены они и надежды.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «животные движутся под влиянием увиденного»⁷⁰⁷. Но надежда относится к невидимому, ибо «если кто видит, то чего ему и надеяться» (Рим. 8:24). Следовательно, неразумные животные лишены надежды.

Этому противоречит то, что надежда — это раздражительная страсть. Но неразумные животные наделены раздражительной способностью. Следовательно, наделены они и надеждой.

Отвечаю: внутренние страсти животных проявляются в их внешних движениях, из которых становится очевидным, что неразумным животным присуща надежда. В самом деле, если собака видит зайца или ястреб — птицу на слишком большом от себя удалении, то никто из них не движется с места, поскольку не надеется овладеть добычей, в то время как если добыча оказывается близко, то они, обретя такую надежду, устремляются к ней. Ведь, как уже было сказано (1, 2; 26, 1; 35, 1), чувственное желание неразумных животных, а равно и естественное желание бесчувственных вещей, последует схватыванию ума точно так же, как и желание умственной природы, которое называется волей. Однако имеется и различие, согласно которому воля движется вследствие схватывания ума того же самого субъекта, тогда как движение естественного желания последует схватыванию являющегося Творцом природы отделенного Ума; и то же самое имеет место в случае чувственного желания неразумных животных, действующих на основании некоторого природного инстинкта. Таким образом, в действиях неразумных животных и других природных вещей мы обнаруживаем порядок, подобный тому, который мы видим в действиях искусства, и, следовательно, неразумным животным присущи надежда и отчаяние.

Ответ на возражение 1. Хотя неразумные животные ничего не знают о будущем, тем не менее животное движется к чему-то в будущем своим природным инстинктом так, как если бы оно предвосхищало будущее. И так это потому, что этот инстинкт всеян в них предвидящим будущее божественным Умом.

Ответ на возражение 2. Объект надежды — это не то возможное, которое является различием истинного, поскольку такое возможное следует из отношения предиката к субъекту. Объект надежды возможен с точки зрения способности. В пятой [книге] «Метафизики»⁷⁰⁸ приведены все виды определения возможного, два из которых упомянуты нами в настоящем месте.

Ответ на возражение 3. Хотя нечто в будущем и не является объектом зрения, тем не менее в результате наблюдения за уже существующим желание животного приводится в движение ради достижения или избежания чего-то в будущем.

Раздел 4. Является ли отчаяние противоположностью надежды?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что отчаяние не противоположно надежде. В самом деле, «чему-то одному противоположно одно»⁷⁰⁹. Но надежде противоположен страх. Следовательно, отчаяние не противоположно надежде.

Возражение 2. Далее, противоположности, похоже, относятся к одному и тому же. Но надежда и отчаяние не относятся к одному и тому же, поскольку надежда относится к благу, в то время как отчаяние порождается некоторым злом, препятствующим обретению блага. Следовательно, надежда не противоположна отчаянию.

Возражение 3. Далее, движение противоположно движению, в то время как покой противоположен движению в смысле его лишения. Но отчаяние, похоже, скорей подразумевает неподвижность, нежели движение. Следовательно, оно не противоположно надежде, которая подразумевает движение простираения к желанному благу.

Этому противоречит то, что само имя отчаяния (*desperatio*) подразумевает, что оно противоположно надежде (*spes*).

Отвечаю: как уже было сказано (23, 2), противоположение движений бывает двояким. Одно из них относится к противоположным пределам, и это противоположение обнаруживается только в вожделеющих страстях, например, между любовью и ненавистью. Другое относится к стремлению и избеганию одного и того же предела и обнаруживается в раздражительных страстях. Затем, объект надежды, который суть труднодостижимое благо, будучи чем-то [в принципе] достижимым, выступает в качестве начала притяжения, и тогда надежда устремляется к нему. В том же случае, когда он воспринимается как нечто недостижимое, он выступает в качестве начала отталкивания, поскольку, как сказано в третьей [книге] «Этики», «когда люди наталкиваются на невозможность, они отступают»⁷¹⁰. И именно так относится к своему объекту отчаяние, поскольку оно подразумевает движение избегания; следовательно, оно противоположно надежде как избегание — стремлению.

Ответ на возражение 1. Страх противоположен надежде постольку, поскольку противоположны их объекты, а именно благо и зло, и это обнаруживаемое в раздражительных страстях противоположение обусловлено тем, что они последуют вожделеющим. Но отчаяние противоположно надежде только в связи с противоположностью стремления и избегания.

Ответ на возражение 2. Отчаяние как таковое не относится к злу, разве что акцидентно как к тому, что затрудняет обретение блага настолько, что это становится невозможным. Но подобное может происходить и просто при избыточности блага.

Ответ на возражение 3. Отчаяние подразумевает не только лишенность надежды, но также и отдаление от желаемого вследствие решения о невозможности его обретения. Следовательно, отчаяние, как и надежда, предполагает желание, поскольку если у нас нет желания что-либо обрести, то мы не испытываем ни надежды, ни отчаяния. По той же причине обе указанные страсти относятся к благу, которое является объектом желания.

Раздел 5. Является ли опыт причиной надежды?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что опыт не является причиной надежды. В самом деле, опыт принадлежит познавательной способности; так, Философ говорит, что «мыслительная добродетель нуждается в опыте и времени»⁷¹¹. Но надежда, как уже было сказано (2), принадлежит не познавательной, а желающей способности. Следовательно, опыт не является причиной надежды.

Возражение 2. Далее, Философ сказал, что «старикам, опираясь на опыт, не спешат надеяться»⁷¹², из чего, пожалуй, следует сделать вывод, что опыт обуславливает недостаток надежды. Но одна и та же причина не может обуславливать противоположности. Следовательно, опыт не является причиной надежды.

Возражение 3. Далее, Философ сказал, что «стремление ответить на все вопросы, не пропуская ни одного, иногда является признаком чрезмерной наивности»⁷¹³. Но такого рода стремление, похоже, указывает на большие надежды, в то время как чрезмерная наивность указывает на неопытность. Следовательно, не опыт, а, скорее, неопытность является причиной надежды.

Этому противоречат следующие слова Философа: «Некоторые самонадеянны потому, что они часто и над многими одерживали победу»⁷¹⁴, то есть, похоже, речь идет об опыте. Следовательно, опыт является причиной надежды.

Отвечаю: как уже было сказано (1), объектом надежды является будущее благо, обретение которого возможно, хотя и сопряжено с трудностями. Следовательно, нечто может являться причиной надежды или потому, что благодаря ему для человека желаемое становится возможным, или потому, что оно побуждает его думать, что желаемое возможно. В первом случае надежда обуславливается всем тем, что увеличивает человеческие способности, например, богатством, силой и, помимо прочего, опытом; ведь благодаря опыту человек приобретает способность достигать желаемого с большей легкостью, в результате чего появляется надежда. Поэтому Вегетий говорит, что «никто не страшится делать то, в знании чего он уверен».

Во втором случае надежда обуславливается всем тем, что побуждает человека думать, что он может обрести желаемое, и в этом смысле причиной надежды может являться обучение, убеждение [и тому подобное]. Такого рода причиной является и опыт, благодаря которому то, что ранее казалось невозможным, представляется возможным. Впрочем, в этом смысле опыт может также и лишать надежды, поскольку бывает так, что опыт открывает человеку глаза на возможность того, что он прежде считал невозможным, а бывает и наоборот, а именно так, что опыт открывает человеку глаза на невозможность того, что он прежде считал возможным. Таким образом, опыт обуславливает надежду двумя способами, а отчаяние — одним, и потому у нас есть основания говорить, что он является причиной надежды.

Ответ на возражение 1. В том, что относится к действию, опыт не только производит знание, но также — в силу привычки — обуславливает и некоторый облегчающий действие навык. Кроме того, мыслительная добродетель, обнаруживая новые возможности, сама придает легкость способности действия и, таким образом, выступает в качестве причины надежды.

Ответ на возражение 2. Старикам недостает надежды из-за опыта в той мере, в какой опыт побуждает их представлять то или другое как нечто невозможное. Поэтому Философ заканчивает [вышеприведенную] фразу словами: «[Ведь] они испытали немало бедствий».

Ответ на возражение 3. Наивность и неопытность могут обуславливать надежду

акцидентно, поскольку иногда предполагают недостаток знания, позволяющего сделать правильное заключение о невозможности вещи. В этом смысле неопытность является причиной надежды точно так же, как опыт — причиной ее отсутствия.

Раздел 6. Является ли надежда юнцов и пьяниц избыточной?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что молодость и опьянение не могут являться причинами надежды. В самом деле, надежда предполагает уверенность и упорство, в связи с чем ее даже сравнивают с якорем ([Евр. 6:19](#)). Но юнцам и пьяницам недостает упорства, поскольку их умы переменчивы. Следовательно, молодость и опьянение не могут являться причинами надежды.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (5), причина надежды в большинстве случаев усиливает способности. Но молодость и опьянение скорее предполагают слабость. Следовательно, они не могут являться причинами надежды.

Возражение 3. Далее, причиной надежды является опыт (5). Но юности недостает опыта. Следовательно, она не является причиной надежды.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «пьяные становятся самонадеянными»⁷¹⁵; и еще, что «юноши полны надежд»⁷¹⁶.

Отвечаю: молодость, по словам Философа⁷¹⁷, обуславливает надежду по трем причинам, и эти три причины связаны с тремя условиями являющегося объектом надежды блага, а именно, что оно, как было показано выше (1), суть благо будущее, труднодостижимое и возможное. В самом деле, будущего у молодости куда больше, чем прошлого, и коль скоро с прошлым связана память, а с будущим — надежда, то молодость помнит немногое и на многое надеется. Опять-таки, у молодых людей в силу высокого жара их природы достаточно духа для расширения их сердец, вследствие чего для них характерно стремление к достижению трудного, по каковой причине юноши энергичны и самонадеянны. Кроме того, те, кому не довелось испытывать поражений, по каковой причине они лишены опыта встреч с препятствиями на своем пути, склонны все полагать возможным. Поэтому молодежь, не пережившая разочарований и не имеющая достаточного представления об ограниченности своих сил, легко принимает желаемое за действительное и, следовательно, полна надежд. Последние две причины действительны и в случае опьянения вином, а именно жар и подъем духа, а также пренебрежение опасностями и собственными слабостями. В силу того же безответственные люди и глупцы самонадеянны и готовы браться за любое дело.

Ответ на возражение 1. Хотя юнцам и пьяницам в действительности недостает упорства, тем не менее они полагают себя упорными, поскольку не сомневаются в том, что обретут предмет своей надежды.

Сказанное справедливо и в случае ответа на возражение 2; в самом деле, мы видим, что юнцы и пьяницы лишены упорства в действительности, но им самим кажется, что они на него способны, поскольку о своих собственных слабостях им невдомек.

Ответ на возражение 3. Как было разъяснено выше (5), не только опыт, но также и недостаток опыта в определенном смысле является причиной надежды.

Раздел 7 . Является ли надежда причиной любви?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надежда не является причиной любви. Ведь, как говорит Августин, любовь — это первое движение души⁷¹⁸. Но надежда — это движение души. Следовательно, любовь предшествует надежде и, таким образом, надежда не является причиной любви.

Возражение 2. Далее, желание предшествует надежде. Но желание, как уже было сказано (25, 2), обуславливается любовью. Следовательно, надежда последует любви и, таким образом, не является ее причиной.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (32,3), надежда обуславливает удовольствие. Но удовольствие доставляется только любимым благом. Следовательно, любовь предшествует надежде.

Этому противоречит следующее: в глоссе, комментирующей слова Матфея: «Авраам родил Исаака; Исаак родил Якова» ([Мф. 1:2](#)), говорится, что именно так «вера порождает надежду, а надежда порождает любовь к высшему». Но любовь к высшему (Caritas) — это любовь (amor). Следовательно, любовь обуславливается надеждой.

Отвечаю: надежда может быть связана с двумя вещами, относящимися как к своему объекту к тому благу, на которое надеются. Ведь коль скоро благо, на которое надеются, суть нечто такое, что обрести трудно, но возможно, и коль скоро порою случается так, что трудное становится возможным не благодаря нам самим, но благодаря кому-то другому, то, следовательно, с такими типами возможностей связана и надежда.

Таким образом, поскольку надежда относится к благу, которое мы чаем обрести, постольку она обуславливается любовью — ведь мы надеемся на то, что желаем и любим. Но если надежда связана с тем, благодаря кому нечто может стать для нас возможным, то любовь обуславливается надеждой, а никак не наоборот. В самом деле, уже только потому, что мы надеемся на доброе расположение к нам кого-то другого, мы подвигаемся к нему как к своему собственному благу и, таким образом, начинаем его любить. В то же время если мы кого-либо любим, то не надеемся на него иначе, как только акцидентно, а именно постольку, поскольку ожидаем взаимности. Следовательно, любовь любящего нас обуславливает нашу надежду на него, а эта надежда [в свою очередь] обуславливает нашу к нему любовь.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.

Раздел 8. Способствует ли надежда действию или (напротив) препятствует?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что надежда не способствует, но [напротив] препятствует действию. В самом деле, надежда подразумевает чувство безопасности. Но из этого чувства родится беспечность, которая препятствует действию. Следовательно, надежда препятствует действию.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (37, 3), страдание препятствует действию. Но иногда надежда обуславливает страдание, в связи с чем [в Писании] сказано: «Надежда, долго не сбывающаяся, томит сердце» ([Прит. 13:12](#)). Следовательно, надежда препятствует действию.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (4), отчаяние противоположно надежде. Но отчаяние, особенно в военных делах, способствует действию, в связи с чем [Писание] говорит, что отчаяние людей порождает «последствия горестные» ([2 Цар. 2:26](#)). Поэтому надежда порождает противоположное следствие, а именно препятствие действию.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Кто пашет, должен пахать с надеждою... получить ожидаемое» ([1 Кор. 9:10](#)); то же самое справедливо сказать и о любых других действиях.

Отвечаю: надежда по самой своей природе способствует действию, поскольку делает его более интенсивным, и так происходит по двум причинам. Во-первых, по причине ее объекта, который является трудным, но возможным благом. Ведь сама мысль о его трудности пробуждает наше внимание, в то время как мысль о его возможности не препятствует нашим усилиям. Поэтому благодаря надежде человек сосредоточивается на своем действии. Во-вторых, по причине ее следствия. Ведь надежда, как было показано выше (32, 3), обуславливает удовольствие, которое споспешествует действию, о чем также было сказано (33, 4). Следовательно, надежда способствует действию.

Ответ на возражение 1. Надежда относится к благу, которое желают обрести, чувство безопасности — к злу, которого желают избежать. Поэтому чувство безопасности, похоже, противоположно не надежде, а страху. Впрочем, чувство безопасности не порождает беспечности иначе, как только в том смысле, что ослабляет представление о трудности, вследствие чего ослабляется сам принцип надежды, поскольку если человек вообще не страшится препятствий, то у него нет никаких оснований рассматривать [предмет своего желания] как нечто трудное.

Ответ на возражение 2. Сама по себе надежда обуславливает удовольствие, страдание же — только акцидентно, о чем уже было сказано (32, 3).

Ответ на возражение 3. Отчаяние порождает горестные последствия на войне постольку, поскольку к нему подмешивается некоторая надежда. Ведь те, которые отчаялись спастись бегством, меньше стремятся к бегству, но, надеясь при этом дорого продать свою жизнь, благодаря этой надежде сражаются более отважно и, следовательно, их врага ожидают «последствия горестные».

Вопрос 41. О страхе как таковом

Теперь подошла очередь рассмотрения, во-первых, страха и, во-вторых, бесстрашия. Что касается страха, то в связи с ним должно исследовать: 1) страх как таковой; 2) его объект; 3) его причину; 4) его следствие.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли страх душевной страстью; 2) является ли страх отдельной страстью; 3) существует ли природный страх; 4) о видах страха.

Раздел 1. Является ли страх душевной страстью?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страх не является душевной страстью. Ведь сказал же Дамаскин, что «страх является усилием — посредством сокращения — отстоять свою природу⁷¹⁹. Но, как доказано во второй [книге] «Этики», добродетели не являются страстями⁷²⁰. Следовательно, страх не является страстью.

Возражение 2. Далее, всякая страсть является следствием, обусловленным присутствием действующателя. Но страх, как говорит Дамаскин, связан не с тем, что присутствует, а с тем, что ожидается в будущем⁷²¹. Следовательно, страх не является страстью.

Возражение 3. Далее, всякая душевная страсть является движением чувственного желания, которое последует схватыванию чувств. Но чувство схватывает существующее сейчас, а не имеющее быть в будущем. И коль скоро страх относится к будущему злу, то похоже на то, что он не является душевной страстью.

Этому противоречит мнение Августина, полагавшего страх одной из душевных страстей⁷²².

Отвечаю: из всех душевных страстей, за исключением страдания, страх в первую очередь подпадает под определение страсти. В самом деле, как уже было показано (22), понятие страсти подразумевает, прежде всего, движение претерпевающей способности, то есть способности, объект которой выступает по отношению к ней в качестве ее активного начала, поскольку страсть является следствием [воздействия] действующателя. Поэтому в указанном смысле «ощущать» и «мыслить» тоже суть страсти. Во-вторых, в более строгом смысле слова страсть — это движение желающей способности, а еще правильней будет сказать, что она является движением желающей способности в телесном органе, и потому она суть движение, сопровождаемое телесным изменением. И, опять же, наиболее справедливо страстями называются те движения, которые подразумевают некоторое ухудшение. Итак, очевидно, что страх, коль скоро он связан со злом, принадлежит желающей способности, которая сама по себе соотносится с благом и злом. Далее, он принадлежит чувственному желанию, по каковой причине сопровождается некоторым изменением, а именно, как указывает Дамаскин, сокращением. Кроме того, он подразумевает отношение к злу как к тому, что превозмогает, так сказать, некоторое частное благо. Поэтому он в первую очередь подпадает под определение страсти, уступая в этом только страданию, поскольку оно связано с существующим злом, в то время как страх — со злом будущим, которое движет слабее, нежели наличное зло.

Ответ на возражение 1. Добродетелями называются начала действия. Поэтому внутренние движения желающей способности считаются добродетелями постольку, поскольку они являются началами внешнего действия. Однако Философ отрицает, что страсть является добродетелью посредством навыка.

Ответ на возражение 2. Как претерпевание природного тела обуславливается телесным присутствием действующателя, точно так же душевная страсть обуславливается присутствием действующателя в представлении души, хотя при этом ни телесно, ни в действительности он не существует; то есть это происходит постольку, поскольку зло, которое в действительности может случиться в будущем, в настоящем уже существует в представлении души.

Ответ на возражение 3. Чувствам не дано схватывать будущее, но на основании схватывания существующего животное подвигается природным инстинктом к надежде на будущее благо или к страху перед будущим злом.

Раздел 2. Является ли страх отдельной страстью?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страх не является отдельной страстью. Так, Августин говорит, что «кто не изводится страхом, тот не изможден желанием, не изранен болезнью (то есть страданием), не мечется в волнениях никчемных радостей»⁷²³. Таким образом, похоже на то, что если не будет страха, утихнут и другие страсти. Следовательно, страх — это не отдельная, а общая страсть.

Возражение 2. Далее, Философ говорит: «Что для мысли утверждение и отрицание, то для желания преследование и бегство»⁷²⁴. Но отрицание, равно как и утверждение, не является чем-то отдельным в мысли, но тем, что общо многим. Следовательно, и бегство не является чем-то отдельным в желании. Но страх — это своего рода бегство от зла. Следовательно, он не является отдельной страстью.

Возражение 3. Далее, если бы страх был отдельной страстью, то его следовало бы помещать в раздражительную часть. Но страх обнаруживается в вожделении, поскольку, по словам Философа, «страх — это своего рода страдание»⁷²⁵, и Дамаскин [в свою очередь] определил страх как «желающую силу»⁷²⁶, а страдание и желание, как было показано выше (23, 4), находятся в вожделеющей способности. Следовательно, страх, коль скоро он принадлежит различным способностям, не является отдельной страстью.

Этому противоречит то обстоятельство, что Дамаскин упоминает страх в перечне [отдельных] душевных страстей⁷²⁷.

Отвечаю: душевные страсти получают свой вид от своих объектов, поэтому отдельной страстью следует полагать такую страсть, у которой есть свой отдельный объект. Но у страха, как и у надежды, есть свой отдельный объект. Ведь как объектом надежды является будущее, труднодоступное, но возможное для обретения блага, точно так же объектом страха является будущее, трудное для преодоления и неотвратимое зло. Следовательно, страх — это отдельная душевная страсть.

Ответ на возражение 1. Все душевные страсти восходят к одному источнику, а именно к любви, и в этом отношении они совпадают друг с другом. Именно поэтому с исчезновением страха утихают и другие страсти души, а не потому, что страх является общей страстью.

Ответ на возражение 2. Не всякое бегство в желании является страхом, но — только бегство от отдельного объекта [страха], о чем уже было сказано. Поэтому хотя бегство и является чем-то общим, тем не менее страх — это отдельная страсть.

Ответ на возражение 3. Страх никоим образом не находится в вожделении, поскольку он связан со злом не абсолютно, но как с таким, которое настолько трудно для избежания или значительно, что кажется почти неизбежным. Но коль скоро, как было показано выше (25, 1), раздражительные страсти как возникают из страстей вожделеющей способности, так и находят в них свое завершение, то из этого следует, что страху приписывается немало из того, что принадлежит вожделению. Так, страх называют страданием постольку, поскольку по своему представлению объект страха обуславливает страдание; поэтому Философ говорит, что страх возникает «из представления о будущем зле, которое имеет большую возможность разрушать или причинять вред, влекущий за собой большие горести»⁷²⁸. В подобном же смысле Дамаскин приписывает страху желание, поскольку как надежда является следствием желания блага, точно так же страх является следствием избегания зла, а избегание зла [в свою очередь] является следствием желания блага, что очевидно из вышесказанного (25, 2; 29, 2; 36, 2).

Раздел 3. Существует ли природный страх?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что природный страх существует. Так, Дамаскин говорит: «Есть природный страх, когда душа не хочет разлучиться с телом»⁷²⁹.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (2), страх является следствием любви. Но, как указывает Дионисий, природная любовь существует⁷³⁰. Следовательно, существует и природный страх.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (40, 4), страх противоположен надежде. Но природная надежда существует, каковой вывод с очевидностью следует из сказанного [в Писании] об Аврааме, что он «сверх надежды» природной «поверил с надеждою» на благодать ([Рим. 4:18](#)). Следовательно, существует и природный страх.

Этому противоречит следующее: природное общо всему, как живому, так и неодушевленному. Но неодушевленное не испытывает страха. Следовательно, нет никакого природного страха.

Отвечаю: движение называют природным постольку, поскольку к нему склонна природа, а это может происходить двояко. Во-первых, так, что оно полностью подчинено природе без какого то бы ни было участия схватывающей способности; таким, например, является природное восходящее движение огня и природное движение роста животных и растений. Во-вторых, о движении говорят как о природном также и в том случае, когда при наличии склонности к нему природы оно происходит исключительно благодаря схватывающей способности (ведь, как уже было сказано (10, 1), движения познавательной и желающей способностей возводятся к природе как к своему первому началу). При подобном подходе даже о таких действиях схватывающей способности, как мышление, ощущение и память, а наравне с ними и о движениях животного желания в некоторых случаях говорят как о природных.

В последнем случае можно согласиться с тем, что существует природный страх, который отличается от неприродного страха с точки зрения различия из объектов. В самом деле, как говорит Философ⁷³¹, есть страх перед «злом уничтожения», от которого природа уклоняется вследствие своего природного желания быть, и такой страх принято полагать природным; а есть страх перед «злом страдания», которое противно не столько природе, сколько вожделению желания, и такой страх считается неприродным. В указанном смысле мы уже говорили ранее о том, что любовь, вожделения и удовольствия можно разделять на природные и неприродные (26, 1; 30, 3; 31, 7).

Если же слово «природное» брать в его первом значении, то тут следует иметь в виду, что о некоторых душевных страстях, а именно о любви, вожделении и надежде, иногда говорят как о природных, в то время как обо всех остальных — никогда. Причина этого состоит в том, что любовь и ненависть, равно как и вожделение и неприятие, подразумевают некоторую склонность стремиться к благу или избегать зла, каковая склонность обнаруживается также и в природном желании. Поэтому существует природная любовь и, кроме того, можно говорить о природном вожделении и надежде как о том, что обнаруживается даже в лишенных познания природных вещах. С другой стороны, прочие душевные страсти указывают на некоторые движения, для которых одной только природной склонности не достаточно. Это связано либо с тем, что для таких страстей сущностно необходимо ощущение или познание (так, необходимым условием удовольствия и страдания, как было показано выше (31, 1,3; 35, 1), является схватывание, по каковой причине о лишенных познания вещах нельзя говорить как об испытывающих удовольствие или страдание), либо же с тем, что такого рода движения

противны самой природе естественной склонности (так, например, когда отчаяние увлекает от блага в связи с его труднодоступностью или страх обуславливает сокращение вследствие отвержения противоположного зла, оба указанные движения противны естественной склонности). Поэтому подобные страсти никоим образом нельзя усваивать неодушевленным вещам.

Из сказанного очевидны ответы на все возражения.

Раздел 4. Должно ли различать виды страха?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что приведенные Дамаскином шесть видов страха, а именно: «нерешительность, стыдливость, стыд, удивление, ужас, беспокойство»⁷³², определены им неправильно. В самом деле, как указывает Философ, «страх связан со злом страдания»⁷³³. Следовательно, виды страха должны соответствовать видам страдания. Но, как уже было сказано (35, 4), существует четыре вида страдания. Следовательно, должно существовать и четыре соответствующих им вида страха.

Возражение 2. Далее, наши собственные действия — это то, что нам по силам. Но страх, как было показано выше (2), связан с превосходящим наши силы злом. Следовательно, не должно полагать видами страха нерешительность, стыдливость и стыд, поскольку они относятся к нашим собственным действиям.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (1), страх относится к будущему. Но, как говорит Григорий Нисский, «стыд связан с уже исполненным постыдным делом»⁷³⁴. Следовательно, стыд не является видом страха.

Возражение 4. Далее, страшатся только зла. Но удивление и ужас относятся к чему-то великому и необычному, которое может оказаться как злом, так и благом. Следовательно, удивление и ужас не являются видами страха.

Возражение 5. Кроме того, как сказано в начале «Метафизики», «удивление побуждает людей философствовать»⁷³⁵. Но страх скорее побуждает к бегству, нежели к поиску [истины]. Следовательно, удивление не является видом страха.

Этому противоречат авторитетные заявления Дамаскина и Григория Нисского.

Отвечаю: как было показано выше (2), страх обуславливается будущим злом, которое превосходит силы того, кто испытывает страх, настолько, что кажется неодолимым. Далее, человеческое зло, равно как и его благо, можно усматривать или в его действиях, или во внешних вещах. Что касается его действий, то в них в качестве причины страха наличествует двоякое зло.

Во-первых, обременяющий его природу тяжкий труд; отсюда мы получаем «нерешительность», когда человек как бы сокращается для работы из-за страха перед слишком большим и тяжким трудом. Во-вторых, бесчестье, уничижающее его в представлении других. И потому в тех случаях, когда бесчестья боятся в связи с предполагаемым действием, возникает «стыдливость», а когда в связи с уже исполненным действием — «стыд».

С другой стороны, то зло, которое связано с внешними вещами, может превосходить способности человеческого противления тройко. Во-первых, благодаря своей величине, когда человек, столкнувшись, так сказать, с неким великим злом, не способен представить себе все его последствия, и отсюда возникает «удивление». Во-вторых, благодаря своей необычности; в самом деле, когда возникшее перед нами зло необычно, то это обстоятельство обуславливает преувеличенную его оценку, и это вызывает «ужас», связанный с предъявлением нам чего-то необычного⁷³⁶. В-третьих, благодаря своей непредсказуемости, которая обуславливает страх перед возможной неудачей, и этот вид страха называется «беспокойством».

Ответ на возражение 1. Приведенные ранее виды страдания восходят к разнообразию не объектов, а следствий, а также некоторых специальных условий. Поэтому нет никаких оснований для того, чтобы устанавливать соответствие между видами страдания и видами страха, которые обуславливаются разнообразием объектов самого страха.

Ответ на возражение 2. Само действие как нечто актуально произведенное находится во

власти действителя. Но можно также учитывать и то, что сопутствует действию и превосходит силы действителя, в результате чего возникает сокращение для действия. Благодаря учету указанных обстоятельств мы и выделяем такие виды страха, как нерешительность, стыдливость и стыд.

Ответ на возражение 3. Прошное деяние может служить основанием для страха перед грядущим осуждением или бесчестьем, и в этом смысле стыд является видом страха.

Ответ на возражение 4. Не всякое удивление или ужас является видом страха, но только то удивление, которое вызвано великим злом, и тот ужас, который вызван злом необычным. А еще можно сказать, что подобно тому, как нерешительность — это сокращение, связанное с тягостностью труда внешнего действия, точно так же удивление и ужас — это сокращение, связанное с тягостностью рассмотрения чего-то великого или необычного, все равно, благого или злого; таким образом, удивление и ужас относятся к акту ума точно так же, как нерешительность — к внешнему акту.

Ответ на возражение 5. Удивленный в момент самого удивления сокращается, и потому, боясь не разглядеть истину, удерживается от формирования суждения о том, что его удивляет, и только после приступает к исследованию, тогда как охваченный ужасом страшится и выносить суждение в настоящем, и исследовать впоследствии. Поэтому удивление побуждает людей философствовать, в то время как ужас — препятствует.

Вопрос 42. Об объекте страха

Теперь нам предстоит исследовать объект страха, под которым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) является ли объектом страха благо или зло; 2) является ли объектом страха зло природы; 3) является ли объектом страха зло греха; 4) можно ли страшиться самого страха; 5) является ли неожиданное тем, чего особенно боятся; 6) более ли всего боятся того, от чего нет средств.

Раздел 1. Является ли объектом страха благо или зло?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что объектом страха является благо. Так, Августин говорит, что «мы боимся утратить то, что любим и чем обладаем, а также не обрести то, что мы надеемся обрести»⁷³⁷. Но то, что мы любим, суть благо. Следовательно, страх связан с благом как со своим надлежащим объектом.

Возражение 2. Далее, Философ сказал, что «боятся власти, а еще страшно быть в зависимости от другого человека»⁷³⁸. Но то и другое считается благом. Следовательно, объектом страха является благо.

Возражение 3. Далее, в Боге нет никакого зла. Но нам предписано бояться Бога, согласно сказанному: «Бойтесь Господа, все святые Его» ([Пс. 33:10](#)). Следовательно, благо может являться объектом страха.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что страх производится злом, которое ожидается в будущем⁷³⁹.

Отвечаю: страх — это движение желающей способности. Но, как сказано в шестой [книге] «Этики», желающей способности присуще преследование и бегство⁷⁴⁰, причем преследование относится к благу, а бегство — к злу. Таким образом, объектом любого предполагающего преследование движения желающей способности является некоторое благо, а объектом любого предполагающего бегство движения желающей способности является зло. Следовательно, коль скоро страх предполагает избегание, то в первую очередь и по самой своей природе он относится к злу как к своему надлежащему объекту.

Впрочем, он может относиться и к благу в той мере, в какой оно отсылает к злу, и это может происходить двояко. Во-первых, постольку, поскольку зло обуславливает лишенность блага — ведь зло является таковым уже потому, что оно суть лишенность некоторого блага. Поэтому, коль скоро зла избегают постольку, поскольку оно — зло, то из этого следует, что его избегают постольку, поскольку оно лишает одного из тех благ, к которому стремятся в силу любви к нему. Это как раз и имеет в виду Августин, когда говорит, что не следует бояться чего-либо, кроме утраты любимого блага. Во-вторых, постольку, поскольку благо относится к злу как его причина в той мере, в какой некоторое благо способно причинить вред тому благу, которое мы любим. Ведь как надежда, как было показано выше (40, 7), может относиться к двум вещам, а именно к благу, к которому стремятся, и к тому, благодаря чему надеются обрести желаемое благо, точно так же и страх может относиться к двум вещам, а именно к злу, от которого уклоняются, и к благу, которое своею силой может причинить это зло. Поэтому Бога человек боится постольку поскольку от Него может исходить наказание, как телесное, так и духовное. По той же причине мы боимся и человеческой власти, особенно тогда, когда она нам препятствует или когда она несправедлива, поскольку именно в подобных случаях наиболее велика вероятность того, что она причинит нам вред.

Точно так же следует опасаться того, «чтобы быть в зависимости от другого человека», то есть зависеть на другого настолько, чтобы в его власти было причинять нам вред; так, человек боится того, кто знает о его виновности в совершении преступления, поскольку тот может сообщить об этом другим.

Сказанного достаточно для того, чтобы ответить на все возражения.

Раздел 2. Является ли объектом страха зло природы?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что зло природы не может являться объектом страха. Так, Философ говорит, что «страх побуждает нас принимать решение»⁷⁴¹. Но, как сказано в третьей [книге] «Этики-»⁷⁴², никто не принимает решений относительно вещей, которые происходят согласно природе. Следовательно, зло природы не является объектом страха.

Возражение 2. Далее, естественные несовершенства, например, смерть и тому подобное, угрожают человеку всегда. Таким образом, если бы такого рода зло было объектом страха, то человек необходимо пребывал бы в состоянии страха всегда.

Возражение 3. Далее, природа не движет к противоположностям. Но зло природы является следствием самой природы. Поэтому если бы человек из страха избегал подобного зла, то это бы не было следствием природы. Поэтому природный страх не связан со злом природы, несмотря на то, что такая связь кажется очевидной.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «самое страшное — это смерть»⁷⁴³, которая является злом природы.

Отвечаю: как говорит Философ, страх обуславливается «представлением о будущем зле, которое имеет большую возможность разрушать или причинять вред, влекущий за собой большие горести»⁷⁴⁴. Но как зло страдания — это то, что противно желанию, точно так же зло уничтожения — это то, что противно природе и суть зло природы. Следовательно, зло природы может являться объектом страха.

Впрочем, должно иметь в виду, что зло природы подчас является следствием природной причины, и тогда его называют злом природы не просто потому, что оно суть лишенность природного блага, но также и потому, что оно суть следствие природы, и таковы естественная смерть и тому подобные несовершенства. А иногда зло природы является следствием неприродной причины, вроде причиненной врагом насильственной смерти. В любом случае, зло природы в одном отношении внушает страх, а в другом — нет. Так, коль скоро, по словам Философа, страх обуславливается «представлением о будущем зле», то лишенный представления об этом будущем зле не испытывает перед ним никакого страха. Отсутствие же такого представления об имеющем случиться зле может быть обусловлено двумя причинами. Во-первых, его малой вероятностью и отдаленностью, в связи с чем мы полагаем его как бы таким, которого нет. Поэтому мы или не боимся его, или боимся, но не сильно; так, Философ говорит, что «бедствий отдаленных люди не особенно боятся. Все знают, что смерть неизбежна, но так как она не близка, то никто о ней не думает»⁷⁴⁵. Во-вторых, будущее зло уже не представляется будущим в силу его явности и неотвратимости. Поэтому Философ говорит, что «взошедший на плаху уже не боится», поскольку поставлен лицом к лицу со смертью и спасения от нее нет; «ведь для того, чтобы испытывать страх, человек должен иметь некоторую надежду на спасение»⁷⁴⁶.

Следовательно, зло природы не причиняет страха, если оно не схватывается как будущее, но если зло природы, которое суть зло уничтожения, схватывается как нечто, находящееся рядом, и в то же время остается надежда на спасение, то в таком случае оно вызывает страх.

Ответ на возражение 1. Зло природы, как уже было сказано, не всегда является следствием природы. Но даже тогда, когда оно является следствием природы, его, при всей невозможности его избежать, все же можно отсрочить. И эта надежда побуждает нас принимать решение о возможной отсрочке.

Ответ на возражение 2. Хотя зло природы и является угрозой, тем не менее эта угроза не

всегда близка, и потому она не всегда вызывает страх.

Ответ на возражение 3. Смерть и другие несовершенства природы — это следствия общей природы, и индивидуальная природа противится им, насколько хватает сил. Поэтому склонность индивидуальной природы обуславливает страдание и боль от такого зла, когда оно наличествует, и страх перед ним, когда оно угрожает в будущем.

Раздел 3. Является ли объектом страха зло греха?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что зло греха может являться объектом страха. Так, Августин, комментируя [первое] соборное послание Иоанна, говорит, что «страх, которым человек боится своего разделения с Богом, суть чистый страх». Но с Богом нас разделяет грех, согласно сказанному [в Писании]: «Беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом» ([Ис. 59:2](#)). Следовательно, зло греха может являться объектом страха.

Возражение 2. Далее, Цицерон говорит, что «боятся имеющего случиться тогда, когда оно, если случится, заставит нас страдать»⁷⁴⁷. Но зло греха вполне может причинять страдание или боль. Следовательно, можно испытывать страх и перед злом греха.

Возражение 3. Далее, надежда противоположна страху. Но, согласно Философу, благо добродетели может являться объектом надежды⁷⁴⁸; и апостол сказал: «Я уверен о вас в Господе, что вы не будете мыслить иначе» (Гал 5, 10). Следовательно, страх может быть связан со злом греха.

Возражение 4. Кроме того, стыд, как уже было сказано (41, 4), является одним из видов страха. Но стыд связан с уже исполненным постыдным делом, каковое суть зло греха. Следовательно, подобное можно сказать и о страхе.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «люди боятся не всех зол, например, [не боятся] быть несправедливыми или ленивыми»⁷⁴⁹.

Отвечаю: уже было сказано (40, 1 ; 41, 2), что подобно тому, как объектом надежды является будущее, труднодоступное, но возможное для обретения благо, точно так же объектом страха является будущее, трудное для преодоления и неотвратимое зло. Из этого можно заключить, что находящееся в нашей власти и подчиненное нашей воле не является объектом страха, а также что ничто не обуславливает страха помимо того, что вызывается внешней причиной. Но непосредственной причиной зла греха является человеческая воля, и потому в собственном смысле слова зло греха не является объектом страха.

Однако коль скоро человеческая воля может быть склонена к греху внешней причиной, то в том случае, когда эта причина наделена большой силой склонения, у человека есть основания бояться зла греха, а именно в той мере, в какой оно является следствием воздействия такой внешней причины (например, когда он боится затесаться в компанию злых людей, чтобы по их наущению не согрешить). Но в строгом смысле слова расположенный таким образом человек скорее опасается быть сбитым с истинного пути, нежели самого греха, поскольку по своей сути грех является добровольным актом и с этой точки зрения он не может являться объектом страха.

Ответ на возражение 1. Разделение с Богом — это наказание, последующее греху, а любое наказание в определенном смысле обуславливается внешней причиной.

Ответ на возражение 2. Страдание и страх совпадают в одном, а именно в том, что оба они связаны со злом, а вот несовпадения у них два. Первое — то, что страдание относится к существующему злу, в то время как страх — к злу будущему. Второе — то, что страдание, находящееся в воделеющей способности, связано со злом абсолютно (по каковой причине оно может относиться к любому злу, равно большому и малому), в то время как находящийся в раздражительной части страх связан со злом под дополнительным аспектом неотвратимости или трудности преодоления, каковая трудность отсутствует в том случае, когда вещь подчинена нашей воле. Следовательно, не все то, что, будучи в наличии, причиняет нам страдание, понуждает нас испытывать страх тогда, когда оно имеет случиться, но только то, что является трудным для преодоления [и неотвратимым].

Ответ на возражение 3. Надежда связана с достижимым благом. Но благо достигается или собственными усилиями, или благодаря кому-то другому, и потому надежда может быть надеждой на находящийся в нашей власти акт добродетели. С другой стороны, страх связан с неподвластным нам злом и, следовательно, зло, которого боятся, всегда исходит от внешней причины, в то время как благо, на которое надеются, может исходить равно и от внутренней, и от внешней причины.

Ответ на возражение 4. Как уже было сказано(41,4),стыд- это страх не самого греховного акта, но последующего ему осуждения или бесчестья, которое исходит от внешней причины.

Раздел 4. Можно ли страшиться самого страха?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нельзя страшиться страха. В самом деле, боящийся удерживает себя оттого, чего он боится; так, когда человек боится утратить здоровье, он удерживает себя оттого, что может повлечь за собой его потерю. Таким образом, если бы человек боялся страха, он бы из боязни удерживал себя от страха, что кажется нелепым.

Возражение 2. Далее, страх — это своего рода бегство. Но никто не бежит от самого себя. Следовательно, страх не может быть объектом страха.

Возражение 3. Далее, страх испытывают перед будущим. Но в том, кто боится, страх наличествует [здесь и сейчас]. Следовательно, он не может являться объектом страха того, кто боится.

Этому противоречит следующее: человек может любить собственную любовь и может печалиться от собственного страдания. Следовательно, подобным же образом он может бояться собственного страха.

Отвечаю: как было показано выше (3), объектом страха может являться только то, что исходит от внешней причины, и никоим образом не то, что следует из нашей собственной воли. Но сам страх отчасти следует из внешней причины, а отчасти является субъектом воли. Он следует из внешней причины постольку, поскольку он является страстью, последующей представлению о неизбежном зле. В указанном смысле страх может являться объектом страха, то есть человек может страшиться самой угрозы необходимости страха перед наступлением некоего великого зла. Он является субъектом воли постольку, поскольку более низкое желание подчинено разуму, благодаря чему человек способен избавиться от страха. В указанном смысле, как говорит Августин⁷⁵⁰, страх не может являться объектом страха. Однако дабы кто-либо не воспользовался этим аргументом для доказательства того, что страх вообще не может являться объектом страха, нам потребовалось привести соответствующие уточнения.

Ответ на возражение 1. Страхи отнюдь не тождественны друг другу, но существуют различные страхи, адекватные различным объектам страха. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы человек удерживался от страха перед одной вещью из страха перед другой, и таким образом наличествующий в нем страх охраняет его от страха, которого у него нет.

Ответ на возражение 2. Поскольку страх перед неизбежным злом не идентичен страху перед страхом неизбежного зла, то вывод о бегстве от самого себя или о том, что в обоих случаях бегство одно и то же, вовсе не очевиден.

Ответ на возражение 3. В связи с тем, что, как уже было сказано, существуют различные виды страха, наличествующий страх в качестве своего объекта вполне может иметь страх будущий.

Раздел 5. Является ли неожиданное тем, чего бояться больше всего?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что необычное и неожиданное не является тем, чего боятся больше всего. В самом деле, как надежда относится к благу, точно так же страх относится к злу. Но опыт способствует возрастанию надежды на благо. Следовательно, он также увеличивает и страх перед злом.

Возражение 2. Далее, Философ сказал, что «более других боятся не вспыльчивых, а вкрадчивых и коварных»⁷⁵¹. Но очевидно, что вспыльчивые люди более других подвержены вспышкам внезапных эмоций. Следовательно, неожиданное не является тем, чего боятся больше всего.

Возражение 3. Далее, мы менее всего думаем о том, что происходит внезапно. Но чем больше мы думаем о вещи, тем больше ее боимся; так, Философ говорит, что «некоторые кажутся мужественными в силу неведения, но как только они обнаруживают, что действительность отличается от того, что они ожидали, то тут же обращаются в бегство»⁷⁵². Следовательно, внезапное не является тем, чего боятся больше всего.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Страх, боясь вещей непривычных и неожиданных, хочет обезопасить то, что любит»⁷⁵³.

Отвечаю: как уже было сказано (3; 41, 2), объектом страха является неотвратимое зло, для избежания которого требуется приложить немало усилий. Но так может быть по одной из двух причин, а именно или по причине величия зла, или по причине слабости того, кто этого зла боится, притом непривычность и неожиданность усиливают значение обеих причин. Во-первых, благодаря им неизбежное зло кажется большим [чем оно есть в действительности]. В самом деле, все материальные вещи, равно благие и злые, кажутся нам тем меньшими, чем больше мы их рассматриваем. Поэтому страдание от наличного зла, как говорит Цицерон⁷⁵⁴, со временем умеряется, и точно так же уменьшается страх перед будущим злом, когда есть время его обдумать. Во-вторых, непривычность и неожиданность способствуют слабости того, кто испытывает страх, в той мере, в какой они лишают его средств защиты [от зла], которыми он мог бы так или иначе себя обеспечить, если бы не был застигнут этим злом врасплох.

Ответ на возражение 1. Объектом надежды является возможное для обретения благо. Следовательно, все, что усиливает способности человека, по самой своей природе увеличивает надежду и — по той же самой причине — уменьшает страх, поскольку страх связан со злом, которое трудно преодолеть. В самом деле, коль скоро опыт укрепляет человека в его действии, то он и увеличивает надежду, и уменьшает страх.

Ответ на возражение 2. Вспыльчивые не скрывают свой гнев, и потому тот вред, который они причиняют другим, не столь внезапен, чтобы его нельзя было предвидеть. А вот вкрадчивые и коварные скрывают свой гнев, и потому их направленные на причинение вреда действия предвидеть трудно и они часто застают врасплох. Поэтому Философ говорит, что таких людей боятся больше, чем других.

Ответ на возражение 3. Телесное благо или зло, рассматриваемое само по себе, вначале может казаться большим [чем оно есть в действительности]. Причина этого состоит в том, что нам проще всего понять вещь, если сопоставить ее с противоположностью. Поэтому когда человек неожиданно из бедного становится богатым, то его богатство в сопоставлении с предыдущей бедностью представляется ему очень большим, и точно так же внезапно

обедневший богач находит эту свою [новую] бедность особенно неприглядной. Поэтому внезапного зла боятся больше — ведь оно представляется очень уж злым. А еще случается так, что в силу некоторых сопутствующих обстоятельств истинные размеры зла скрыты от наших глаз, например, когда противник прячется в засаде, и тогда, действительно, зло может внушить больший страх, чем в том случае, если бы о нем было известно заранее.

Раздел 6. Более ли всего бояться того, от чего нет средств?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что то, от чего нет средств, не должно быть предметом наибольшего страха. В самом деле, одним из условий страха, как было показано выше (2), является присутствие хоть какой-то надежды на избавление. Но зло, от которого нет никаких средств, не оставляет места для надежды на избавление. Следовательно, такого рода вещей не боятся вообще.

Возражение 2. Далее, от зла смерти нет никаких средств, поскольку в естественном ходе вещей не существует возврата от смерти к жизни. И, тем не менее, как говорит Философ⁷⁵⁵, смерть не является объектом наибольшего страха. Следовательно, то, от чего нет средств, не является объектом наибольшего страха.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что «длящееся долго [благо] не лучше того, что продолжается не долее дня, и длящееся вечно не лучше недолговечного»⁷⁵⁶, и то же самое справедливо сказать о зле. Но то, чего нельзя исправить, отличается от всего остального, похоже, только в том, что касается его долговременности или вечности. Следовательно, оно не хуже остального и его не следует бояться больше.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «следует более всего опасаться тех вещей, которые, будучи сделаны неправильно, не могут быть исправлены.. или же тех, относительно которых, при всей их трудности, нельзя рассчитывать на чью-либо помощь»⁷⁵⁷.

Отвечаю: объектом страха является зло, и потому все, что склонно увеличивать зло, способствует увеличению страха. Но значимость зла может быть связана не только с видом зла, но, как было показано выше (18, 3), также и с обстоятельствами. А долговечность или даже вечность — это те обстоятельства, которые, похоже, более других влияют на значимость зла. В самом деле, то, что существует во времени, может быть измерено, так сказать, шкалой времени, и потому зло, которое мы испытываем в течение некоторого отрезка времени, при удвоении его длительности считалось бы нами тоже удвоенным. Таким образом, претерпевание одного и того же в течение бесконечного отрезка времени, то есть вечно, подразумевает, если можно так выразиться, бесконечное увеличение. Но то зло, которое после своего пришествия может быть устранено с трудом и не сразу, а, возможно, и не устранено вообще, рассматривается как длящееся в течение долгого времени или даже всегда, в силу чего оно внушает наибольшее опасение.

Ответ на возражение 1. Средство от зла бывает двояким. Одно — то, с помощью которого будущее зло предотвращается еще до своего наступления. Отсутствие такого средства означает отсутствие надежды и, следовательно, страха, и потому в данном случае мы не говорим о средствах этого вида. Другое средство — то, с помощью которого устраняется уже наступившее зло, и именно о таком средстве мы в настоящем случае ведем речь.

Ответ на возражение 2. Хотя смерть — это зло, против которого нет средства, тем не менее, как было сказано выше (2), пока смерть не находится рядом, ее не принимают в расчет.

Ответ на возражение 3. Философ в настоящем случае говорит о том, что является благим само по себе, то есть благим по виду. И такое благо [действительно] не становится лучшим оттого, что оно долговременно или вечно, поскольку его благость зависит [исключительно] от его природы.

Вопрос 43. О причине страха

Теперь мы исследуем причину страха, под каким заглавием будет рассмотрено два пункта: 1) является ли причиной страха любовь; 2) является ли причиной страха слабость.

Раздел 1. Является ли причиной страха любовь?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любовь не является причиной страха. Ведь причина — это то, что приводит к некому результату. Но, как пишет Августин в своем комментарии на [первое] соборное послание Иоанна, «страх приводит к милосердной любви». Следовательно, страх является причиной любви, а не наоборот.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что «более всего боятся тех, от кого ожидают всяческих зол»⁷⁵⁸. Но страх перед обуславливаемым кем-либо злом скорее побуждает нас к ненависти к нему, нежели к любви. Следовательно, страх обуславливается скорее ненавистью, чем любовью.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (42,3), то, что совершается согласно нашему помышлению, не внушает страх. Но то, что мы делаем из любви, совершается согласно нашему самому сокровенному побуждению. Следовательно, страх не обуславливается любовью.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Нет ни малейшего сомнения в том, что мы боимся утратить то, что любим и чем обладаем, а также не обрести то, что мы надеемся обрести»⁷⁵⁹. Следовательно, все страхи обуславливаются нашей любовью к чему-либо и, таким образом, любовь является причиной страха.

Отвечаю: объекты душевных страстей относятся к последним как формы — к естественным или искусственным вещам, поскольку душевные страсти получают свой вид от своих объектов точно так же, как вышеуказанные вещи — от своих форм. Но все то, что обуславливает форму, обуславливает также и установленную этой формой вещь, и потому что бы и как бы ни являлось причиной объекта, оно также является и причиной страсти. Затем, что-либо может выступать в качестве причины объекта либо как действенная причина, либо как материальное расположение. Так, объектом удовольствия является благо, которое схвачено как приятное и присоединенное. В этом случае действенной причиной является то, что обуславливает или присоединение, или приятность, или благость, или схватывание этого блага, тогда как причиной материального расположения является навык или какой-либо из видов расположения, благодаря которому это присоединенное благо становится приятным или же схватывается таковым.

То же самое имеет место и в рассматриваемом случае, где объектом страха является нечто, воспринимаемое как подступающее и трудное для избежания зло. Поэтому то, что может причинить подобное зло, является действенной причиной объекта страха и, следовательно, самого страха, в то время как то, что делает человека расположенным так, что вещь по отношению к нему является таким вот злом, является причиной страха и его объекта путем материального расположения. И именно таким образом любовь может обуславливать страх: ведь коль скоро некое благо любимо, то лишаящее человека этого блага является злом, которого человек боится как своего зла.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (42, 1), сам по себе и в первую очередь страх относится к злу, от которого он уклоняет как от того, что противоположно некоторому любимому благу, и в этом смысле страх как таковой порождается любовью. А вот во вторую очередь он относится к причине, из которой следует зло, и потому иногда акцидентно страх вызывает любовь; так, например, из страха перед Божьей карой человек исполняет Его заповеди, благодаря чему подвигается к надежде, а надежда, в свою очередь, как было показано выше (40, 7), приводит его к любви.

Ответ на возражение 2. Тот, от кого ожидают зла, сперва, действительно, ненавидим; но

если впоследствии появляется надежда получить от него благо, то мы начинаем его любить. А вот то благо, которое противоположно устрашающему нас злу, любимы нами с самого начала.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент справедлив в том случае, когда речь идет о действенной причине внушающего страх зла; однако, как уже было сказано, любовь обуславливает страх путем материального расположения.

Раздел 2. Является ли причиной страха слабость?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что слабость не является причиной страха. Так, сильные мира сего подвержены многим страхам. Но слабость противоположна силе. Следовательно, слабость не является причиной страха.

Возражение 2. Далее, слабость того, кого собираются казнить, огромна. Но обреченный в подобных случаях уже не испытывает страха⁷⁶⁰. Следовательно, слабость не является причиной страха.

Возражение 3. Далее, сражение является следствием не слабости, а силы. Но «сражающиеся боятся тех, кто с ними сражается»⁷⁶¹. Следовательно, слабость не является причиной страха.

Этому противоречит то, что противоположности следуют из противоположных причин. Но «от страха избавляют богатство, физическая сила, обилие друзей и власть»⁷⁶². Следовательно, страх обуславливается нехваткой вышеприведенного.

Отвечаю: как уже было сказано (1), страх возникает из двойкой причины, одна из которых — материальное расположение со стороны того, кто испытывает страх, а другая — действенная причина со стороны того, кто этот страх внушает. Что касается первой, то некоторая слабость сама по себе может являться причиной страха, поскольку она является выражением определенного недостатка силы, вследствие чего возникают трудности, связанные с преодолением угрожающего зла. Однако для того, чтобы обуславливать страх, эта слабость должна соответствовать определенной мере. В самом деле, та слабость, которая обуславливает страх перед злом в будущем, должна превосходить ту слабость, которая обусловлена являющимся объектом страдания наличным злом. И еще большей должна быть слабость, если восприятие зла или любовь к благу, противоположности которого боятся, отсутствует полностью.

А что касается второй [причины], то здесь причиной страха выступает сила, поскольку именно потому, что причина, схватываемая как губительная, могущественна, ее последствие не может быть преодолено. Впрочем, порою случается так, что и в этом отношении некоторая слабость может акцидентно обуславливать страх, а именно постольку, поскольку из-за нее некто может желать нанести вред другому, например, из-за своей несправедливости, или потому, что тот другой уже причинил ему вред, или потому что он боится быть им обиженным.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент справедлив, когда речь идет об обуславливании страха со стороны действенной причины.

Ответ на возражение 2. Тот, кого собираются казнить, актуально испытывает страдание от уже существующего зла, и потому его слабость превышает меру страха.

Ответ на возражение 3. Сражающиеся друг с другом боятся не из-за силы, которая позволяет им сражаться, а из-за недостатка силы, вследствие чего у них нет уверенности в победе.

Вопрос 44. О следствиях страха

Теперь нам надлежит рассмотреть следствия страха, под которым заглавием наличествует четыре пункта: 1) обуславливает ли страх со·крещение; 2) способствует ли он человеку в размышлении; 3) бросает ли от него в дрожь; 4) препятствует ли он действию. ^

Раздел 1. Обуславливает ли страх сокращение?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страх не обуславливает сокращение. В самом деле, сокращение сопровождается отступлением теплоты и жизненного духа вовнутрь. Но накопление теплоты и жизненного духа во внутренних частях тела сообщает сердцу отважные устремления, что можно наблюдать на примере разгневанных, в то время как у тех, кто испытывает страх, наблюдается противоположное. Следовательно, страх не обуславливает сокращение.

Возражение 2. Далее, когда в результате сокращения жизненный дух и теплота накапливаются во внутренних частях, человек начинает кричать, как это бывает с теми, кто испытывает боль. Но те, кто напуган, напротив, теряют дар речи. Следовательно, страх не обуславливает сокращение.

Возражение 3. Далее, стыд, как было показано выше (41, 4), это один из видов страха. Но, как сказал Цицерон, «от стыда краснеют»⁷⁶³; то же самое читаем и у Философа⁷⁶⁴. Однако покраснение является признаком не сокращения, а того, что ему противоположно. Следовательно, сокращение не обуславливается страхом.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что «страх является усилием посредством систолы»⁷⁶⁵, то есть сокращения.

Отвечаю: как было показано выше (28, 5), формальным элементом душевных страстей является движение желающей способности, а материальным элементом — телесное изменение. Поскольку оба они адекватны друг другу, то телесное изменение [в определенном смысле] подобно природе движения желания. Затем, что касается желающего движения души, то страх подразумевает некоторое сокращение по причине того, что он, как уже было сказано (41, 2), возникает в результате представления о некотором угрожающем зле, которое трудно преодолеть. Но, как было отмечено (43, 2), трудность преодоления вещи связана с недостатком силы, а чем меньшей силой, тем на меньшее количество вещей она простирается. Поэтому даже само обуславливающее страх представление приводит к некоторому сокращению желания. Так, наблюдая за умирающим, мы видим, как вследствие угасания силы природа отступает вовнутрь; опять же, когда горожане охвачены страхом, они оставляют свои предместья и стараются, по мере возможности, укрыться во внутренних кварталах. И подобно тому, как происходит сокращение, связанное с желанием души, происходит и сокращение теплоты и жизненного духа к внутренним частям тела при страхе.

Ответ на возражение 1. Как говорит Философ⁷⁶⁶, хотя у боящихся жизненный дух и отступает от внешних частей тела к внутренним, однако движения жизненного духа разгневанных и испуганных различны. Так, у тех, кто разгневан, жажда отмщения вызывает жар и утончение жизненного духа, обуславливающие восходящее направление внутреннего движения; в итоге жизненный дух и теплота концентрируются в области сердца, вследствие чего разгневанный быстр и храбр в нападении. А вот у тех, кто боится, налицо охлаждение и уплотнение, и потому движение жизненного духа является нисходящим (указанное охлаждение связано с представлением о недостатке силы). В итоге теплота и жизненный дух не концентрируются в области сердца, а, напротив, оставляют ее, и потому боящийся становится менее быстрым в нападении и более склонным к бегству.

Ответ на возражение 2. Каждому, кто испытывает боль, будь то человек или животное, естественно использовать все возможные средства для оказания сопротивления тому, чье присутствие является источником этой боли; так, мы видим, как мучающиеся от боли

животные, используя зубы или рога, нападают [на своих мучителей]. Но главнейшими помощниками животных при всех обстоятельствах являются теплота и жизненный дух, и потому в тех случаях, когда животные испытывают боль, их природа, дабы максимально использовать теплоту и жизненный дух для борьбы с пагубным объектом, стремится сохранить их внутри. В связи с этим Философ говорит, что когда жизненный дух и теплота сконцентрированы вместе в [ограниченном] объеме, им необходима отдушина, которую они находят в звуке, по каковой причине испытывающие боль едва сдерживаются от громкого крика⁷⁶⁷. С другой стороны, у тех, кто испытывает страх, внутренняя теплота и жизненный дух движутся из области сердца вниз, о чем уже было сказано. Поэтому страх препятствует речи, которая последует истечению жизненного духа в восходящем направлении через рот, в результате чего боящийся становится безмолвным. По этой же причине, как говорит Философ, от страха «бросает в дрожь»⁷⁶⁸.

Ответ на возражение 3. Смертельная опасность противоположна не только желанию души, но и самой природе. Поэтому при соответствующем ей страхе происходит сокращение не только в желании, но и в материальной природе; так, когда животное движимо представлением о смерти, оно испытывает сокращение теплоты в сторону внутренних частей тела, как если бы ему угрожала естественная смерть. Поэтому «от страха смерти бледнеют»⁶. Но то зло, которое связано со страхом стыда, противоположно не природе, а только желанию души. Следовательно, в этом случае сокращение происходит только в желании, но никак не в материальной природе; фактически, душа, как бы сосредоточившись в себе, высвобождает жизненный дух и теплоту, и они распространяются в сторону внешних частей тела, в результате чего стыдящийся краснеет.

Раздел 2. Способствует ли страх размышлению?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страх не способствует размышлению. В самом деле, одно и то же не может одновременно и способствовать, и препятствовать размышлению. Но страх препятствует размышлению, поскольку страсть нарушает покой, который необходим для правильного пользования разумом. Следовательно, страх не способствует размышлению.

Возражение 2. Далее, размышление является актом разума, направленным на мышление и осмысление будущего. Но от некоторых страхов, как говорит Цицерон, «путаются мысли и смущается ум»⁷⁶⁹. Следовательно, страх не только не способствует, но [напротив] препятствует размышлению.

Возражение 3. Далее, подобно тому, как мы нуждаемся в размышлении для того, чтобы избежать зла, нуждаемся мы в нем и для того, чтобы обрести благо. Но как страх относится к злу, которого стремятся избежать, точно так же надежда относится к благу, которое желают обрести. Следовательно, страх способствует размышлению в той же степени, что и надежда.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «страх заставляет людей размышлять»⁷⁷⁰.

Отвечаю: человек может размышлять двояко. Во-первых, по своей воле или стремлению размышлять. И именно в этих случаях страх способствует размышлению. Ведь сказал же Философ, что «мы размышляем относительно важных дел, в которых у нас нет уверенности»⁷⁷¹. Затем, то, что понуждает нас испытывать страх, является не просто злом, но обладает некоторой величиной — как потому, что оно представляется трудным для преодоления, так и потому, что схватывается как находящееся рядом, о чем уже было сказано (42, 2). Поэтому люди стремятся размышлять в первую очередь тогда, когда испытывают страх.

Во-вторых, размышляющим человеком может быть назван тот, кто хочет подать добрый совет, и в этом смысле ни страх, ни какая-либо иная страсть не способствует размышлению. В самом деле, когда человек охвачен страстью, вещи кажутся ему большими или меньшими, чем они есть в действительности; так, влюбленному любимое кажется лучшим, чем оно есть, а перепуганному — то, что его испугало, более страшным, чем оно есть. Таким образом, если кто-либо желает сформировать правильное суждение, то в таком случае любая страсть как таковая препятствует его способности подавать добрые советы.

Сказанного достаточно для ответа на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Чем сильнее страсть, тем более она препятствует охваченному ею человеку. Поэтому когда человек испытывает великий страх, то хотя он и хочет поразмыслить, его мысли настолько путаются, что он теряет всяческую способность размышлять. Если же страх незначителен, то он побуждает человека размышлять без каких-либо сопутствующих треволнений, и тогда страх вкупе с разбуженной им предусмотрительностью помогает человеку принять правильное решение.

Ответ на возражение 3. Надежда тоже побуждает человека размышлять, поскольку как сказал Философ, «никто не размышляет о безнадежном»⁸, равно как никто, согласно сказанному им же в третьей [книге] «Этики»⁹, не размышляет о невозможном. Но страх побуждает нас размышлять в большей степени, чем это делает надежда. В самом деле, надежда относится к благу как к такому, которое возможно достигнуть, в то время как страх относится к злу как к такому, которое трудно преодолеть; таким образом, страху присущ аспект трудности в большей степени, чем надежде. А именно в трудных вопросах, когда у нас нет уверенности, мы в первую очередь склонны размышлять, о чем уже было сказано.

Раздел 3. Бросает ли от страха в дрожь?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дрожь не является следствием страха. В самом деле, дрожь обуславливает холод; так, мы видим, что продрогшие дрожат. Но страх, похоже, причиняет не столько холод, сколько иссушающий жар, признаком чего служит то обстоятельство, что боящихся, особенно в тех случаях, когда их страх очень велик, мучает жажда, как это бывает с теми, кто приговорен к казни. Следовательно, страх не обуславливает дрожь.

Возражение 2. Далее, испражнения обуславливаются теплотой, по каковой причине слабительное, как правило, [перед принятием] нагревают. Но испражнения нередко связаны со страхом. Следовательно, страх, похоже, обуславливает теплоту и, таким образом, не обуславливает дрожь.

Возражение 3. Далее, при страхе теплота переходит от внешних частей тела к внутренним. Если, таким образом, человек дрожит своими внешними частями [тела] из-за того, что они лишаются теплоты, то тогда, пожалуй, он должен испытывать дрожь во всех своих внешних членах. Но ничего подобного не наблюдается. Следовательно, телесная дрожь не обусловлена страхом.

Этому противоречит сказанное Цицероном о том, что «при страхе бледнеют, дрожат и стучат зубами»⁷⁷².

Отвечаю: как уже было сказано (1), при страхе имеет место некоторое сокращение, направленное от внешних частей тела к внутренним, в результате чего внешние части охлаждаются; по этой причине в таких частях возникает дрожь, вызванная нехваткой сил для управления членами, каковая нехватка связана с недостатком теплоты, являющейся тем орудием, посредством которого душа движет указанные члены, о чем читаем во второй [книге трактата] «О душе»⁷⁷³.

Ответ на возражение 1. Когда теплота уходит от внешних частей [тела] к внутренним, внутренний жар возрастает, причем в первую очередь в самых нижних, т. е. питательных частях. Вследствие этого влажный элемент испаряется и наступает жажда, иногда сопровождаемая расслаблением кишечника, мочеиспусканием и даже семяизвержением или еще чем-либо подобным, связанным с сокращениями желудка и семенных путей, о чем пишет Философ⁷⁷⁴.

Сказанное является ответом и на возражение 2.

Ответ на возражение 3. При страхе теплота покидает область сердца нисходящим движением; следовательно, сердце боящегося, а равно и те его члены, которые связаны с грудью — местонахождением сердца, дрожат сильнее других. Поэтому испытывающих страх выдает дрожание голоса (ведь артерия дыхательного горла расположена непосредственно рядом с сердцем). Дрожат также связанные с сердцем нижняя губа и нижняя челюсть (из-за чего, в частности, стучат зубы). По той же причине дрожат плечи и руки. Последние дрожат также и потому, что из всех членов они наиболее подвижны. Из-за своей подвижности от перепуга дрожат и колени, в связи с чем [в Писании] сказано: «Укрепите ослабевшие руки и утвердите колена дрожащие» (Ис. 35:3).

Раздел 4. Препятствует ли страх действию?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что страх препятствует действию. В самом деле, действию препятствует, прежде всего, обеспокоенность разума, который направляет действие. Но страх, как было показано выше (2), смущает разум. Следовательно, страх препятствует действию.

Возражение 2. Далее, страх при делании чего-либо увеличивает вероятность неудачи; так, человек, идущий по высоко поднятой доске, нередко падает с нее именно из-за страха [высоты], в то время как располагайся доска пониже, он бы с нее не упал, поскольку бы не боялся. Следовательно, страх препятствует действию.

Возражение 3. Далее, лень, или праздность, это своего рода страх. Но лень препятствует действию. Следовательно, то же делает и страх.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Со страхом и трепетом свершайте свое спасение» ([Филип. 2:12](#)), чего бы он никогда не сказал, если бы страх был помехой добрым делам. Следовательно, страх не препятствует доброму действию.

Отвечаю: внешние действия человека причиняются душой, выступающей в качестве первого двигателя, и телесными членами, выступающими в качестве орудий. Но действию может воспрепятствовать как несовершенство орудия, так и несовершенство главного двигателя. Что касается телесных орудий, то сам по себе страх всегда может воспрепятствовать внешнему действию в силу того, что он лишает внешние члены их теплоты. А что касается души, то если страх умерен и не сильно смущает разум, то он способствует действию в той мере, в какой обуславливает некоторую предусмотрительность и заставляет человека принимать решение и выполнять действие с большей старательностью. Если же страх столь велик, что [полностью] выводит из равновесия разум, то в этом случае он препятствует действию и со стороны души. Но апостол говорит не о таком страхе.

Сказанного достаточно для ответа на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Падающий с высоко поднятой доски смущает [свой разум] волнением своего воображения, каковое волнение вызвано страхом перед падением, которое рисует ему его воображение.

Ответ на возражение 3. Тот, кто испытывает страх, стремится избежать того, чего он боится, и потому коль скоро лень — это страх перед трудным делом, она препятствует действию путем устранения желания действовать. А вот страх перед другими вещами может способствовать действию постольку, поскольку он склоняет волю к такому делу, благодаря которому человек может избавиться от того, что внушает ему страх.

Вопрос 45. О бесстрашии

Теперь мы исследуем бесстрашие, под которым заглавием будет рассмотрено четыре пункта: 1) противоположно ли бесстрашие страху; 2) каким образом бесстрашие связано с надеждой; 3) о причине бесстрашия; 4) о [его] следствии.

Раздел 1. Противоположно ли бесстрашие страху?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что бесстрашие не противоположно страху. Ведь назвал же Августин бесстрашие пороком⁷⁷⁵. Но порок противоположен добродетели. Следовательно, коль скоро страх является не добродетелью, а страстью, то похоже на то, что бесстрашие не противоположно страху.

Возражение 2. Далее, одному противоположно только что-то одно. Но страху противоположна надежда. Следовательно, бесстрашие не противоположно страху.

Возражение 3. Далее, любая страсть исключает свою противоположность. Но страх исключает безопасность; так, Августин говорит, что «страх, боясь превратностей судьбы, хочет обезопасить то, что любит»⁷⁷⁶. Таким образом, страху противоположна безопасность. Следовательно, бесстрашие не противоположно страху.

Этому противоречат слова Философа о том, что «бесстрашие противоположно страху»⁷⁷⁷.

Отвечаю: быть противоположностями означает, в сущности, быть «в наибольшей мере отдаленными друг от друга», о чем читаем в десятой [книге] «Метафизики»⁷⁷⁸. Но тот, кто наиболее отдален от страха, бесстрашен. В самом деле, страшась, уклоняется от грядущей пагубы, поскольку признает ее превосходство над собою, тогда как бесстрашный склоняется навстречу угрожающей опасности, поскольку уверен в своем превосходстве над нею. Из сказанного очевидно, что бесстрашие противоположно страху

Ответ на возражение 1. Гнев, бесстрашие и все прочие именованья страстей можно понимать двояко. Во-первых, абсолютно, как указание на движение чувственного желания относительно некоторого объекта, благого или злого, и в этом смысле они суть [просто] имена страстей. Во-вторых, как то, что помимо самого движения указывает на отклонение от порядка разума, и в этом смысле они суть имена пороков. Именно в таком смысле Августин говорит о бесстрашии, мы же говорим о нем в первом смысле.

Ответ на возражение 2. Одному противоположно одно в одном отношении, и в этом смысле не может быть нескольких противоположностей. Но ничто не препятствует тому, чтобы одно и то же имело несколько разных противоположностей в нескольких разных отношениях. Итак, как уже было сказано (23, 2; 40, 4), раздражительные страсти допускают двоякое противоположение: одно — согласно противоположению блага и зла, и в этом отношении страх противоположен надежде, другое — согласно противоположению стремления и избегания, и в этом смысле страху противоположно бесстрашие, а надежде — отчаяние.

Ответ на возражение 3. Безопасность означает не противоположность страха, а просто его исключение, поскольку находящимся в безопасности называют того, кому нечего бояться. Таким образом, безопасность противопоставляют страху в смысле его лишенности, в то время как бесстрашие противопоставляют страху в смысле его противоположности. А поскольку противоположение подразумевает лишенность, то бесстрашие подразумевает безопасность.

Раздел 2. Проистекает ли бесстрашие из надежды?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что бесстрашие не проистекает из надежды. В самом деле, бесстрашие, как сказано в третьей книге «Этики»⁷⁷⁹, связано с вещами злыми и страшными. Но надежда, как уже было сказано (40, 1), связана с вещами благими. Таким образом, они относятся к различным объектам и к тому же в различных порядках. Следовательно, бесстрашие не проистекает из надежды.

Возражение 2. Далее, как бесстрашие противоположно страху, точно так же отчаяние противоположно надежде. Но страх не проистекает из отчаяния, более того, отчаяние, по словам Философа, исключает страх⁷⁸⁰. Следовательно, бесстрашие не проистекает из надежды.

Возражение 3. Далее, бесстрашный сосредоточен на некотором благе, а именно победе. Но как раз надежда и стремится к труднодостижимому благу. Следовательно, бесстрашие суть то же, что и надежда, и потому оно никак не может проистекать из надежды.

Этому противоречат слова Философа о том, что «самонадеянные отважны»⁷⁸¹. Следовательно, похоже на то, что бесстрашие проистекает из надежды.

Отвечаю: как уже было неоднократно говорено (22, 2; 35, 1; 41, 1), все упомянутые страсти принадлежат желающей способности. Но любое движение желающей способности является либо стремлением, либо избеганием. Затем, стремление или избегание является таковым или через самое себя, или благодаря чему-то другому. Когда [оно является таковым] через самое себя, то благо [всегда] является объектом стремления, а зло — объектом избегания, а когда — благодаря чему-то другому, то зло может быть объектом стремления вследствие прилагаемого к нему блага и благо может быть объектом избегания вследствие прилагаемого к нему зла. Но то, что является таковым благодаря чему-то другому, последует тому, что является таковым само по себе. Поэтому стремление к злу последует стремлению к благу и избегание блага последует избеганию зла. Но четыре вышеприведенные варианта относятся к четырем страстям, а именно: стремление к благу принадлежит надежде, избегание зла — страху, стремление к пугающему злу — бесстрашию и избегание блага — отчаянию. Таким образом, ясно, что бесстрашие последует надежде, поскольку именно из надежды на преодоление несущего угрозу объекта страха рождается атакующая отвага. А вот отчаяние последует страху, поскольку причина того, почему человека охватывает отчаяние, заключается в том, что он боится связанных с достижением блага трудностей, к преодолению которых относится надежда.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент имел бы силу, если бы благо и зло не были [в настоящем случае] соподчиненными объектами. Но коль скоро зло имеет некоторое отношение к благу, поскольку последует благу как лишенность — навыку, то, таким образом, бесстрашие, которое стремится к злу, последует надежде, которая стремится к благу.

Ответ на возражение 2. Хотя благо в собственном смысле слова предшествует злу, тем не менее избегание зла предшествует избеганию блага, равно как и стремление к благу предшествует стремлению к злу. Следовательно, подобным же образом надежда предшествует бесстрашию и страх предшествует отчаянию. И как страх не всегда приводит к отчаянию, но только тогда, когда он очень силен, точно так же надежда не всегда приводит к бесстрашию, но только тогда, когда она очень сильна.

Ответ на возражение 3. Хотя объектом бесстрашия является зло, к которому, по мнению бесстрашного, присоединено благо победы, однако [само] бесстрашие относится к злу, а надежда — к присоединенному [к этому злу] благу. Подобным же образом и отчаяние непосредственно относится к благу, которого оно избегает, в то время как страх относится к

присоединенному [к этому благу] злу. Поэтому правильным будет сказать, что бесстрашие — это не часть надежды, а ее следствие, равно как и отчаяние — это не часть страха, а его следствие. По этой же, кстати, причине, бесстрашие не является основной страстью.

Раздел 3. Является ли причиной бесстрашия некоторый недостаток?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что причиной бесстрашия является некоторый недостаток. Так, Философ говорит, что любители вина сильны и бесстрашны⁷⁸². Но от вина наступает опьянение. Следовательно, бесстрашие обуславливается недостатком.

Возражение 2. Далее, Философ сказал, что бесстрашие свойственно неопытности⁷⁸³. Но отсутствие опыта является недостатком. Следовательно, бесстрашие обуславливается недостатком.

Возражение 3. Далее, претерпевающий обиду становится бесстрашным подобно животному, которого бьют. Но страдание от обиды — это недостаток. Следовательно, бесстрашие обуславливается недостатком.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что причиной бесстрашия «является присутствие в воображении надежды на то, что необходимое для обеспечения безопасности находится под рукой и что страшное либо не существует, либо где-то далеко»⁷⁸⁴. Но недостаток подразумевает или отсутствие средств, обеспечивающих безопасность, или близость того, чего надлежит бояться. Следовательно, ничто из того, что имеет отношение к недостатку, не может являться причиной бесстрашия.

Отвечаю: как уже было сказано, бесстрашие проистекает из надежды и является противоположностью страха. Поэтому все, что по природе способно обусловить надежду или избавить от страха, является причиной бесстрашия. Однако коль скоро бесстрашие, равно как и страх и надежда, будучи страстью, проявляется в движении желания и в некотором телесном изменении, то нечто может рассматриваться в качестве причины бесстрашия — то ли посредством пробуждения надежды, то ли — вытеснения страха — двояко: во-первых, со стороны движения желания, во-вторых, со стороны телесного изменения.

Со стороны последующего схватыванию движения желания приводящая к бесстрашию надежда обуславливается теми вещами, которые побуждают нас, насколько возможно, рассчитывать на победу. Такие вещи связаны либо с нашими собственными силами, такими, например, как телесная сила, опыт в преодолении опасностей, большое богатство и т. п., либо со сторонними силами, такими, например, как сила большого количества друзей или каких-то иных средств поддержки, а в первую очередь — с уверенностью в божественном вспомоществовании; поэтому, как указывает Философ, «наиболее бесстрашны те, кому покровительствуют боги»⁷⁸⁵. От страха избавляет устранение угрозы того, что причиняет страх, например, тот факт, что у человека нет врагов, поскольку он никому не причинял вреда, и потому ему не угрожает та неизбежная опасность, которая подстерегает тех, кто причинял вред другим.

Со стороны телесного изменения бесстрашие обуславливается побуждением надежды и устранением страха теми вещами, которые увеличивают теплоту в области сердца. В связи с этим Философ говорит, что «животное с маленьким сердцем отважно, а животное, чье сердце велико, робко, поскольку естественная теплота не способна сообщить большому сердцу тот же жар, что и маленькому; это подобно тому, как огонь не согреет большой дом в той же степени, что и маленький»⁷⁸⁶. А еще он считает наиболее бесстрашными «тех, чьи легкие содержат более всего крови, поскольку их сердца наиболее горячи»⁷⁸⁷. И далее в том же месте он прибавляет, что «любители вина более бесстрашны из-за той теплоты, которую сообщает вино». По той же

причине опьянение способствует и надежде — ведь, как уже было сказано (40, 6), сердечный жар изгоняет страх и усиливает надежду вследствие расширения и увеличения сердца.

Ответ на возражение 1. Опьянение обуславливает бесстрашие не потому, что является недостатком, а потому, что расширяет сердце, а еще потому, что делает человека излишне самонадеянным.

Ответ на возражение 2. Те, у кого нет опыта столкновения с опасностями, более смелы не в силу недостатка, а акцидентно, то есть в той мере, в какой они неопытны, они не знают ни собственных слабостей, ни степени риска, связанного с угрожающей им опасностью. Таким образом, бесстрашие обуславливается устранением причины страха.

Ответ на возражение 3. Как говорит Философ, «обиженные бесстрашны в силу своей уверенности в том, что Бог помогает обиженным»⁷⁸⁸. Следовательно, очевидно, что недостаток может являться причиной бесстрашия только акцидентно, то есть настолько, насколько к нему прилагается некоторое превосходство, реальное или мнимое, видимое в себе или в ком-то другом.

Раздел 4. Более ли смельчаки рвутся (в бой) накануне опасности, нежели при ее наступлении?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что смельчаки рвутся [в бой] накануне опасности не в большей степени, нежели при ее наступлении. В самом деле, дрожь обуславливается страхом, который, как было показано выше (1 ; 44, 3), противоположен бесстрашию. Но, как говорит Философ, смельчаки иногда поначалу дрожат ⁷⁸⁹. Следовательно, они рвутся [в бой] накануне опасности не в большей степени, нежели при ее наступлении.

Возражение 2. Далее, страсть тем сильнее, чем значительней [ее] объект; так, желанное благо тем желанней, чем оно лучше. Но объектом бесстрашия является нечто трудное. Поэтому чем больше трудность, тем больше и бесстрашие. Но опасность наиболее сложна и трудна с точки зрения преодоления тогда, когда она уже налицо. Следовательно, тогда же наиболее велико и бесстрашие.

Возражение 3. Далее, гнев вызывается оскорблением. Но гнев обуславливает бесстрашие; так, Философ говорит, что «гнев делает человека отважным»⁷⁹⁰. Следовательно, человек становится наиболее бесстрашным тогда, когда он погружен в одолевающие его опасности.

Этому противоречит сказанное в третьей [книге] «Этики» о том, что «смельчаки в преддверии опасности безоглядны и полны рвения, но в самой опасности отступают»⁷⁹¹.

Отвечаю: бесстрашие, являющееся движением чувственного желания, последует схватыванию чувственной способности. Но чувственная способность не может ни проводить различения, ни исследовать обстоятельства, и потому ее приговор мгновенен. Затем, порой случается так, что человек не имеет возможности мгновенно учесть все связанные с той или иной ситуацией трудности, в результате чего возникает направленное на противостояние опасности движение бесстрашия, но когда наступает сама опасность, человек начинает ощущать, что трудности являются большими, чем он ожидал, и потому отступает.

С другой стороны, все трудности ситуации исследует разум. Поэтому мужественные люди, которые противостоят опасности согласно суждению разума, поначалу кажутся слабыми, поскольку готовы встретить опасность не со страстным порывом, а после ее осмысления. Однако после того как опасность уже наступила, они не встречают ничего непредвиденного, а бывает даже и так, что трудности оказываются меньшими, чем предполагались, и в итоге мужественные люди проявляют большую стойкость. Кроме того, они часто идут навстречу опасности по убеждению своей добродетели, и тогда она является осознанным объектом их воли, что особенно очевидно в тех случаях, когда опасность особенно велика, в то время как смельчаки стремятся к опасности, просто основываясь на мнении, которое обуславливает надежду и избавляет от страха, о чем уже было сказано (3).

Ответ на возражение 1. Смельчаки дрожат из-за того, что их теплота покидает внешние части тела и переходит во внутренние, как это бывает и с теми, кто испытывает страх. Но у бесстрашных теплота концентрируется в области сердца, тогда как у трусов она уходит к их низшим частям.

Ответ на возражение 2. Объект любви является просто благом, и потому чем значительней объект, тем больше и любовь. Но объект бесстрашия составлен из благого и злого, и движение бесстрашия к злу предполагает движение надежды к благу. Таким образом, если к опасности прибавляются слишком большие трудности, то они превозмогают надежду и движение бесстрашия прекращается. Но если движение бесстрашия все же продолжается, то чем

больше опасность, тем больше и бесстрашие.

Ответ на возражение 3. Оскорбление вызывает гнев только в том случае, когда ему сопутствует некоторая надежда, о чем речь у нас впереди (46, 1). Следовательно, если опасность столь велика, что надежды на победу нет никакой, то не возникает и никакого гнева. Впрочем, нет никого сомнения в том, что гнев делает человека более отважным.

Вопрос 46. О гневе как таковом

Теперь нам предстоит исследовать гнев, во-первых, как таковой, во-вторых, причину гнева и средство от него, в-третьих, следствие гнева.

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли гнев отдельной страстью; 2) является ли объект гнева благим или злым; 3) находится ли гнев в вожделяющей способности; 4) сопровождается ли гнев актом разума; 5) является ли гнев более естественным, чем вожделение; 6) является ли гнев более тяжким [грехом], чем ненависть; 7) направлен ли гнев только против тех, к кому у нас есть претензии по части справедливости; в) о видах гнева.

Раздел 1. Является ли гнев отдельной страстью?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что гнев не является отдельной страстью. В самом деле, раздражительная способность получила свое название от гнева (*ira*). Но в этой способности наличествует не одна, а несколько страстей. Следовательно, гнев не является одной особой страстью.

Возражение 2. Далее, у каждой особой страсти есть противоположная страсть, что нетрудно увидеть, если рассмотреть их одну за другой. Но, как уже было сказано (23, 3), ни одна из страстей не противоположна гневу. Следовательно, гнев не является особой страстью.

Возражение 3. Далее, ни одна из особых страстей не включает в себя другую. Но гнев включает в себя несколько страстей, поскольку он, согласно сказанному Философом, сопровождается страданием, удовольствием и надеждой⁷⁹². Следовательно, гнев не является особой страстью.

Этому противоречит то обстоятельство, что Дамаскин⁷⁹³ и Цицерон⁷⁹⁴ рассматривают гнев в качестве отдельной страсти.

Отвечаю: о вещи говорят как об общей двойко. Во-первых, в смысле предикации; так, «животное» является общим по отношению ко всем животным. Во-вторых, в смысле каузальности; так, солнце, согласно Дионисию, является общей причиной всего возникшего в здешнем мире⁷⁹⁵. В самом деле, как род потенциально содержит в себе множество различий, основанных на подобию материи, точно так же производящая причина содержит в себе множество следствий, основанных на ее активной силе. Однако случается так, что следствие производится в силу совпадения нескольких причин, и коль скоро каждая из этих причин хоть что-нибудь да оставляет в своем следствии, то мы можем сказать, что следствие, которое производится в силу совпадения нескольких причин, обладает некоторым третьим типом общности, поскольку несколько причин определенным образом присутствуют в нем актуально.

Итак, в первом смысле гнев не является общей страстью, но — лишь одной из многих, о чем уже было сказано (23, 4). Не является он общей страстью и во втором смысле, поскольку не выступает в качестве причины других страстей. (В указанном смысле, согласно Августину⁷⁹⁶, общей страстью можно назвать любовь, поскольку как было показано выше (27,4), любовь — это первопричина любой страсти.) А вот в третьем смысле гнев можно назвать общей страстью, поскольку он обуславливается совокупностью нескольких страстей. В самом деле, движение гнева возникает не иначе, как только из-за причиненного страдания, когда вместе с тем присутствует желание и надежда на отмщение; так, Философ говорит, что «разгневанный надеется покарать, поскольку он жаждет мести как чего-то возможного»⁷⁹⁷. Поэтому, как говорит Авиценна⁷, когда причиняющий зло другим значительно превосходит последних, то содеянному последует не гнев [оскорбленных], а только их страдание.

Ответ на возражение 1. Раздражительная способность получила свое название от гнева не потому, что каждое движение этой способности является одним из видов гнева, а потому, что все ее движения завершаются в гневе, а еще потому, что из всех этих движений гнев является наиболее очевидным.

Ответ на возражение 2. Уже только потому, что гнев обуславливается противоположными страстями, а именно надеждой, которая относится к благу и страданием, которое относится к злу, он сам по себе содержит противоположение и, следовательно, не имеет никакой противоположности вне самого себя. Так, например, и у смешанного цвета нет никакого противоположения за исключением противоположения тех простых цветов, из которых он

смешан.

Ответ на возражение 3. Гнев включает в себя несколько страстей, но не так, как род включает в себя несколько видов, а, скорее, согласно включенности причины в следствие.

Раздел 2. Является ли объектом гнева благо или зло?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что объектом гнева является зло. Так, Григорий Нисский назвал гнев «оруженосцем вожделения», поскольку он, так сказать, набрасывается на любые препятствия, стоящие на пути вожделения⁷⁹⁸. Но препятствие имеет признак зла. Следовательно, объектом гнева является зло.

Возражение 2. Далее, у гнева и ненависти одни и те же следствия, поскольку оба они являются стремлением причинить вред другому. Но, как уже было сказано (29, 1), объектом ненависти является зло. Следовательно, таков и объект гнева.

Возражение 3. Далее, гнев возникает из страдания; в самом деле, согласно Философу, «действуя в гневе, всякий испытывает страдание»⁷⁹⁹. Но объектом страдания является зло. Следовательно, оно же является и объектом гнева.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «гнев жаждет мести»⁸⁰⁰. Но жажда мести — это желание чего-то благого, поскольку месть связана со справедливостью. Следовательно, объектом гнева является благо.

Кроме того, гневу всегда сопутствует надежда, по каковой причине он, согласно Философу, обуславливает удовольствие⁸⁰¹. Но объектом надежды и удовольствия является благо. Следовательно, оно же является и объектом гнева.

Отвечаю: движение желающей силы последует акту силы схватывающей. Но сила схватывания может схватывать двояко. Во-первых, путем схватывания объекта в целом, как когда мы мыслим о том, что есть человек; во-вторых, путем схватывания объекта в его составленности, как когда мы мыслим о том, что в человеке находится белизна. Следовательно, желающая сила может склоняться к благу и злу сообразно каждому из указанных путей. [Во-первых] вследствие схватывания объекта как простого и в целом, когда желание просто стремится и прилепляется к благу или избегает зла, и такими движениями являются вожделение, надежда, удовольствие, страдание и так далее. [Во-вторых] вследствие схватывания объекта в его составленности, когда желание относится к некоторому благу или злу либо в объекте, либо для объекта, либо от объекта, и при этом оно или стремится к нему, или избегает. Это хорошо видно на примере любви и ненависти, поскольку мы любим кого-то постольку, поскольку желаем ему того или иного блага, и мы ненавидим кого-то постольку, поскольку желаем ему того или иного зла. То же самое наблюдается и в случае гнева, поскольку если человек разгневан, то он желает кому-либо отомстить. Следовательно, у движения гнева наблюдается двоякая склонность, а именно к самой мести, осуществить которую хочет разгневанный и надеется на нее как на некоторое благо, по каковой причине он находит в ней свое удовольствие, и к человеку, которому он хочет отомстить, как к чему-то противному и пагубному, обладающему всеми признаками зла.

Впрочем, следует иметь в виду, что между гневом, с одной стороны, и ненавистью и любовью, с другой, существует двойное различие. Первое различие заключается в том, что гнев всегда связан с двумя объектами, в то время как любовь и ненависть иногда бывают связаны только с одним, как, например, когда о человеке говорят как о любящем или ненавидящем вино и тому подобное. Второе различие заключается в том, что оба объекта любви являются благом, поскольку любящий желает блага кому-то как такому, кто ему приятен, а оба объекта ненависти обладают признаками зла, поскольку ненавидящий желает зла кому-то как такому, кто ему неприятен. А вот гнев относится к одному из своих объектов под аспектом зла, а именно как к вредному человеку, которому гневающийся желает отомстить. Поэтому гнев — это страсть, в

некотором смысле составленная из противоположных страстей.

Сказанного достаточно для ответа на [все] возражения.

Раздел 3. Находится ли гнев в вожделеющей способности?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что гнев находится в вожделеющей способности. Ведь сказал же Цицерон, что гнев является своего рода «вождедением»⁸⁰². Но вождедение находится в вожделеющей способности. Следовательно, там же находится и гнев.

Возражение 2. Далее, у Августина в его уставе написано, что «гнев перерастает в ненависть», а Цицерон говорит, что «ненависть — это укоренившийся гнев»⁸⁰³. Но ненависть, как и любовь, является вожделеющей страстью. Следовательно, гнев находится в вожделеющей способности.

Возражение 3. Далее, Дамаскин⁸⁰⁴ и Григорий Нисский⁸⁰⁵ говорят, что «гнев состоит из страдания и вождедения». Но то и другое находится в вожделеющей способности. Следовательно, гнев является вожделеющей страстью.

Этому противоречит следующее: вожделеющая способность отлична от раздражительной. Следовательно, если бы гнев находился в вожделеющей способности, раздражительная способность не получила бы своего именованья от гнева.

Отвечаю: ранее уже было показано (23, 1), что страсти раздражительной способности отличаются по виду от страстей вожделеющей способности, поскольку объекты вождедеющих страстей являются благими и злыми в абсолютном смысле, тогда как объекты раздражительных страстей являются благими и злыми с точки зрения легкости или трудности [их достижения или избегания]. Затем, как уже было сказано (2), гнев связан с двумя объектами, а именно с мезтью, к которой он стремится, и с человеком, которому он желает мстить, и в отношении обоих гнев нуждается в определенном усилии. В самом деле, движения гнева никогда бы не возникло, если бы оба эти объекта не были чем-то значительным, поскольку, по словам Философа, «никто не беспокоится о вещах ничтожных или сиюминутных»⁸⁰⁶. Таким образом, очевидно, что гнев находится не в вожделеющей, а в раздражительной способности.

Ответ на возражение 1. Цицерон усваивает имя вождедения всему, что так или иначе стремится к будущему благу не проводя при этом различия между требующим усилия и не требующим такового. Поэтому, коль скоро гнев является стремлением к мести, он говорит о гневе как о своего рода вождедении. А вождедение в таком смысле общо как раздражительной, так и вожделеющей способностям.

Ответ на возражение 2. О гневе говорят как о перерастающем в ненависть не в том смысле, что, дескать, одна и та же страсть, будучи поначалу гневом, впоследствии укоренившись, становится ненавистью, а просто такими словами указывают на процесс каузальности, поскольку если гнев длится слишком долго, то он может породить ненависть.

Ответ на возражение 3. О гневе говорят как о состоящем из страдания и вождедения не в том смысле, что они являются его [составными] частями, а в том, что они являются его причинами, поскольку, как уже было сказано (25, 2), вождедеющие страсти являются причинами раздражительных страстей.

Раздел 4. Нуждается ли гнев в акте разума?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что гнев не нуждается в акте разума. В самом деле, гнев — это страсть, находящаяся в чувственном пожелании. Но чувственное пожелание последует схватыванию чувственной способности, а не разума. Следовательно, гнев не нуждается в акте разума.

Возражение 2. Далее, неразумные животные лишены разума и, тем не менее, у них наблюдается наличие гнева. Следовательно, гнев не нуждается в акте разума.

Возражение 3. Далее, опьянение сковывает разум, но при этом оно же способствует гневу. Следовательно, гнев не нуждается в акте разума.

Этому противоречат слова Философа о том, что «гнев в какой-то мере прислушивается к голосу разума»⁸⁰⁷.

Отвечаю: как уже было сказано (2), гнев — это жажда мести. Затем, месть подразумевает сопоставление предполагаемого наказания и причиненного ущерба, в связи с чем Философ говорит, что «гнев, словно бы придя к заключению, что в таком случае надо наступать, тут же начинает злиться»⁸⁰⁸. Но сопоставление и умозаключение — это акт разума. Следовательно, гнев по-своему нуждается в акте разума.

Ответ на возражение 1. Движение желательной силы может последовать акту разума двояко. Во-первых, оно последует разуму постольку, поскольку последует распоряжению разума; так последует разуму воля, почему ее и называют разумным желанием. Во-вторых, оно последует разуму постольку, поскольку последует осуждению разума, и именно так последует разуму гнев. Поэтому Философ говорит, что «гнев последует разуму не в смысле подчинения распоряжению разума, но постольку поскольку разум осуждает причиненный ущерб»⁸⁰⁹. А так это потому, что чувственное пожелание подчинено разуму не напрямую, а через посредство воли.

Ответ на возражение 2. У неразумных животных есть всеянный в них божественным Разумом природный инстинкт, благодаря чему они одарены движениями, как внутренними, так и внешними, которые подобны разумным движениям, о чем уже было сказано (40, 3).

Ответ на возражение 3. Как сказано в седьмой [книге] «Этики»⁸¹⁰, «гнев в какой-то мере слушает [голос] разума», а именно в той, в какой разум осуждает причиненный ущерб, «но недослышит», поскольку не придерживается той меры, которую устанавливает разум в отношении мести. Таким образом, гнев нуждается в акте разума, хотя и чинит препятствие формированию умозаключения. Поэтому Философ говорит, что если кто пьян настолько, что уже не способен пользоваться разумом, то он уже не может и гневаться, а вот те, которые находятся в подпитии, будучи еще способными, хотя и с трудом, приходят к умозаключению, легко впадают в гнев⁸¹¹.

Раздел 5. Является ли гнев более естественным, чем вожделение?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что гнев не естественнее вожделения. В самом деле, человеку по природе присуще быть кротким животным. Но, по словам Философа, «кротость противоположна гневливости»⁸¹². Следовательно, гнев не естественнее вожделения, более того, он, похоже, вообще неестественен.

Возражение 2. Далее, разум противостоит естественности, поскольку о том, что действует сообразно разуму, не говорят как о том, что действует сообразно природе. Но, как сказано в седьмой [книге] «Этики», «гнев [в каком-то смысле] следует за суждением, а вожделение нет»⁸¹³. Следовательно, вожделение более естественно, чем гнев.

Возражение 3. Далее, гнев жаждет мести, в то время как вожделение в первую очередь жаждет того, что приятно для осязания, а именно удовольствий от пищи и соития. Но подобные вещи естественней мести. Следовательно, вожделение более естественно, чем гнев.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «гнев более естественен, чем вожделение»⁸¹⁴.

Отвечаю: как сказано во второй книге «Физики», под «естественным» мы понимаем то, что существует в силу естественных причин⁸¹⁵. Следовательно, вопрос о том, является ли та или иная страсть более или менее естественной, не может быть решен без рассмотрения причины этой страсти. Но, как уже было сказано (Зб, 2), причина страсти может рассматриваться двояко: во-первых, со стороны объекта; во-вторых, со стороны субъекта. Если, таким образом, мы рассмотрим причину гнева и вожделения со стороны объекта, то в этом случае вожделение, особенно если речь идет об удовольствиях от пищи и соития, более естественно, нежели гнев, поскольку указанные удовольствия более естественны для человека, нежели месть.

Однако если мы рассмотрим причину гнева со стороны субъекта, то тогда гнев будет выглядеть более естественным с одной точки зрения, а вожделение — с другой. В самом деле, природу отдельного человека можно рассматривать как с родовой, так и с видовой точки зрения, а, помимо того, и как частную природу этого вот индивида. Так, если мы возьмем к рассмотрению природу рода, то есть природу этого вот человека в смысле животного, то в этом случае вожделение естественнее, чем гнев, поскольку именно в силу родовой природы человек склонен желать то, что направлено на сохранение в нем жизни, причем равно вида и индивида.

Если же мы примем к рассмотрению природу вида, то есть природу этого вот человека как разумного существа, то в этом случае гнев естественнее для человека, чем вожделение, поскольку гнев в большей степени последует суждению разума, нежели вожделение. Поэтому Философ говорит, что «людям более свойственно мстить», а месть связана с гневом, «чем сносить унижения»⁸¹⁶; в самом деле, оказывать сопротивление тому, что противно и пагубно, представляется совершенно естественным.

Ну, а если мы рассмотрим природу индивида с точки зрения его собственного темперамента, то и в таком случае гнев будет выглядеть более естественным, чем вожделение. Ведь если исходить из тенденций, связанных с личным человеческим темпераментом, то гнев последует естественной склонности гневаться в большей степени, чем вожделение или какая-либо иная страсть последует естественной склонности вожделеть. В самом деле, расположенность к гневу связана с желчью, а из всех жидкостей желчь, которая подобна огню, распространяется наиболее быстро. Поэтому тот, чей темперамент располагает к гневливости, скорее будет возбужден гневом, чем тот, чей темперамент располагает к вожделению, воспламенится вожделением; поэтому, в частности, по словам Философа, расположенность к

гневу чаще передается от отца к сыну, нежели расположенность к вожделению⁸¹⁷.

Ответ на возражение 1. В человеке можно усматривать естественный темперамент как со стороны тела, так и со стороны разума. С точки зрения телесного темперамента, человек, будучи рассмотрен как вид, по природе — ввиду умеренности своего темперамента — не превосходит другие [виды] ни в гневе, ни в какой-либо иной из страстей. В то же время другие животные в той степени, в какой их темперамент преступает границы умеренности и приближается к крайностям, по природе расположены к некоторым излишествам в страстях, например, львы — в отваге, собаки — в ярости, зайцы — в трусости и так далее. А вот со стороны разума для человека естественно и гневаться, и проявлять кротость, а именно в той мере, в какой разум некоторым образом причиняет гнев путем осуждения порчи (какое осуждение и обуславливает гнев) и в какой умиряет гнев, а также и в той, в какой гневающийся «недослышит распоряжение разума», о чем уже было сказано (4).

Ответ на возражение 2. Сам по себе разум принадлежит человеческой природе, и потому коль скоро гнев нуждается в акте разума, то, следовательно, в определенном смысле гнев для человека является естественным.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент справедлив, если рассматривать гнев и вожделение со стороны объекта.

Раздел 6. Является ли гнев более тяжким (грехом) чем ненависть?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что гнев является более тяжким [грехом], чем ненависть. Так, [в Писании] сказано: «Жесток гнев, неукротима ярость» ([Прит. 27:4](#)). Но ненависть не всегда жестока. Следовательно, гнев является более тяжким [грехом], чем ненависть.

Возражение 2. Далее, хуже претерпеть зло и мучиться этим, чем просто претерпеть зло. Но, как указывает Философ⁸¹⁸, ненавидящий испытывает чувство удовлетворения, когда объект его ненависти страдает от зла, в то время как разгневанный не испытывает чувства удовлетворения до тех пор, пока объект его гнева не узнает об этом [его гнев], и доколе это не произойдет, доколе он пребывает в печали. Следовательно, гнев является более тяжким [грехом], чем ненависть.

Возражение 3. Далее, вещь, похоже, является тем более основательной, чем большее количество вещей участвует в ее основании; так, навык наиболее устойчив тогда, когда обусловлен сразу несколькими действиями. Но гнев, как было показано выше (1), обуславливается совокупностью нескольких страстей, в то время как ненависть — нет. Следовательно, гнев основательней и тяжче ненависти.

Этому противоречит следующее: Августин в своем уставе приравнивает ненависть к «бревну», а гнев — к «сучку».

Отвечаю: свой вид и природу страсть получает от объекта. Но по своей субстанции объекты гнева и ненависти суть одно, поскольку как ненавидящий желает зла тому, кого он ненавидит, точно так же и разгневанный желает зла тому, на кого он гневается. Однако между ними существует различие с точки зрения аспекта, поскольку ненавидящий желает зла своему врагу [под аспектом именно] зла, в то время как разгневанный желает зла тому, на кого он гневается, не [под аспектом] зла, а потому, что оно обладает некоторым аспектом блага, то есть постольку, поскольку он рассматривает желаемое им как средство для осуществления мести. Таким образом, в то время как ненависть, как уже было сказано (2), предполагает применение зла ради зла, гнев указывает на применение блага ради зла. Но очевидно, что добиваться зла под аспектом справедливости является меньшим злом, чем просто добиваться для кого-то зла. В самом деле, желание зла кому-то под аспектом справедливости, если таковое желание соотносится с порядком разума, происходит согласно добродетели справедливости, и гнев заслуживает сожаления только в том случае, когда не повинуется предписанию разума относительно возмездия. Поэтому ясно, что ненависть является гораздо худшим и тяжким [грехом], нежели гнев.

Ответ на возражение 1. В гневе и ненависти следует учитывать два момента, а именно то, что желается, и то, как оно желается. С точки зрения желаемого, гнев снисходительнее ненависти. В самом деле, ненависть желает зла другому ради самого зла, и потому она не удовлетворяется какой-то определенной мерой зла, поскольку то, что желается ради него самого, желается безо всякой меры, как указывает Философ, говоря о безмерности скупости в ее отношении к богатству⁸¹⁹. Поэтому [в Писании] сказано: «Враг... когда придет случай, не насытится кровью» ([Сир. 12:15](#)). Гнев, со своей стороны, добивается зла только под аспектом правосудного средства возмездия. Следовательно, если с точки зрения разгневанного предполагаемое к причинению им зло превышает меру справедливости, он выказывает снисхождение. Поэтому Философ говорит, что «разгневанный, причинив достаточно зла,

успокаивается, в то время как ненавидящий — никогда»⁸²⁰.

Что же касается интенсивности желания, то гнев более жесток, чем ненависть, поскольку движение гнева более порывисто из-за присутствующего желчи жара. Поэтому приведенная цитата [из Писания] продолжается [словами]: «Кто устоит против ревности?».

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано, разгневанный желает кому-либо зла только в той мере, в какой это зло является средством возмездия. Но месть — это действие причинения наказания, а природа наказания состоит в том, что оно противно воле, болезненно и связано с каким-то проступком. Поэтому разгневанный желает, чтобы наказуемый им человек знал о его гневе, испытывал боль и понимал, что это происходит с ним потому, что он причинил вред другому. Ненавидящий же, со своей стороны, не озабочен такого рода вещами, поскольку он просто желает другому зла. Кроме того, вовсе не обязательно, чтобы зло было тем хуже, чем более оно сопряжено с болью, поскольку, как замечает Философ, «несправедливость и безрассудство, будучи злом», но злом, однако же, произвольным, «не ранят тех, в ком они находятся»⁸²¹.

Ответ на возражение 3. То, что проистекает из нескольких причин, является более основательным в том случае, когда речь идет о причинах одного порядка, но порою случается так, что одна причина стоит всех остальных вместе взятых. Затем, ненависть следует из более основательной причины, чем гнев. В самом деле, гнев следует из душевной эмоции, связанной с причинением недолжного, тогда как ненависть следует из расположенности человека считать того, кого он ненавидит, противным и губительным для себя. Следовательно, коль скоро страсть менее устойчива, чем расположение или навык, гнев менее устойчив, чем ненависть (хотя сама по себе ненависть и является страстью, вытекающей из соответствующего расположения). Поэтому Философ говорит, что «ненависть неискоренимее гнева»⁸²².

Раздел 7. Направлен ли гнев только против тех, к кому у нас есть претензии по части справедливости?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы гневаемся не только на тех, к кому у нас есть претензии по части справедливости. Так, нельзя говорить ни о какой справедливости в отношениях человека с неразумным существом. Тем не менее порою гnevаются и на неразумное существо; так, в приступе гнева писатель может отшвырнуть стило и наездник ударить свою лошадь. Следовательно, мы гневаемся не только на тех, к кому у нас есть претензии по части справедливости.

Возражение 2. Далее, «не существует неправосудности к себе... невозможна и неправосудность по отношению к своему-»⁸²³. Но иногда человек гневается на самого себя, как, например, раскаивающийся в совершенном грехе, по каковой причине [в Писании] сказано: «Гневаясь, не согрешайте» (Пс. 4:5). Следовательно, мы гневаемся не только на тех, к кому у нас есть претензии по части справедливости.

Возражение 3. Далее, отношения справедливости и несправедливости могут связывать одного человека с целым родом объектов или даже со всем сообществом, как, например, когда государство наносит ущерб индивиду. Но гнев, как указывает Философ, имеет отношение только к индивидам⁸²⁴. Следовательно, в собственном смысле слова гнев не распространяется на тех, с кем у нас существуют отношения, связанные со справедливостью или несправедливостью.

Этому противоречит целый ряд высказываний Философа⁸²⁵.

Отвечаю: как уже было замечено (6), разгневанный желает зла как средства для осуществления мести. Следовательно, гнев направляется только на того, с кем нас связывает отношение справедливости или несправедливости, поскольку месть — это акт правосудия, а дурной поступок — акт неправосудности. Таким образом, очевидно, что как с точки зрения причины, а именно нанесения другим вреда, так и с точки зрения жажды отмщения разгневанного гнев касается только тех, кого связывает отношение справедливости или несправедливости.

Ответ на возражение 1. Уже было сказано (4), что хотя гнев и последует акту разума, тем не менее лишённые разума животные тоже способны гневаться, [а именно] в том смысле, что благодаря своему природному инстинкту они подвигаются своим воображением к некому подобию разумного действия. И поскольку человек обладает и разумом, и воображением, движение гнева может быть пробуждено в нем двояко. Во-первых, когда [причиненный ему] ущерб рисуется исключительно его воображением, и тогда человек пробуждается к движению гнева даже в отношении неразумных и неодушевленных существ, причем это движение подобно тому, которое мы наблюдаем и у животных, когда им причиняют вред. Во-вторых, когда [причиненный ему] ущерб оценивается разумом, и в таком случае, как говорит Философ, «мы не сердимся и на всех тех, кто не может этого чувствовать, и на мертвых»⁸²⁶, поскольку они не ощущают никакой боли, которую, прежде всего, гневающийся жаждет причинить тому, на кого он разгневан, а еще потому, что коль скоро они никак не могут нам вредить, то в отношении них у нас нет и никаких оснований для мести.

Ответ на возражение 2. Как говорит Философ, «метафорически можно сказать, что существует правосудность и неправосудность по отношению к самому себе»⁸²⁷, имея в виду то, что разум в определенной мере руководит раздражительной и вожделеющей частями души. И в

этом смысле о человеке говорят как об отмщавшем самому себе и, следовательно, разгневанном на самого себя. Но если следовать природе вещей, то в строгом смысле слова человек никогда не гневается на самого себя.

Ответ на возражение 3. Философ усматривает одно из различий между ненавистью и гневом в том, что «ненавидеть можно целый род объектов, как, например, мы ненавидим всех воров, в то время как гнев обращен только на индивида»⁸²⁸. А так это потому, что ненависть является следствием нашего рассмотрения качества как такого, которое противно нашему расположению, и это может относиться к вещи как в целом, так и в частности. Гнев же пробуждается тем, кто своим действием причинил нам ущерб. Но любое действие является действием индивида и, следовательно, целью гнева всегда является индивид. Если же ущерб причиняется нам всем государством, то в таком случае все государство воспринимается нами как один индивид.

Раздел 8. Правильно ли установлены виды гнева?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Дамаскин, установивший три вида гнева, а именно раздражение, злобу и мстительность, был неправ. В самом деле, видовые различия в роде никогда не устанавливаются на основании акциденций. Но указанные три [вида] установлены на основании акциденций, поскольку «начинающийся гнев называется раздражением, длящийся гнев — злобой, а выжидающий случая для мщения — мстительностью»⁸²⁹. Следовательно, они не являются различными видами гнева.

Возражение 2. Далее, Цицерон говорит, что «раздражительность (*excandescencia*), которую греки называли «*thymosis*», является своего рода гневом, который периодически вспыхивает и затихает»⁸³⁰, тогда как согласно Дамаскину «*thymosis*» суть то же, что и «*kotos*» (мстительность). Следовательно, «*kotos*» не выжидает случая для мщения, но со временем затихает.

Возражение 3. Далее, Григорий⁸³¹ различает три степени гнева, а именно «невысказанный гнев, высказанный гнев и полностью высказанный гнев», что соответствует трем степеням, упомянутым нашим Господом: «Всякий, гневающийся на брата» (что подразумевает «невысказанный гнев»), далее, «кто же скажет брату своему «рака''' (что подразумевает «частично высказанный гнев»), наконец, «а кто скажет «безумный''' (что подразумевает «полностью высказанный гнев») ([М ф . 5:22](#)). Следовательно, деление Дамаскина несовершенно, поскольку оно совсем не учитывает [значения] высказывания.

Этому противоречит авторитетность суждений Дамаскина и Григория Нисского.

Отвечаю: Дамаскин и Григорий Нисский при установлении ими видов гнева исходили из тех вещей, которые способствуют усилению гнева, а это может случаться тройко. Во-первых, со стороны того, что способствует самому движению, и они назвали этот вид раздражением («*cholos*», т. е. желчь) вследствие быстроты возникновения. Во-вторых, со стороны печали, которая обуславливает гнев и которая некоторое время остается в памяти, и этот [вид гнева] называется злобой («*menis*»), каковое название происходит от «*menēin*», т. е. оставаться. В-третьих, со стороны того, чего жаждет разгневанный, а именно мести, и этот [вид гнева] называется мстительностью («*kotos*»), которая не успокоится до тех пор, пока разгневанный не отомстит. А вот Философ одних называл вспыльчивыми, поскольку они легко вспыхивают гневом, других — желчными, поскольку их гнев долго не стихает, а некоторых — злобными, поскольку они никогда не идут на примирение, пока не отомстят [или не накажут]⁸³².

Ответ на возражение 1. Все, что способствует завершенности гнева, не может быть полностью акцидентным гневу и, следовательно, ничто не препятствует тому чтобы оно обуславливало в нем некоторые видовые различия.

Ответ на возражение 2. Раздражительность, о которой упоминает Цицерон, относится, скорее, к первому виду гнева, который является следствием своего рода быстроты душевного склада, нежели к мстительности («*furor*»). К тому же нет никаких оснований утверждать, будто бы греческий термин «*thymosis*», которому соответствует латинский термин «*furor*», не может одновременно указывать и на быстроту возникновения гнева, и на твердое намерение отомстить.

Ответ на возражение 3. Эти степени различия установлены в соответствии с различными следствиями гнева, а не в соответствии со степенями завершенности самого движения гнева.

Вопрос 47. О причине гнева

Теперь мы исследуем причину, обуславливающую гнев, а также средство [от гнева]. Под этим заглавием будет рассмотрено четыре пункта: 1) причиняется ли гнев только тем содеянным, что направлено против разгневанного; 2) является ли пренебрежение, или презрение, единственной побудительной причиной гнева; 3) о причине гнева со стороны разгневанного; 4) о причине гнева со стороны того, на кого гневаются.

Раздел 1. Причиняется ли гнев только тем содеянным, что направлено против разгневанного?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что причиной гнева не всегда является то содеянное, что направлено против разгневанного. В самом деле, согрешающий человек ничего не может сделать такого, что было бы направлено против Бога, поскольку, как говорится [в Писании]: «Если преступления твои умножаются, что причиняешь ты Ему?» ([Иов. 35:6](#)). Однако о Боге говорят как о гневающемся на человека из-за его греха, согласно сказанному: «Воспылал гнев Господа на народ Его» ([Пс. 105:40](#)). Следовательно, причиной гнева не всегда является то содеянное, что направлено против разгневанного.

Возражение 2. Далее, гнев — это жажда мести. Но можно жаждать мести и в связи с тем содеянным, что направлено против других. Следовательно, мы не всегда гневаемся из-за того содеянного, что направлено против нас.

Возражение 3. Далее, как указывает Философ, человек в первую очередь гневается на тех, «кто презрительно относится к вещам, которым он придает большое значение; так, тот, кто гордится своим занятием философией, гневается на того, кто ее презирает»⁸³³, и так далее. Но презрение [кого-либо] к философии не причиняет вреда философу. Следовательно, далеко не всегда причиной нашего гнева является причиненный нам вред.

Возражение 4. Кроме того, как замечает Златоуст, молчание того, кого оскорбляют, вызывает у оскорбляющего еще больший гнев⁸³⁴. Но тот, кто отмалчивается, никому не причиняет вреда. Следовательно, человек не всегда побуждается к гневу тем деянием, которое направлено против него.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «гнев всегда связан с тем, что сделано в отношении нас, в то время как ненависть может возникать и без чего-либо сделанного в отношении нас — ведь человека можно ненавидеть просто потому, что он представляется нам именно вот таким»⁸³⁵.

Отвечаю: как уже было сказано (46, 6), гнев — это желание причинить вред другому исключительно с целью отмщения. Но до тех пор, пока ничего вредного не сделано, для мести нет никаких оснований, и при этом к отмщению взывает не всякий вред, но только тот, который причинен тому, кто жаждет мести, поскольку как все по природе стремится обрести собственное благо, точно так же все по природе стремится отразить собственное зло. Но причиненный кем-либо вред может затронуть человека только тогда, когда он так или иначе направлен против него. Следовательно, поводом для гнева всегда служит то содеянное, которое направлено против того, кто гневается.

Ответ на возражение 1. Мы говорим о божественном гневе не как о душевной страсти, а как о правосудном решении, поскольку Он желает воздать за грехи. В самом деле, грешник посредством своего греха не может актуально причинить Богу никакого вреда, но в том, что касается самого грешника, его действие может быть направлено против Бога двояко. Во-первых, в той мере, в какой он презирает Бога с точки зрения Его заповедей. Во-вторых, в той мере, в какой он причиняет вред себе или кому-то другому, каковой вред относится к Богу постольку, поскольку понесший ущерб человек является объектом божественного провидения и попечительства.

Ответ на возражение 2. Когда мы гневаемся на тех, кто содеял зло другим, и желаем за это им отомстить, то так происходит потому, что те, кому причинен вред, так или иначе являются

частью нас — то ли в силу родства, то ли — дружбы, или, по крайней мере, благодаря общности нашей природы.

Ответ на возражение 3. То, к чему мы испытываем особенную заинтересованность, рассматривается нами как наше собственное благо, и если кто-либо выказывает к нему презрение, то мы воспринимаем это как презрение и причинение вреда нам самим.

Ответ на возражение 4. Молчание побуждает оскорбителя гневаться в том случае, когда он думает, что оно обусловлено презрением, как если бы его гневом пренебрегали, а последнее — это уже своего рода действие.

Раздел 2. Является ли пренебрежение, или презрение, единственной побудительной причиной гнева?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что пренебрежение, или презрение, это не единственная побудительная причина гнева. Так, Дамаскин говорит, что «будучи обижены или считая себя обиженными, мы гневаемся»⁸³⁶. Но можно обидеть и без выказывания презрения, или пренебрежения. Следовательно, пренебрежение не является единственной побудительной причиной гнева.

Возражение 2. Далее, стремление к уважению и страдание от пренебрежения относятся к одному и тому же субъекту. Но неразумные животные не стремятся к уважению. Поэтому они и не страдают от пренебрежения. И все же, как говорит Философ, «они, будучи ранены, в ярости бросаются навстречу опасности»⁸³⁷. Следовательно, пренебрежение не является единственной побудительной причиной гнева.

Возражение 3. Далее, Философ приводит множество других оснований для гнева, например, «быть забытым другими; их злорадство; то, что они обнаружат наши злосчастья; то, что они препятствуют нам в том, что для нас дорого»⁸³⁸. Следовательно, пренебрежение не является единственной побудительной причиной гнева.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что гнев является «сопровождаемой страданием жаждой мести, обусловленной неподобающим образом выказанным пренебрежением»⁸³⁹.

Отвечаю: все побудительные причины гнева возводятся к пренебрежению. Само пренебрежение бывает трех видов, а именно «презрение», «злое поведение», то есть препятствование исполнению желания, и «высокомерие». Все побуждения к гневу сводятся к этим трем, и на то есть две причины. Во-первых, та, что гнев стремится причинить вред другому исключительно ради отмщения, и потому он жаждет мести в той мере, в какой это представляется ему справедливым. Но справедливой является только месть за то, что содеяно несправедливо; следовательно, причиняющее гнев всегда является чем-то таким, что рассматривается в свете несправедливости. Поэтому Философ говорит, что «люди не гневаются, если считают, что их обижают заслуженно и что они страдают справедливо, поскольку справедливость не обуславливает гнева»⁸⁴⁰. Далее, вред другому причиняется в следующих трех случаях, а именно по неведению, страсти и [обдуманному] решению. Затем, наибольшей несправедливостью, как сказано в пятой [книге] «Этики»⁸⁴¹, является причинение вреда вследствие сознательного выбора, ради определенной цели или по злонамеренности. Поэтому мы более всего гневаемся на тех, кто, по нашему мнению, вредит нам с конкретной целью. В самом деле, если мы думаем, что некто нанес нам ущерб по неведению или под влиянием аффекта, то мы или совсем не гневаемся, или гневаемся, но не сильно, поскольку то, что делается по неведению или под влиянием аффекта, не подпадает под понятие неправосудности и в определенном смысле заслуживает снисхождения и прощения. А вот если кто умышленно причиняет вред, тот, похоже, грешит в силу презрения, по каковой причине на такого гневаются в наибольшей степени. Поэтому Философ говорит, что «мы или не гневаемся вовсе, или же гневаемся, но не слишком, на тех, кто действует в гневе, поскольку такие действия не являются пренебрежением»⁸⁴².

Вторая причина — та, что пренебрежение противоположно превосходству, поскольку «никто не беспокоится о вещах ничтожных или сиюминутных»⁸⁴³. Но мы ожидаем некоторого

превосходства от всех наших благ. Следовательно, любой причиненный нам вред в той мере, в какой он умаляет чувство нашего превосходства, имеет оттенок пренебрежения.

Ответ на возражение 1. Любая другая причина несправедливости, помимо презрения, весьма далека от самого понятия несправедливости, и потому только презрение, или пренебрежение, побуждает к гневу и, следовательно, является причиной гнева.

Ответ на возражение 2. Хотя неразумное животное и не стремится к уважению, однако оно по природе стремится к некоторому превосходству и потому гневается на то, что это [превосходство] умаляет.

Ответ на возражение 3. Каждое из приведенных оснований является своего рода пренебрежением. Так, забвение — это очевидный признак пренебрежения, поскольку чем больше мы думаем о чем-то, тем крепче оно сохраняется в нашей памяти. Далее, когда человек не смущается тем, что его замечания причиняют страдания другому, это, пожалуй, указывает на то, что он о нем невысокого мнения, равно как и радующийся чужому несчастью мало озабочен его благополучием. Опять же, тот, кто препятствует другому в исполнении его желания, причем без какой бы то ни было для себя пользы, похоже, несколько не заинтересован в его дружественном расположении. Поэтому все вышеперечисленное — в той мере, в какой оно указывает на презрение — обуславливает гнев.

Раздел 3. Является ли причиной гнева превосходство гневающегося?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что превосходство человека не является причиной того, что он более других расположен к гневу. Так, согласно Философу, «некоторые особенно подвержены гневу, когда огорчены, например, болезнью, бедностью, а еще таковы те, кто разочарован» ⁸⁴⁴. Но все перечисленное, пожалуй, можно отнести к изъянам. Следовательно, изъян, а не превосходство, является тем, что в наибольшей степени располагает к гневу.

Возражение 2. Далее, Философ сказал, что «некоторые весьма подвержены гневу тогда, когда их презирают за те неудачи или слабости, относительно которых у них самих имеются подозрения, что они есть; но если они уверены, что в этом они превосходят других, то они ни о чем не беспокоятся» ⁸⁴⁵. Но такого рода подозрения вызваны определенными изъянами. Следовательно, изъян, а не превосходство, является тем, что в наибольшей степени располагает к гневу.

Возражение 3. Далее, ощущение любого превосходства приятно для человека и обнадеживает его. Но, согласно Философу, «люди не гnevаются ни когда играют, шутят или пируют, ни когда они успешны и преуспевают, ни когда им приятно и их надежды обоснованны» ⁸⁴⁶. Следовательно, превосходство не является причиной гнева.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что [именно] превосходство делает людей расположенными к гневу ⁸⁴⁷.

Отвечаю: причину гнева в том, кто гневается, можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны побуждения к гневу, и в этом случае причиной гневливости человека является его превосходство. В самом деле, как уже было сказано (2), побудительной причиной гнева является несправедливое пренебрежение. Но очевидно, что чем более человек в том или ином отношении превосходит других, тем более несправедливым будет пренебрежение им в том, в чем он превосходит других. Поэтому тот, кто в том или ином отношении превосходит других, более всех склонен гневаться, если именно в этом отношении к нему относятся пренебрежительно, например, богатый в отношении своего богатства, оратор — красноречия и тому подобное.

Во-вторых, причину гнева в том, кто гневается, можно рассматривать со стороны расположения, произведенного в нем вышеупомянутым побуждением. Но очевидно, что ничто не подвигает человека к гневу помимо огорчающего его вреда, а первой причиной печали является примесь какого-либо изъяна, поскольку именно наличие некоторого изъяна делает человека наиболее уязвимым. И именно поэтому слабые или имеющие какой-нибудь другой изъян люди, которых легче других огорчить, в наибольшей степени подвержены гневу.

Сказанного достаточно для ответа на возражение 1.

Ответ на возражение 2. Если человека презирают за то, в чем он явно превосходит других, то в таком случае он не склонен рассматривать себя как неудачника, не печалится и потому особо не гневается. А вот в другом отношении, а именно постольку, поскольку он презирается незаслуженно, он имеет серьезные основания для гнева, если только он не считает, что ему просто завидуют или оскорбляют не из презрения, а по неведению или какой-либо иной подобной причине.

Ответ на возражение 3. Все упомянутое препятствует [возникновению] гнева постольку, поскольку оно препятствует [возникновению] страдания. Но в другом отношении превосходство [при указанных обстоятельствах] может естественным образом обусловить гнев, поскольку

будучи [иногда] неуместным, способно кого-нибудь оскорбить.

Раздел 4. Является ли причиной гнева изъян того, на кого гневаются?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что изъян человека не является причиной того, что на него склонны гневаться в первую очередь. Так, согласно Философу, «мы не гневаемся на тех, кто сознается, раскаивается и проявляет смирение, напротив, по отношению к ним мы великодушны — ведь даже собаки не кусают сидячих»⁸⁴⁸. Но подобные вещи свидетельствуют о ничтожности и ущербности. Следовательно, незначительность человека является причиной того, что на него склонны гневаться в последнюю очередь.

Возражение 2. Далее, нет большего изъяна, чем смерть. Но вместе со смертью [того, на кого гневаются] гнев прекращается. Следовательно, человеческий изъян не обуславливает гнев на него.

Возражение 3. Далее, никто не думает уничижительно о человеке, к которому питает дружеские чувства. Но мы более всего гневаемся на друзей, когда они оскорбляют нас или отказываются нам помочь, в связи с чем [в Писании] сказано, что если «враг поносит меня, это я перенес бы» ([Пс. 54:13](#)). Следовательно, человеческий изъян не обуславливает гнев на него в первую очередь.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «богатый гневается на бедняка, если тот презирает его, и по той же причине правитель гневается на своего подданного»⁸⁴⁹.

Отвечаю: как уже было сказано (3), незаслуженное презрение как ничто другое побуждает к гневу. Следовательно, ущербность или ничтожность того, на кого мы гневаемся, способствует усилению гнева, поскольку при таких обстоятельствах презрение выглядит наиболее незаслуженно. В самом деле, чем выше положение человека, тем менее он заслуживает презрения, и чем ниже его положение, тем меньше у него оснований презирать [других]. Поэтому аристократ гневается, будучи оскорблен простолюдином, ученый — невеждой, хозяин — слугой.

Если же, однако, [осознание собственной] ничтожности или ущербности служит тому, чтобы уменьшить незаслуженное презрение, то это не усиливает, а [напротив] умеряет гнев. Поэтому тот, кто раскаивается в содеянной им неправде и признает свою вину, кто скромно просит прощения, тот смягчает гнев, согласно сказанному [в Писании]: «Кроткий ответ отвращает гнев» ([Прит. 15:1](#)), поскольку такой не презирает, но, пожалуй, выказывает уважение к тому, по отношению к кому он ведет себя смиренно.

Сказанного достаточно для ответа на возражение 1.

Ответ на возражение 2. На то, почему гнев прекращается вместе со смертью, имеются две причины. Первая — та, что умерший не может чувствовать и страдать, а ведь именно этого в первую очередь хочет добиться гневающийся от того, на кого он гневается. Другая причина — та, что умерший, похоже, достиг предела собственного зла. Но гнев на того, кто тяжело пострадал, коль скоро его ущерб превзошел меру предполагаемого [разгневанным] возмездия, прекращается.

Ответ на возражение 3. Презрение друзей кажется величайшим унижением. Следовательно, если они нас презирают, оскорбляя или отказываясь помочь, мы гневаемся на них по той же самой причине, по которой мы гневаемся на тех, кто ниже нас.

Вопрос 48. О следствиях гнева

Наконец, нам будут рассмотрены следствия гнева, под которым заглавием наличествует четыре пункта: 1) доставляет ли гнев удовольствие: 2) обуславливает ли он, прежде всего, сердечный жар: 3) препятствует ли он, прежде всего, пользованию разумом: 4) обуславливает ли он молчаливость.

Раздел 1. Доставляет ли гнев удовольствие?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что гнев не обуславливает удовольствие. В самом деле, страдание исключает удовольствие. Но гневу всегда сопутствует страдание, поскольку, как сказано в седьмой [книге] «Этики», «действуя в гневе, всякий испытывает страдание»⁸⁵⁰. Следовательно, гнев не обуславливает удовольствие.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что «месть прекращает гнев, заменяя страдание удовольствием»⁸⁵¹, из чего можно заключить, что гневающийся получает удовольствие от мести, и эта месть успокаивает гнев. Таким образом, при появлении удовольствия гнев утихает и, следовательно, гнев не обуславливает следствие, соединенное с удовольствием.

Возражение 3. Далее, никакое следствие не может препятствовать причине, поскольку оно сообразуется с причиной. Но удовольствие, как говорит Философ, препятствует гневу⁸⁵². Поэтому удовольствие не является следствием гнева.

Этому противоречит приводимое Философом высказывание о том, что гнев «сладок душе, как мед устам»⁸⁵³.

Отвечаю: как говорит Философ, удовольствия, причем в первую очередь чувственные и телесные удовольствия, вытесняют страдание, и потому чем сильнее страдание или страх, тем более люди ищут удовольствий, которые исцеляют, что очевидно на примере жажды, которая увеличивает удовольствие от питья⁸⁵⁴. Затем, из ранее сказанного (47, 1) очевидно, что движение гнева является следствием содеянной несправедливости, которая обуславливает страдание, в результате чего мы жаждем мести как средства от страдания. Поэтому отмщению последует удовольствие, и тем большее, чем большим было страдание. Таким образом, по свершении [совершенного] возмездия возникает совершенное удовольствие, которое полностью исключает страдание, в результате чего движение гнева прекращается. Но прежде чем реально осуществится месть, она уже существует в представлении разгневанного, причем двояко: во-первых, в надежде, поскольку, как уже было сказано (46, 1), никто не гневается, если у него нет надежды отомстить; во-вторых, в непрекращающихся мыслях о ней, поскольку тому, кто желает нечто, приятно задерживаться мыслями на том, чего он желает, по каковой причине нам так приятно мечтать. Поэтому гневающийся получает удовольствие от долгих размышлений о мести. Однако это удовольствие не столь совершенно, чтобы вытеснить страдание, а вместе с ним и гнев.

Ответ на возражение 1. Гневающийся печалится и радуется разным вещам: он страдает от содеянной несправедливости, а радуется мечте и надежде на месть. Следовательно, страдание по отношению к гневу является его началом, в то время как удовольствие — следствием и пределом гнева.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент справедлив в случае реального осуществления мести, которая полностью прекращает гнев.

Ответ на возражение 3. Предшествующее удовольствие препятствует последующему страданию и, таким образом, препятствует гневу. Но удовольствие от возмездия последует гневу.

Раздел 2. Обуславливает ли гнев прежде всего сердечный жар?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что жар не является первейшим следствием гнева. В самом деле, как было показано выше (28, 5; 37, 2), жар связан с любовью. Но любовь, как уже было сказано, является началом и причиной всех страстей. И коль скоро причина превосходит следствие, то похоже на то, что гнев не является главной причиной жара.

Возражение 2. Далее, то, что само по себе обуславливает жар, со временем возрастает; так, чем дольше продолжается любовь, тем сильнее она становится. Но с течением времени гнев ослабевает, ведь сказал же Философ, что «время утоляет гнев»⁸⁵⁵. Следовательно, жар не является присущим гневу следствием.

Возражение 3. Далее, жар, прибавляемый к жару, производит еще больший жар. Но, согласно Философу «большой гнев прекращает тот, который существовал до него»⁸⁵⁶. Следовательно, гнев не обуславливает жар.

Этому противоречит сказанное Дамаскином о том, что «гнев есть кипение крови вокруг сердца, происходящее от испарения желчи»⁸⁵⁷.

Отвечаю: как уже было сказано (44, 1), связанное с душевными страстями телесное изменение адекватно движению желания. Но очевидно, что любое желание, в том числе и естественное, склонно с наибольшей силой отражать то, что ему противостоит, при его непосредственной наличии; так, мы видим, что горячая вода замораживается тверже, как если бы холод с большей силой воздействовал на горячий объект. И коль скоро желающее движение гнева обуславливается некоторым причиненным ущербом, который противостоит желанию и при этом уже существует, то из этого следует, что желание склонно с большой силой отражать ущерб через посредство жажды отмщения, и потому нет ничего удивительного в том, что в движении гнева наблюдается большая порывистость и горячность. А так как движение гнева — это не избегание, которому соответствует действие холода, но один из видов преследования, которому соответствует действие теплоты, то совершенно естественно, что движение гнева порождает жар крови и жизненного духа в области сердца, которое является инструментом душевных страстей. И в результате того, что сердце так растревожено гневом, [внутренний] гнев проявляется и во внешних членах. В связи со всем этим, согласно Григорию, «сердце, воспламененное терзаниями гнева, учащенно бьется, тело дрожит, язык заплетается, лицо горит, глаза становятся свирепыми, знакомые вещи не узнаются. Рот произносит звуки, но разум не понимает, что тот говорит»⁸⁵⁸.

Ответ на возражение 1. Как замечает Августин, «сама любовь не так уж чувствуется, когда то, что любитя, всегда в наличии»⁸⁵⁹. Следовательно, когда человек страдает от вреда, который причинен любимому им превосходству, эта его любовь чувствуется им сильнее, в результате чего его сердце охватывает еще больший жар, обусловленный желанием устранить то, что мешает объекту его любви. Таким вот образом гнев, усиливая любовный пыл, побуждает нас сильнее чувствовать любовь.

Впрочем, являющийся следствием жара пыл разнится в зависимости от того, обусловлен ли он любовью или гневом. В самом деле, любовный пыл, который относится к любимому благу, наделен некоторой сладостью и мягкостью, по каковой причине его уподобляют теплоте воздуха и крови. Поэтому жизнерадостные характеры в большей степени склонны любить, а известное высказывание о том, что «началом любви является печень», связано с тем, что именно в ней формируется кровь. С другой стороны, пыл гнева, который направлен на отмщение за содеянное зло, наделен некоторой горечью и стремлением разрушать, по каковой причине его

уподобляют теплоте огня и желчи, в связи с чем Дамаскин замечает, что гнев «происходит от испарения желчи, от которой он и берет свое название (choie)»⁸⁶⁰.

Ответ на возражение 2. Время необходимо умалает значение всего того, причины чего со временем ослабевают. Далее, очевидно, что со временем память ослабевает, поскольку то, что случилось давно, выветривается из нашей памяти. Но гнев обуславливается памятью о причиненном вреде. Следовательно, причина гнева с течением времени понемногу ослабевает и, в конце концов, полностью исчезает. Кроме того, при первом ощущении ущерба кажется большим [чем он есть], и соответственно оценивается как именно такой, но со временем, когда ощущение уходит в прошлое, уменьшается и оценка ущерба. То же самое справедливо и в отношении любви, если причина любви находится исключительно в памяти, в связи с чем Философ говорит, что «если отсутствие друга продолжительно, оно, кажется, заставляет людей забыть дружбу»⁸⁶¹. А вот когда друг присутствует, причина дружбы со временем усиливается и, следовательно, дружба возрастает. То же самое можно было бы сказать и о гневе, если бы его причина со временем усиливалась.

Ответ на возражение 3. Любая сила, которая разделяется сама в себе, ослабевает. Следовательно, если человек, будучи разгневан на одно, разгневается еще и на что-то другое, то уже только поэтому его прежний гнев ослабеет. Особенно это заметно в том случае, когда его второй гнев сильнее первого, поскольку тот причиненный вред, который обусловил его первый гнев, будет по сравнению со вторым вредом, который оценивается как больший, казаться незначительным и не стоящим того, чтобы из-за него гневаться.

Раздел 3. Препятствует ли гнев, прежде всего, пользованию разумом?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что гнев не препятствует пользованию разумом. В самом деле, то, что предполагает акт разума, похоже, не препятствует пользованию разумом. Но, как сказано в седьмой [книге] «Этики», «гнев прислушивается к голосу разума»⁸⁶². Следовательно, гнев не препятствует разуму

Возражение 2. Далее, чем больше чинится препятствий разуму, тем меньше человек демонстрирует свои замыслы. Но Философ говорит, что «помыслы разгневанного не скрыты, а открыты»⁸⁶³. Следовательно, похоже на то, что гнев, в отличие от вожделения, которое, как сказано в том же месте, склонно скрывать свои помыслы, не препятствует пользованию разумом.

Возражение 3. Далее, суждение разума наиболее очевидно при сопоставлении им противоположностей, поскольку противоположности более всего различимы, когда находятся рядом. Но это также увеличивает и гнев, поскольку по словам Философа, «люди особенно склонны гневаться тогда, когда речь идет об умалении их чести, например, доблестные люди, когда их позорят»⁸⁶⁴, и так далее. Таким образом, одна и та же причина и усиливает гнев, и облегчает суждение разума. Следовательно, гнев не препятствует суждению разума.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что гнев, «в возбуждении тревожа ум, лишает его света разумения»⁸⁶⁵.

Отвечаю: хотя ум, или разум, не использует телесный орган для осуществления собственного акта, тем не менее, коль скоро для этого акта требуются некоторые чувственные силы, деятельность которых нарушается вследствие встревоженности тела, то из этого с необходимостью следует, что любое телесное волнение может препятствовать суждению разума, что очевидно в случае опьянения или сна. Но уже было показано (2), что гнев вызывает телесное волнение — прежде всего, в области сердца, — последствия чего проявляются и во внешних членах. Следовательно, из всех страстей гнев наиболее явственно препятствует суждению разума, согласно сказанному [в Писании]: «Встревожено гневом око мое»⁸⁶⁶ (Пс. 30:10).

Ответ на возражение 1. Начало гнева находится в разуме, а именно в том, что касается движения желания, которое является формальным элементом гнева. Но страсть гнева препятствует совершенному суждению разума, как если бы она прислушивалась, но не слишком, из-за изменения, вызванного мгновенным повышением температуры, каковое изменение является материальным элементом гнева. И в этом отношении гнев препятствует суждению разума.

Ответ на возражение 2. О разгневанном говорят как об открытом не потому, что ему открыто, что надлежит делать, а потому, что он не скрывает свои замыслы и действует открыто. Это отчасти происходит потому, что гнев чинит препятствия разуму, вследствие чего тот не различает, что лучше скрывать, а что исполнять открыто и не придумывать способы сокрытия, а отчасти из-за расширения сердца, усиливающего великодушие, которое является следствием гнева, а о великодушном Философ сказал, что «ненависть его и дружба необходимо должны быть явными... И говорит, и действует он явно»⁸⁶⁷. О вожделении же, с другой стороны, говорят как о низком и скрытном потому, что во многих случаях то, чего жаждет вожделение, имеет оттенок постыдного и сладострастного, и человеку хочется, чтобы оно не было замечено

[другими]. Но когда речь идет о том, что имеет оттенок мужественности и превосходства, например, отмщении, человек старается быть открытым.

Ответ на возражение 3. Как уже было замечено, движение гнева зарождается в разуме, в связи с чем сопоставление противоположностей облегчает суждение разума по той же причине, по какой оно увеличивает гнев. В самом деле, когда обладающий почетом или богатством человек их теряет, потеря кажется большей, чем она есть, из-за контраста, а еще потому что она явилась неожиданностью. Следовательно, она причиняет и большую печаль, как и большое благо вызывает тем больший восторг, чем более неожиданно его обретение. И чем больше возрастает предшествующая [гневу] печаль, тем больше возрастает и [сам] гнев.

Раздел 4. Обуславливает ли гнев прежде всего молчаливость?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что гнев не обуславливает молчаливость. В самом деле, молчаливость противоположна речи. Но возрастание гнева способствует речи, что очевидно на примере трех степеней гнева, установленных нашим Господом, когда Он говорит: «Всякий, гневающийся на брата» и, далее, «кто же скажет брату своему «рака''' и, наконец, «а кто скажет «безумный''' (Мф. 5:22). Следовательно, гнев не обуславливает молчаливость.

Возражение 2. Далее, человек иногда вспыхивает и произносит неподобающие речи из-за того, что не следует распоряжениям разума, в связи с чем [Писание] говорит: «Что город разрушенный без стен — то человек, не владеющий духом своим» (Прит. 25:28). Но, как уже было сказано (3), гнев в первую очередь препятствует суждению разума. Следовательно, в первую очередь из-за гнева вспыхивают и произносят неподобающие речи. Следовательно, он не обуславливает молчаливость.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «От избытка сердца говорят уста» (Мф. 12:34). Но гнев, как уже было сказано (2), в первую очередь обуславливает волнение в сердце. Поэтому он в первую очередь способствует речи. Следовательно, он не обуславливает молчаливость.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «внутри гнев пылает особенно люто, когда не изливается вовне через рот»⁸⁶⁸.

Отвечаю: как уже было сказано (3; 4б, 4), гнев последует акту разума и препятствует разуму, и в обоих отношениях он может обуславливать молчаливость. [Он может обуславливать молчаливость] со стороны разума в том случае, когда разум еще настолько контролирует ситуацию, что хотя и не может обуздать желание отомстить, тем не менее может удерживать язык от необузданных речей. Поэтому Григорий говорит, что «порою растревоженный ум, как бы вынося суждение относительно гнева, приказывает молчать»⁸⁶⁹. [Он может обуславливать молчаливость] со стороны препятствования разуму, поскольку, как было показано выше (2), волнение гнева передается внешним членам, и в первую очередь тем, которые наиболее явственно выражают волнения сердца, вроде глаз, лица и языка; по этой причине, как уже было сказано (2), «язык заплетается, лицо горит, глаза становятся свирепыми». Следовательно, гнев может причинять такое волнение, что язык лишается дара речи, результатом чего является молчаливость.

Ответ на возражение 1. В некоторых случаях гнев препятствует разуму удерживать язык, но иногда он идет еще дальше, парализуя язык и другие внешние члены.

Сказанного достаточно для ответа на возражение 2.

Ответ на возражение 3. Волнение сердца может порой приводить к такому его расширению, что столь необычное движение сердца начинает препятствовать движениям внешних членов. Из этого следует молчаливость и неподвижность внешних членов, а иногда даже смерть. Если же волнение не так велико, то от этого избытка растревоженного сердца уста продолжают говорить.

В настоящем случае речь идет о принятии решения как о процессе, неразрывно связанном с размышлением, обсуждением, совещанием, советом и т. п., в связи с чем в приводимых ниже цитатах можно встретить все указанные термины.

De Fide Orth. II.

Ethic. I, 1.

Phys. II, 9.

De Anima III, 9.

Phys. II, 5.

De Mor. Eccl. et Manien. II, 13.

Prolog. Super Luc.

De Div. Nom. IV, 1.

Metaph. II, 2.

Phys. VIII, 5.

Poster. I, 3.

De Civ. Dei XIX, 1.

Ibid.

Metaph. I, 2.

De Civ. Dei XIX, 1.

De Trln. XIII, 3.

De Div. Nom. IV, 4.

De Doctr. Christ. I, 5, 22.

DeTrin. XIII, 3,4.

Qq. LXXXIII, 5.

Phys. II, 2.

DeConsol. Ill, 2.

Ethic. V, 8.

De Consol. II, 5.

Polit. I, 3.

Ibid.

Ethic. I, 10.

Ethic. IV, 8.

Ibid.

Ethic. I, 3.

Ibid.

De Div. Nom. IV, 1.

DeConsol. II, 7.

DeConsol. Ill, 6.

Здесь Фома достаточно вольно, — что, в общем, для него не характерно, — соединяет два евангельских текста, а именно [Мк. 8:38](#) и [Лк. 12:8](#).

В синодальном переводе: «...начальника в народе твоём не поноси».

De Consol. ill, 5.

Metaph. V, 12.

Ethic. I, 5.

De Div. Nom. V, 3.

Ethic. X, 2.

De Causis.

De Consol. Ill, 7.

Ethic. VII, 14.

De Doctr. Christ. I, 22.

De Div. Norn. VII, 3.

Phys. VIII, 2.

De Civ. Dei XIX, 26.

De Consol II, 10.

De Doctr. Christ. I, 5. 22

De Doctr. Christ. I, 3

De Consol III 10

Ibid.

Ethic. I, 13.

De Anima II, 3. Точнее, Аристотель назвал «второй энтелехией» «деятельность созерцания»

De Coelo II, 3.

Ethic. I, 7.

Metaph. IX, 8.

Ethic. I, 11.

De Anima III, 7.

De Consol. Ill, 2.

Ethic. I. 5.

Ep. adDioscor

De Civ. Dei XIX. 10. 11. Ср.: «...концом наших благ мы можем назвать мир, как называли этим концом жизнь вечную».

De Trin. Xlll, 5, 6.

Confess. X, 23.

DeTrln. X, 1.

De Trin. I, 8.

Ethic. IX, 8; X, 7.

Ethic. X, 8.

Ethic. I, 13.

Metaph. I, 1.

Metaph. I, 1; Poster. II, 19.

Horn. 26 in Ev.

De Coel. Hier. IV, 2.

Metaph. II, 1.

Myst. Theolog. I, 3.

De Anima III, 6.

Metaph. I, 2.

De Trin. I, 8.

Ethic. I. 5.

Ibid.

Ethic. VII, 14.

Ethic. VI, 5.

Confess. X, 23.

Ethic. X, 4.

Ibid.

Ethic. X, 5.

Ethic. X, 4.

De Verbis Domini, Serm. 73.

В синодальном переводе: «Так бегите, чтобы получить!».

Retract. I.

Ethic. VII, 14.

Gen. ad Lit. XII, 35.

Ibid.

Ethic. I, 13.

De Civ Dei XXII, 26.

Gen. ad Ut. XII, 35.

Ep. ad Dioscor.

De Consol. Ill, 10.

DeLib.Arb.il, 19.

Ethic. I, 13.

Ethic. X, 8.

Horn. 11 in Ev.

De Serm. Dom. in Monte I, 5.

Возможно, ошибочная ссылка. Приведенная цитата взята из 6-го письма Сенеки к Луцилию.

Ethic. IX, 9.

Gen. ad Lit. VIII, 25.

De Div. Nom. IV, VI, VII.

De Anima III, 7.

Ethic. I, 10.

Horn. 19 in Ev

Ethic. I, 5.

Tract, in Joan. LXVII.

Enarr. inPs. 134.

Confess. V, 4.

Ethic. I, 11.

Peri Archon II, 3.

Ethic. VI, 2.

Ethic. VII, 14.

DeCausis

Ethic. Ill, 5.

DeCoeloll, 12.

Metaph. XII, 10.

DeCoeloll, 12.

Ethic. I, 10.

De Anima III, 10.

De Trin. XIII, 4.

De Trin. XIII, 5.

De Trin. XIII, 3.

Nemesius, De Nat. Horn.

De Fide Orth. II.

Ethic. Ill, 1.

De Anima III, 10.

Phys. VIII, 2.

De Fide Orth. II.

De Anima III, 9.

De Fide Orth. II.

Ibid.

Ethic. Ill, 4.

De Fide Orth. II.

Nemesius, De Nat. Horn.

De Anima III, 10.

De Fide Orth. IV.

De Civ Dei V, 10.

De Fide Orth. II.

Ethic. Ill, 1.

De Fide Orth. II.

Phys.VIII, 4.

Nemesius. De Nat. Horn.

Ethic. Ill, 1.

Ibid.

Nemesius, De Nat. Horn.

Ibid.

Ethic. VI, 5.

De Fide Orth. II.

De Vera Relig. XIV.

De Fide Orth. II.

Ethic. Ill, 1.

Ethic. Ill, 2.

De Invent. Rhetor.

Ethic. Ill, 1.

Peri Herrn. I.

Metaph. X, 4.

Metaph. VI, 2.

De Fide Orth. II.

Nemesius, De Nat. Horn.

Ethic. I, 4.

Ethic. Ill, 2.

De Invent. Rhetor.

«Кто, что, где, при чем содействии, почему, как, когда».

Ср.: «...самым главным считается условие и цель... поступка».

Nemesius, De Nat. Horn.

Metaph. IX, 2.

De Anima III, 9.

De Div. Nom. IV, 32, 34.

Ethic. I, 1.

Phys. II, 3.

Ethic. V, 1.

Ethic. Ill, 4.

Ethic. VI, 2.

Ethic. I, 4.

Topic. III.

De Anima III, 3.

De Anima III, 10.

Phys. II, 2.

De Anima III, 9.

Gen. ad Lit. XII, 16.

Phys. VIII, 5.

Ethic. Ill, 7.

Polit. I, 2.

Phys. Ill, 1.

Ethic. Ill, 1.

Phys. VIII, 9.

De Trin. Ill, 4.

DeFideOrth.il.

De Anima III, 9.

De Anima III, 3.

Odyssey XVIII, 135.

Gen. ad Lit. II, 17.

De Coel. Hier. IV.

Retract. I, 9.

Phys. VIII, 4.

Phys. II, 1.

De Duab. Nat.

Metaph. V, 4.

Phys. II, 1.

Phys. Ill, 1.

Согласно перипатетикам, естественным местом огня является высшее небо, или Эмпирей.

De Anima III, 10.

Metaph. IX, 2.

De Anima III, 9.

Ethic. Ill, 7.

De Anima III, 11.

Contra Faust. XXVI, 3.

De Div. Nom. IV, 34.

DeDoctr. Christ. I, 4.

De Doctr. Christ. I, 22.

Qq. LXXXIII, 30.

«Четвертым возражением» в настоящем случае является «противоречие» возражениям.

В синодальном переводе: «Так, брат, дай мне воспользоваться от тебя в Господе».

De Trin. X, 10.

De Trin. X, 11.

De Trin. X, 10.

De Doctr. Christ. I, 33.

De Trin. X, 1.

DeDoctr. Christ. I, 4.

De Serm. Dom. in Monte II, 13.

Ibid.

De Trin. XI, 4, 8, 9.

De Serm. Dom. in Monte II, 13.

De Serm. Dom. in Monte II, 14,15, 16.

Topic. II, 10.

De Anima II, 8.

De Trin. XI, 6.

Phys. III, 3.

Phys. II, 8.

Ethic. VII, 5.

Ethic. Ill, 2.

Ethic. Ill, 5.

Ethic. VI, 2.

Nemesius, De Nat. Horn.

Ethic. Ill, 5.

Ethic. Ill, 4.

Ethic. VI, 13.

Metaph. I, 1. Аристотель в данном месте говорит не «рассудительны», а «сообразительны».

Nemesius, De Nat. Horn.

Phys. III, 3.

Ethic. VI, 13.

Ethic. Ill, 4.

Phys. II, 9.

Phys. II, 3.

Ethic. III, 4. Ср.: «В целом выбор, похоже, обращен на то, что зависит от нас».

Ibid.

Regula LXVIII.

Ethic. Ill, 4.

Ethic. VII, 9.

De Coelo II, 13. Ссылка на Платона здесь вряд ли уместна: Аристотель, скорее, имеет в виду Анаксимандра.

Metaph. IX, 2.

В настоящем случае речь идет о принятии решения как о процессе, неразрывно связанном с размышлением, обсуждением, совещанием, советом и т. п., в связи с чем в приводимых ниже цитатах можно встретить все указанные термины.

De Fide Orth. II.

В синодальном переводе: «... по определению совершающего все по изволению воли Своей».

Nemesius, De Nat. Horn.

Ethic. Ill, 4.

Ethic. VI, 2.

De Fide Orth. II.

Ibid.

Ethic. I, 1.

Nemesius, De Nat. Horn.

Ibid.

Ethic. Ill, 5.

Nemesius, De Nat. Horn.

Topic. adTrebat.

Ethic. Ill, 5.

Nemesius, De Nat. Horn.

Ethic. Ill, 5.

Ibid.

De Coelo I, 7.

De Trin. XII, 12.

Букв, «со-разумение» или «сочувствие».

De Fide Orth. II.

De Anima III, 9.

De Fide Orth. II.

Ibid.

Ibid.

Ethic. X, 4.

De Trin. XII, 12.

De Trin. XII, 7.

De Trin. XII, 12.

De Doctr. Christ. I, 4.

De Fide Orth. II.

Qq. LXXXIII. 30.

De Trin. X, 11.

De Trin. X, 10.

Qq. LXXXIII, 30.

De Trin. X, 11.

Ibid.

De Trin. II.

Qq. LXXXIII, 30.

De Trin. VI, 10.

DeFideOrth.il.

Nemesius, De Nat. Horn.

Ethic. I, 13.

Polit. I, 2.

De Fide Orth. II.

Ibid.

Topic. III.

De Dlv. Norn. XIII, 2.

Phys. III, 3.

Confess. VIII, 9.

Ibid.

Ethic. I, 13.

DeFideOrth.il.

Nemesius, De Nat. Horn.

Polit. I, 2.

Phys. VIII, 2.

Nemesius, De Nat. Horn.

Ibid.

Ibid.

De Civ. Dei XIV, 16.

Confess. VIII, 9.

Phys. VIII, 4.

Nemesius, De Nat. Horn.

De Civ. Dei X IV, 17,20.

De Causis Mot. Animal.

DeDiv. Nom. IV, 20.

Metaph. IX, 9.

De Div. Norn. IV, 32.

De Doctr. Christ. Ill, 12.

Metaph. VI, 4. Ср.: «...ложное и истинное не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным...».

Metaph. VI, 2.

Ethic. II, 3.

De Div. Nom. IV, 19.

De Differ. Topic. II.

De Div. Nom. IV, 30.

Metaph. Ill, 3.

Ethic. II, 1. Ср.: «...[повторение] одинаковых поступков порождает [соответствующие нравственные] устои».

De Div. Nom. IV, 32.

Ethic. V, 4.

Metaph. VII, 12.

Phys. II, 3.

Enchiridion 11.

Categ. X.

De Serm. Dom. in Monte II, 18.

Ethic. II, 1.

Ethic. IV, 3.

Horn. 6 in Ev.

De Div Norn. IV, 30.

De Div. Nom. IV, 32.

Ethic. VI, 5.

Ethic. V, 1.

Ethic. VI, 2.

De Trin. X.

Metaph. X, 1.

Contra Faust. XXII, 27.

Ethic. VII, 10.

De Div. Norn. IV, 30.

Confess. IX, 3.

Retract. I, 9.

Metaph. VII, 12.

Contra Mend. VII.

Ethic. II, 5.

Ethic. I, 13.

Ethic.VI, 13.Ср.:»...[нравственная] добродетель делает правильной цель, а рассудительность [делает правильными] средства для ее достижения».

Hor. 19 in Mt.

8.Ethic. II, 5.

Phys. V, 4.

Phys. III, 3.

Phys. II, 8.

Ibid.

Ibid.

Contra Faust. XXII, 27.

Phys. II, 8.

Ethic. Ill, 7.

Phys. II, 8.

DeDiv. Nom. IV, 31.

De Virt. et Vit. I.

Ethic. II, 5.

Ethic. VI, 5.

Phys. Ill, 3.

De Anima I, 3.

Topic. VI, 6.

De Gener. I, 3.

De Anima I, 5.

De Anima III, 4.

De Anima I, 3.

Metaph. II, 1.

De Civ. Dei IX, 4.

Metaph. VI, 4.

Ibid.

De Div. Norn. II, 9.

De Fide Orth. II.

De Civ. Dei IX, 5.

Ethic. II, 4.

Topic. II, 7.

Phys. V, 3.

Ethic. I, 1.

Ethic. Ill, 10.

Phys. III, 3.

Phys. V, 5.

Ethic. IV, 11.

Metaph. X, 8

De Div. Nom IV, 32.

Ethic. II, 4.

De Civ. Dei XIV, 7.

Ethic. I, 13.

De Clv. Dei IX, 4.

De Fide Orth. II.

Ibid.

De Civ. Dei XIV, 9.

Tusc. Quaest. III

Ibid.

De Civ. Dei IX, 5.

bid.

Ibid.

Ethic. II, 7.

Phys. VIII, 4.

Ethic. IV, 11.

De Anima II, 4.

De Div. Nom. IV, 15.

Ethic. VIII, 3, 4.

De Civ. Dei XIV, 7.

Peri Herrn. I.

DeTrin.X, 12.

Ethic. II, 4.

De Civ. Dei XIV, 3. Августин ссылается на стих Вергилия из шестой книги «Энеиды»: «Отсюда и страхи у них, и желанья, страданья и радость». А несколько ниже, в седьмой главе, он разъясняет некоторую путаницу, связанную с употреблением терминов «печаль» и «страдание» так: «...относительно печали, которую Цицерон чаще называет скорбью, а Вергилий страданьем,... [то] я предпочел бы называть [ее] грустью, потому что слова «скорбь» и «страдание» чаще употребляются в применении к телам...».

DeConsol. I, 7.

Ethic. II, 4. Аристотель употребляет термины «удовольствие» и «страдание».

De Civ. Dei XIV, 7.

De Div. Nom. IV, 15.

Topic. II, 7.

De Div. Nom. IV, 18.

De Div. Nom. IV, 12.

DeTrin. VIII, 10.

De Fide Orth. II.

Ethic. VIII, 7.

De Anima III, 10.

De Div. Nom. IV, 15.

Polit. II, 1. Точнее, «единение является результатом дружелюбных отношений», но при всем различии в терминологии, речь в данном случае, действительно, идет об одном и том же.

De Div. Nom. IV, 11, 12.

De Clv. Dei XIV, 7.

Ibid.

De Div. Nom. IV, 12.

Речь идет о Caritas — любви к возвышенному или возвышенной, «мудрой» любви.

Ethic. VIII, 6.

Фома в данном случае отсылает к «сагус» (дорогой)

De Civ. Dei XIV, 7.

Ethic. VIII, 7. Ср.: «Дружественное чувство походит на страсть, а друженность — на определенный склад». Вообще, рассуждения Аристотеля не столь определены, как на это указывает Фома, но из них вполне можно сделать приводимый Фомою вывод.

Ethic. VIII, 3.

Topic. II, 3.

Ethic. VIII, 2.

Rhet. II.

Rhet. II.

De Div. Nom. IV, 18.

DeTrin.VIII, 3.

Qq. LXXXIII. 35.

De Div. Nom. IV, 18.

DeTrin. X, 1,2.

Ethic. IX. 5. 12.

DeTrin.X, 1,2.

Ethic. VIII, 2.

Confess. IV, 14.

Rhet. II.

Ethic. VIII, 3.

DeTrin.X, 1.

De Civ. Dei XIV, 7, 9.

De Div. Nom. IV, 15.

Ethic. IX, 4.

Confess. IV, 6. Эти слова сказаны Горацием о Вергилии.

DeTrin.VIII, 10.

Polit. II. 1.

Ethic. IX. 3.

De Div. Nom. IV, 13.

В синодальном переводе: «Если между вами зависть, споры и разногласия».

В синодальном переводе: «Я позавидовал безумным, видя благоденствие нечестивых»

De Div. Nom. IV, 13.

Qq. LXXXIII, 35.

В синодальном переводе: «Души во мне не стало, когда он говорил».

De Coel. Hier. VII, 1.,

De Div. Nom. IV, 10.

Ethic. V, 10.

De Anima III, 10.

De Div. Nom. IV, 10.

В синодальном переводе: «Тщательно соблюдались законы, по благочестию и отвращению от зла первосвященника Онии».

Praedic. X.

De Civ. Dei XIV, 7, 9.

Qq. LXXXIII, 36.

Ibid.

De Div. Norn. IV, 32.

DeTrin.X, 12.

De Consol. II, 5.

De Div. Norn. IV, 32.

Rhet. II.

Confess. X, 23.

Metaph. VI, 4.

Rhet. II.

В синодальном переводе: «Почтите мудрость, чтобы вам царствовать во веки». С точки зрения этого перевода, в качестве цитаты больше бы подошел один из предшествующих стихов: «Вождейте слов моих, любите и научитесь!» ([Прем. 6:11](#)).

В синодальном переводе: «Истомилась душа моя желанием судов Твоих».

De Fide Orth. II.

Rhet. I.

Ibid.

Qq. LXXXIII, 33.

DeFideOrth.il.

Phys. II, 5.

Ethic. Ill, 13, Rhet. I.

Ethic. Ill, 13.

Rhet. I.

Ethic. Ill, 13.

Metaph. II, 2.

Polit. I. 3.

Ibid.

Phys. III, 6.

De Fide Orth. II.

Ethic. VII, 13; X, 5.

Phys. Ill, 3.

Ethic. X, 4.

Phys. VII, 3; De Anima II, 5.

De Civ. Dei XIV, 7, 9.

Rhet. I.

Ethic. VII, 13.

De Anima II, 1. Или, по терминологии Аристотеля, «второй энтелехией».

Rhet. I.

Ethic. X. 3.

De Anima III, 7.

De Anima IV

De Fide Orth. II; Nemesius, De Nat. Horn.

Rhet. I.

В синодальном переводе: «Утешайтесь Господом».

De Civ. Dei XIV, 6.

Ethic. X, 4.

Ethic. VII, 15.

De Coel. Hier. XV, 9.

Ibid.

Ethic. X, 4.

Ethic. VII, 5.

Ethic. X, 7.

Phys. III, 3.

DeThn.XIV, 14.

Rhet. I.

Metaph. I, 1.

Ethic. Ill, 13.

Metaph. I, 1.

Ethic. Ill, 13.

Metaph. I, 1.

Metaph. V, 5.

Ethic. VII, 6, 7.

Phys. II, 1.

Praedic. VIII.

Metaph. X, 4.

Ibid.

Phys. VIII, 8.

Ethic. X, 5.

Phys. V, 6.

Ibid.

Rhet. I.

Ethic. VII, 13.

Polit. II, 2.

Ethic. VII, 13.

Phys. VIII, 3.

Rhet. I.

Confess. VIII, 3.

Ethic. VII, 15.

Confess. IV, 11.

De Fide Orth. II.

В синодальном переводе: «Вспоминаю о Боге — и трепещу».

Confess. VIII, 3.

Phys. VIII, 1. Ср.: «...холод, изменяя каким-либо образом свое направление и уходя, нагревает».

Ethic. II, 2.

Ethic. IV, 3.

Ethic. VII, 15; X, 4.

Rhet. I.

Polit. II, 2.

Rhet. I.

Ethic. VII, 15. Ср.: «Прежде всего, конечно, [телесные удовольствия кажутся достойными избрания] потому, что вытесняют страдание: и при чрезмерных страданиях люди ищут.. удовольствия, полагая, что оно исцеляет».

Ethic. VIII, 2.

Ethic. VII, 15.

Metaph. I, 2.

Ethic. X, 7.

Ethic. VII, 13.

Tract, in Joan. XXIV.

Rhet. I.

Poet. IV.

Rhet. I.

Ethic. X, 4.

Tract, in Joan. XV.

Confess. IV, 11.

Phys. VII, 3.

Ethic. VI, 5.

Ethic. X. 5.

Ethic. VI, 5.

Ethic. X, 4.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ethlc. VI, 5.

Phys. II, 3.

De Div. Nom. IV, 2.

Ethic. VII, 12.

Ethic. X, 5.

Ethic. II, 2.

В синодальном переводе: «Утешайтесь Господом».

Ethic. X, 2.

De Anima III, 3.

Ethic. VII, 13. Ср.: «...искусство готовить умащения или жарить пищу кажется искусством удовольствия».

Ethic. I, 5.

Ethic. I, 1.

Ethic. I, 9.

Metaph.X, 1.

Ibid.

Ethic. X, 5.

Ethic. VII, 12. Ср.: «Понять удовольствие и страдание — задача для философствующего о государственных делах, кто словно зодчий воздвигает [высшую] цель, взирая на которую мы определяем каждую вещь как зло или как благо в безотносительном смысле». Т. е., согласно Аристотелю, «зодчим» является отнюдь не удовольствие.

De Vera Relig. XII.

De Nat. Boni. XX.

Gen. ad Lit. VIII, 14. Августин говорит о «скорби», но поскольку он проводит прямую аналогию между скорбью и телесной болезнью, то его «скорбь» вполне можно разуместь как «боль».

De Civ. Dei XIV, 8. Августин предваряет приведенную цитату словами: «... в котором (т. е. в стихе Вергилия) в самом сжатом виде перечислены четыре душевные волнения». А несколько ранее, в шестой главе, он говорит: то, что Вергилий называл «страданием», Цицерон называл «скорбью».

De Civ. Dei XIV, 7.

Super Psalm 87, 4.

De Civ. Dei XIV, 7. Именно поэтому в применении к душе Августин предлагает использовать не термины «боль», «скорбь» (эти два слова для Августина являются практически синонимами) или даже «страдание», но — «печаль».

В синодальном переводе: «Великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему».

Ethic. Ill, 13.

Confess. III, 2.

Confess. IV, 5.

De Poenit. XIII.

Ethic. IX, 4.

De Civ. Dei XIV, 6.

Metaph. X, 4.

Ethic. VII, 15.

Ethic. X, 5.

Metaph. X, 4.

Ethic. VI, 2.

Metaph. VIII, 2.

DeTrin. XII, 3, 4.

Metaph. XII, 9.

Nemesius, De Nat. Horn.

Ethic. X, 2.

Qq. LXXXIII, 63.

Meteor. I, 12.

Ethic. II, 2.

Rhet. II.

De Div. Nom. IV.

DeTrin. X, 12.

Ethic. Ill, 13. 14

В синодальном переводе: «Можно перенести всякую рану — только не рану сердечную, и всякую злость — только не злость женскую».

De Fide Orth. II.

Nemesius, De Nat. Horn.

Rhet. II.

Nemesius, De Nat. Horn.

Metaph. VII, 12; VIII, 2,3.

Polit. I, 1.

De Div. Nom. IV, 30.

De Civ. Del XIV, 7, 9.

De Flde Orth. II.

Скорее, противоположной формы.

Metaph. X, 4.

De Flde Orth. II.

Rhet. I.

Enchiridion 24.

Аристотель говорит о «восполнении чего-то природного», а не о «полноте», и о «нехватке», а не о «разделении».

Ethic. X, 2.

De Lib. Arb. Ill, 23.

De Nat. Boni. XX.

Ethic. VII, 15.

Soliloq. I, 12. Впрочем, Августин далее замечает: «Однако мне казалось, что если бы мой ум озарил свет истины, то я или вовсе не чувствовал бы болезни, или считал бы ее совершенно ничтожной».

Ethic. VII, 12.

Hor. XXII in Ezech.

Nemesius, De Nat. Horn

De Fide Orth. II.

Ethic. VII, 15.

Ethic. X, 4, 5.

Ethic. VII, 5.

Ethic. II, 2.

Ethic. IX, 4.

Confess. IV, 7.

Ethic. VII, 15.

Confess. IV, 8.

Confess. IV, 7.

Tusc. Quaest. III.

Confess. VIII, 4.

Confess. IV, 9.

Ethic. IX, 4, 9.

Ethic. IX, 11.

Ibid.

De Anima III, 11.

Soliloq. I, 12.

Confess. IX, 12.

De Causis Mot. Animal.

Nemesius, De Nat. Horn.

Ethic. VII, 12. Аристотель приводит бытующие мнения, некоторые из которых он намеревается опровергнуть.

Ethic. IV, 15.

Gen. ad Lit. VIII, 14.

Ethic. Ill, 1.

Gen. ad Lit. XII, 33.

De Civ. Dei XIV, 15.

Topic. Ill, 2.

De Coelo II, 3.

Ethic. X, 5.

Ethic. VIII, 12.

De Civ. Dei XIV, 6, 15.

Soliloq. I, 15. Августин ведет речь не столько о боли, сколько о телесной болезни, причем приводит мнение не свое, а Корнелия Цельса.

De Vera Relig. XII.

Enchiridion 12.

De Civ. Dei XIV, 3, 7.

Как если бы «exspectare» происходило от «ex alio spectare».

De Fide Orth. II.

Metaph. VI, 4.

Gen. ad Lit. IX, 14.

Metaph. V, 12.

Metaph. X, 5.

Ethic. Ill, 5.

Ethic. II, 1.

Rhet. II.

M.De Coelo II, 5.

Ethic. Ill, 11.

Ibid.

Rhet. II.

Ibid.

De Civ. Dei XIV, 7, 9.

De Fide Orth. III.

Ethic. II, 4. Абзацем выше Аристотель перечисляет страсти, и одной из первых называет страх.

De Fide Orth. II.

De Civ. Dei XIV, 5.

Qq. LXXXIII, 33.

Ethic. VI, 2.

Rhet. II.

De Fide Orth. III.

De Fide Orth. II.

Rhet. II.

De Fide Orth. III.

De Div. Nom. IV.

Rhet. II.

De Fide Orth. II.

Rhet. II.

Nemesius, De Nat. Horn.

Metaph. I, 2.

Здесь Фома «меняет местами» устоявшиеся представления об «удивлении» и «ужасе». Так, Дамаскин вполне обоснованно пишет, что «ужас — это страх перед каким-либо великим явлением, а удивление — страх перед каким-либо необычным явлением».

Qq. LXXXIII, 33.

Rhet. II.

De Fide Orth. II.

Ethic. VI, 2.

Rhet. II.

Ethic. Ill, 5.

Ethic. Ill, 9.

Rhet. II.

Ibid.

Ibid.

Tusc. Quaest. IV.

Ethic. IX, 4.

Rhet. II.

Qq. LXXXIII, 33.

Rhet. II.

Ethic. Ill, 11.

Confess. II, 6. Августин буквально говорит: «Страх, боясь превратностей судьбы...». Ниже (вопрос 45, ссылка 2) Августин приводит эту же цитату в уже неискаженном виде.

Tusc. Quaest. III.

Rhet. II.

Ethic. 1,4. В приведенном отрывке много лакун. В интерпретации, приведенной в академическом переводе, он представлен так: «...[благо само по себе] не будет благом в большей степени, [чем частное благо], даже оттого, что оно вечное, раз уж долговечный белый предмет не белее недолговечного». В этом же смысле понимает Аристотеля и Фома, что явствует из его ответа на возражение.

Rhet. II.

Rhet. II.

Qq. LXXXIII, 33.

Rhet. II.

Ibid.

Ibid.

Tusc. Quaest. IV.

Ethic. IV, 15.

De Fide Orth. III.

De Problem. XXVII.

Ibid.

Ethic. IV, 15.

Tusc. Quaest. IV

Rhet. II.

Ethic. Ill, 5.

Tusc. Quaest. IV.

De Anima II, 4.

De Problem. XXII.

Qq. LXXXIII, 31.

Confess. II, 6.

Rhet. II.

Metaph. X, 4.

Ethic. III. 10.

Rhet. II.

Ethic. Ill, 11.

De Problem. XXVII.

Rhet. II.

Ibid.

Ibid.

De Part. Animal III.

De Problem. XXVII.

Rhet. II.

De Problem. XXVII.

Rhet. II.

Ethic. Ill, 10.

Rhet. II.

De Fide Orth. II.

Tusc. Quaest. IV

De Div. Nom. IV

De Civ. Dei XIV, 7, 9.

Rhet. II.

Nemesius, De Nat. Horn.

Ethic. VII, 7.

Confess. II, 6.

Rhet. II.

Tusc. Quaest. IV

Ibid.

DeFideOrth.il.

Nemesius, De Nat. Horn.

Rhet. II.

Ethic. VII, 7.

Ibid.

De Problem. XXVIII.

Ethic. VII, 7.

De Problem. III.

Rhet. II.

Ethic. VII, 7.

Ibid.

Phys. II, 1.

Ethic. IV, 11.

Ethic. VII, 7.

Rhet. II.

Polit. I, 3.

Rhet. II.

Ibid.

Ibid.

Ethic. V, 10.

Rhet. II.

Ibid.

Ibid.

Ethic. V, 15.

Rhet. II.

De Fide Orth. II.

Tusc. Quaest. IV

Moral. XXI, 4.

Ethic. IV, 11.

Rhet. II.

Horn. 22 in Ep. ad Rom.

Rhet. II.

De Fide Orth. II.

Ethic. Ill, 11.

Rhet. II.

Ibid.

Ibid.

Ethic. V, 10.

Rhet. II.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ethic. VII, 7.

Ethic. IV, 11.

Rhet. II.

Ibid. Аристотель цитирует 109 стих восемнадцатой песни Илиады».

Ethic. VII, 15.

Rhet. II.

Ibid.

De Fide Orth. II.

Moral. V, 30.

DeTrin. X, 12.

DeFideOrth.il.

Ethic. VIII, 6.

Ethic. VII, 7.

Ibid.

Rhet. II.

Moral. V 30.

В синодальном переводе: «Иссохло от горести око мое».

Ethic. IV, 8.

Moral. V, 30.

Ibid.