

ПРЕДПИСАНИЕ?

- Раздел 9. СВОЙСТВЕННА ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ЗАБОТА?
- Раздел 10. ПРОСТИРАЕТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ НА УПРАВЛЕНИЕ МНОГИМИ?
- Раздел 11. ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ, КОТОРАЯ ОТНОСИТСЯ К ЧАСТНОМУ БЛАГУ, К ТОМУ ЖЕ САМОМУ ВИДУ, ЧТО И ТА, КОТОРАЯ ПРОСТИРАЕТСЯ НА ОБЩЕЕ БЛАГО?
- Раздел 12. НАХОДИТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ В ПОДЧИНЕННЫХ ИЛИ ЖЕ ТОЛЬКО В ИХ ПРАВИТЕЛЯХ?
- Раздел 13. МОЖЕТ ЛИ ГРЕШНИК БЫТЬ РАССУДИТЕЛЬНЫМ?
- Раздел 14. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНЫМИ ОБЛАДАЮЩИЕ БЛАГОДАТЬЮ?
- Раздел 15. ОБЛАДАЕМ ЛИ МЫ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬЮ ПО ПРИРОДЕ?
- Раздел 16. МОЖНО ЛИ УТРАТИТЬ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ПО ПРИЧИНЕ ЗАБВЕНИЯ?
- Вопрос 48. О ЧАСТЯХ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ
 -
 - Раздел 1. ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ УСТАНОВЛЕНЫ ТРИ ЧАСТИ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
- Вопрос 49. О каждой из как бы неотделимых частей рассудительности
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПАМЯТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАЗУМНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
 - Раздел 3. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ПОНЯТЛИВОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
 - Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОНИЦАТЕЛЬНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
 - Раздел 5. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ РАЗУМ ОДНОЙ ИЗ ЧАСТЕЙ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
 - Раздел 6. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ПРЕДУСМОТРИТЕЛЬНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
 - Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БДИТЕЛЬНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
 - Раздел 8. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ПРЕДОСТОРОЖНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
- Вопрос 50. О СУБЪЕКТНЫХ ЧАСТЯХ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВИДОМ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ЦАРСТВЕННОСТЬ?
 - Раздел 2. ПРАВИЛЬНО ЛИ СЧИТАТЬ ПОЛИТИЧЕСКУЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
 - Раздел 3. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ДОМАШНЮЮ [РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ]?
 - Раздел 4. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ВОЕННУЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
- Вопрос 51. О связанных с рассудительностью добродетелях
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ РАЗУМНОСТЬ В РЕШЕНИЯХ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАЗУМНОСТЬ В РЕШЕНИЯХ ОСОБОЙ И ОТЛИЧНОЙ

ОТ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

- Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ СООБРАЗИТЕЛЬНОСТЬ?
- Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ СОВЕСТЛИВОСТЬ?

○ Вопрос 52. О ДАРЕ СОВЕТА

-
- Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ СЧИТАТЬ СОВЕТ ОДНИМ ИЗ ДАРОВ СВЯТОГО ДУХА?
- Раздел 2. СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ ДАР СОВЕТА ДОБРОДЕТЕЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
- Раздел 3. СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ ДАР СОВЕТА НА НЕБЕСАХ?
- Раздел 4. СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ ПЯТОЕ БЛАЖЕНСТВО, В КОТОРОМ ГОВОРИТСЯ О милостивых, ДАРУ СОВЕТА?

○ Вопрос 53. О БЕЗРАССУДНОСТИ

-
- Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЕЗРАССУДНОСТЬ ГРЕХОМ?
- Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЕЗРАССУДНОСТЬ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?
- Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОПРОМЕТЧИВОСТЬ ГРЕХОМ, ВХОДЯЩИМ В СОСТАВ БЕЗРАССУДНОСТИ?
- Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕОБДУМАННОСТЬ ОСОБЫМ ГРЕХОМ, ВХОДЯЩИМ В СОСТАВ БЕЗРАССУДНОСТИ?
- Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕПОСТОЯНСТВО ПОРОКОМ, ВХОДЯЩИМ В СОСТАВ БЕЗРАССУДНОСТИ?
- Раздел 6. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ВЫШЕУПОМЯНУТЫЕ ПОРОКИ СЛЕДСТВИЯМИ похоти?

○ Вопрос 54. О НЕБРЕЖЕНИИ

-
- Раздел 1. является ли небрежение особым грехом?
- Раздел 2. ПРОТИВОПОЛОЖНО ЛИ НЕБРЕЖЕНИЕ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
- Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ НЕБРЕЖЕНИЕ БЫТЬ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

○ Вопрос 55. О ПОРОКАХ, КОТОРЫЕ ПРОТИВОПОЛОЖНЫ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ПО ПРИЧИНЕ НЕКОТОРОГО СХОДСТВА

-
- Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ПЛОТИ ГРЕХОМ?
- Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ПЛОТИ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?
- Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ХИТРОСТЬ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?
- Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛУКАВСТВО ОТНОСЯЩИМСЯ К ХИТРОСТИ ГРЕХОМ?
- Раздел 5. ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИ ХИТРОСТИ ОБМАН?
- Раздел 6. ЗАКОННО ЛИ ЗАБОТИТЬСЯ О ВРЕМЕННОМ?
- Раздел 7. ДОЛЖНО ЛИ ЗАБОТИТЬСЯ О БУДУЩЕМ?
- Раздел 8. ВОЗНИКАЮТ ЛИ ЭТИ ПОРОКИ ИЗ ЖАДНОСТИ?

○ Вопрос 56. ОБ ОТНОСЯЩИХСЯ К РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ПРЕДПИСАНИЯХ

-
- Раздел 1. ДОЛЖНЫ ЛИ ПРЕДПИСАНИЯ ДЕСЯТИСЛОВИЯ СОДЕРЖАТЬ ПРЕДПИСАНИЕ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?
- Раздел 2. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ В СТАРОМ ЗАКОНЕ ПРЕДСТАВЛЕНЫ

ТЕ ЗАПРЕТИТЕЛЬНЫЕ ПРЕДПИСАНИЯ, КОТОРЫЕ ОТНОСЯТСЯ К ПРОТИВОПОЛОЖНЫМ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ПОРОКАМ?

○ Вопрос 57. о праве

-
- Раздел 1. является ли право объектом правосудности?
- Раздел 2. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ ПРАВО РАЗДЕЛЯЮТ НА ЕСТЕСТВЕННОЕ И ПОЗИТИВНОЕ?
- Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВО НАРОДОВ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО?
- Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ СЧИТАТЬ РОДИТЕЛЬСКОЕ И ГОСПОДСКОЕ ПРАВО ОСОБЫМИ ВИДАМИ [ПРАВА]?

○ Вопрос 58. О ПРАВОСУДНОСТИ

-
- Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЯТЬ ПРАВОСУДНОСТЬ КАК НЕСКОНЧАЕМУЮ И ПОСТОЯННУЮ ВОЛЮ ВОЗДАТЬ КАЖДОМУ СОГЛАСНО ЕГО ПРАВУ?
- Раздел 2. ВСЕГДА ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ НАПРАВЛЕНА ОТ ОДНОГО К ДРУГОМУ?
- Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?
- Раздел 4. НАХОДИТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ В ВОЛЕ КАК В СВОЕМ СУБЪЕКТЕ?
- Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ ОБЩЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?
- Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ КАК ОБЩАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ СУЩНОСТНО ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ВСЕ ДОБРОДЕТЕЛИ?
- Раздел 7. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ПОМИМО ОБЩЕЙ ПРАВОСУДНОСТИ ещё И ЧАСТНАЯ [ПРАВОСУДНОСТЬ]?
- Раздел 8. ИМЕЕТСЯ ЛИ У ЧАСТНОЙ ПРАВОСУДНОСТИ СВОЙ ОСОБЫЙ ПРЕДМЕТ?
- Раздел 9. КАСАЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ СТРАСТЕЙ?
- Раздел 10. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СРЕДНЕЕ ПРАВОСУДНОСТИ СРЕДНИМ В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ?
- Раздел 11. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ АКТОМ ПРАВОСУДНОСТИ ВОЗДАВАТЬ КАЖДОМУ ТО, ЧТО ЕГО?
- Раздел 12. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ ГЛАВНЕЙШЕЙ ИЗ ВСЕХ НРАВСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

○ Вопрос 59. О НЕПРАВОСУДНОСТИ

-
- Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕПРАВОСУДНОСТЬ ОСОБЫМ ПОРОКОМ?
- Раздел 2. ДОЛЖНО ЛИ НАЗЫВАТЬ ПОСТУПАЮЩЕГО НЕПРАВОСУДНО ЧЕЛОВЕКА НЕПРАВОСУДНЫМ?
- Раздел 3. МОЖЕМ ЛИ МЫ ПРЕТЕРПЕВАТЬ НЕПРАВОСУДНОСТЬ ПО СВОЕЙ ВОЛЕ?
- Раздел 4. СОВЕРШАЕТ ЛИ ПОСТУПАЮЩИЙ НЕПРАВОСУДНО СМЕРТНЫЙ ГРЕХ?

○ Вопрос 60. О СУДЕ

-
- Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУД АКТОМ ПРАВОСУДНОСТИ?

- Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУД ЗАКОННЫМ?
- Раздел 3. ПРАВДА ЛИ, ЧТО СУДИТЬ НА ОСНОВАНИИ ПОДОЗРЕНИЙ НЕЗАКОННО?
- Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ ИНТЕРПРЕТИРОВАТЬ СОМНЕНИЯ В ЛУЧШУЮ СТОРОНУ?
- Раздел 5. ВСЕГДА ЛИ НУЖНО СУДИТЬ В СООТВЕТСТВИИ С ПИСЬМЕННЫМ ЗАКОНОМ?
- Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕПРАВОМОЧНЫЙ СУД ИЗВРАЩЕННЫМ?
- Вопрос 61. О ЧАСТЯХ ПРАВОСУДНОСТИ
 -
 - Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕНЫ ДВА ВИДА ПРАВОСУДНОСТИ, А ИМЕННО РАСПРЕДЕЛИТЕЛЬНАЯ И НАПРАВИТЕЛЬНАЯ [ПРАВОСУДНОСТЬ]?
 - Раздел 2. ОДИНАКОВЫМ ЛИ ОБРАЗОМ ОПРЕДЕЛЯЕТСЯ СРЕДНЕЕ РАСПРЕДЕЛИТЕЛЬНОЙ И НАПРАВИТЕЛЬНОЙ ПРАВОСУДНОСТИ?
 - Раздел 3. ОДИНАКОВ ЛИ ПРЕДМЕТ ОБОИХ ВИДОВ ПРАВОСУДНОСТИ?
 - Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ВОЗДАЯНИЕ?
- Вопрос 62. О ВОЗДАЯНИИ
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЗДАЯНИЕ АКТОМ НАПРАВИТЕЛЬНОЙ ПРАВОСУДНОСТИ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЗДАЯНИЕ ЗА ТО, ЧТО БЫЛО ОТНЯТО, НЕОБХОДИМЫМ ДЛЯ СПАСЕНИЯ?
 - Раздел 3. ДОСТАТОЧНО ЛИ ВЕРНУТЬ РОВНО СТОЛЬКО, СКОЛЬКО БЫЛО ОТНЯТО?
 - Раздел 4. БЫВАЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК ОБЯЗАН ВЕРНУТЬ ТО, ЧЕГО ОН НЕ БРАЛ?
 - Раздел 5. НЕОБХОДИМО ЛИ ВСЕГДА ВОЗДАВАТЬ ИМЕННО ТОМУ, У КОГО БЫЛО ВЗЯТО?
 - Раздел 6. ВСЕГДА ЛИ ОБЯЗАН ВОЗДАВАТЬ ВЗЯВШИЙ?
 - Раздел 7. МОЖЕТ ЛИ ВОЗДАЯНИЕ БЫТЬ ОБЯЗАТЕЛЬНЫМ ДЛЯ ТЕХ, КОТОРЫЕ [САМИ НИЧЕГО] НЕ БРАЛИ?
 - Раздел 8. ОБЯЗАН ЛИ ЧЕЛОВЕК ВОЗДАВАТЬ НЕМЕДЛЕННО ИЛИ ЖЕ ЭТО МОЖЕТ БЫТЬ ОТСРОЧЕНО?
- Вопрос 63. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ РАСПРЕДЕЛИТЕЛЬНОЙ ПРАВОСУДНОСТИ ПОРОКАХ [А ИМЕННО] О ЛИЦЕПРИЯТИИ
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛИЦЕПРИЯТИЕ ГРЕХОМ?
 - Раздел 2. ИМЕЕТ ЛИ МЕСТО ЛИЦЕПРИЯТИЕ ПРИ РАСПРЕДЕЛЕНИИ ДУХОВНЫХ БЛАГ?
 - Раздел 3. ИМЕЕТ ЛИ МЕСТО ЛИЦЕПРИЯТИЕ ПРИ ОКАЗАНИИ УВАЖЕНИЯ И ПОЧЕСТЕЙ?
 - Раздел 4. ИМЕЕТ ЛИ МЕСТО ГРЕХ ЛИЦЕПРИЯТИЯ ПРИ ВЫНЕСЕНИИ СУДЕБНЫХ РЕШЕНИЙ?
- Вопрос 64. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ НАПРАВИТЕЛЬНОЙ ПРАВОСУДНОСТИ ПОРОКАХ [КОТОРЫЕ ОБНАРУЖИВАЮТСЯ] В ДЕЛАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] ОБ УБИЙСТВЕ
 -

- Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕЗАКОННЫМ УБИЙСТВО ЛЮБОГО ЖИВОГО СУЩЕСТВА?
- Раздел 2. МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ЗАКОННЫМ УБИЙСТВО ГРЕШНИКА?
- Раздел 3. ЗАКОННО ЛИ ЧАСТНОМУ ИНДИВИДУ УБИТЬ СОГРЕШИВШЕГО ЧЕЛОВЕКА?
- Раздел 4. ЗАКОННО ЛИ ЦЕРКОВНОМУ ЛИЦУ УБИТЬ ЗЛОДЕЯ?
- Раздел 5. ЗАКОННО ЛИ УБИТЬ САМОГО СЕБЯ?
- Раздел 6. ЗАКОННО ЛИ УБИЙСТВО НЕВИННОГО?
- Раздел 7. ЗАКОННО ЛИ УБИТЬ ЧЕЛОВЕКА ПРИ САМОЗАЩИТЕ?
- Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВИНОВНЫМ В УБИЙСТВЕ ТОТ, КТО УБИЛ СЛУЧАЙНО?
- Вопрос 65. О ДРУГИХ ПРИЧИНЯЕМЫХ ЧЕЛОВЕКУ ТЕЛЕСНЫХ ПОВРЕЖДЕНИЯХ
 -
 - Раздел 1. ВОЗМОЖНЫ ЛИ ТАКИЕ СЛУЧАИ, КОГДА НАНЕСЕНИЕ КОМУ-ЛИБО УВЕЧЬЯ ЯВЛЯЕТСЯ ЗАКОННЫМ?
 - Раздел 2. ВПРАВЕ ЛИ РОДИТЕЛИ БИТЬ СВОИХ ДЕТЕЙ, А ГОСПОДА — СВОИХ РАБОВ?
 - Раздел 3. ЗАКОННО ЛИ ЛИШАТЬ ЧЕЛОВЕКА СВОБОДЫ?
 - Раздел 4. ОТЯГЧАЕТСЯ ЛИ ГРЕХ, ЕСЛИ ВЫШЕУПОМЯНУТЫЕ [ВИДЫ] УЩЕРБА ПРИЧИНЕНЫ СВЯЗАННЫМ ЛИЦАМ?
- Вопрос 66. О ВОРОВСТВЕ И ГРАБЕЖЕ
 -
 - Раздел 1. ЕСТЕСТВЕННО ЛИ ЧЕЛОВЕКУ ОБЛАДАТЬ ВНЕШНИМИ ВЕЩАМИ?
 - Раздел 2. ЗАКОННО ЛИ ЧЕЛОВЕКУ ОБЛАДАТЬ ВЕЩЬЮ КАК СВОЕЙ СОБСТВЕННОСТЬЮ?
 - Раздел 3. СОСТОИТ ЛИ СУЩНОСТЬ ВОРОВСТВА В ТОМ, ЧТО ЧУЖОЙ СОБСТВЕННОСТЬЮ ЗАВЛАДЕВАЮТ ТАЙНО?
 - Раздел 4. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ВОРОВСТВО И ГРАБЕЖ РАЗЛИЧНЫМИ ВИДАМИ ГРЕХА?
 - Раздел 5. ВСЯКОЕ ЛИ ВОРОВСТВО ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?
 - Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОРОВСТВО СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?
 - Раздел 7. МОЖЕТ ЛИ КРАЙНЯЯ НУЖДА СЛУЖИТЬ ОПРАВДАНИЕМ ВОРОВСТВУ?
 - Раздел 8. МОЖНО ЛИ ОГРАБИТЬ И НЕ СОВЕРШИТЬ ПРИ ЭТОМ ГРЕХА?
 - Раздел 9. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОРОВСТВО БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ ГРАБЕЖ?
- Вопрос 67. О [ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ НАПРАВИТЕЛЬНОЙ ПРАВОСУДНОСТИ ПОРОШ, КОТОРЫЕ ОБНАРУЖИВАЮТСЯ В] СЛОВАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ! О НЕПРАВОСУДНОСТИ ПРИ СУДЕЙСТВЕ
 -
 - Раздел 1. МОЖЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК ВЫНОСИТЬ ПРАВОСУДНОЕ РЕШЕНИЕ В ОТНОШЕНИИ ТОГО, КТО НЕ ПОДПАДАЕТ ПОД ЕГО ЮРИСДИКЦИЮ?
 - Раздел 2. ВПРАВЕ ЛИ СУДЬЯ ВЫНОСИТЬ ПРИГОВОР ВОПРЕКИ ИЗВЕСТНОЙ ЕМУ ИСТИНЕ НА ОСНОВАНИИ ПРОТИВОРЕЧАЩИХ [ЭТОЙ ИСТИНЕ] СВИДЕТЕЛЬСТВ?
 - Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ СУДЬЯ ОСУДИТЬ ТОГО, ПРОТИВ КОГО НЕ ВЫДВИНУТЫ ОБВИНЕНИЯ?

- [Раздел 4. МОЖЕТ ЛИ СУДЬЯ ПРАВОСУДНО СМЯГЧАТЬ НАКАЗАНИЕ?](#)
- [Вопрос 68. О НЕПРАВОСУДНОСТИ ПРИ ОБВИНЕНИИ](#)
 -
 - [Раздел 1. ОБЯЗАН ЛИ ЧЕЛОВЕК ОБВИНЯТЬ?](#)
 - [Раздел 2. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ НЕОБХОДИМО, ЧТОБЫ ОБВИНЕНИЕ ВЫДВИГАЛОСЬ В ПИСЬМЕННОЙ ФОРМЕ?](#)
 - [Раздел 3. СТАНОВИТСЯ ЛИ ОБВИНЕНИЕ НЕПРАВОСУДНЫМ ПО ПРИЧИНЕ КЛЕВЕТЫ, СГОВОРА ИЛИ УКЛОНЕНИЯ?](#)
 - [Раздел 4. ДОЛЖЕН ЛИ НЕ СМОГШИЙ ДОКАЗАТЬ ВЫДВИНУТОЕ ИМ ОБВИНЕНИЕ ОБВИНИТЕЛЬ ОТПЛАТИТЬ НАКАЗАНИЕМ?](#)
- [Вопрос 69. О ГРЕХАХ, СОВЕРШАЕМЫХ ПРОТИВ ПРАВОСУДНОСТИ СО СТОРОНЫ ОТВЕТЧИКА](#)
 -
 - [Раздел 1. МОЖНО ЛИ ОТРИЦАТЬ ВЕДУЩУЮ К ОСУЖДЕНИЮ ИСТИНУ, НЕ СОВЕРШАЯ ПРИ ЭТОМ СМЕРТНОГО ГРЕХА?](#)
 - [Раздел 2. ВПРАВЕ ЛИ ОБВИНЯЕМЫЙ ЗАЩИЩАТЬ СЕБЯ ПРИ ПОМОЩИ ЛЖИ?](#)
 - [Раздел 3. ВПРАВЕ ЛИ ОБВИНЯЕМЫЙ ИЗБЕГАТЬ ОСУЖДЕНИЯ ПОСРЕДСТВОМ АПЕЛЛЯЦИИ?](#)
 - [Раздел 4. ЗАКОННО ЛИ ПРИГОВОРЕННОМУ К СМЕРТИ ЧЕЛОВЕКУ ЗАЩИЩАТЬ СЕБЯ, ЕСЛИ ЕМУ ПРЕДСТАВИТСЯ ТАКАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ?](#)
- [Вопрос 70. О НЕПРАВОСУДНОСТИ СО СТОРОНЫ СВИДЕТЕЛЯ](#)
 -
 - [Раздел 1. ОБЯЗАН ЛИ ЧЕЛОВЕК ДАВАТЬ ПОКАЗАНИЯ?](#)
 - [Раздел 2. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ПОКАЗАНИЯ ДВУХ ИЛИ ТРЕХ ЛИЦ ДОСТАТОЧНЫМИ?](#)
 - [Раздел 3. МОГУТ ЛИ БЫТЬ ОТКЛОНЕНЫ ПОКАЗАНИЯ ЧЕЛОВЕКА БЕЗ КАКОЙ-ЛИБО ВИНЫ С ЕГО СТОРОНЫ?](#)
 - [Раздел 4. ВСЕГДА ЛИ ЛЖЕСВИДЕТЕЛЬСТВО ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?](#)
- [Вопрос 71. О НЕПРАВОСУДНОСТИ ПРИ СУДОПРОИЗВОДСТВЕ СО СТОРОНЫ ЗАЩИТНИКА](#)
 -
 - [Раздел 1. ОБЯЗАН ЛИ ЗАЩИТНИК ЗАЩИЩАТЬ В СУДЕ БЕДНЯКОВ?](#)
 - [Раздел 2. ПРАВИЛЬНО ЛИ, ЧТО ЗАКОН ЗАПРЕЩАЕТ НЕКОТОРЫМ ЛЮДЯМ ИСПОЛНЯТЬ ОБЯЗАННОСТИ ЗАЩИТНИКА?](#)
 - [Раздел 3. ГРЕШИТ ЛИ ЗАЩИТНИК, ЗАЩИЩАЯ НЕПРАВОСУДНОЕ ДЕЛО?](#)
 - [Раздел 4. ВПРАВЕ ЛИ ЗАЩИТНИК БРАТЬ ДЕНЬГИ ЗА ЗАЩИТУ В СУДЕ?](#)
- [Вопрос 72. О ВНЕСУДЕБНОЙ СЛОВЕСНОЙ НЕПОДСУДНОСТИ \[И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ\] ОБ ОСКОРБЛЕНИИ](#)
 -
 - [Раздел 1. ЗАКЛЮЧАЕТСЯ ЛИ ОСКОРБЛЕНИЕ В СЛОВАХ?](#)
 - [Раздел 2. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ОСКОРБЛЕНИЕ И ПОНОШЕНИЕ СМЕРТНЫМИ ГРЕХАМИ?](#)
 - [Раздел 3. ДОЛЖНО ЛИ СНОСИТЬ ОСКОРБЛЕНИЕ?](#)
 - [Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОСКОРБЛЕНИЕ СЛЕДСТВИЕМ ГНЕВА?](#)
- [Вопрос 73. О ЗЛОСЛОВИИ](#)
 -

- Раздел 1. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ ЗЛОСЛОВИЕ ЯВЛЯЕТСЯ ОЧЕРНИТЕЛЬСТВОМ ЧЬЕЙ-ЛИБО РЕПУТАЦИИ ПОСРЕДСТВОМ ВТАЙНЕ СКАЗАННЫХ СЛОВ?
- Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗЛОСЛОВИЕ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?
- Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗЛОСЛОВИЕ САМЫМ ТЯЖКИМ ИЗ ВСЕХ СОВЕРШАЕМЫХ ПРОТИВ БЛИЖНЕГО ГРЕХОВ?
- Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ НЕ ПРЕПЯТСТВОВАТЬ ЗЛОСЛОВИЮ?
- Вопрос 74. О РАСПРОСТРАНЕНИИ СПЛЕТЕН
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАСПРОСТРАНЕНИЕ СПЛЕТЕН ОТЛИЧНЫМ ОТ ЗЛОСЛОВИЯ ГРЕХОМ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗЛОСЛОВИЕ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ РАСПРОСТРАНЕНИЕ СПЛЕТЕН?
- Вопрос 75. ОБ ОСМЕЯНИИ
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОСМЕЯНИЕ ОСОБЫМ ГРЕХОМ, ОТЛИЧНЫМ ОТ ВЫШЕУПОМЯНУТЫХ ГРЕХОВ?
 - Раздел 2. МОЖЕТ ЛИ ОСМЕЯНИЕ БЫТЬ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?
- Вопрос 76. О ПРОКЛЯТИИ
 -
 - Раздел 1. ВПРАВЕ ЛИ КТО-ЛИБО ПРОКЛИНАТЬ ДРУГОГО?
 - Раздел 2. МОЖНО ЛИ ЗАКОННО ПРОКЛЯТЬ НЕРАЗУМНУЮ ТВАРЬ?
 - Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОКЛЯТИЕ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?
 - Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОКЛЯТИЕ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ ЗЛОСЛОВИЕ?
- Вопрос 77. О СОВЕРШАЕМЫХ ПРИ КУПЛЕ ПРОДАЖЕ ГРЕХАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] ОБ ИМЕЮЩЕМ МЕСТО ПРИ КУПЛЕ ПРОДАЖЕ МОШЕННИЧЕСТВЕ
 -
 - Раздел 1. ЗАКОННО ЛИ ПРОДАВАТЬ ВЕЩЬ ДОРОЖЕ её СТОИМОСТИ?
 - Раздел 2. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ НЕЗАКОННОЙ ПРОДАЖУ В ТОМ СЛУЧАЕ, ЕСЛИ В ПРОДАННОЙ ВЕЩИ ОБНАРУЖИВАЕТСЯ [ТОТ ИЛИ ИНОЙ] ДЕФЕКТ?
 - Раздел 3. ОБЯЗАН ЛИ ПРОДАВЕЦ СООБЩАТЬ ОБ ИЗЪЯНАХ ПРОДАВАЕМОЙ ВЕЩИ?
 - Раздел 4. ЗАКОННО ЛИ ПРИ ЗАКЛЮЧЕНИИ СДЕЛОК ПРОДАВАТЬ ВЕЩЬ ДОРОЖЕ, ЧЕМ ЗА НЕЕ БЫЛО УПЛАЧЕНО?
- Вопрос 78. О ГРЕХАХ, СОВЕРШАЕМЫХ ПРИ ССУДАХ [А ИМЕННО] О ГРЕХЕ РОСТОВЩИЧЕСТВА
 -
 - Раздел 1. ГРЕШНО ЛИ ПОЛУЧАТЬ РОСТОВЩИЧЕСКИЙ ПРОЦЕНТ ЗА ССУЖЕННЫЕ ДЕНЬГИ?
 - Раздел 2. ЗАКОННО ЛИ НАЗНАЧАТЬ КАКОЕ-ЛИБО ИНОЕ ВОЗНАГРАЖДЕНИЕ ЗА ДАЧУ ДЕНЕГ ВЗАЙМЫ?
 - Раздел 3. ОБЯЗАН ЛИ ЧЕЛОВЕК ВОЗВРАЩАТЬ ТУ ПРИБЫЛЬ, КОТОРУЮ ПРИНЕСЛИ ЕМУ ВЗЯТЫЕ НА УСЛОВИЯХ РОСТОВЩИЧЕСТВА ДЕНЬГИ?
 - Раздел 4. ЗАКОННО ЛИ ЗАИМСТВОВАТЬ ДЕНЬГИ НА УСЛОВИЯХ РОСТОВЩИЧЕСТВА?

- Вопрос 79. О ЧАСТЯХ ПРАВОСУДНОСТИ [(ПРОДОЛЖЕНИЕ), А ИМЕННО] О КАК БЫ НЕОТЪЕМЛЕМЫХ ЧАСТЯХ ПРАВОСУДНОСТИ
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ УКЛОНЕНИЕ ОТ ЗЛА И ДЕЛАНИЕ ДОБРА ЧАСТЯМИ ПРАВОСУДНОСТИ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕСТУПЛЕНИЕ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?
 - Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ УПУЩЕНИЕ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?
 - Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГРЕХ УПУЩЕНИЯ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ, ЧЕМ ГРЕХ ПРЕСТУПЛЕНИЯ?
- Вопрос 80. О ПОТЕНЦИАЛЬНЫХ ЧАСТЯХ ПРАВОСУДНОСТИ
 -
 - Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ ПЕРЕЧИСЛЕНЫ ДОБРОДЕТЕЛИ, КОТОРЫЕ ДОПОЛНЯЮТ ПРАВОСУДНОСТЬ?
- Вопрос 81. О РЕЛИГИИ
 -
 - Раздел 1. НАПРАВЛЯЕТ ЛИ РЕЛИГИЯ ЧЕЛОВЕКА К ОДНОМУ ТОЛЬКО БОГУ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РЕЛИГИЯ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?
 - Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РЕЛИГИЯ ОДНОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?
 - Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РЕЛИГИЯ ОСОБОЙ, ОТЛИЧНОЙ ОТ ДРУГИХ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?
 - Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РЕЛИГИЯ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?
 - Раздел 6. ДОЛЖНО ЛИ ПРЕДПОЧИТАТЬ РЕЛИГИЮ ВСЕМ ОСТАЛЬНЫМ НРАВСТВЕННЫМ ДОБРОДЕТЕЛЯМ?
 - Раздел 7. ОБЛАДАЕТ ЛИ РЕЛИГИЯ ВНЕШНИМ АКТОМ?
 - Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РЕЛИГИЯ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И СВЯТОСТЬ?
- Вопрос 82. О ВНУТРЕННИХ АКТАХ РЕЛИГИИ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О НАБОЖНОСТИ
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАБОЖНОСТЬ ОСОБЫМ АКТОМ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАБОЖНОСТЬ АКТОМ РЕЛИГИИ?
 - Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРИЧИНОЙ НАБОЖНОСТИ СОЗЕРЦАНИЕ, ИЛИ ПОМЫСЕЛ?
 - Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СЛЕДСТВИЕМ НАБОЖНОСТИ РАДОСТЬ?
- Вопрос 83. О МОЛИТВЕ
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МОЛИТВА АКТОМ ЖЕЛАЮЩЕЙ СПОСОБНОСТИ?
 - Раздел 2. ПОДОБАЕТ ЛИ МОЛИТЬСЯ?
 - Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МОЛИТВА АКТОМ РЕЛИГИИ?
 - Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ НАМ МОЛИТЬСЯ ОДНОМУ ТОЛЬКО БОГУ?
 - Раздел 5. ДОЛЖНО ЛИ МЫ, МОЛЯСЬ, ПРОСИТЬ О ЧЕМ-ТО КОНКРЕТНОМ?
 - Раздел 6. ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК, МОЛЯСЬ, ПРОСИТЬ БОГА О ПРЕХОДЯЩИХ ВЕЩАХ?
 - Раздел 7. ДОЛЖНО ЛИ НАМ МОЛИТЬСЯ О ДРУГИХ?
 - Раздел 8. ДОЛЖНО ЛИ МОЛИТЬСЯ О СВОИХ ВРАГАХ?
 - Раздел 9. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ УСТАНОВЛЕНЫ СЕМЬ ПРОСЬБ МОЛИТВЫ ГОСПОДНЕЙ?
 - Раздел 10. ПРИСУЩА ЛИ МОЛИТВА ТОЛЬКО РАЗУМНОЙ ТВАРИ?

- [Раздел 11. МОЛЯТСЯ ЛИ О НАС СВЯТЫЕ НА НЕБЕСАХ?](#)
- [Раздел 12. ДОЛЖНО ЛИ МОЛИТЬСЯ ВСЛУХ?](#)
- [Раздел 13. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОСРЕДОТОЧЕННОСТЬ НЕОБХОДИМЫМ УСЛОВИЕМ МОЛИТВЫ?](#)
- [Раздел 14. ДОЛЖНА ЛИ МОЛИТВА БЫТЬ ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОЙ?](#)
- [Раздел 15. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МОЛИТВА ЗАСЛУЖИВАЮЩЕЙ НАГРАДЫ?](#)
- [Раздел 16. МОГУТ ЛИ ГРЕШНИКИ ЧТО-ЛИБО ВЫМОЛИТЬ У БОГА СВОИМИ МОЛИТВАМИ?](#)
- [Раздел 17. ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ МОЛИТВУ НА МОЛЕНИЕ, \[СОБСТВЕННО\] МОЛИТВУ, ПРОШЕНИЕ И БЛАГОДАРЕНИЕ?](#)
- [Вопрос 84. О ВНЕШНИХ АКТАХ РЕЛИГИИ \[И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ\] О ТЕЛЕСНОМ СЛУЖЕНИИ \[А ИМЕННО\] О ПОКЛОНЕНИИ](#)
 -
 - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОКЛОНЕНИЕ АКТОМ «LATRIA», ИЛИ РЕЛИГИИ?](#)
 - [Раздел 2. ОЗНАЧАЕТ ЛИ ПОКЛОНЕНИЕ ТЕЛЕСНОЕ ДЕЙСТВИЕ?](#)
 - [Раздел 3. НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ ПОКЛОНЕНИЯ ОПРЕДЕЛЕННОЕ МЕСТО?](#)
- [Вопрос 85. О СЛУЖЕНИИ ДАРАМИ \[И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ\] О ЖЕРТВЕ](#)
 -
 - [Раздел 1. ПРОИСХОДИТ ЛИ ПРЕДЛОЖЕНИЕ БОГУ ЖЕРТВЫ СОГЛАСНО ЕСТЕСТВЕННОМУ ЗАКОНУ?](#)
 - [Раздел 2. ДОЛЖНО ЛИ ПРЕДЛАГАТЬ ЖЕРТВУ ОДНОМУ ТОЛЬКО БОГУ?](#)
 - [Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДЛОЖЕНИЕ ЖЕРТВЫ ОСОБЫМ АКТОМ ДОБРОДЕТЕЛИ?](#)
 - [Раздел 4. ВСЕ ЛИ ОБЯЗАНЫ ПРЕДЛАГАТЬ ЖЕРТВЫ?](#)
- [Вопрос 86. О ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯХ И НАЧАТКАХ](#)
 -
 - [Раздел 1. ОБЯЗЫВАЕТ ЛИ ПРЕДПИСАНИЕ СОВЕРШАТЬ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ?](#)
 - [Раздел 2. ТОЛЬКО ЛИ СВЯЩЕННИКИ МОГУТ ПОЛЬЗОВАТЬСЯ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯМИ?](#)
 - [Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК СОВЕРШАТЬ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ИЗ ВСЕГО ТОГО, ЧЕМ ОН ЗАКОННО ВЛАДЕЕТ?](#)
 - [Раздел 4. ОБЯЗАНЫ ЛИ ЛЮДИ ПРИНОСИТЬ НАЧАТКИ?](#)
- [Вопрос 87 .О ДЕСЯТИНАХ](#)
 -
 - [Раздел 1. ОБЯЗАНЫ ЛИ ЛЮДИ СЛЕДОВАТЬ ПРЕДПИСАНИЮ О ПРИНОШЕНИИ ДЕСЯТИН?](#)
 - [Раздел 2. ОБЯЗАНЫ ЛИ ЛЮДИ ПРИНОСИТЬ ДЕСЯТИНЫ ИЗ ВСЕГО, ЧТО У НИХ ЕСТЬ?](#)
 - [Раздел 3. ДОЛЖНО ЛИ ПРИНОСИТЬ ДЕСЯТИНЫ ДУХОВЕНСТВУ?](#)
 - [Раздел 4. ОБЯЗАНО ЛИ ПРИНОСИТЬ ДЕСЯТИНЫ ТАКЖЕ И ДУХОВЕНСТВО?](#)
- [Вопрос 88. О СЛУЖЕНИИ ПОСРЕДСТВОМ ОБЕЩАНИИ, \[А ИМЕННО\] ОБ ОБЕТАХ](#)
 -
 - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОБЕТ ПРОСТЫМ НАМЕРЕНИЕМ ВОЛИ?](#)
 - [Раздел 2. ДОЛЖНО ЛИ ДАВАТЬ ОБЕТ ТОЛЬКО В ОТНОШЕНИИ ЛУЧШЕГО БЛАГА?](#)
 - [Раздел 3. ВСЕ ЛИ ОБЕТЫ ОБЯЗЫВАЮТ?](#)

- [Раздел 4. ПОЛЕЗНО ЛИ ПРИНОСИТЬ ОБЕТЫ?](#)
- [Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОБЕТ АКТОМ «LATRIA», ИЛИ РЕЛИГИИ?](#)
- [Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БОЛЕЕ ЗАСЛУЖИВАЮЩИМ ПОХВАЛЫ И НАГРАДЫ СДЕЛАТЬ ЧТО-ЛИБО ВО ИСПОЛНЕНИЕ ОБЕТА, НЕЖЕЛИ БЕЗ ОБЕТА?](#)
- [Раздел 7. СТАНОВИТСЯ ЛИ ОБЕТ ТОРЖЕСТВЕННЫМ В СЛУЧАЕ ПРИНЯТИЯ ДУХОВНОГО САНА ИЛИ ПОСТРИЖЕНИЯ В МОНАХИИ?](#)
- [Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОДЧИНЕННОСТЬ ВЛАСТИ ДРУГИХ ПРЕПЯТСТВИЕМ ДЛЯ ПРИНЕСЕНИЯ ОБЕТОВ?](#)
- [Раздел 9. МОГУТ ЛИ ДЕТИ ПРИНОСИТЬ ОБЕТ МОНАШЕСКОГО ПОСТРИЖЕНИЯ?](#)
- [Раздел 10. ВОЗМОЖНО ЛИ ОСВОБОЖДЕНИЕ ОТ ОБЕТА?](#)
- [Раздел 11. МОЖНО ЛИ БЫТЬ ОСВОБОЖДЕННЫМ ОТ ТОРЖЕСТВЕННОГО ОБЕТА ЦЕЛОМУДРИЯ?](#)
- [Раздел 12. ТОЛЬКО ЛИ ПРЕЛАТ ВПРАВЕ ИЗМЕНЯТЬ ОБЕТ ИЛИ ОСВОБОЖДАТЬ ОТ НЕГО?](#)
- [Вопрос 89. ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ ИМЕНИ БОГА \[И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ\] О КЛЯТВАХ](#)
 -
 - [Раздел 1. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ КЛЯСТЬСЯ ОЗНАЧАЕТ ПРИЗЫВАТЬ БОГА В СВИДЕТЕЛИ?](#)
 - [Раздел 2. ЗАКОННО ЛИ КЛЯСТЬСЯ?](#)
 - [Раздел 3. ПРАВИЛЬНО ЛИ УСТАНОВЛЕНЫ СОПУТСТВУЮЩИЕ КЛЯТВЕ УСЛОВИЯ, А ИМЕННО ПРАВ ОСУДИ ОСТЬ, СУД И ИСТИНА?](#)
 - [Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КЛЯТВА АКТОМ РЕЛИГИИ, ИЛИ «LATRIA»?](#)
 - [Раздел 5. ЖЕЛАТЕЛЬНЫ ЛИ КЛЯТВЫ И ДОЛЖНО ЛИ ПРИБЕГАТЬ К НИМ ЧАСТО КАК К ЧЕМУ-ТО ХОРОШЕМУ И ПОЛЕЗНОМУ?](#)
 - [Раздел 6. ЗАКОННО ЛИ КЛЯСТЬСЯ ТВАРЬЮ?](#)
 - [Раздел 7. ОБЛАДАЕТ ЛИ КЛЯТВА ОБЯЗАТЕЛЬНОЙ СИЛОЙ?](#)
 - [Раздел 8. ОБЯЗЫВАЕТ ЛИ КЛЯТВА БОЛЬШЕ, ЧЕМ ОБЕТ?](#)
 - [Раздел 9. МОЖЕТ ЛИ КТО-ЛИБО ОСВОБОДИТЬ ОТ КЛЯТВЫ?](#)
 - [Раздел 10. С ЧЕМ СВЯЗАНО УСЛОВИЕ, МОГУЩЕЕ СДЕЛАТЬ КЛЯТВУ НЕДЕЙСТВИТЕЛЬНОЙ, С ЛИЧНОСТЬЮ ИЛИ ВРЕМЕНЕМ?](#)
- [Вопрос 90. ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ ИМЕНИ БОГА ПРИ ЗАКЛИНАНИИ](#)
 -
 - [Раздел 1. ЗАКОННО ЛИ ЗАКЛИНАТЬ ЧЕЛОВЕКА?](#)
 - [Раздел 2. ЗАКОННО ЛИ ЗАКЛИНАТЬ ДЕМОНОВ?](#)
 - [Раздел 3. ЗАКОННО ЛИ ЗАКЛИНАТЬ НЕРАЗУМНУЮ ТВАРЬ?](#)
- [Вопрос 91. ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ БОЖЕСТВЕННОГО ИМЕНИ ПРИ ПРОИЗНЕСЕНИИ ЕГО С ЦЕЛЬЮ ПРЕВОЗНОШЕНИЯ](#)
 -
 - [Раздел 1. НУЖНО ЛИ ПРЕВОЗНОСИТЬ БОГА ВСЛУХ?](#)
 - [Раздел 2. НУЖНО ЛИ ПРЕВОЗНОСИТЬ БОГА В ПЕСНОПЕНИЯХ?](#)
- [Вопрос 92. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ РЕЛИГИИ ПОРОКАХ \[И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ\] О СУЕВЕРИИ КАК ТАКОВОЙ, КОТОРОЕ ЕСТЬ СВОЕГО РОДА ИЗБЫТОЧНОСТЬ](#)
 -
 - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУЕВЕРИЕ ПРОТИВОПОЛОЖНЫМ РЕЛИГИИ ПОРОКОМ?](#)

- Раздел 2. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ НЕСКОЛЬКО ВИДОВ СУЕВЕРИЯ?
- Вопрос 93. О СУЕВЕРИИ, СОСТОЯЩЕМ В НЕНАДЛЕЖАЩЕМ ПОКЛОНЕНИИ ИСТИННОМУ БОГУ
 -
 - Раздел 1. МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ЧТО-ЛИБО ПАГУБНОЕ В ПОКЛОНЕНИИ ИСТИННОМУ БОГУ?
 - Раздел 2. МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ КАКОЙ-ЛИБО ИЗБЫТОК В ПОКЛОНЕНИИ БОГУ?
- Вопрос 94. ОБ ИДОЛОПОКЛОНСТВЕ
 -
 - Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ СЧИТАТЬ идолопоклонство ВИДОМ СУЕВЕРИЯ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИДОЛОПОКЛОНСТВО ГРЕХОМ?
 - Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИДОЛОПОКЛОНСТВО ТЯГЧАЙШИМ ИЗ ГРЕХОВ?
 - Раздел 4. НАДЛЕЖИТ ЛИ УСМАТРИВАТЬ ПРИЧИНУ ИДОЛОПОКЛОНСТВА СО СТОРОНЫ ЧЕЛОВЕКА?
- Вопрос 95. О СУЕВЕРИИ, СВЯЗАННОМ С ПРЕДСКАЗАНИЯМИ
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДСКАЗАНИЕ ГРЕХОМ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДСКАЗАНИЕ ВИДОМ СУЕВЕРИЯ?
 - Раздел 3. ДОЛЖНО ЛИ РАЗЛИЧАТЬ НЕСКОЛЬКО ВИДОВ ПРЕДСКАЗАНИЯ?
 - Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДСКАЗАНИЕ, СВЯЗАННОЕ С ПРИЗВАНИЕМ ДЕМОНОВ, НЕЗАКОННЫМ?
 - Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕЗАКОННЫМ ПРЕДСКАЗАНИЕ ПО ЗВЕЗДАМ?
 - Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕЗАКОННЫМ ПРЕДСКАЗАНИЕ ПО СНОВИДЕНИЯМ?
 - Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДСКАЗАНИЕ, СВЯЗАННОЕ С ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯМИ, ГАДАНИЯМИ И ДРУГИМИ ПОДОБНОГО РОДА НАБЛЮДЕНИЯМИ ЗА ВНЕШНИМИ ВЕЩАМИ, НЕЗАКОННЫМ?
 - Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕЗАКОННЫМ ПРЕДСКАЗАНИЕ ПО ЖРЕБИЮ?
- Вопрос 96. О СУЕВЕРИИ В СОБЛЮДЕНИЯХ
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕЗАКОННЫМ ПРАКТИКОВАТЬ СОБЛЮДЕНИЯ МАГИЧЕСКОГО ИСКУССТВА?
 - Раздел 2. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ НЕЗАКОННЫМИ НАПРАВЛЕННЫЕ НА ИЗМЕНЕНИЯ В ТЕЛАХ СОБЛЮДЕНИЯ, ЕСЛИ ИХ ЦЕЛЬЮ ЯВЛЯЕТСЯ ВОССТАНОВЛЕНИЕ ЗДОРОВЬЯ И ТОМУ ПОДОБНОЕ?
 - Раздел 3. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ НЕЗАКОННЫМИ НАБЛЮДЕНИЯ ЗА ПРИМЕТАМИ?
 - Раздел 4. ЗАКОННО ЛИ НОСИТЬ НА ШЕЕ БОЖЕСТВЕННЫЕ СЛОВА?
- Вопрос 97. О НЕВЕРИИ, ТО ЕСТЬ О НЕДОСТАТОЧНОСТИ (И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ) об ИСКУШЕНИИ БОГА
 -
 - Раздел 1. СОСТОИТ ЛИ ИСКУШЕНИЕ БОГА В ТЕХ ПОСТУПКАХ, В КОТОРЫХ ОЖИДАЕМОЕ СЛЕДСТВИЕ УСВАИВАЕТСЯ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО СИЛЕ БОЖИЕЙ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИСКУШЕНИЕ БОГА ГРЕХОМ?
 - Раздел 3. ПРОТИВОПОЛОЖЕН ЛИ [ГРЕХ] ИСКУШЕНИЯ БОГА ДОБРОДЕТЕЛИ РЕЛИГИИ?
 - Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИСКУШЕНИЕ БОГА БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ

СУЕВЕРИЕ?

○ Вопрос 98. О ЛЖЕСВИДЕТЕЛЬСТВЕ

-
- Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕОБХОДИМЫМ УСЛОВИЕМ ЛЖЕСВИДЕТЕЛЬСТВА ЛЖИВОСТЬ УТВЕРЖДЕНИЯ, ПОДТВЕРЖДЕННОГО КЛЯТВОЙ?
- Раздел 2. ВСЕГДА ЛИ ЛЖЕСВИДЕТЕЛЬСТВО ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?
- Раздел 3. ВСЯКОЕ ЛИ ЛЖЕСВИДЕТЕЛЬСТВО ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?
- Раздел 4. ГРЕШИТ ЛИ ТОТ, КТО ТРЕБУЕТ ОТ ЛЖЕСВИДЕТЕЛЯ КЛЯТВУ?

○ Вопрос 99. О КОЩУНСТВЕ

-
- Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КОЩУНСТВО ОСКВЕРНЕНИЕМ СВЯЩЕННОЙ ВЕЩИ?
- Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КОЩУНСТВО ОСОБЫМ ГРЕХОМ?
- Раздел 3. РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ ВИДЫ КОЩУНСТВА СОГЛАСНО РАЗЛИЧИЮ СВЯЩЕННЫХ ВЕЩЕЙ?
- Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ НАКАЗЫВАТЬ ЗА КОЩУНСТВО ДЕНЕЖНЫМ ШТРАФОМ?

○ Вопрос 100. О СИМОНИИ

-
- Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СИМОНИЯ НАМЕРЕНИЕМ ВОЛИ КУПИТЬ ИЛИ ПРОДАТЬ ЧТО-ЛИБО ДУХОВНОЕ ИЛИ СВЯЗАННОЕ С ДУХОВНЫМ?
- Раздел 2. ВСЕГДА ЛИ НЕЗАКОННО ДАВАТЬ ДЕНЬГИ ЗА ТАИНСТВА?
- Раздел 3. ЗАКОННО ЛИ ДАВАТЬ И ПОЛУЧАТЬ ДЕНЬГИ ЗА ДУХОВНЫЕ ДЕЙСТВИЯ?
- Раздел 4. ЗАКОННО ЛИ ПОЛУЧАТЬ ДЕНЬГИ ЗА ТО, ЧТО СВЯЗАНО С ДУХОВНЫМИ ВЕЩАМИ?
- Раздел 5. ЗАКОННО ЛИ ПРЕДОСТАВЛЯТЬ ДУХОВНЫЕ ВЕЩИ В ОБМЕН НА ОКАЗЫВАЕМЫЕ УСЛУГИ ИЛИ УСТНОЕ ВОЗНАГРАЖДЕНИЕ?
- Раздел 6. ПРАВИЛЬНО ЛИ НАКАЗЫВАТЬ ВИНОВНЫХ В СИМОНИИ ЛИШЕНИЕМ ТОГО, ЧТО ОНИ ПРИОБРЕЛИ С ПОМОЩЬЮ СИМОНИИ?

○ Вопрос 101. О БЛАГОЧЕСТИИ

-
- Раздел 1. ПРОСТИРАЕТСЯ ЛИ БЛАГОЧЕСТИЕ НА ОТДЕЛЬНЫХ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ИНДИВИДОВ?
- Раздел 2. ПРЕДУСМАТРИВАЕТ ЛИ БЛАГОЧЕСТИЕ ПОМОЩЬ НАШИМ РОДИТЕЛЯМ?
- Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОЧЕСТИЕ ОСОБОЙ И ОТЛИЧНОЙ ОТ ДРУГИХ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?
- Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ ОПУСКАТЬ ОБЯЗАТЕЛЬСТВА БЛАГОЧЕСТИЯ ПО ОТНОШЕНИЮ К РОДИТЕЛЯМ РАДИ РЕЛИГИИ?

○ Вопрос 102. О ПОЧТЕНИИ КАК ТАКОВОМ

-
- Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОЧТЕНИЕ ОСОБОЙ И ОТЛИЧНОЙ ОТ ДРУГИХ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?
- Раздел 2. ПРИЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ ПОЧТЕНИЮ УВАЖАТЬ И ВОЗДАВАТЬ ПОЧЕСТИ ТЕМ, КТО ПО СВОЕМУ ДОСТОИНСТВУ ПРЕВОСХОДИТ

ОСТАЛЬНЫХ?

- Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОЧТЕНИЕ БОЛЬШЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЮ, ЧЕМ БЛАГОЧЕСТИЕ?
- Вопрос 103. О ЧАСТЯХ ПОЧТЕНИЯ И ОБЩИХ [ИМ ПОРОКАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О «DULIA»
 -
 - Раздел 1. ОЗНАЧАЕТ ЛИ ПОЧЕТ ЧТО-ЛИБО ТЕЛЕСНОЕ?
 - Раздел 2. ПРИЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ ЧТИТЬ ТОЛЬКО ТЕХ, КТО ВЫШЕ НАС?
 - Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ «DULIA» ОСОБОЙ И ОТЛИЧНОЙ ОТ «LATRIA» ДОБРОДЕТЕЛЮ?
 - Раздел 4. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ НЕСКОЛЬКО ВИДОВ «DULIA»?
- Вопрос 104. О ПОВИНОВАНИИ
 -
 - Раздел 1. ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ПОВИНОВАТЬСЯ ДРУГОМУ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОВИНОВАНИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЮ?
 - Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОВИНОВАНИЕ ВЕЛИЧАЙШЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЮ?
 - Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ ВО ВСЕМ ПОВИНОВАТЬСЯ БОГУ?
 - Раздел 5. ОБЯЗАНЫ ЛИ СУБЪЕКТЫ ВО ВСЕМ ПОВИНОВАТЬСЯ НАЧАЛЬСТВУЮЩИМ?
 - Раздел 6. ОБЯЗАНЫ ЛИ ХРИСТИАНЕ ПОВИНОВАТЬСЯ СВЕТСКИМ ВЛАСТЯМ?
- Вопрос 105. О НЕПОВИНОВАНИИ
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕПОВИНОВАНИЕ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕПОВИНОВАНИЕ САМЫМ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ?
- Вопрос 106. О БЛАГОДАРНОСТИ, ИЛИ ПРИЗНАТЕЛЬНОСТИ
 -
 - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОДАРНОСТЬ ОСОБОЙ И ОТЛИЧНОЙ ОТ ДРУГИХ ДОБРОДЕТЕЛЮ?
 - Раздел 2. ДОЛЖЕН ЛИ НЕВИННЫЙ БЫТЬ БОЛЕЕ БЛАГОДАРНЫМ БОГУ, ЧЕМ КАЮЩИЙСЯ?
 - Раздел 3. ОБЯЗАН ЛИ ЧЕЛОВЕК БЛАГОДАРИТЬ КАЖДОГО БЛАГОДЕТЕЛЯ?
 - Раздел 4. ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ВОЗДАВАТЬ ЗА ПОЛУЧЕННОЕ БЛАГО НЕЗАМЕДЛИТЕЛЬНО?
 - Раздел 5. ДОЛЖНА ЛИ БЛАГОДАРНОСТЬ СОИЗМЕРЯТЬСЯ С РАСПОЛОЖЕНИЕМ БЛАГОДЕТЕЛЯ ИЛИ ЖЕ С ЕГО ДЕЯНИЕМ?
 - Раздел 6. ДОЛЖНО ЛИ ВОЗДАЯНИЕ ПРЕВОСХОДИТЬ ОКАЗАННОЕ БЛАГОДЕЯНИЕ?
- Вопрос 107. О НЕБЛАГОДАРНОСТИ
 -
 - Раздел 1. ВСЕГДА ЛИ НЕБЛАГОДАРНОСТЬ ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?
 - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕБЛАГОДАРНОСТЬ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?
 - Раздел 3. ВСЕГДА ЛИ НЕБЛАГОДАРНОСТЬ ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?
 - Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ ОТНИМАТЬ У НЕБЛАГОДАРНОГО ОКАЗАННОЕ БЛАГОДЕЯНИЕ?
- Вопрос 108. О ВОЗМЕЗДИИ
 -

- [Раздел 1. ЗАКОННО ЛИ ВОЗМЕЗДИЕ?](#)
- [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЗМЕЗДИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?](#)
- [Раздел 3. ДОЛЖНО ЛИ ПРОИЗВОДИТЬ ВОЗМЕЗДИЕ ПОСРЕДСТВОМ ОБЩЕПРИНЯТЫХ НАКАЗАНИЙ?](#)
- [Раздел 4. НУЖНО ЛИ МСТИТЬ ТЕМ, КТО СОГРЕШИЛ НЕПРОИЗВОЛЬНО?](#)
- [Вопрос 109. О ПРАВДЕ](#)
 -
 - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВДА ДОБРОДЕТЕЛЬНО?](#)
 - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВДА ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?](#)
 - [Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВДА ЧАСТЬЮ ПРАВОСУДНОСТИ?](#)
 - [Раздел 4. СКЛОНЯЕТ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬ ПРАВДЫ К ПРЕУМЕНЬШЕНИЮ?](#)
- [Вопрос 110. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ПРАВДЕ ПОРОКАХ, И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ О ЛЖИ](#)
 -
 - [Раздел 1. ВСЕГДА ЛИ ЛОЖЬ ПРОТИВОПОЛОЖНА ПРАВДЕ?](#)
 - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДОСТАТОЧНЫМ РАЗДЕЛЕНИЕ ЛЖИ НА УСЛУЖЛИВУЮ, ШУТЛИВУЮ И ЗЛОНАМЕРЕННУЮ?](#)
 - [Раздел 3. ВСЯКАЯ ЛИ ЛОЖЬ ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?](#)
 - [Раздел 4. ЛЮБАЯ ЛИ ЛОЖЬ ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?](#)
- [Вопрос 111. О ЛИЦЕМЕРИИ И ПРИТВОРСТВЕ](#)
 -
 - [Раздел 1. ВСЯКОЕ ЛИ ПРИТВОРСТВО ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?](#)
 - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛИЦЕМЕРИЕ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ПРИТВОРСТВО?](#)
 - [Раздел 3. ПРОТИВОПОЛОЖНО ЛИ ЛИЦЕМЕРИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ПРАВДЫ?](#)
 - [Раздел 4. ВСЕГДА ЛИ ЛИЦЕМЕРИЕ ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?](#)
- [Вопрос 112. О ХВАСТОВСТВЕ](#)
 -
 - [Раздел 1. ПРОТИВОПОЛОЖНО ЛИ ХВАСТОВСТВО ДОБРОДЕТЕЛИ ПРАВДЫ?](#)
 - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ХВАСТОВСТВО СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?](#)
- [Вопрос 113. О САМОИРОНИИ \[ИЛИ САМОУНИЧИЖЕНИИ\]](#)
 -
 - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ САМОИРОНИЯ ГРЕХОМ?](#)
 - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ САМОИРОНИЯ МЕНЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ ХВАСТОВСТВО?](#)
- [Вопрос 114. О ДРУЖЕЛЮБИИ, КОТОРОЕ НАЗЫВАЮТ ЛЮБЕЗНОСТЬЮ](#)
 -
 - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДРУЖЕЛЮБИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?](#)
 - [Раздел 2. является ли этот вид дружбы частью правосудности?](#)
- [Вопрос 115. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ДРУЖЕЛЮБИЮ ПОРОКАХ \[И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ\] О ЛЬСТИВОСТИ](#)
 -
 - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЬСТИВОСТЬ ГРЕХОМ?](#)
 - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЬСТИВОСТЬ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?](#)
- [Вопрос 116. О ВЗДОРНОСТИ](#)
 -
 - [Раздел 1. ПРОТИВОПОЛОЖНА ЛИ ВЗДОРНОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛИ ДРУЖЕЛЮБИЯ, ИЛИ ЛЮБЕЗНОСТИ?](#)

- [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЗДОРНОСТЬ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ ЛЬСТИВОСТЬ?](#)
- [Вопрос 117. О ЩЕДРОСТИ](#)
 -
 - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЩЕДРОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?](#)
 - [Раздел 2. СВЯЗАНА ЛИ ЩЕДРОСТЬ С ДЕНЬГАМИ?](#)
 - [Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ АКТОМ ЩЕДРОСТИ ПОЛЬЗОВАНИЕ ДЕНЬГАМИ?](#)
 - [Раздел 4. НАДЛЕЖИТ ЛИ ЩЕДРОМУ В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ ДАВАТЬ?](#)
 - [Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЩЕДРОСТЬ ЧАСТЬЮ ПРАВОСУДНОСТИ?](#)
 - [Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЩЕДРОСТЬ ВЕЛИЧАЙШЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?](#)
- [Вопрос 118. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ЩЕДРОСТИ ПОРОКАХ, И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ О ЖАДНОСТИ](#)
 -
 - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖАДНОСТЬ ГРЕХОМ?](#)
 - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖАДНОСТЬ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?](#)
 - [Раздел 3. ПРОТИВОПОЛОЖНА ЛИ ЖАДНОСТЬ ЩЕДРОСТИ?](#)
 - [Раздел 4. ВСЕГДА ЛИ ЖАДНОСТЬ ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?](#)
 - [Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖАДНОСТЬ ВЕЛИЧАЙШИМ ГРЕХОМ?](#)
 - [Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖАДНОСТЬ ДУХОВНЫМ ГРЕХОМ?](#)
 - [Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖАДНОСТЬ ГЛАВНЫМ ПОРОКОМ?](#)
 - [Раздел 8. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ДОЧЕРЬМИ ЖАДНОСТИ ПРЕДАТЕЛЬСТВО, МОШЕННИЧЕСТВО, НЕПРАВДА, ВЕРОЛОМСТВО, БЕСПОКОЙНОСТЬ, НАСИЛИЕ И БЕСЧУВСТВЕННОСТЬ?](#)
- [Вопрос 119. О РАСТОЧИТЕЛЬНОСТИ](#)
 -
 - [Раздел 1. ПРОТИВОПОЛОЖНА ЛИ РАСТОЧИТЕЛЬНОСТЬ ЖАДНОСТИ?](#)
 - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАСТОЧИТЕЛЬНОСТЬ ГРЕХОМ?](#)
 - [Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАСТОЧИТЕЛЬНОСТЬ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ ЖАДНОСТЬ?](#)
- [Вопрос 120. ОБ «ΕΡΙΕΙΚΕΙΑ», ИЛИ ПРАВЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ](#)
 -
 - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ «ΕΡΙΕΙΚΕΙΑ» ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?](#)
 - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ «ΕΡΙΕΙΚΕΙΑ» ЧАСТЬЮ ПРАВОСУДНОСТИ?](#)
- [Вопрос 121. О БЛАГОЧЕСТИИ](#)
 -
 - [Раздел 1. является ли благочестие даром?](#)
 - [Раздел 2. СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ ДАРУ БЛАГОЧЕСТИЯ ВТОРОЕ БЛАЖЕНСТВО \[А ИМЕННО\] «БЛАЖЕННЫ КРОТКИЕ»?](#)
- [Вопрос 122. О ПРЕДПИСАНИЯХ ПРАВОСУДНОСТИ](#)
 -
 - [Раздел 1. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ПРЕДПИСАНИЯ ДЕСЯТИСЛОВИЯ ПРЕДПИСАНИЯМИ ПРАВОСУДНОСТИ?](#)
 - [Раздел 2. ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ СФОРМУЛИРОВАНО ПЕРВОЕ ПРЕДПИСАНИЕ ДЕСЯТИСЛОВИЯ?](#)
 - [Раздел 3. ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ СФОРМУЛИРОВАНО ВТОРОЕ ПРЕДПИСАНИЕ ДЕСЯТИСЛОВИЯ?](#)
 - [Раздел 4. ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ СФОРМУЛИРОВАНО ТРЕТЬЕ](#)

ПРЕДПИСАНИЕ ДЕСЯТИСЛОВИЯ ОБ ОСВЯЩЕНИИ ДНЯ СУББОТЫ?

- Раздел 5. ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ СФОРМУЛИРОВАНО ЧЕТВЕРТОЕ ПРЕДПИСАНИЕ ДЕСЯТИСЛОВИЯ О ПОЧИТАНИИ РОДИТЕЛЕЙ?
- Раздел 6. Должным ли образом сформулированы остальные шесть предписаний десятисловия?

- 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](#)

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

Фома Аквинский
Сумма Теологии. Том VIII

[Большой] трактат о главных добродетелях, [трактат] о рассудительности. Вопрос 47. О рассудительности как таковой

После рассмотрения теологических добродетелей мы, соблюдая должную последовательность, приступаем к исследованию главных добродетелей. Мы рассмотрим, во-первых, рассудительность как таковую; во-вторых, её части; в-третьих, соответствующий ей дар; в-четвёртых, противоположные пороки; в-пятых, касающиеся рассудительности предписания.

Под первым заглавием будет рассмотрено шестнадцать пунктов: 1) находится ли рассудительность в воле или в разуме; 2) если в разуме, то только ли в практическом разуме или ещё и в созерцательном; 3) использует ли она знание единичностей; 4) является ли она добродетелью; 5) является ли она особой добродетелью; 6) предписывает ли она цель нравственным добродетелям; 7) устанавливает ли она середину в нравственных добродетелях; 8) является ли предписание её надлежащим актом; 9) свойственна ли рассудительности забота, или бдительность; 10) простирается ли рассудительность на управление многими; 11) принадлежит ли рассудительность, которая относится к частному благу, к тому же самому виду, что и та, которая относится к общему благу; 12) находится ли рассудительность в подчиненных или же только в их правителях; 13) обладает ли рассудительностью нечестивый; 14) обладают ли рассудительностью все добрые люди; 15) обладаем ли мы рассудительностью по природе; 16) можно ли лишиться рассудительности вследствие забвения.

Раздел 1. В КАКОЙ ИЗ СПОСОБНОСТЕЙ, ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ ИЛИ ЖЕЛАЮЩЕЙ, НАХОДИТСЯ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность находится не в познавательной, а в желающей способности. Ведь сказал же Августин, что «рассудительность — это любовь, мудро выбирающая между тем, что помогает, и тем, что препятствует». Но любовь находится не в познавательной, а в желающей способности. Следовательно, рассудительность находится в желающей способности.

Возражение 2. Далее, как явствует из вышеприведенного определения, рассудительности свойственен «мудрый выбор». Но, как было показано выше (13, 1), выбор является актом желающей способности. Следовательно, рассудительность находится не в познавательной, а в желающей способности.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что «в искусстве лучше ошибиться по своей воле, чем произвольно, тогда как для рассудительности, как и для добродетелей, это хуже»¹. Но нравственные добродетели, о которых он ведет речь, находятся в желающей способности, в то время как искусство находится в разуме. Следовательно, рассудительность, пожалуй, находится в желающей, а не в разумеющей способности.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Рассудительность есть знание о том, к чему стремиться и чего избегать»².

Отвечаю: как говорит Исидор, «рассудительным является тот, кто, обладая проницательным взором, глядит, так сказать, далеко вперед, предвидя события, которые не вполне очевидны»³. Но видение принадлежит не желающей, а познавательной способности. Отсюда понятно, что непосредственно рассудительность принадлежит познавательной, а не чувственной способности, поскольку посредством последней мы знаем только то, что находится в пределах досягаемости и доступно нашим чувствам, в то время как постижение будущего посредством знания прошлого и настоящего, которое присуще рассудительности, в строгом смысле слова приличествует разуму, поскольку достигается оно путем сопоставления. Таким образом, из этого следует, что рассудительность в строгом смысле слова находится в разуме.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (I, 82, 4), воля подвигает все способности к их актам. Но нами было показано выше (II-I, 25, 2), что первым актом желающей способности является любовь. Таким образом, о рассудительности говорят как о любви не как о таковой по сущности, а постольку, поскольку любовь подвигает акт рассудительности. Поэтому несколько ниже Августин говорит, что «рассудительность есть любовь, правильно различающая то, что помогает, и то, что препятствует нам в нашем стремлении к Богу», называя любовь различающей потому, что она побуждает к различению разум.

Ответ на возражение 2. Рассудительный исследует, отдаленные вещи с той точки зрения, насколько они могут помочь или помешать исполнить то, что должно быть исполнено в настоящем. Отсюда очевидно, что предмет исследования рассудительности относится к этому как к своей цели. Но о том, что определено к цели, принимает решение разум, а выбирает желание, из каковых двух рассудительности в строгом смысле слова принадлежит принятие решения, поскольку, как говорит Философ, «рассудительным является тот, кто способен принимать верные решения»⁴. Но так как выбор предполагает наличие решения, поскольку «выбирают то, что одобрено по принятии решения»⁵, то из этого следует, что опосредованно

можно усвоить рассудительности и выбор, а именно постольку, поскольку рассудительность своим решением определяет выбор.

Ответ на возражение 3. Ценность рассудительности состоит не только в мысли, но и в приложении её к действию, что [собственно] и является целью практического разума. Таким образом, если в этом действии обнаруживается какой-либо изъян, то это более всего противоречит рассудительности (ведь коль скоро во всем важнее всего цель, то, следовательно, тот изъян, который затрагивает цель, является наихудшим). Поэтому несколько ниже Философ говорит, что рассудительность «есть нечто большее, чем просто разумный навык»⁶, например искусство, и так это потому что, как было показано выше (II-I, 57, 4), она включает в себя выполнение [решения], каковое выполнение является актом воли.

Раздел 2. ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ТОЛЬКО ПРАКТИЧЕСКОМУ РАЗУМУ ИЛИ ЖЕ ещё И СОЗЕРЦАТЕЛЬНОМУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность принадлежит не только практическому, но также и созерцательному разуму. Ведь сказано же [в Писании], что «рассудительность есть мудрость для человека»⁷ (Прит 10:23). Но мудрость по преимуществу состоит в созерцании. Следовательно, то же свойственно и рассудительности.

Возражение 2. Далее, Амвросий говорит, что «рассудительность занята поиском истины и наполняет нас желанием более совершенного знания». Но это принадлежит созерцательному разуму. Следовательно, рассудительность пребывает в созерцательном разуме.

Возражение 3. Далее, Философ усваивает искусство и рассудительность одной и той же части души⁸. Но искусство не может быть только практическим, оно ещё и созерцательно, что очевидно на примере гуманитарных наук. Следовательно, рассудительность тоже является одновременно практической и созерцательной.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что рассудительность является правым и предполагающим поступки разумом⁹. Но это свойственно только практическому разуму. Следовательно, рассудительность принадлежит исключительно практическому разуму.

Отвечаю: как говорит Философ, «рассудительным представляется тот, кто способен принимать верные решения»¹⁰. Но решение принимается относительно того, что должно исполнить в связи с некоторой целью, а разум, который имеет дело с тем, что надлежит исполнить ради достижения цели, — это практический разум. Отсюда очевидно, что рассудительность пребывает исключительно в практическом разуме.

Ответ на возражение 1. Как было показано выше (45, 1), мудрость рассматривает наивысшую причину, и потому рассмотрение наивысшей причины в любом частном роде принадлежит мудрости в этом роде. Но в роде человеческих действий наивысшей причиной является общая цель всей человеческой жизни, и к этой цели и устремлена рассудительность. Поэтому Философ говорит, что о том, кто способен принимать верные решения относительно достижения некоторой частной цели, например победы, говорят как о рассудительном не вообще, а в некотором частном роде, а именно в войне, тогда как просто рассудительным называют того, кто способен принимать верные решения в целом¹¹. Отсюда понятно, что рассудительность является не просто мудростью, но — мудростью в отношении человеческих дел, поскольку она связана не с наивысшей причиной, а с человеческим благом, каковое не есть нечто наилучшее. Поэтому-то и сказано, что «рассудительность есть мудрость для человека», а не просто мудрость.

Ответ на возражение 2. Амвросий, а вместе с ним и Туллий используют слово «рассудительность» в широком смысле, прилагая его к любому человеческому знанию, как созерцательному, так и практическому. Впрочем, можно также сказать, что сам акт созерцательного разума — в той мере, в какой он произволен, — с точки зрения своего осуществления является предметом выбора и решения, и в этом смысле он подлжит руководству рассудительности. С другой стороны, в том, что касается его определения со стороны объекта, каковой является «необходимо истинным», он не связан ни с решением, ни с рассудительностью.

Отрет на возражение 3. Искусству надлежит использовать правый разум во всех делах

создания произведений искусства, а рассудительности, как сказано в третьей [книге] «Этики», надлежит использовать правый разум для принятия решения в тех случаях, когда нет единого установленного пути достижения цели¹². И коль скоро созерцательный разум имеет дело с такими вещами, как силлогизмы, суждения и т. п., в отношении которых существуют некоторые установленные правила, то, следовательно, такого рода вещи можно рассматривать как предметы искусства, но никак не рассудительности, по каковой причине созерцательное искусство существует, а созерцательная рассудительность — нет.

Раздел 3. ИСПОЛЬЗУЕТ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ЗНАНИЕ ЕДИНИЧНОСТЕЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом. **Возражение 1.** Кажется, что рассудительность не использует знание единичностей. В самом деле, как было показано выше (1), рассудительность находится в разуме. Но, как сказано в первой [книге] «Физики», «разумом познается общее»¹³. Следовательно, рассудительность использует только знание универсалий.

Возражение 2. Далее, количество единичностей бесконечно. Но разум не способен постигнуть бесконечное количество вещей. Следовательно, рассудительность, каковая суть правый разум, никак не связана с единичностями.

Возражение 3. Далее, частности познаются чувствами. Но рассудительность не находится в чувствах, поскольку есть немало таких, которые, обладая хорошо развитыми внешними чувствами, при этом лишены рассудительности. Следовательно, рассудительность не использует знание единичностей.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «рассудительность имеет дело не только с общим, но ей следует также быть осведомленной и относительно единичностей»¹⁴.

Отвечаю: как уже было сказано (1), рассудительности принадлежит не только рассмотрение, но и приложение к действию, что и является целью практического разума. Но никто не может правильно приложить одну вещь к другой, если он не знает ни той вещи, которую нужно приложить, ни той, к которой её нужно приложить. Итак, коль скоро действия связаны с единичными предметами, то рассудительный человек должен знать как общие начала разума, так и единичности, с которыми связаны действия.

Ответ на возражение 1. Разум первичным образом и по преимуществу связан с универсалиями, однако он также способен прилагать общие правила к частным случаям. В самом деле, заключения силлогизмов носят не только общий, но и частный характер, поскольку ум, как сказано в третьей [книге трактата] «О душе», простирается на материю посредством своего рода рефлексии.

Ответ на возражение 2. Поскольку человеческий разум не в состоянии постигнуть бесконечное число единичностей, «помышления смертных — нетверды» ([Прем. 9:14](#)). Однако опыт сводит бесконечность единичностей к некоторому конечному числу тех, которые имеют место в большинстве случаев, и знания их для человеческой рассудительности достаточно.

Ответ на возражение 3. Как говорит Философ, рассудительность принадлежит не внешним чувствам, посредством которых мы познаем чувственные объекты, а внутреннему чувству, которое, будучи усовершенствовано памятью и опытом, позволяет нам быстро выносить суждение относительно частных случаев¹⁵. Однако это означает не то, что рассудительность находится во внутреннем чувстве как в своем главном субъекте, поскольку она по преимуществу пребывает в разуме, а то, что она простирается на это чувство, прилагаясь к нему.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность не является добродетелью. Ведь сказал же Августин, что «рассудительность есть знание того, чего нужно желать, а чего — избегать»¹⁶. Но в [своих] «Категориях» [Философ] отличает знание от добродетели. Следовательно, рассудительность не является добродетелью.

Возражение 2. Далее, не может быть добродетели для добродетели, в то время как, по словам Философа, «существует добродетель для искусства»¹⁷, из чего следует, что искусство не является добродетелью. Но можно быть рассудительным в том, что касается искусства, поскольку [в Писании] сказано о Хираме, что он был искусен «и вырезать всякую резьбу, и рассудительно исполнять все, что будет поручено ему [вместе с художниками]»¹⁸ (2 Пар. 2:14). Следовательно, рассудительность не является добродетелью.

Возражение 3. Далее, добродетель не может быть чрезмерной. Но рассудительность бывает чрезмерной, в противном случае было бы бессмысленно говорить: «Поставь преграду рассудительности твоей»¹⁹ (Прит 23:2). Следовательно, рассудительность не является добродетелью.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что рассудительность, благоразумие, мужество и правосудность являются четырьмя [главными] добродетелями²⁰.

Отвечаю: как было сказано нами выше (II-I, 55, 3; II-I, 56, 1), когда мы рассматривали добродетели в целом, добродетель делает своего обладателя благим и позволяет ему хорошо выполнять свое дело. Затем, благо можно понимать в двух смыслах: во-первых, материально, а именно постольку поскольку блага сама вещь; во-вторых, формально, под аспектом блага. Благо под аспектом блага является объектом желающей способности. Таким образом, если какие-либо навыки способствуют рассмотрению разума вне зависимости от правоты желания, то в них природа добродетели представлена в меньшей степени, поскольку они определяют человека к благу материально, то есть к самой благой вещи, не рассматривая её при этом под аспектом блага. С другой стороны, в тех добродетелях, которые принимают во внимание правоту желания, природа добродетели представлена в большей степени, поскольку они рассматривают благо не только материально, но и формально, другими словами, они рассматривают благо под аспектом блага.

Но нами уже было сказано (1) о том, что рассудительности надлежит прилагать правый разум к действию, а для этого необходима также и правота желания. Следовательно, рассудительности присуща природа добродетели не только так, как ей обладают умственные добродетели, но также и так, как ей обладают нравственные добродетели, к каковым её и принято причислять.

Ответ на возражение 1. Августин в настоящем случае использует слово «знание» в широком смысле, прилагая его к любому виду правого разума.

Ответ на возражение 2. Философ говорит, что существует добродетель для искусства, постольку, поскольку самому искусству не требуется правота желания. Поэтому для того, чтобы человек мог правильно пользоваться своим искусством, он должен обладать добродетелью, которая бы делала его желание правым. Но рассудительность не имеет никакого отношения к предметам искусства, поскольку искусство и определено к конкретной цели, и наделено конкретными средствами для достижения этой цели. Тем не менее, метафорически можно

сказать, что человек в своем искусстве ведет себя рассудительно. Впрочем, как сказано в третьей [книге] «Этики», в некоторых искусствах, например в искусстве врачевания и кораблевождения, по причине [некоторой] неопределенности при выборе средств подчас возникает потребность в советчиках²¹.

Ответ на возражение 3. Этими словами мудрец хотел сказать не то, что надлежит умерять саму рассудительность, а то, что, руководствуясь рассудительностью, надлежит проявлять умеренность в других вещах.

Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность не является особой добродетелью. В самом деле, особый навык не может входить в определение добродетели как таковой, добродетель же определяется как «сознательно избираемый навык, состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит её мудрый»²². Но, как сказано в шестой [книге] «Этики», «верное суждение согласуется с рассудительностью»²³. Следовательно, рассудительность не является особой добродетелью.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что «следствием нравственной добродетели является правильные поступки в отношении цели, а следствием рассудительности — правильные поступки в отношении средств»²⁴. Но в любой добродетели можно обнаружить нечто, что должно быть исполнено в качестве средств достижения цели. Таким образом, рассудительность присутствует в каждой добродетели и, следовательно, она не является особой добродетелью.

Возражение 3. Далее, особая добродетель обладает и особым объектом. Но у рассудительности нет особого объекта, поскольку она есть правильное суждение, «предполагающее поступки»²⁵, а все дела добродетели являются поступками. Следовательно, рассудительность не является особой добродетелью.

Этому противоречит то, что она перечислена в ряду других добродетелей, согласно сказанному [в Писании]: «Она научает целомудрию и рассудительности, справедливости и мужеству» ([Прем. 8:7](#)).

Отвечаю: коль скоро, как уже было сказано (II-I, 1, 3; II-I, 18, 2; II-I, 54, 2), действия и навыки получают свой вид от своих объектов, то любой навык, у которого есть свой особый и отличный от других объект, необходимо является особым навыком, а если он при этом суть добрый навык, то в таком случае он является особой добродетелью. Затем, объект называют особым не столько со стороны его материи, сколько со стороны его формального аспекта, что было разъяснено нами выше (II-I, 54, 2). В самом деле, одна и та же вещь в силу различия формальных аспектов может быть субъектом действий различных навыков и различных способностей. Впрочем, для различия способностей требуется большее различие объектов, нежели для различия навыков, поскольку, как уже было сказано (II-I, 54, 2), в одной способности может быть обнаружено несколько навыков. Поэтому любому различию в аспекте объекта, которому требуется различие способностей, будет тем более требоваться различие навыков.

Таким образом, нам надлежит говорить, что коль скоро рассудительность, как было показано выше (2), находится в разуме, то она отличается от других умственных добродетелей со стороны материального различия объектов. Так, «мудрость», «знание» и «разумение» связаны с необходимыми вещами, тогда как «искусство» и «рассудительность» — с возможными, причем искусство имеет отношение к «сделанным вещам», то есть к вещам, произведенным во внешней материи, например, к дому, ножу и т. п., а рассудительность имеет отношение к «выполненным вещам», то есть к вещам, которые находятся в самом действователе, о чем уже было сказано (II-I, 57, 4). А вот от нравственных добродетелей рассудительность отличается со стороны формального аспекта, посредством которого различаются способности, то есть умственная способность, в которой находится

рассудительность, от желающей способности, в которой находятся нравственные добродетели. Отсюда очевидно, что рассудительность является отличной от всех других добродетелей особой добродетелью.

Ответ на возражение 1. Приведенное определение является [определением] не добродетели как таковой, а нравственной добродетели, в определение которой допустимо вводить умственную добродетель, а именно рассудительность, материя которой совпадает с материей нравственных добродетелей. В самом деле, коль скоро субъектом нравственной добродетели является нечто, причастное разуму, нравственная добродетель обладает аспектом добродетели в той мере, в какой она причастна умственной добродетели.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент доказывает только то, что рассудительность способствует всем добродетелям и действует во всех них. Однако этого никак не достаточно для доказательства того, что она не является особой добродетелью, поскольку ничто не препятствует тому чтобы в роде присутствовал вид, который бы действовал во всех остальных видах того же самого рода, как, например, солнце воздействует на все тела.

Ответ на возражение 3. Действительно, материей рассудительности являются выполненные вещи в той мере, в какой они являются объектом разума, то есть с точки зрения их истинности, но они же являются и материей нравственных добродетелей в той мере, в какой они являются объектами желающей способности, то есть с точки зрения их благости.

Раздел 6. ПРЕДПИСЫВАЕТ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ЦЕЛЬ НРАВСТВЕННЫМ ДОБРОДЕТЕЛЯМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность предписывает цель нравственным добродетелям. В самом деле, коль скоро рассудительность находится в разуме, тогда как нравственная добродетель находится в желании, то похоже на то, что рассудительность относится к нравственной добродетели как разум к желанию. Но разум предписывает цель желающей способности. Следовательно, рассудительность предписывает цель нравственным добродетелям.

Возражение 2. Далее, человек превосходит неразумную тварь благодаря своему разуму, хотя многое другое общо им обоим. Следовательно, другие части человека относятся к его разуму так же, как сам человек относится к неразумным тварям. Но, как сказано в первой [книге] «Политики», неразумные животные существуют ради человека²⁶. Следовательно, все остальные части человека определяются к своей цели разумом. Но, как уже было сказано (2), рассудительность является правым и предполагающим поступки разумом. Поэтому все действия определены к рассудительности как к своей цели. Следовательно, рассудительность предписывает цель всем нравственным добродетелям.

Возражение 3. Далее, добродетелям, искусствам и способностям, которые относятся к цели, надлежит распоряжаться добродетелями и искусствами, которые относятся к средствам. Но рассудительность располагает нравственные добродетели и распоряжается ими. Следовательно, она предписывает им и цель.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «нравственная добродетель делает правильной цель, а рассудительность делает правильными средства [для её достижения]»²⁷. Следовательно, рассудительности надлежит не предписывать цель нравственным добродетелям, а только упорядочивать средства.

Отвечаю: целью нравственных добродетелей является человеческое благо. Но благом человеческой души, как говорит Дионисий, является способность быть разумной²⁸. Поэтому цели нравственной добродетели необходимо должны предсуществовать в разуме.

Затем, как в созерцательном разуме есть и нечто, известное по природе, с которым связано «разумение», и нечто, познаваемое через его посредство, а именно умозаклучения, с которыми связана «наука», точно так же в практическом разуме есть и нечто, предсуществующее наподобие известных по природе начал, и таковыми являются цели нравственных добродетелей, поскольку, как было показано выше (23, 7), цель для практических дел является тем же, чем начало является для дел созерцательных, и в то же время есть нечто, находящееся в практическом разуме через посредство умозаклучений, и таковыми являются средства, относительно которых мы делаем выводы на основании целей. И именно с ними и связана рассудительность, которая в том, что касается практических вопросов, прилагает универсальные начала к частным умозаклучениям. Следовательно, рассудительности надлежит не предписывать цель нравственным добродетелям, а только упорядочивать средства.

Ответ на возражение 1. Как было показано выше (I, 79, 12), предписывать цель нравственным добродетелям надлежит естественному разуму, известному под именем «синдересис»²⁹, рассудительности же это не приличествует по приведенной выше причине.

Сказанного достаточно для ответа на **возражение 2.**

Ответ на возражение 3. Цель связана с нравственными добродетелями не так, как если бы

те предписывали цель, а так, что они стремятся к цели, которая предписывается им естественным разумом, и в этом им помогает рассудительность, которая приготавливает им путь посредством расположения средств. Таким образом, из этого следует, что рассудительность превосходит нравственные добродетели и подвигает их, в то время как сама она движется «синдересисом» подобно тому, как разумение начал движет науку.

Раздел 7. ПРИСУЩЕ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ИСКАТЬ СЕРЕДИНУ В НРАВСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЯХ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительности не присуще искать середину в нравственных добродетелях. В самом деле, достигать середины является целью нравственных добродетелей. Но нами уже было сказано (6) о том, что рассудительность не устанавливает нравственным добродетелям их цель. Следовательно, она не ищет в них середины.

Возражение 2. Далее, обладающее бытием через посредство самое себя, похоже, не имеет никакой иной причины своего бытия помимо самого этого бытия, поскольку о вещи говорят как о сущей в силу её причины. Но «следовать середине» присуще нравственной добродетели в силу её самой, поскольку это, как уже было сказано (5), является частью её определения. Следовательно, рассудительность не обуславливает середины в нравственных добродетелях.

Возражение 3. Далее, рассудительность действует наподобие разума. Но нравственная добродетель стремится к середине наподобие природы, поскольку, как утверждает Туллий, «добродетель — это навык, подобный второй природе и согласный с разумом». Следовательно, рассудительность не устанавливает середины в нравственных добродетелях.

Этому противоречит вышеприведенное (5) определение нравственной добродетели, а именно, что она «обладает серединой... определенной таким суждением, каким определит её мудрый».

Отвечаю: собственной целью любой нравственной добродетели является её совершенная сообразованность с правым разумом. Так, благоразумие стремится к тому, чтобы человек не отклонялся от разума ради своих вожделений; мужество — к тому, чтобы он не отклонялся от правого суждения разума из-за страха или [чрезмерной] отваги. Кроме того, эта же цель устанавливается человеку в соответствии с естественным разумом, поскольку естественный разум велит каждому действовать в соответствии с разумом.

Но управляющей рассудительности присуще решать, каким способом и при помощи каких средств человек должен достигать разумной середины в своих поступках. В самом деле, хотя достижение середины является целью нравственной добродетели, тем не менее, эта середина достигается благодаря правильному расположению тех вещей, которые определены к цели.

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

Ответ на возражение 2. Подобно тому как природный действительный привносит форму в материю, не создавая при этом того, что сущностно принадлежит самой форме, точно так же и рассудительность определяет середину в страстях и деятельности, не ища при этом той середины, которая принадлежит самой добродетели.

Ответ на возражение 3. Нравственная добродетель стремится к середине наподобие природы. Однако коль скоро середина как таковая определяется подобным образом далеко не во всем, то из этого следует, что природной склонности, которая всегда действует одинаковым образом, для достижения этой цели оказывается недостаточно, и потому существует необходимость в направлении со стороны рассудительности.

Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГЛАВНЫМ АКТОМ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ПРЕДПИСАНИЕ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предписание не является главным актом рассудительности. В самом деле, предписание касается блага, которому надлежит следовать. Но Августин говорит, что «делом рассудительности является предупреждать козни»³⁰. Следовательно, предписание не является главным актом рассудительности.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что «рассудительным является тот, кто способен принимать верные решения»³¹.

Но «принятие решения» и «предписание», похоже, являются различными действиями, как это явствует из того, что было сказано нами выше (II-I, 57, 6). Следовательно, предписание не является главным актом рассудительности.

Возражение 3. Далее, похоже, что предписывать и направлять приличествует воле, поскольку воля устанавливает цели своим объектам и движет другие способности души. Но рассудительность находится не в воле, а в разуме. Следовательно, предписание не является актом рассудительности.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «рассудительность предписывает»³².

Отвечаю: как уже было сказано (2), рассудительность является правым и предполагающим поступки разумом. Поэтому то, что является главным актом разума в отношении действия, необходимо должно быть главным актом рассудительности. Но всего таких актов три. Первый из них — это «принятие решения», которое связано с обнаружением, поскольку решение, как было показано выше (II-I, 14, 1), является актом исследования. Второй акт — это «вынесение суждения относительно обнаруженного», и этот акт принадлежит созерцательному разуму. Но практический разум, который определен к действию, идет дальше, и его третьим актом является «предписание», каковой акт состоит в приложении к действию того, относительно чего было принято решение и вынесено суждение. И коль скоро этот акт более остальных приближен к цели практического разума, то, таким образом, он является главным актом практического разума и, следовательно, рассудительности.

Свидетельством тому служит тот факт, что совершенство искусства состоит в суждении, а не в предписании, поскольку тот, кто совершает произвольный грех в отношении своего ремесла, считается лучшим мастером, чем тот, кто делает это непроизвольно. В самом деле, первый поступает так на основании правого суждения, а последний — на основании ошибочного. С другой стороны, как сказано в шестой [книге] «Этики», если речь идет о рассудительности, то дело обстоит иначе. В самом деле, согрешающий произвольно безрассуднее того, кто грешит непроизвольно, поскольку ему недостает главного акта рассудительности, а именно предписания³³.

Ответ на возражение 1. Акт предписания простирается и на следование благу, и на избегание зла. Впрочем, Августин приписывает рассудительности «предупреждение козней» в качестве не главного акта, а как такого её акта, который не сохраняется на небесах.

Ответ на возражение 2. Верное решение необходимо для того, чтобы обнаруженные [в результате исследования] добрые вещи могли быть приложены к действию. Поэтому принявшей верное решение рассудительности приличествует предписание.

Ответ на возражение 3. Просто приводить в движение приличествует воле, но

предписание означает определенным образом упорядоченное движение, и потому, как было показано выше (II-I, 17, 1), оно является актом разума.

Раздел 9. СВОЙСТВЕННА ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ЗАБОТА?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что забота не свойственна рассудительности. В самом деле, забота подразумевает беспокойство, поскольку, как говорит Исидор, «озабоченный беспокоен»³⁴. Затем, движение, которое обуславливает забота, свойственно в первую очередь желающей способности. Но, как уже было сказано (1), рассудительность находится не в желающей способности, а в разуме. Следовательно, забота не свойственна рассудительности.

Возражение 2. Далее, уверенность в правоте, похоже, противоположна заботе, по каковой причине Самуил говорит Саулу: «Об ослицах, которые у тебя пропали уже три дня, не заботься — они нашлись» (1 Цар. 9:20). Но рассудительности как умственной добродетели свойственна уверенность в правоте. Следовательно, забота скорее противоположна рассудительности, чем свойственна ей.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что «величавый празден и нетороплив»³⁵. Но праздность противоположна заботливости. И коль скоро рассудительность не противоположна величавости, поскольку, как сказано [в книге] «Категории», «благо не противоположно благу», то похоже на то, что забота не свойственна рассудительности.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Итак, будьте благоразумны и бодрствуйте в молитвах» (1 Петр. 4:7). Но бодрствовать — значит заботиться. Следовательно, рассудительности свойственна забота.

Отвечаю: по мнению Исидора, человека можно считать заботливым (solicitous), когда он проникателен (solers) и бдителен (citus), то есть когда он в силу проникательности своего ума всегда находится начеку в отношении того, что он должен исполнить³⁶. Но это свойственно рассудительности, главным актом которой является деятельное предписание в отношении того, о чем было принято решение и вынесено суждение. Затем, Философ говорит, что «решенью надлежит скоро выполняться, но приниматься — медленно»³⁷. Следовательно, забота в строгом смысле слова свойственна рассудительности, в связи с чем Августин говорит, что «рассудительность всегда опекает и бдит, дабы никто не мог исподволь, пользуясь нашим неведением, склонить нас к злomu решению».

Ответ на возражение 1. Движение принадлежит желающей способности как началу движения, но осуществляется оно в соответствии с определением и предписанием разума, то есть посредством его заботы.

Ответ на возражение 2. Как говорит Философ, «не следует добиваться одинаковой степени точности для каждого рода предметов [рассмотрения], но в каждом конкретном случае — той степени, которая соответствует их модусу»³⁸. И так как предметами [рассмотрения] рассудительности являются те случайные единичности, в отношении которых осуществляются человеческие действия, то уверенность в случае рассудительности не может быть столь велика, чтобы полностью исключать заботу.

Ответ на возражение 3. О величавом говорят как о «праздном и неторопливом» не потому, что он ни о чем не заботится, а потому, что он не преисполнен заботой о многом, доверяя тому, что заслуживает доверия, и не заботясь об этом. В самом деле, чрезмерный страх и неуверенность причиняют и чрезмерную озабоченность — ведь именно страх [подчас] побуждает нас к принятию решения, о чем было сказано выше (II-I, 44, 2), когда мы исследовали страсть страха.

Раздел 10. ПРОСТИРАЕТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ НА УПРАВЛЕНИЕ МНОГИМИ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность не простирается на управление многими, но — только на управление собой. Ведь сказал же Философ, что добродетелью, которая определена к общему благу, является правосудность³⁹. Но рассудительность отлична от правосудности. Следовательно, рассудительность не определена к общему благу.

Возражение 2. Далее, рассудительным, похоже, является тот, кто ищет и поступает благо в отношении себя. Но те, которые заняты поиском общественного блага, нередко пренебрегают благом собственным. Следовательно, они не рассудительны.

Возражение 3. Далее, рассудительность отличается по виду от благоразумия и мужества. Но благоразумие и мужество, похоже, связаны исключительно с личным благом человека. Следовательно, то же самое можно сказать и о рассудительности.

Этому противоречат следующие слова Господни: «Кто же верный и рассудительный раб, которого господин его поставил над слугами своими?»⁴⁰ ([Мф. 24:45](#)).

Отвечаю: как говорит Философ, некоторые утверждали, что рассудительность не простирается на общественное благо, но — только на благо индивида, и так это потому, что человек не обязан стремиться к какому-либо благу помимо собственного⁴¹. Но это мнение противоречит любви, которая «не ищет своего» ([1 Кор. 13:5](#)). Поэтому апостол говорит о себе, что он ищет «не своей пользы, но пользы многих, чтобы они спаслись» ([1 Кор. 10:33](#)). Кроме того, это противоречит правому разуму, согласно суждению которого общее благо лучше, чем благо индивида.

Таким образом, коль скоро рассудительности приличествует выносить правильное решение, суждение и предписание в отношении средств достижения надлежащей цели, то очевидно, что рассудительность имеет дело не только с частным благом индивида, но также и с общим благом многих.

Ответ на возражение 1. Философ в настоящем случае говорит о нравственной добродетели. Но как любая определенная к общему благу нравственная добродетель носит имя «законной» правосудности, точно так же определенная к общественному благу рассудительность носит имя «политической» рассудительности, поскольку последняя соотносится с законной правосудностью точно так же, как просто рассудительность — с просто нравственной добродетелью.

Ответ на возражение 2. Кто стремится к благу многих, тот тем самым стремится и к собственному благу, и на то есть две причины. Первая — та, что благо индивида невозможно без общего блага семьи, города или царства. Поэтому Валерий Максим говорит о древних римлянах, что «они предпочитали бедность в богатой империи богатству в империи бедной». Вторая — та, что коль скоро человек является частью дома и государства, он необходимо должен рассматривать то, что благо для него, с точки зрения разумного соотношения его с благом многих. В самом деле, благое расположение частей зависит оттого, насколько они соотносятся с целым, в связи с чем Августин говорит, что «любая часть, которая не согласована с целым, отвратительна».

Ответ на возражение 3. Благоразумие и мужество тоже могут быть определены к общему благу, в связи с чем в пятой [книге] «Этики» сказано, что «закон предписывает дела и мужественного, и благоразумного»⁴². Тем более таковыми являются рассудительность и

правосудность, которые принадлежат разумной способности, непосредственно имеющей дело с универсалиями, в то время как чувственная часть имеет дело с единичностями.

Раздел 11. ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ, КОТОРАЯ ОТНОСИТСЯ К ЧАСТНОМУ БЛАГУ, К ТОМУ ЖЕ САМОМУ ВИДУ, ЧТО И ТА, КОТОРАЯ ПРОСТИРАЕТСЯ НА ОБЩЕЕ БЛАГО?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность, которая относится к собственному благу кого-либо, является той же самой по виду, что и та, которая простирается на общее благо. Ведь сказал же Философ, что «политическая рассудительность и рассудительность являются одним и тем же навыком, хотя их сущности и разнятся»⁴³.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что «добродетель хорошего человека тождественна добродетели хорошего правителя»⁴⁴. Но политическая рассудительность преимущественным образом обнаруживается в правителе, в котором она, если так можно выразиться, является структурообразующей. И коль скоро рассудительность является добродетелью хорошего человека, то похоже на то, что [частная] рассудительность и политическая рассудительность суть один и тот же навык.

Возражение 3. Далее, все то, что подчинено друг другу, не привносит видового или сущностного различия в навык. Но частное благо, которые принадлежат тому, что мы называем просто рассудительностью, подчинено общему благу, которое принадлежит политической рассудительности. Следовательно, [просто] рассудительность не отличается от политической рассудительности ни по виду, но по сущности.

Этому противоречит следующее: «политическая рассудительность», которая определена к общественному благу государства, «домоводство», которое связано с тем, что касается общего блага домохозяйства и семьи, и «личная бережливость», которая связана с тем, что затрагивает благо одного человека, — это все разные науки. Следовательно, точно так же существуют и разные виды рассудительности, соответствующие вышеприведенным различиям их материй.

Отвечаю: как уже было сказано (5), виды навыков устанавливаются в соответствии с различием объекта с точки зрения его формального аспекта. Затем, формальный аспект всех определенных к цели вещей является производным от самой цели, и потому виды навыка различаются согласно их отношениям к различным целям. Но личное благо, благо семьи и благо города и царства — это различные цели. Поэтому необходимо должны существовать различные виды рассудительности, которые соответствуют этим различным целям, а именно, во-первых, просто «рассудительность», которая определена к личному благу; во-вторых, «домашняя рассудительность», которая определена к общему благу дома, в-третьих, «политическая рассудительность», которая определена к общественному благу города или царства.

Ответ на возражение 1. Философ имеет в виду не то, что политическая рассудительность субстанциально является тем же навыком, что и любой другой вид рассудительности, а то, что она есть то же, что и рассудительность, определенная к общему благу. При этом её называют «рассудительностью» с точки зрения общего определения рассудительности, то есть как являющуюся приложенным к действию правым разумом, в то время как «политической» её называют постольку, поскольку она определена к общественному благу.

Ответ на возражение 2. Как говорит Философ, «хороший человек должен уметь и быть способным и подчиняться, и начальствовать»⁴⁵, и потому добродетель хорошего человека включает в себя также и добродетель хорошего правителя. Тем не менее, добродетели правителя и его субъекта отличаются по виду, как отличаются по виду и добродетели мужчины и

женщины, о чем сказано в том же месте.

Ответ на возражение 3. Различные цели, даже если они и подчинены одна другой, приносят видовое различие в навык; так, например, навыки к верховой езде, военной службе и гражданской жизни различаются по виду, хотя их цели и взаимосвязаны. И точно так же: хотя благо индивида зависит от блага многих, это нисколько не препятствует тому, чтобы это различие создавало видовое различие навыков. Просто из этого следует, что навык, который определен к конечной цели, превосходит другие навыки и распоряжается ими.

Раздел 12. НАХОДИТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ В ПОДЧИНЕННЫХ ИЛИ ЖЕ ТОЛЬКО В ИХ ПРАВИТЕЛЯХ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность не находится в подчиненных, но — только в их правителях. Ведь сказал же Философ, что «рассудительность — это единственная отличительная добродетель правителя; остальные добродетели являются общим достоянием и подчиненных, и правителей; рассудительностью подчиненного является, пожалуй, правильное суждение»⁴⁶.

Возражение 2. Далее, в первой [книге] «Политики» сказано, что «рабу не свойственна способность решать»⁴⁷. Но рассудительность побуждает человека принимать верные решения⁴⁸.

Следовательно, рассудительность не приличествует подчиненным и рабам.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (8), рассудительность предписывает. Но распоряжаться присуще правителям, а не подчиненным или рабам. Следовательно, рассудительность не находится в подчиненных, но — только в их правителях.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что существует два вида политической рассудительности, одна из которых является «законодательной» и принадлежит правителям, а другая «носит общее название политической» и имеет дело «с частными вопросами»⁴⁹. Но решение частных вопросов присуще также и подчиненным. Следовательно, рассудительность находится не только в правителях, но также и в подчиненных.

Отвечаю: рассудительность находится в разуме. Но направлять и управлять свойственно именно разуму, и потому человеку приличествует убеждать и быть рассудительным настолько, насколько он причастен к тому, чтобы направлять и управлять. Но очевидно, что подчиненному как именно подчиненному и рабу как именно рабу свойственно не направлять и управлять, а, пожалуй, направляться и управляться. Следовательно, рассудительность не является добродетелью раба как именно раба и подчиненного как именно подчиненного.

Однако коль скоро любой человек в той мере, в какой он разумен, причастен управлению согласно суждению разума, то он в той же мере обладает и рассудительностью. Отсюда очевидно, что рассудительность находится в правителях «подобно тому, как она находится в мастерах»⁵⁰, а в подчиненных «подобно тому, как она находится в подмастерьях».

Ответ на возражение 1. Это высказывание Философа должно понимать в строгом смысле слова, а именно, что рассудительность не является добродетелью подчиненного как такового.

Ответ на возражение 2. Рабу не свойственно решать постольку, поскольку он является рабом (ведь в этом смысле он суть орудие своего хозяина), но ему свойственно решать постольку, поскольку он является разумным животным.

Ответ на возражение 3. Посредством рассудительности человек предписывает не только другим, но и себе самому в том смысле, в каком о разуме говорят как о распорядителе более низких способностей.

Раздел 13. МОЖЕТ ЛИ ГРЕШНИК БЫТЬ РАССУДИТЕЛЬНЫМ?

С тринадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грешник может обладать рассудительностью. Ведь сказал же Господь, что «сыны века сего рассудительнее сынов света в своем роде» ⁵¹ (Лк. 16:8). Но сыны века сего — это грешники. Следовательно, грешники бывают рассудительными.

Возражение 2. Далее, вера является более превосходной добродетелью, чем рассудительность. Но грешники могут верить. Следовательно, они могут быть и рассудительными.

Возражение 3. Далее, в шестой [книге] «Этики» сказано следующее: «Мы утверждаем, что дело рассудительного — это, прежде всего, разумно принимать решения» ⁵². Но многие из грешников способны разумно принимать решения. Следовательно, грешники могут быть рассудительными.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно» ⁵³. Но грешник не является добродетельным. Следовательно, грешник не бывает рассудительным.

Отвечаю: рассудительность бывает троякой. Так, есть ложная рассудительность, которая получила это название по причине своего сходства с истинной рассудительностью. В самом деле, коль скоро рассудительным является тот, кто хорошо располагает то, что должно быть исполнено ради достижения доброй цели, то тот, кто хорошо располагает такие вещи, которые приличествуют достижению дурной цели, обладает ложной рассудительностью, и так это потому, что используемое им ради достижения цели только кажется добрым, а поистине оно не таково. Ведь говорят же о человеке как о «хорошем воре», и точно так же — по причине схожести — можно говорить о «рассудительном воре», а именно постольку, поскольку он придумывает разумные способы совершения воровства. Это та рассудительность, о которой апостол говорит, что «рассудительность плотская суть смерть» ⁵⁴ (Рим. 8:6), потому что, так сказать, её конечной целью являются удовольствия плоти.

Вторая рассудительность — истинная, поскольку она придумывает надлежащие способы достижения доброй цели, но при этом она несовершенна, и причины на то две. Во-первых — та, что являющееся её целью благо есть не общая цель всей человеческой жизни, а некоторое частное предприятие; так, когда человек находит приличествующие способы ведения торговли или управления судном, его называют рассудительным купцом или кормчим. Во-вторых, та — что ему недостает главного акта рассудительности, как когда человек принимает верное решение и формирует правильное суждение в отношении в том числе и того, что касается всей жизни в целом, но при этом не в состоянии сделать действительное предписание.

Третья рассудительность является и истинной, и совершенной, поскольку она правильно решает, судит и предписывает в отношении правильной цели всей человеческой жизни, и только она является рассудительностью просто и её не может быть в грешниках. Что же касается первой рассудительности, то она находится только в грешниках, а несовершенная рассудительность обща и добрым, и дурным, особенно та, которая несовершенна по причине своей определенности к частной цели, поскольку та, которая несовершенна по причине отсутствия главного акта, находится только в дурном.

Ответ на возражение 1. Эти слова Господа должно понимать как сказанные о первой рассудительности, поскольку [Им] не было сказано, что они рассудительны просто, но — что

они рассудительны «в своем роде».

Ответ на возражение 2. Природа веры состоит в согласованности правильных поступков не с желанием, а с одним только знанием. С другой стороны, рассудительность предполагает отношение к правильному желанию. [И так это] во-первых, потому, что её начала являются целями в том, что касается действий, и в отношении этих целей правильное суждение формируется благодаря навыку к выправляющей желание нравственной добродетели, по каковой причине, как было показано выше (II-I, 58, 5), рассудительность без нравственных добродетелей невозможна. Во-вторых, [так это] потому, что рассудительность предписывает правильные действия, чего не может происходить без наличия правильного желания. Поэтому хотя вера благодаря своему объекту и возвышеннее рассудительности, тем не менее, рассудительность по своей природе в большей степени противоположна греху, который является следствием неупорядоченного желания.

Ответ на возражение 3. Грешники могут принимать верное решение в отношении дурной или некоторой доброй, но частной цели, однако они не могут принимать совершенное и правильное решение, направленное на достижение цели всей их жизни, поскольку они не способны такое решение воплотить. Поэтому им недостает той рассудительности, которая определена исключительно к благу. Однако, согласно Философу⁵⁵, в них есть «изобретательность», то есть природное свойство, которое может быть направлено как к доброму, так и к дурному, а ещё «изворотливость», которая направлена только к дурному и которую, как было показано нами ранее, можно называть ложной, или плотской, рассудительностью.

Раздел 14. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНЫМИ ОБЛАДАЮЩИЕ БЛАГОДАТЬЮ?

С четырнадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не все обладающие благодатью являются рассудительными. [В самом деле] рассудительность предполагает старание, позволяющее проявить должную предусмотрительность в отношении того, что должно быть выполнено. Но многие из тех, которые наделены благодатью, не обладают таким старанием. Следовательно, не все обладающие благодатью являются рассудительными.

Возражение 2. Далее, ранее (8) уже было сказано о том, что рассудительным является тот, кто принимает верное решение. Но среди тех, которые наделены благодатью, есть и такие, которые не принимают верных решений [сами], и потому им необходимо руководствоваться советом других. Следовательно, не все обладающие благодатью являются рассудительными.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что «молодых людей не считают рассудительными»⁵⁶. Но немало молодых людей наделено благодатью. Следовательно, рассудительность нельзя обнаружить во всех тех, которые наделены благодатью.

Этому противоречит следующее: никто, не будучи добродетельным, не может быть наделенным благодатью. Но никто не может быть добродетельным без рассудительности, поскольку, как сказал Григорий, «никакие добродетели не могут быть добродетелями, если они не исполняют то, что желают исполнить, рассудительно»⁵⁷. Следовательно, все обладающие благодатью рассудительны.

Отвечаю: добродетели, как было показано выше (II-I, 65, 1), необходимо должны быть связаны друг с другом так, что если кто-либо обладает одной из них, то он обладает всеми. Затем, имеющий благодать имеет и любовь к горнему, а потому он должен обладать и всеми другими добродетелями и, следовательно, коль скоро рассудительность, как уже было сказано (4), является добродетелью, он необходимо должен обладать также и рассудительностью.

Ответ на возражение 1. Старание бывает двояким. Одно из них является просто достаточным в отношении того, что необходимо для спасения; и такое старание дано всем, кому дана благодать, поскольку Его «помазание учит вас всему» (1 Ин. 2:27). Есть также и другое старание, которое более чем достаточно и посредством которого человек способен обеспечить себя и других не только тем, что необходимо для спасения, но также и тем, что касается человеческой жизни, и таким старанием обладают не все из тех, которые наделены благодатью.

Ответ на возражение 2. Те, которым необходимо руководствоваться советом других, при наличии благодати способны, по крайней мере, по совету других принимать верные решения и отличать добрый совет от дурного.

Ответ на возражение 3. Приобретенная рассудительность обуславливается совершением поступков, и потому «она нуждается в долгом упражнении»⁵⁸, вследствие чего её нельзя обнаружить ни в навыке, ни в акте молодого [человека]. С другой стороны, дарованная рассудительность обуславливается божественным внушением. Поэтому у крещенных, но ещё не научившихся пользоваться разумом детей и даже у сумасшедших может быть обнаружена рассудительность, хотя только в навыке, а не в акте, в то время как у тех, кто научился пользоваться разумом, она присутствует также и в акте в отношении того, что необходимо для спасения. В самом деле, как заслуга возрастает благодаря осуществлению на практике [заслуживающих награды поступков] до тех пор, пока не становится совершенной, точно так же дело обстоит и с добродетелями. Поэтому апостол говорит: «"Твердая" же «пища» свойственна

совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» ([Евр. 5:14](#)).

Раздел 15. ОБЛАДАЕМ ЛИ МЫ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬЮ ПО ПРИРОДЕ?

С пятнадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность находится в нас по природе. Ведь сказал же Философ, что связанные с рассудительностью вещи, а именно сообразительность, совесть и т. п., в отличие от тех вещей, которые связаны с созерцательной мудростью, «представляются природными»⁵⁹. Но у того, что относится к одному и тому же роду, вид происхождения одинаков. Следовательно, рассудительность находится в нас по природе.

Возражение 2. Далее, изменение возраста происходит по природе. Но рассудительность связана с возрастом, согласно сказанному [в Писании]: «В старцах — мудрость, и в долголетних — рассудительность»⁶⁰ (Иов. 12:12). Следовательно, рассудительность естественна.

Возражение 3. Далее, рассудительность в большей степени сообразна человеческой природе, нежели [природе] лишенных разума животных. Но, как указывает Философ, и у лишенных разума животных подчас встречается своего рода естественная рассудительность. Следовательно, рассудительность естественна.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «умственная добродетель возникает и возрастает благодаря обучению, и потому нуждается в долгом упражнении»⁶¹. Но рассудительность, как было показано нами выше (4), является умственной добродетелью. Следовательно, рассудительность находится в нас не по природе, а благодаря обучению и опыту.

Отвечаю: как уже было сказано (3), рассудительность включает в себя знание как универсалий, так и единичностей, с которыми связаны действия, к которым рассудительность прилагает универсальные начала. Таким образом, со стороны знания универсалий о рассудительности можно говорить то же, что и о созерцательной науке, поскольку первые универсальные начала всего, как было показано выше (6), известны по природе. Исключением является только то, что общие начала рассудительности в большей степени присущи человеку, по каковой причине Философ говорит, что «соответствующая созерцательному разуму жизнь выше той, что соответствует человеку»⁶². В то же время вторичные универсальные начала, причем как созерцательного, так и практического разума, не являются присущими по природе и приобретаются благодаря опыту или обучению.

А вот со стороны знания частных, с которыми связаны действия, нам надлежит проводить дальнейшее различие, поскольку эти предметы действий могут быть или целями, или средствами достижения цели. Итак, коль скоро правильные цели человеческой жизни являются установленными, то в отношении них может наличествовать естественная расположенность. В самом деле, нами уже было показано (II-I, 51, 1; II-I, 63, 1), что некоторые в силу естественной расположенности обладают теми или иными добродетелями, посредством которых они склоняются к правильным целям; следовательно, они естественным образом наделены также и правильным суждением о такого рода целях.

Что же касается средств достижения цели человеческих действий, то их никак нельзя считать установленными, поскольку они очевидным образом разнятся в зависимости от различия людей и их дел. Поэтому коль скоро природная склонность является расположением к чему-либо установленному, то знание таких средств не может быть для человека естественным, хотя в силу своей природной расположенности один человек может обладать большей способностью к их распознаванию, чем другой, как это бывает в случае созерцательных

умозаключений. И так как рассудительность имеет дело не с целями, а со средствами, о чем уже было сказано (6), то из этого следует, что рассудительность [находится в нас] не по природе.

Ответ на возражение 1. Философ в настоящем случае говорит о тех вещах, которые связаны с рассудительностью в той мере, в какой они определены к цели. Поэтому несколько выше он говорит, что они суть «начала поступков, то есть то, ради чего они совершаются»⁶³, а именно цели. При этом он не упоминает о «разумности в решениях», поскольку она является принятием решений в отношении средств.

Ответ на возражение 2. Рассудительность более приличествует старцам не только по причине естественного затихания в них движений чувственных страстей, но также и в связи с их большей опытностью.

Ответ на возражение 3. У лишенных разума животных есть вполне определенные пути достижения цели, вследствие чего все животные одного и того же вида склонны действовать одинаковым образом. Но ничего подобного нельзя сказать о человеке по причине его разума, который, используя знание универсалий, простирает его на всю бесконечность единичностей.

Раздел 16. МОЖНО ЛИ УТРАТИТЬ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ПО ПРИЧИНЕ ЗАБВЕНИЯ?

С шестнадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность можно утратить по причине забвения. В самом деле, наука, которая связана с необходимыми вещами, представляется чем-то в большей степени несомненным, чем рассудительность, которая связана со случайными вопросами действий. Но науку можно утратить по причине забвения. Следовательно, тем более [можно утратить] и рассудительность.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, «добродетель возникает и гибнет благодаря одним и тем же, но противоположным образом делаемым вещам»⁶⁴. Но для возникновения рассудительности необходим опыт, который, как сказано в самом начале «Метафизики», «появляется благодаря памяти»⁶⁵. Следовательно, коль скоро забвение противоположно памяти, то похоже на то, что рассудительность может быть утрачена по причине забвения.

Возражение 3. Далее, рассудительность невозможна без знания универсалий. Но знание универсалий может быть утрачено по причине забвения. Следовательно, также [можно утратить] и рассудительность.

Этому **противоречит** сказанное Философом о том, что «искусство можно забыть, а рассудительность — нет»⁶⁶.

Отвечаю: забвение относится только к знанию, по какой причине можно забыть искусство и науку настолько, что они будут полностью утрачены, и так это потому, что они [полностью] принадлежат разуму. Но рассудительность состоит не только в знании, но также и в акте желанья, поскольку как уже было сказано (8), её главным актом является предписание, посредством которого человек прилагает имеющееся у него знание к цели пожелания и деятельности. Следовательно, рассудительность не столько устраняется по причине забвения, сколько извращается по причине страстей. Так, Философ говорит, что «удовольствие и страдание извращают представление рассудительности»⁶⁷⁶⁷, а [в Писании] сказано: «Красота прельстила тебя, и похоть развратила сердце твое» ([Дан. 13:56](#)); и еще: «Даров не принимай — ибо дары ослепляют даже рассудительных»⁶⁸ ([Исх. 23:8](#)).

Тем не менее, забвение может препятствовать рассудительности в той мере, в какой предписание последней зависит от знания, которое может быть забыто.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано, наука находится только в разуме, и потому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 2. Необходимый для рассудительности опыт зиждется не только на памяти, но также и на практике правильного предписания.

Ответ на возражение 3. Рассудительность, как было показано выше (3), по преимуществу состоит не в знании универсалий, а в приложении этого [знания] к действиям. Поэтому забвение универсалий не уничтожает главной составляющей рассудительности, а только препятствует ей, о чем уже было сказано.

Вопрос 48. О ЧАСТЯХ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ

Далее мы исследуем части рассудительности, каковое исследование будет четырёхчастным. Мы рассмотрим, во-первых, [вопрос о том] каковы суть части рассудительности; во-вторых, её неотделимые части; в-третьих, её субъектные части; в-четвёртых, её потенциальные части.

[Под первым заглавием будет рассмотрен один пункт.]

Раздел 1. ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ УСТАНОВЛЕННЫ ТРИ ЧАСТИ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что части рассудительности установлены недолжным образом. Так, Туллий усваивает рассудительности три части, а именно «память», «разумность» и «предусмотрительность». Макробий, следуя Плотину, приписывает рассудительности шесть частей, а именно «рассуждение», «разумность», «бдительность», «предусмотрительность», «понятливость» и «предосторожность». Аристотель говорит, что к рассудительности относятся «разумность в решениях», «сообразительность» и «совестливость». Кроме того, в контексте рассудительности он также упоминает о «предположении», «проницательности», «суждении» и «соображении». Ещё один греческий философ⁶⁹ говорит, что к рассудительности относятся десять вещей, а именно «разумность в решениях», «проницательность», «предусмотрительность», «управляющая», «военная», «политическая» и «домашняя» рассудительность, «диалектика», «риторика» и «физика». Следовательно, похоже на то, что все эти перечисления являются или недостаточными, или избыточными.

Возражение 2. Далее, рассудительность отличается от науки по виду. Но политика, экономика, логика, риторика и физика — это науки. Следовательно, они не могут быть частями рассудительности.

Возражение 3. Далее, части не могут быть больше целого. Но умственная память, или умность, разумность, сознание и понятливость принадлежат не только рассудительности, но и вообще всем познавательным навыкам. Следовательно, их неправильно усваивать рассудительности в качестве её частей.

Возражение 4. Далее, принятие решения, вынесение суждения и предписание являются актами практического разума, и таковым же, как было показано выше (II-I, 16, 1), является пользование. Следовательно, коль скоро с рассудительностью связаны «разумность в решениях», которая относится к принятию решения, а также «сообразительность» и «совестливость», которые относятся к вынесению суждения, то точно так же [рассудительности] должно быть усвоено нечто такое, что соответствовало бы пользованию.

Возражение 5. Кроме того, как было показано выше (47, 9), рассудительности свойственна забота. Следовательно, среди частей рассудительности должно указывать и заботу.

Отвечаю: части бывают трех видов, а именно «неотделимые», как [например] частями дома являются стены, крыша и фундамент; «субъектные», как [например] частями животных являются лев и вол; и «потенциальные», как [например] частями души являются питательная и чувственная способности. Поэтому части можно усваивать добродетели трояко.

Во-первых, по подобию с неотделимыми частями, и в таком случае частями добродетели может быть названо то, что необходимо для совершенства акта этой добродетели. Таким образом, из всего вышеприведенного в качестве частей рассудительности [в указанном смысле] может быть взято восемь вещей: [все] шесть, которые перечислил Макробий, плюс седьмая, а именно приведенная Туллием «память», и ещё упомянутая Аристотелем «проницательность». В самом деле, «суждение» рассудительности известно также под именем «соображение», о чем Философ говорит так: «Если человек способен судить о подобных вещах, то он соображающий»⁷⁰. Пять из этих восьми, а именно «память», «рассуждение», «разумность», «понятливость» и «проницательность» принадлежат рассудительности как мыслительной добродетели, тогда как три другие, а именно «бдительность», «предусмотрительность» и «предосторожность» принадлежат ей как предписывающей и прилагающей знания к действиям.

Причину их различия следует усматривать в том, что связь со знанием бывает троякой. Во-первых, [это может быть связь] с самим знанием, которое, если оно относится к прошлому, называется «память», а если к настоящему случайному или необходимому, называется «разумность», или «умность». Во-вторых, с приобретением знания, которое обуславливается либо обучением, и это принадлежит «понятливости», или открытием, и это принадлежит «находчивости», частью которой, будучи, как сказано во «Второй аналитике», «способностью мгновенно найти средний термин»⁷¹, является «проницательность». В-третьих, с использованием знания, которое состоит в том, что мы, отталкиваясь от тех вещей, которые нам известны, приходим к познанию или суждению о других вещах, и это принадлежит «рассуждению». Для того же, чтобы разум мог правильно предписывать, он должен удовлетворять трем условиям. Во-первых, он должен определять то, что приличествует цели, и это принадлежит «бдительности»; во-вторых, быть внимательным в отношении обстоятельств рассматриваемого им дела, и это принадлежит «предусмотрительности»; в-третьих, избегать препятствий, и это принадлежит «предосторожности».

Субъектные части добродетели представляют собой её различные виды. В указанном смысле частями рассудительности, если рассматривать их должным образом, являются рассудительность, посредством которой человек управляет самим собой, и рассудительность, посредством которой человек управляет множеством, и они, как было показано выше (47, 11), отличаются по виду. Рассудительность, посредством которой управляется множество, со своей стороны, разделяется на различные виды согласно различию видов множества. В самом деле, существуют множества, которые собираются ради достижения некоторой частной цели; так, армия собирается для войны, и управляющая ею рассудительность называется «военной». Есть также множества, которые собираются ради всей жизни; таковым является множество дома или семьи, и оно управляется «домашней» рассудительностью; таково также множество города или царства, управляющим началом которого является «управляющая» рассудительность в правителе и просто «политическая» рассудительность во всех субъектах [множества].

Если же понимать «рассудительность» в широком смысле, то она, как было показано выше (47, 2), включает в себя ещё и созерцательное знание, и в таком случае её частями являются также «диалектика», «риторика» и «физика», которые соответствуют трем методам рассудительности в научном познании. Первым из них является получение научного знания путем доказательства, и это принадлежит «физике» (если под физикой понимать все доказательные науки). Вторым методом состоит в том, чтобы составить мнение посредством вероятностных допущений, и это принадлежит «диалектике». Третий метод состоит в том, чтобы использовать предположения для побуждения к сомнению или убеждению, и это принадлежит «риторике». Впрочем, можно сказать, что в некотором отношении эти три принадлежат непосредственно самой рассудительности, опирающейся в одних случаях на необходимые посылки, в других — на вероятностные, а в третьих — на предполагаемые.

Потенциальные части добродетели — это связанные с ней добродетели, которые определены к некоторым вторичным действиям или предметам и в полной мере не наделены всей силой главной добродетели. В указанном смысле частями рассудительности являются относящаяся к принятию решений «разумность в решениях», «сообразительность», которая связана с суждением относительно обыденных вещей, и «совестливость», которая связана с суждением о том, что не подпадает под действие закона, в то время как «рассудительность» связана с главным актом, а именно предписанием.

Ответ на возражение 1. Существующие перечисления отличаются или потому, что в них приводятся различные виды частей, или потому, что приводимое в одном перечислении [понятие] включает в себя несколько приводимых в другом перечислении [понятий]. Так, в

перечислении Туллия «предусмотрительность» включает в себя также «предосторожность» и «бдительность», а «разумность» — «рассуждение», «понятливость» и «проницательность».

Ответ на возражение 2. В настоящем случае домашняя и гражданская рассудительности рассматриваются не как науки, а как виды рассудительности. Что же касается трех остальных, то ответ очевиден из вышесказанного.

Ответ на возражение 3. Все это полагается частями рассудительности не в их целостности, а лишь в той мере, в какой они связаны с относящимися к рассудительности вещами.

Ответ на возражение 4. Правильное предписание и правильное пользование всегда сопровождают друг друга, поскольку предписание разума сопровождается повиновением со стороны более низких способностей, что и является пользованием.

Ответ на возражение 5. Забота подпадает под понятие «предусмотрительности».

Вопрос 49. О каждой из как бы неотделимых частей рассудительности

Теперь нам предстоит рассмотреть каждую из как бы неотделимых частей рассудительности, под которым заглавием находится восемь пунктов: 1) о памяти; 2) о разумности, или умности; 3) о понятливости; 4) о проницательности; 5) о разуме⁷²; 6) о предусмотрительности; 7) о бдительности; 8) о предосторожности.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПАМЯТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что память не является частью рассудительности. Ведь память, как указывает Философ, находится в чувственной части души, в то время как рассудительность — в разумной части. Следовательно, память не является частью рассудительности.

Возражение 2. Далее, рассудительность возникает и совершенствуется благодаря опыту, тогда как память находится в нас по природе. Следовательно, память не является частью рассудительности.

Возражение 3. Далее, память относится к прошлому, тогда как рассудительность, как сказано в шестой [книге] «Этики», направлена на будущие поступки, относительно которых можно принимать решение⁷³. Следовательно, память не является частью рассудительности.

Этому **противоречит** следующее: Туллий в числе других частей рассудительности приводит и память.

Отвечаю: рассудительность, как уже было сказано (47, 5), направлена на случайные предметы действий. Затем, в такого рода вопросах человек может определяться посредством не того, что является просто и необходимо истинным, а того, что происходит в большинстве случаев, поскольку начала должны быть адекватны своим заключениям и «подобное должно выводиться из подобного». Но для обнаружения того, что истинно в большинстве случаев, нам необходим опыт, по каковой причине Философ говорит, что для возникновения и возрастания умственной добродетели требуется опыт и время⁷⁴. Но опыт, как сказано в первой [книге] «Метафизики», «появляется благодаря памяти»⁷⁵, и потому рассудительность нуждается в памяти о многих вещах. Следовательно, память по праву считается частью рассудительности.

Ответ на возражение 1. Как было показано выше (47, 6), рассудительность прилагает универсальные начала к частностям, которые являются объектами чувства. Следовательно, рассудительность использует много принадлежащих чувственной способности вещей, и одной из них является память.

Ответ на возражение 2. Как склонность к рассудительности находится в нас по природе, в то время как её совершенство возникает благодаря практике или благодати, точно так же и память, как говорит Туллий в своей «Риторике», возникает не только благодаря природе, но и с помощью усердия и искусства.

Всего же вещей, посредством которых человек совершенствует свою память, четыре. Во-первых, когда человек желает что-либо запомнить, он должен подобрать некоторую уместную, но в то же время несколько необычную ассоциацию. Ведь необычному свойственно нас поражать, по каковой причине оно сильнее всего запечатлевается в уме, чем объясняется то обстоятельство, что лучше всего нам запоминается виденное нами в детстве. Притом когда разум выискивает эти ассоциации или образы, необходимо иметь в виду, что простые и духовные впечатления легко забываются, если они не ассоциируются с каким-либо материальным образом, поскольку человеческое знание теснее всего связано с чувственными объектами. По этой причине память усваивается чувственной части души. Во-вторых, когда человек желает что-либо запомнить, он должен тщательно рассмотреть это и упорядочить, и тогда он сможет легко переходить от одного воспоминания к другому. Поэтому Философ говорит, что «подчас [само] место пробуждает наши воспоминания, поскольку от него мы быстро переходим к воспоминаниям о том, что с ним связано». В-третьих, мы должны

проявлять озабоченность и со всей серьезностью относиться к тому, что мы хотим запомнить, поскольку чем сильнее что-либо запечатлено в уме, тем труднее его забыть. Поэтому Туллий в своей «Риторике» говорит, что «озабоченность сохраняет целостные фигуры образов». В четвертых, мы должны часто раздумывать о том, что мы хотим сохранить в памяти. Поэтому Философ говорит, что «раздумывание сохраняет воспоминания», поскольку, по его же словам, «обычай — второе естество». В самом деле, когда мы часто задумываемся о чем-либо, то [приучаемся] быстро его припоминать, мысленно переходя от одной вещи к другой в своего рода естественном порядке.

Ответ на возражение 3. Нам свойственно рассуждать о будущем, опираясь на прошлое, и потому память о прошлом необходима нам для того, чтобы принимать верные решения относительно будущего.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАЗУМНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что разумность не является частью рассудительности. Ведь когда две вещи являются членами разделения, одна из них не может быть частью другой. Но, согласно сказанному в шестой [книге] «Этики», умственная добродетель разделяется на рассудительность и разумность⁷⁶. Следовательно, разумность нельзя полагать частью рассудительности.

Возражение 2. Далее, разумность перечислена среди даров Святого Духа и, как было показано выше (8, 8), принадлежит вере. Но рассудительность — это отличная от веры добродетель, что со всей очевидностью следует из того, что уже было сказано (4, 8; 62, 2). Следовательно, разумность не принадлежит рассудительности.

Возражение 3. Далее, рассудительность имеет дело с единичными обстоятельствами, с которыми связаны поступки⁷⁷, тогда как разумность познает универсальные и бестелесные объекты⁷⁸.

Следовательно, разумность не является частью рассудительности.

Этому противоречит следующее: Туллий считает разумность частью рассудительности, и то же самое утверждает Макробий.

Отвечаю: разумность в настоящем случае означает не умственную способность, а правильную оценку некоторого целевого начала, которое мыслится как нечто самоочевидное наподобие того, как мы разумеем первые начала доказательств. Затем, любое умозаключение следует из некоторых утверждений, которые принимаются как первичные, и потому любое рассуждение необходимо проистекает из некоторого разумения. Поэтому коль скоро рассудительность есть прилагаемый к действию правый разум, то вся рассудительность как процесс необходимо должна зиждиться на разумности. И эта-то вот разумность и полагается частью рассудительности.

Ответ на возражение 1. Рассуждение рассудительности завершается как в своем заключении в частном предмете действия, к которому, как было показано выше (47, 3), она прилагает знание некоторого универсального начала. Но единичное заключение выводится из универсальной и единичной посылок. Поэтому рассуждение рассудительности должно проистекать из двойкой разумности. Одна из них — это знание универсалий, и такая разумность является умственной добродетелью, посредством которой нам по природе известны не только созерцательные начала, но, как было показано выше (47, 6), также и практические универсальные начала, например: «Никому не причиняй зла». Другая разумность, как сказано в шестой [книге] «Этики»⁷⁹, есть знание предела, то есть некоторого изначально единичного и случайного практического вопроса, а именно меньшей посылки, которая, как уже было сказано (47, 3), в силлогизме рассудительности необходимо должна быть единичностью. Но это изначально единичное, как сказано в том же месте, суть некоторая единичная цель. Поэтому та разумность, которая является частью рассудительности, есть правильная оценка некоторой частной цели.

Ответ на возражение 2. Та разумность, которую полагают даром Святого Духа, является, как было показано выше (8, 1), быстрым проникновением в божественное. И это совсем не та разумность, которую полагают частью рассудительности, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Правильная оценка некоторой частной цели называется и

«разумностью», поскольку её объектом является начало, и «чувством», поскольку её объект является частным. Именно это имеет в виду Философ, когда говорит, что «нужно обладать чувством в отношении такого рода вещей, и оно-то и есть разумность»⁸⁰. Но это должно понимать как сказанное не о частном чувстве, посредством которого мы познаем связанные с ним чувственности, а о внутреннем чувстве, посредством которого мы судим о частностях.

Раздел 3. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ПОНЯТЛИВОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что понятливость нельзя считать частью рассудительности. В самом деле, то, что является необходимым условием всякой умственной добродетели, не может быть усвоено [только] одной из них. Но понятливость необходима каждой умственной добродетели. Следовательно, её нельзя считать частью рассудительности.

Возражение 2. Далее, то, что принадлежит человеческой добродетели, находится в нашей власти, поскольку то, за что нас хвалят и обвиняют, находится в нашей власти. Но понятливость не находится в нашей власти, поскольку она принадлежит некоторым в силу их естественного расположения. Следовательно, она не является частью рассудительности.

Возражение 3. Далее, понятливость находится в ученике, в то время как рассудительность, которой надлежит наставлять, похоже, скорее приличествует преподающему, которого ещё называют «наставником». Следовательно, понятливость не является частью рассудительности.

Этому противоречит следующее: Макробий, следуя Плотину, указывает на понятливость как на одну из частей рассудительности.

Отвечаю: как уже было сказано (47, 3), рассудительность связана с частными предметами действий, и так как таких предметов бесконечное множество, никто не в состоянии ни исследовать их в полной мере, ни исполнить мгновенно, поскольку для этого требуется некоторый отрезок времени. Поэтому в вопросах, связанных с рассудительностью, человек нуждается в обучении со стороны других, а особенно старших, которые в практических делах приобрели здравое разумение целей. По этой причине Философ говорит, что «недоказательным утверждениям и мнениям опытных, старших и рассудительных внимать следует не меньше, чем доказательствам, поскольку опыт дал им «око», благодаря которому они видят начала»⁸¹. А [Писание об этом] говорит так: «Не полагайся на рассудительность твою»⁸² (Прит. 3:5); и еще: «Бывай в собрании старцев — и, кто мудр, прилепись к тому» (Сир. 6:35). Но готовность к обучению является признаком понятливости, и потому понятливость по справедливости считается частью рассудительности.

Ответ на возражение 1. Хотя понятливость идет на пользу любой умственной добродетели, тем не менее, она по преимуществу принадлежит рассудительности в силу приведенной выше причины.

Ответ на возражение 2. Человек обладает естественной склонностью к понятливости, равно как и ко всему остальному, что связано с рассудительностью. Однако для достижения совершенной понятливости ему необходимо прилагать собственные усилия, тщательно, часто и с должным почтением используя свой ум для обучения у научившихся, не пренебрегая этим из-за лени и не отвергая из-за гордости.

Ответ на возражение 3. Посредством рассудительности человек наставляет не только других, но и самого себя, о чем уже было сказано (47, 12). Поэтому и в подчиненных есть место для рассудительности, частью которой является понятливость. При этом и научившиеся должны быть в некоторых отношениях понятливыми, поскольку в том, что касается рассудительности, никто не может быть полностью самостоятельным, о чем уже было сказано.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОНИЦАТЕЛЬНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что проницательность не является частью рассудительности. В самом деле, проницательность, как сказано в первой [книге] «Второй аналитики», «есть способность мгновенно найти средний термин»⁸³ доказательства. Но рассуждением рассудительности не является доказательство, поскольку она имеет дело со случайностями. Следовательно, проницательность не относится к рассудительности.

Возражение 2. Далее, рассудительности, как сказано в шестой [книге] «Этики», надлежит принимать верное решение⁸⁴. Но, как сказано в той же [книге], «проницательность отличается от принятия решения, ибо проницательность есть своего рода наитие», то есть удачная догадка, а «наитие обходится без рассуждения и является внезапно, тогда как решение принимают в течение долгого времени»⁸⁵. Следовательно, проницательность нельзя считать частью рассудительности.

Возражение 3. Далее, проницательность есть удачная догадка. Но использование догадок — это риторический прием. Следовательно, проницательность, пожалуй, надлежит относить не к рассудительности, а к риторике.

Этому противоречат следующие слова Исидора: «Заботлив тот, кто проницателен и бдителен»⁸⁶. Но, как было показано выше (47, 9), забота свойственна рассудительности. Следовательно, ей свойственна и проницательность.

Отвечаю: рассудительность заключается в правильной оценке предметов действий. Но правильную оценку, или мнение, причем в отношении как практических, так и созерцательных вопросов можно приобрести двояко: во-первых, путем самостоятельного открытия; во-вторых, путем обучения этому другим. И как понятливость состоит в правильной расположенности человека к тому, чтобы получить правильное мнение от другого, точно так же проницательность — это надлежащая расположенность к тому, чтобы приобрести правильную оценку самостоятельно, по каковой причине проницательность принимается за наитие, частью которого она является. В самом деле, наитие — это удачная догадка относительно чего бы то ни было, тогда как проницательность — это «способность мгновенно найти средний термин». Однако назвавший проницательность частью рассудительности философ⁸⁷ понимает её именно как наитие и потому говорит, что «проницательность — это навык, благодаря которому мгновенно обнаруживается надлежащее».

Ответ на возражение 1. Пронцательность направлена на нахождение среднего термина не только в доказательном, но также и в практическом силлогизме, как, например, когда, по словам Философа, два человека дружат между собой потому, что они враги одного и того же третьего⁸⁸. Следовательно, проницательность принадлежит рассудительности.

Ответ на возражение 2. Философ приводит истинную причину того, почему разумное решение не является наитием, которое мгновенно схватывает то, что должно быть выполнено. Однако хотя человеку для принятия верного решения и требуется определенный промежуток времени, это отнюдь не означает, что при поиске такого решения удачная догадка бесполезна. Ведь подчас от нас требуется незамедлительное выполнение чего-либо, и тогда она бывает весьма кстати. Следовательно, проницательность совершенно справедливо считают частью рассудительности.

Ответ на возражение 3. Риторика тоже является рассуждением относительно

практических вопросов, и потому ничто не препятствует тому, чтобы одна и та же вещь была свойственна и риторике, и рассудительности. Однако в настоящем случае догадка понимается не только в том смысле, в каком её используют ораторы, но также и как относящаяся ко всему тому, в отношении чего о человеке говорят как о догадавшемся об истине.

Раздел 5. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ РАЗУМ ОДНОЙ ИЗ ЧАСТЕЙ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что разум нельзя считать частью рассудительности. В самом деле, субъект акциденции не может являться её частью. Но рассудительность находится в разуме как в своем субъекте⁸⁹. Следовательно, разум нельзя считать частью рассудительности.

Возражение 2. Далее, то, что общо многим, не может считаться частью кого-либо из них, а если и считаться, то только того, кому оно принадлежит преимущественным образом. Но разум необходим всем умственным добродетелям, а преимущественным образом — мудрости и науке, которые используют доказательный разум. Следовательно, разум не должно считать частью рассудительности.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (I, 79, 8), разум как сила сущностно не отличается от ума. Таким образом, если ум считается частью рассудительности⁹⁰, то добавление [к перечню] разума является излишним.

Этому противоречит следующее: Макробий, следуя Плотину, считает разум⁹¹ одной из частей рассудительности.

Отвечаю: как сказано в шестой [книге] «Этики», «дело рассудительного — это, прежде всего, разумно принимать решения»⁹². Но принятие решения связано с переходящим от одних вещей к другим поиском, а это является делом разума. Поэтому для того, чтобы быть рассудительным, человеку необходима способность рассуждения. И коль скоро то, что требуется для совершенства рассудительности, называется необходимой или как бы неотделимой частью рассудительности, то из этого следует, что разум по справедливости считается одной из таких частей.

Ответ на возражение 1. Разум в настоящем случае означает не [душевную] силу, а правильное использование.

Ответ на возражение 2. Уверенность разума исходит от ума. Однако сама потребность в разуме связана с недостаточностью ума — ведь когда умственная сила в полной мере действительна, в разуме нет никакой необходимости, поскольку тогда ум постигает истину посредством простой интуиции, как это имеет место в Боге и ангелах. С другой стороны, частные вопросы действия, которыми распоряжается рассудительность, весьма далеки от состояния интеллигибельных вещей, причем тем более далеки, чем менее они установлены и определены. Так, предметы искусства, будучи единичностями, тем не менее, в достаточной степени установлены и определены, и потому относительно большинства из них, как сказано в третьей [книге] «Этики», для принятия решения не остается места по причине их несомненности⁹³. Поэтому хотя в ряде других умственных добродетелей разум является более определенным, чем в случае рассудительности, тем не менее, именно рассудительности преимущественным образом требуется способность к рассуждению, благодаря которому человек может правильно прилагать универсалии к многообразным и неопределенным частностям.

Ответ на возражение 3. Хотя ум и разум и не являются различными силами, тем не менее, они различаются согласно различию их актов. В самом деле, ум [или разумение (intelligere)] называется так потому, что он внутренне постигает истину (8, 1), тогда как разум называется так потому, что он любознателен и дискурсивен. Поэтому их обоих принято считать частями разума, о чем уже было сказано (2).

Раздел 6. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ПРЕДУСМОТРИТЕЛЬНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предусмотрительность нельзя считать частью рассудительности. В самом деле, ничто не может быть частью самого себя. Но предусмотрительность, похоже, есть то же, что и рассудительность, поскольку, как говорит Исидор, «рассудительным является тот, кто глядит далеко вперед»⁹⁴, а это, согласно Боэцию, и означает предусматривать, или предвидеть⁹⁵. Следовательно, предусмотрительность не является частью рассудительности.

Возражение 2. Далее, рассудительность является исключительно практической, тогда как предвиденье [или предусмотрительность] может быть также и созерцательным — ведь «видение», от которого происходит слово «предвиденье», в большей степени имеет дело с созерцанием, нежели с действием. Следовательно, предусмотрительность не является частью рассудительности.

Возражение 3. Далее, главным актом рассудительности является предписание, в то время как вторичными актами — вынесение суждения и принятие решения. Но ничто из этого, похоже, не предполагает никакой предусмотрительности. Следовательно, предусмотрительность не является частью рассудительности.

Этому противоречит авторитет Туллия и Макробия, которые, как уже было сказано (48), считали предусмотрительность частью рассудительности.

Отвечаю: как уже было сказано (47, 6), рассудительность по преимуществу относится к средствам достижения цели и присущим ей делом является упорядочение их к цели. Затем, некоторые вещи являются необходимыми для достижения цели, и они подчинены [только] божественному Провидению, тогда как другие, а именно случайные предметы действий, подчинены человеческой предусмотрительности и могут быть выполнены человеком ради достижения цели. Но прошедшее является своего рода необходимым, поскольку сделанное не может стать несделанным. И точно так же нынешнее является своего рода необходимым, поскольку Сократ, пока он сидит, необходимо сидит.

Таким образом, будущие случайности — в той мере, в какой они могут быть определены человеком к цели человеческой жизни — являются предметами рассудительности, а все подобное и входит в понятие предусмотрительности, которое указывает на что-то в будущем, к чему должно быть определено то, что происходит в настоящем. Следовательно, предусмотрительность является частью рассудительности.

Ответ на возражение 1. Когда некое множество является необходимым для единства, что-то одно [из этого множества] должно быть тем главным, от которого зависит все остальное. Поэтому в любом целом одна из его частей является формообразующей и доминирующей и благодаря ей целое обладает единством. Так и предусмотрительность является главной частью рассудительности — ведь независимо от всего того, что ещё необходимо для рассудительности, ей точно необходимо, чтобы некоторая частная вещь была правильно определена к цели. Поэтому даже самое свое имя рассудительность получила от предусмотрительности (providentia) как от своей главной части.

Ответ на возражение 2. Созерцание направлено на универсальное и необходимое, которое само по себе не является чем-то отдаленным, поскольку оно находится везде и всегда, хотя оно

далеко от нас в той мере, в какой недоступно нашему познанию. Поэтому предусмотрительность в строгом смысле слова относится не к созерцательным, а только к практическим вопросам.

Ответ на возражение 3. Правильная упорядоченность к цели, которая входит в понятие предусмотрительности, включает в себя правильность и решения, и суждения, и предписания, без которых невозможна никакая правильная упорядоченность к цели.

Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БДИТЕЛЬНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что бдительность не может являться частью рассудительности. Ведь быть бдительным, похоже, означает осматриваться по сторонам. Но таких [осматриваний] может быть бесконечно много, и потому они не могут быть предметом рассмотрения разума, в чем [собственно] и заключается рассудительность. Следовательно, бдительность не следует считать частью рассудительности.

Возражение 2. Далее, с обстоятельствами, похоже, связана не столько рассудительность, сколько нравственные добродетели. Но бдительность, похоже, означает внимательность к обстоятельствам. Следовательно, бдительность, пожалуй, принадлежит нравственным добродетелям, а не рассудительности.

Возражение 3. Далее, если кто-либо способен видеть далекое, то он тем более способен видеть и близкое. Но предусмотрительность позволяет человеку видеть далекое. Следовательно, нет никакой необходимости в дополнение к предусмотрительности считать частью рассудительности ещё и бдительность.

Этому противоречит авторитетное мнение Макробия, которое было приведено выше (48).

Отвечаю: как уже было сказано (6), рассудительности в первую очередь присуще правильно упорядочивать нечто к цели, а это возможно только в том случае, когда и цель хороша, и средства хороши и соответственны.

Однако коль скоро рассудительность, как было показано выше (47, 3), связана с единичными предметами действий, что предполагает наличие всевозможных сочетаний обстоятельств, то подчас случается так, что вещь и сама по себе хороша, и соответствует цели, но при этом может стать дурной и не приличествующей цели в силу определенного стечения обстоятельств. Так, может показаться, что для побуждения любимого к взаимности будет правильным явить ему признаки своей любви, но если в ответ в его сердце возникнет превозношение или подозрение в лести, то такое средство уже не будет соответствовать цели. Следовательно, рассудительность нуждается в бдительности, то есть в сопоставлении средств с обстоятельствами.

Ответ на возражение 1. Хотя количество возможных обстоятельств бесконечно, количество актуальных обстоятельств ограничено, и [таким образом] на суждение разума в вопросах действия влияют немногочисленные вещи.

Ответ на возражение 2. Обстоятельства связаны с рассудительностью постольку, поскольку рассудительности необходимо их устанавливать; с другой стороны, они связаны с нравственными добродетелями постольку, поскольку нравственные добродетели совершенствуются посредством установления обстоятельств.

Ответ на возражение 3. Предусмотрительности надлежит усматривать то, что по своей природе приличествует цели, а бдительности надлежит выяснять, насколько оно приличествует цели ввиду [сложившихся] обстоятельств. И так как то и другое по-своему трудно, то обе они считаются отдельными частями рассудительности.

Раздел 8. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ПРЕДОСТОРОЖНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предосторожность нельзя считать частью рассудительности. В самом деле, когда зло невозможно, в предосторожности нет никакой необходимости. Но, как говорит Августин, «никто не пользуется добродетелью дурно»⁹⁶. Следовательно, предосторожность не принадлежит направляющей добродетели рассудительности.

Возражение 2. Далее, предвидение блага и избегание зла принадлежит одной и той же способности подобно тому, как одно и то же искусство сообщает здоровье и излечивает болезнь. Но предвидение блага принадлежит предусмотрительности, поэтому [ей принадлежит] также и избегание зла. Следовательно, предосторожность нельзя считать отличной от предусмотрительности частью рассудительности.

Возражение 3. Далее, рассудительный не станет домогаться невозможного. Но никто не может проявлять предосторожность в отношении всех возможных зол. Следовательно, предосторожность не принадлежит рассудительности.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Итак, смотрите, поступайте осторожно» ([Еф. 5:15](#)).

Отвечаю: рассудительность имеет дело со случайными предметами действий, в которых по причине их великого многообразия зло подмешано к благу и к истине — ложь, благу часто препятствует зло, а само зло имеет видимость блага. Поэтому рассудительность нуждается в предосторожности, чтобы благодаря ей мы могли так схватывать благо, что при этом избегали бы зла.

Ответ на возражение 1. При совершении нравственных поступков нужно проявлять предосторожность ради собственной безопасности, и она направлена не против актов добродетели, а против того, что препятствует актам добродетели.

Ответ на возражение 2. Следовать благу и избегать противоположного ему зла есть по сути одно и то же, тогда как избегание внешних препятствий — это совсем другое. Поэтому предосторожность отличается от предусмотрительности, хотя обе они принадлежат одной добродетели рассудительности.

Ответ на возражение 3. Из тех зол, которых должен избегать человек, некоторые возникают достаточно часто и потому могут быть схвачены разумом. Против них и направлена предосторожность, целью которой является или полностью их избежать, или [по крайней мере, сделать так], чтобы они причинили как можно меньше вреда. Другие же возникают редко и от случая к случаю, и поскольку их количество бесконечно, они не могут быть схвачены разумом и человек не может в отношении них проявлять осторожность, хотя, будучи рассудительным, он может подготовиться к всевозможным сюрпризам и благодаря этому меньше от них пострадать.

Вопрос 50. О СУБЪЕКТНЫХ ЧАСТЯХ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ

Соблюдая должную последовательность, мы подошли к рассмотрению субъектных частей рассудительности. И коль скоро мы уже поговорили о той рассудительности, посредством которой человек управляет собой, нам остается обсудить те виды рассудительности, посредством которой управляются многие. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли видом рассудительности царственность [или управляющая рассудительность]; 2) являются ли видами рассудительности политическая и 3) домашняя экономии; 4) является ли таковой военная [рассудительность].

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВИДОМ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ЦАРСТВЕННОСТЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что царственность нельзя считать видом рассудительности. В самом деле, управляющая рассудительность направлена на сохранение правосудности, в связи с чем в пятой [книге] «Этики» сказано, что «начальник — страж правосудия»⁹⁷. Следовательно, царственность скорее относится к правосудности, чем к рассудительности.

Возражение 2. Далее, согласно Философу, царская власть является одной из шести форм правления⁹⁸. Но другим пяти формам правления, а именно «аристократии», «политии», которую ещё называют «тимократией»⁹⁹, «тирании», «олигархии» и «демократии» не усваивают отдельных видов рассудительности. Следовательно, и царству не должно усваивать отдельный вид управляющей рассудительности.

Возражение 3. Далее, быть законодателем может не только царь, но и всякий, кто наделен соответствующими полномочиями, и даже народ, о чем читаем у Исидора¹⁰⁰. Философ же, со своей стороны, в качестве одной из частей рассудительности называет «законодательную»¹⁰¹. Следовательно, указывать вместо нее царственность представляется неразумным.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «государственный муж непременно должен быть рассудительным»¹⁰². Следовательно, царственность является особым видом рассудительности.

Отвечаю: как уже было сказано (47, 10), рассудительности приличествует управлять и предписывать, и потому если в человеческих действиях обнаруживается особый вид управления и предписания, то там необходимо должен присутствовать и особый вид рассудительности. Но очевидно, что в том, кому надлежит управлять не только собой, но к тому же ещё и совершенным сообществом города или царства, должен наличествовать и особый и совершенный вид управления, поскольку управление тем совершенней, чем более оно универсально, простираясь на большее количество предметов и достигая более возвышенной цели. Следовательно, рассудительность в особом и наиболее совершенном смысле приличествует наделенному властью над городом или царством царю, по каковой причине одним из видов рассудительности считается царственность.

Ответ на возражение 1. Все, что связано с нравственной добродетелью, принадлежит рассудительности как их управляющему началу, по каковой причине в определение нравственной добродетели входят слова о «верном суждении, которое согласуется с рассудительностью», о чем уже было сказано (47, 5; II-I, 58, 2). Поэтому для исполнения правосудности в той мере, в какой она определена к общественному благу, что является частью царского служения, требуется руководство рассудительности. Таким образом, эти две добродетели, рассудительность и правосудность, в высшей степени приличествуют царю, согласно сказанному [в Писании] о том, что царь должен «поступать мудро и... производить суд и правду на земле» ([Иер. 23:5](#)). Но так как царю в первую очередь надлежит управлять, а исполнять — его подданным, управляющая, или царственная, рассудительность считается частью рассудительности, которая управляет, а не правосудности, которая исполняет.

Ответ на возражение 2. Как сказано в восьмой [книге] «Этики», царская власть является лучшей формой государственного устройства¹⁰³, и потому этот вид рассудительности получил свое имя от царской власти, хотя он присущ и другим правильным формам правления, а извращенным формам, которые противны добродетели и потому не связаны с

рассудительностью, — нет.

Ответ на возражение 3. Философ называет царскую рассудительность именем главного акта царя, а именно законодательного, и хотя этот акт присущ и другим формам государственного управления, но лишь постольку, поскольку в них тоже обнаруживается нечто царственное.

Раздел 2. ПРАВИЛЬНО ЛИ СЧИТАТЬ ПОЛИТИЧЕСКУЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что политическую рассудительность не должно считать частью рассудительности. В самом деле, царственность, как было показано выше (1), является частью политической рассудительности, а часть не может считаться [отдельным] видом наряду с целым. Следовательно, политическую рассудительность нельзя считать частью рассудительности.

Возражение 2. Далее, виды навыков различаются согласно различию их объектов. Но то, что предписывает правитель, суть то же самое, что должен исполнить подчиненный. Следовательно, та политическая рассудительность, которая касается подчиненных, не может считаться отличным от управляющей рассудительности видом рассудительности.

Возражение 3. Далее, каждый подчиненный является отдельной личностью. Но каждая отдельная личность может достаточным образом руководствоваться рассудительностью в общем смысле этого слова. Следовательно, в особом виде рассудительности, а именно политической, нет никакой необходимости.

Этому противоречат следующие слова Философа: «Рассудительность в делах государства бывает двух видов: одна как управляющая представляет собою законодательную науку другая как имеющая дело с частными вопросами носит общее название политической»¹⁰⁴.

Отвечаю: раб подвигается своим хозяином и подчиненный своим правителем посредством предписаний, что отличается от того, как подвигаются своими двигателями неразумные и неодушевленные твари. В самом деле, неразумные и неодушевленные твари могут подвигаться только другими, а сами себя приводить в движение не могут, поскольку не обладают свободой воли, благодаря которой могли бы быть хозяевами собственных действий, и потому правильность их управления принадлежит не им, а их двигателям. С другой стороны, люди, которые в любом из возможных смыслов являются рабами или подчиненными, подвигаются распоряжениями других так, что при этом они движутся самостоятельно посредством своей свободной воли. Поэтому в них должна наличествовать некоторая правильность управления, чтобы они могли определять себя к повиновению тем, кто поставлен над ними, а это и есть тот вид рассудительности, который называется политическим.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано, царственность является наиболее совершенным видом рассудительности, по каковой причине рассудительность подчиненных, которая уступает управляющей рассудительности, сохраняет общее имя политической рассудительности, что подобно тому, как в логике обратимый термин, который не указывает на то, что есть вещь, сохраняет имя «собственный».

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (47, 5), виды навыков различаются согласно различию аспектов их объектов. Но одни и те же действия рассматриваются царем под более общим аспектом, чем повинующимися ему подчиненными, поскольку многие повинуются одному царю в различных служениях. Следовательно, управляющая рассудительность соотносится с политической рассудительностью, о которой мы ведем речь, как изделие мастера с изделием подмастерья.

Ответ на возражение 3. Человек руководствуется рассудительностью в общем смысле этого слова в отношении своего собственного блага, а политической рассудительностью, о которой мы ведем речь, он руководствуется в отношении общего блага.

Раздел 3. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ДОМАШНЮЮ [РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ]?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что домашнюю [рассудительность] нельзя считать частью рассудительности. В самом деле, как говорит Философ, «рассудительность определена к хорошей жизни в целом»¹⁰⁵, в то время как домашняя рассудительность, согласно сказанному первой [книге] «Этики», определена к частной цели, а именно богатству¹⁰⁶. Следовательно, домашняя [рассудительность] не является видом рассудительности.

Возражение 2. Далее, как было показано выше (47, 13), рассудительными бывают только добрые люди. Но домашняя рассудительность может быть обнаружена и в злых людях, поскольку немало грешников проявляют предусмотрительность в управлении своим домохозяйством. Следовательно, домашнюю рассудительность нельзя считать видом рассудительности.

Возражение 3. Далее, в домохозяйстве, как и в царстве, есть правитель и подчиненный. Таким образом, если домашняя [рассудительность], как и политическая, является видом рассудительности, то по аналогии с царской рассудительностью должна существовать [рассудительность] отцовская. Но такой рассудительности не существует. Следовательно, и домашнюю рассудительность нельзя считать видом рассудительности.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что существует несколько видов рассудительности, направленной на управление многими, [а именно] «одна домашняя, другая законодательная, третья политическая»¹⁰⁷.

Отвечаю: искусства и добродетели разнятся согласно различию аспектов объекта как со стороны их общности и частности, так и со стороны их цельности и частичности, и с точки зрения такого различия один акт добродетели считается главнее другого. Затем, очевидно, что домохозяйство есть нечто среднее между индивидом и городом или царством, поскольку как индивид является частью домохозяйства, точно так же и домохозяйство является частью города или царства. И потому как ту рассудительность, которая управляет индивидом, отличают от политической рассудительности, точно так же и домашнюю рассудительность должно отличать от их обеих.

Ответ на возражение 1. С точки зрения домашней рассудительности, как сказано в первой [книге] «Политики», богатство является не конечной целью, а орудием¹⁰⁸. С другой стороны, целью политической рассудительности в отношении ведения домохозяйства является «хорошая жизнь в целом». В первой [книге] «Этики» Философ указывает на богатство как на цель политической рассудительности в качестве примера, следуя при этом мнению большинства.

Ответ на возражение 2. Некоторые грешники могут проявлять предусмотрительность в отношении некоторых частных вопросов ведения своего домохозяйства, но не в отношении ведения его ради «хорошей жизни в целом», для чего прежде всего необходимо жить в добродетели.

Ответ на возражение 3. Как сказано в восьмой [книге] «Этики»¹⁰⁹, в своем домохозяйстве отец обладает властью, напоминающей царскую, но не в полном объеме, и потому отцовская рассудительность, в отличие от царской, не считается отдельным видом рассудительности.

Раздел 4. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ ВОЕННУЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ЧАСТЬЮ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что военную рассудительность нельзя считать частью рассудительности. В самом деле, как сказано в шестой [книге] «Этики», рассудительность отличается от искусства¹¹⁰. Но военная рассудительность, согласно Философу, является, похоже, искусством ведения войны¹¹¹. Следовательно, военную рассудительность нельзя считать видом рассудительности.

Возражение 2. Далее, не только военное дело является делом политическим, но и многие другие дела, например торговля, ремесленничество и т. д. Но в отношении этих других занятий в государстве не установлено никаких видов рассудительности. Следовательно, не должно устанавливать его и в отношении военного дела.

Возражение 3. Далее, во время войны особое значение имеет храбрость солдат. Следовательно, военная рассудительность скорее принадлежит мужеству, а не рассудительности.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «С обдуманностью веди войну твою, и успех будет при множестве совещаний» ([Прит. 24:6](#)). Но совещание приличествует рассудительности. Следовательно, для ведения войны требуется особый вид рассудительности, которая называется «военной».

Отвечаю: все, что делается согласно искусству или разуму, должно быть сделано сообразно тому, что соответствует природе и установлено божественным Разумом. Но у природы есть две склонности: во-первых, управлять каждой вещью как таковой, во-вторых, противостоять внешним недругам и [внутренней] порче. По этой причине она наделила животных не только вожделеющей способностью, посредством которой они подвигаются к тому, что способствует их процветанию, но и раздражительной способностью, посредством которой животное противостоит врагу. Поэтому и в том, что делается согласно разуму, должна наличествовать не только «политическая» рассудительность, которая надлежащим образом располагает к тому, что относится к общественному благу, но и «военная» рассудительность, посредством которой отражают нападения врагов.

Ответ на возражение 1. Военная рассудительность может считаться искусством в той мере, в какой для нее установлены некоторые правила пользования теми или иными внешними вещами, например оружием и лошадьми, но как определенная к общему благу она принадлежит именно рассудительности.

Ответ на возражение 2. Другие занятия в государстве направлены к частной выгоде, тогда как солдатское дело есть дело служения и принадлежит мужеству, а [военное] руководство [есть дело] защиты всего общественного блага.

Ответ на возражение 3. Само исполнение воинского служения принадлежит мужеству, но [военное] руководство, и в первую очередь то, которое касается военачальника, принадлежит рассудительности.

Вопрос 51. О связанных с рассудительностью добродетелях

В указанной нами последовательности мы переходим к рассмотрению добродетелей, которые связаны с рассудительностью и которые являются как бы её потенциальными частями. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли добродетелью разумность в решениях;

2) является ли она особой и отличной от рассудительности добродетелью;

3) является ли особой добродетелью сообразительность; 4) является ли особой добродетелью совесть.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ РАЗУМНОСТЬ В РЕШЕНИЯХ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что разумность в решениях не является добродетелью. В самом деле, как говорит Августин, «никто не пользуется добродетелью дурно»¹¹². Но некоторые дурно пользуются разумностью в решениях или добрым советом, или лукаво извращая совет ради достижения злой цели, или совершая грех ради достижения цели доброй, как поступают те, которые грабят, чтобы иметь возможность подавать милостыню. Следовательно, разумность в решениях не является добродетелью.

Возражение 2. Далее, как сказано в седьмой [книге] «Физики», добродетель является совершенством¹¹³. Но разумность в решениях связана с советом, что подразумевает сомнения и исследования, которые свидетельствуют о несовершенстве. Следовательно, разумность в решениях не является добродетелью.

Возражение 3. Далее, нами уже было сказано (II-I, 65) о том, что все добродетели взаимосвязаны. Но разумность в решениях не связана с другими добродетелями, поскольку многие грешники принимают разумные решения, а многие праведники испытывают затруднения при их принятии. Следовательно, разумность в решениях не является добродетелью.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что разумность в решениях «является [разновидностью] правильности в решениях»¹¹⁴. Но совершенство добродетели заключается в правом разуме. Следовательно, разумность в решениях — это добродетель.

Отвечаю: как уже было сказано (47, 4), природа человеческой добродетели состоит в том, что она делает человеческий акт хорошим. Затем, одним из приличествующих человеку актов является принятие решения, которое означает исследование разума в отношении подлежащих исполнению действий, из которых и состоит человеческая жизнь, поскольку созерцательная жизнь, как сказано в десятой [книге] «Этики»¹¹⁵, превосходит человеческую. Но разумность в решениях как раз и указывает на совершенство решения, поскольку [греческое] слово «euvoulia», буквально «благое решение», составлено из слов «eu», то есть благо, и «voyle», то есть решение, и означает «расположенность к тому, чтобы принять разумное решение». Отсюда очевидно, что разумность в решениях является человеческой добродетелью.

Ответ на возражение 1. За преследованием злой цели или использованием дурных средств ради достижения цели доброй не стоит никакого разумного решения или совета. Это подобно тому, как в случае созерцательных наук получение ложного заключения или даже заключения истинного, но основанного на ложной посылке и использовании недолжного среднего термина, означает ошибочность в рассуждении. Следовательно, оба вышеприведенных способа противоречат разумности в решениях, на что указывает и Философ¹¹⁶.

Ответ на возражение 2. Хотя добродетель по своей сущности и есть совершенство, из этого вовсе не следует, что все, что связано с добродетелью, подразумевает совершенство. В самом деле, человек должен совершенствоваться добродетелями во всех своих частях, то есть не только в том, что касается действий разума, одним из которых является принятие решения, но также и в том, что касается страстей чувственного желания, которые ещё более несовершенны.

А ещё можно сказать, что человеческая добродетель является совершенством с точки зрения модуса человека, который не способен уверенно схватывать истину посредством простой интуиции, особенно если речь идет о случайных предметах действий.

Ответ на возражение 3. У грешника как такового не может быть обнаружена разумность в решениях, поскольку грех в целом противоположен будущей правильности выбора. В самом деле, для правильности выбора необходимо не только изыскать или придумать надлежащие средства для достижения цели, но и учесть другие обстоятельства. Таковыми [например] являются подходящее время, а именно чтобы, принимая решение, не помедлить, но и не поспешить, модус принятия решения, а именно чтобы, приняв решение, проявлять [последовательность и] твердость, и другие подобного рода условия, которые грешники, согрешая, не в состоянии соблюсти. С другой стороны, всякий добродетельный человек принимает разумное решение в отношении тех вещей, которые определены к цели добродетели, хотя при этом он не всегда принимает разумное решение в отношении других частных вопросов, например в торговых или военных делах и т. п.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАЗУМНОСТЬ В РЕШЕНИЯХ ОСОБОЙ И ОТЛИЧНОЙ ОТ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что разумность в решениях не является отличной от рассудительности добродетелью. В самом деле, как говорит Философ, «рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения»¹¹⁷. Но нами уже было сказано (1) о том, что это приличествует разумности в решениях. Следовательно, разумность в решениях не отличается от рассудительности.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (II-I, 1, 3; II-I, 18, 4), человеческие действия, к которым определены человеческие добродетели, получают свой вид преимущественным образом от цели. Но разумность в решениях и рассудительность, как сказано в шестой [книге] «Этики»¹¹⁸, определены к одной и той же цели, а именно не к какой-либо частной цели, а к общей цели всей жизни. Следовательно, разумность в решениях не является отличной от рассудительности добродетелью.

Возражение 3. Далее, в созерцательных науках исследование и решение принадлежат одной и той же науке. Следовательно, в практических вопросах они точно так же принадлежат одной и той же добродетели. Затем, исследование принадлежит разумности в решениях, а само решение — рассудительности. Следовательно, разумность в решениях не является отличной от рассудительности добродетелью.

Этому противоречит следующее: как сказано в шестой [книге] «Этики», «рассудительность предписывает»¹¹⁹. Но ничего подобного нельзя сказать о разумности в решениях. Следовательно, разумность в решениях является отличной от рассудительности добродетелью.

Отвечаю: как уже было сказано (1), добродетели присуще быть определенной к тому акту, который она делает хорошим; следовательно, добродетели разнятся согласно различию актов, в особенности же тогда, когда в актах наличествуют различные виды совершенства. В самом деле, когда различные акты обладают одним и тем же видом совершенства, они принадлежат одной и той же добродетели; так, совершенства любви, желания и радости обуславливаются одним и тем же, и потому все они принадлежат одной и той же добродетели любви к горнему.

Но отличающиеся друг от друга и определенные к действию акты разума обладают различными видами совершенства. В самом деле, причины того, что человек достигает правильного решения, правильного суждения или правильного предписания разнятся, поскольку они могут существовать друг от друга отдельно. Следовательно, разумность в решениях, которая позволяет человеку принимать правильное решение, необходимо должна быть добродетелью, отличной от рассудительности, которая позволяет человеку делать правильное предписание. И коль скоро решение определено к предписанию как к тому что является главным, то и разумность в решениях определена к рассудительности как к своей главной добродетели, без которой она не была бы и добродетелью, что подобно тому, как не существует нравственных добродетелей без рассудительности и никаких иных добродетелей без любви к горнему.

Ответ на возражение 1. Принимать верные решения приличествует рассудительности посредством их предписания, а разумности в решениях — посредством их выбора.

Ответ на возражение 2. Определение различных действий к одной и той же цели, [а

именно] «хорошей жизни в целом»¹²⁰, имеет разные степени. Ведь вначале осуществляется решение, за ним следует суждение, а завершает все предписание. И если последнее имеет прямое отношение к конечной цели, то первые два действия — весьма отдаленное. Но при этом у них есть свои ближайшие цели: так, целью решения является выявление того, что должно быть исполнено, а целью суждения — удостоверение в этом. Отсюда понятно, что разумность в решениях близка к рассудительности и зависит от нее как вторичная добродетель от главной.

Ответ на возражение 3. В делах созерцания разумная наука диалектика, которая определена к поискам и исследованиям, тоже отличается от доказательной науки, которая принимает решение относительно истины.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ СООБРАЗИТЕЛЬНОСТЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что сообразительность не является добродетелью. В самом деле, согласно сказанному во второй [книге] «Этики», добродетели не «не врождены нам по природе»¹²¹. Но сообразительность, как говорит Философ, некоторые имеют от природы¹²². Следовательно, сообразительность не является добродетелью.

Возражение 2. Далее, как сказано в той же книге, сообразительность есть не что иное, как способность суждения¹²³. Но суждение без предписания может находиться и в злом. И коль скоро добродетель может быть обнаружена только в добром, то похоже на то, что сообразительность не является добродетелью.

Возражение 3. Далее, несовершенное предписание является следствием несовершенного суждения, по крайней мере, в частных вопросах действия, поскольку именно в нем злой допускает ошибку. Таким образом, если бы сообразительность была определенной к правильному суждению добродетелью, то в таком случае, похоже, отпала бы всяческая необходимость в какой-либо иной добродетели, которая была бы определена к правильному предписанию, то есть рассудительность стала бы излишней, что представляется неразумным. Следовательно, сообразительность не является добродетелью.

Этому противоречит следующее: суждение совершеннее решения. Но разумность, или правильность, в решениях является добродетелью. Следовательно, соображение [или сообразительность], каковое суть правильное суждение, тем более является добродетелью.

Отвечаю: соображение [или сообразительность] означает правильное суждение относительно не созерцательных, а частных практических вопросов, с которыми связана также и рассудительность. Поэтому в греческом языке о тех, которым свойственно соображение (synesis) [или сообразительность (eysynesia)], говорят как о synetoi, то есть «соображающих», или eusynetoi, то есть «сообразительных»; с другой стороны, о тех, которым недостает этой добродетели, говорят как об asynetoi, то есть «тупицах».

Затем, различные действия, которые не могут быть усвоены одной и той же причине, должны усваиваться различным добродетелям. Но очевидно, что совершенство решения и совершенство суждения не сводимы к одной и той же причине, поскольку многие могут принимать правильные решения, и при этом не обладать тем здравомыслием, без которого правильное суждение невозможно. Это подобно тому, как в делах созерцания некоторые бывают хорошими исследователями благодаря тому, что их разум с легкостью делает выводы об одном на основании другого (что, похоже, связано с расположенностью их силы воображения, которая способна формировать представления), но при этом им подчас недостает правильного суждения (что связано с несовершенством их ума, точнее, несовершенной расположенностью здравомыслия, вследствие чего возникают трудности при вынесении правильного суждения). Поэтому существует необходимость в том, чтобы помимо разумности в решениях была и другая добродетель, которая выносила бы правильное суждение, и таковой как раз и является сообразительность.

Ответ на возражение 1. Правильное суждение состоит в схватывании познавательной способностью вещи такой, какой она есть в действительности, а это зависит от правильной расположенности схватывающей способности. Так, если зеркало расположено правильно, то формы тел отражаются в нем такими, какими они есть, в то время как при неправильном расположении отражения предстают искаженными и бесформенными. Затем, то, что

познавательная способность является правильно расположенной к тому, чтобы схватывать вещи такими, какими они есть в действительности, изначально связано с природой, а то, насколько это расположение совершенно, связано с практической деятельностью или даром благодати, причем двояко. Во-первых, непосредственно со стороны самой познавательной способности, например, поскольку она полна не извращенными, а истинными и правильными идеями, и тогда мы имеем дело с сообразительностью, которая в этом отношении является особой добродетелью. Во-вторых, опосредованно, а именно благодаря правильному расположению желающей способности, следствием чего является правильное суждение об объектах желания, и в таком случае правильное суждение добродетели следует из навыков к нравственной добродетели. Впрочем, последнее суждение относится к целям, тогда как сообразительность относится к средствам.

Ответ на возражение 2. Злые люди могут обладать правильным суждением относительно универсального начала, но в том, что касается частных вопросов действий, их суждение, как было показано выше (47, 13), всегда извращено.

Ответ на возражение 3. Подчас после вынесения правильного суждения мы медлим с исполнением или же исполняем, но неупорядоченно и с небрежением. Поэтому помимо той добродетели, которая позволяет выносить правильное суждение, необходима ещё последняя и главная добродетель, которой приличествует правильное предписание, и таковой является рассудительность.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ СОВЕСТЛИВОСТЬ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что совесть является особой и отличной от сообразительности добродетелью. В самом деле, о сообразительности человека говорят постольку, поскольку он выносит правильное суждение. Но ни о ком нельзя сказать, что он выносит правильное суждение, если он не может правильно судить обо всем. Таким образом, сообразительность простирается на все, что связано с вынесением суждения и, следовательно, нет никакой иной связанной с правильным суждением добродетели, а именно совести.

Возражение 2. Далее, суждение находится между решением и предписанием. Но есть только одна связанная с правильным решением добродетель, а именно разумность в решениях, и только одна связанная с правильным предписанием добродетель, а именно рассудительность. Следовательно, точно так же должна быть только одна связанная с правильным суждением добродетель, а именно сообразительность.

Возражение 3. Далее, события, которые происходят редко, по какой причине не подпадают под действие общего закона, по большей части представляются, как сказано во второй книге «Физики», случайными и не подлежат рассмотрению разума¹²⁴. Но все умственные добродетели зависят от правильности разума. Следовательно, в отношении подобных вещей умственной добродетели не существует.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что совесть является особой добродетелью¹²⁵.

Отвечаю: познавательные навыки различаются согласно как высшим, так и низшим началам. Так, в созерцательных вопросах мудрость рассматривает более возвышенные начала, чем наука, и это служит основанием для их различения. Поэтому нечто подобное должно иметь место и в практических вопросах. Далее, очевидно, что находящееся вне порядка низших начал и причин подчас может быть возведено к порядку более возвышенного начала. Так, рождение чудовищ находится вне порядка активной семенной силы, и потому подпадает под порядок более возвышенного начала, а именно небесного тела, а возможно и ещё более возвышенного, а именно божественного Провидения. Следовательно, рассмотрение активной семенной силы не может обусловить вынесения уверенного суждения относительно такого рода чудовищ, хотя оно может стать возможным в случае рассмотрения божественного Провидения.

Но подчас возникает необходимость в исполнении чего-то такого, что не подпадает под действие общепринятых правил, например, если речь идет о враге отчизны, то было бы неправильным возвращать ему его залог и тому подобное. Следовательно, относительно подобных вопросов необходимо выносить суждение на основании более возвышенных начал, нежели общепринятые законы, на основании которых судит сообразительность. И в соответствии с этими более возвышенными началами необходимо обладать и более возвышенной добродетелью суждения, которая называется совестью и означает некоторую пронизательность в суждении.

Ответ на возражение 1. Сообразительность выносит справедливое суждение относительно всех действий, которые подпадают под общепринятые правила, но есть вещи, о которых нужно судить вне этих общепринятых правил, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Суждение относительно вещи должно быть сформировано на основании присущих ей начал, в то время как исследование проводится на основании общих начал. Так, в созерцательных вопросах целью диалектики является исследование на основании

общих начал, в то время как доказательство формирует суждение на основании присущих начал. Поэтому разумность в решениях, которой надлежит исследовать решение, одна для всего, в отличие от сообразительности, акт которой соотносится с законом. Что же касается предписания, то оно во всем соотносится только с аспектом блага, и потому рассудительность тоже одна.

Ответ на возражение 3. Рассматривать все, что может случиться вне общего порядка, приличествует одному только божественному Провидению. С другой стороны, есть настолько проникательные люди, что они посредством своего разума могут судить о гораздо большем количестве таких вещей [чем остальные], и это принадлежит совестливости, которая означает некоторую проникательность в суждении.

Вопрос 52. О ДАРЕ СОВЕТА

Теперь нам надлежит рассмотреть соответствующий рассудительности дар совета. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) правильно ли считать совет одним из даров Святого Духа; 2) соответствует ли дар совета рассудительности; 3) сохраняется ли дар совета на небесах; 4) соответствует ли пятое блаженство: «Блаженны милостивые» и т.д., дару совета.

Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ СЧИТАТЬ СОВЕТ ОДНИМ ИЗ ДАРОВ СВЯТОГО ДУХА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что совет неправильно считать одним из даров Святого Духа. В самом деле, как говорит Григорий, дары Святого Духа даются в помощь добродетелям¹²⁶. Но, как уже было сказано (47, 1; 51, 1), в том, что связано с принятием решений, человек в достаточной степени совершенствуется рассудительностью и разумностью в решениях. Следовательно, не должно считать совет одним из даров Святого Духа.

Возражение 2. Далее, различие между семью дарами Святого Духа и дарами благодати, похоже, заключается в том, что последние даются не все и не всем, но разделяются между различными людьми, тогда как дары Святого Духа [нераздельно] даются всем, кто имеет Святого Духа. Но совет, похоже, — это одна из тех вещей, которые даются Святым Духом только некоторым, согласно сказанному [в Писании]: «Вот, Симон, брат ваш; знаю, что он — муж совета» (1 [Мак. 2:65](#)). Следовательно, совет скорее должно считать одним из даров благодати, чем одним из семи даров Святого Духа.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божий» ([Рим. 8:14](#)). Но давать советы и быть водимым другим представляется вещами несовместимыми. И коль скоро дары Святого Духа в наибольшей степени приличествуют сынам Божиим, которые «приняли Духа усыновления» ([Рим. 8:15](#)), то похоже, что совет не должно считать одним из даров Святого Духа.

Этому **противоречит** сказанное [в Писании]: «И почиет на нем Дух Господень... Дух совета и крепости» ([Ис. 11:2](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 68, 1), дары Святого Духа — это расположения, посредством которых душа приводится в состояние готовности быть движимой Святым Духом. Затем, Бог движет все согласно модусу движимого. В самом деле, как говорит Августин, Он движет телесную тварь во времени и пространстве, а духовную тварь — только во времени, но не в пространстве¹²⁷. Кроме того, разумной твари присуще быть движимой к выполнению того или иного частного действия посредством исследования разума, и это исследование называется советом. Поэтому о Святом Духе говорят как о движущем разумную тварь посредством совета, а сам совет считается одним из даров Святого Духа.

Ответ на возражение 1. Рассудительность и разумность в решениях, приобретенные или всеянные, направляют человека в его совещательных исследованиях в соответствии с теми началами, которые могут быть схвачены разумом, и таким вот образом рассудительность и разумность в решениях побуждают человека принимать верные решения в отношении себя или других. Однако поскольку человеческий разум не способен схватывать те единичные и случайные вещи, которые только могут произойти, то вследствие этого «помышления смертных — нетверды, и мысли наши — ошибочны» ([Прем. 9:14](#)). Поэтому человеку в его совещательных исследованиях необходимо быть направляемым постигающим все вещи Богом, и это происходит благодаря дару совета, посредством которого человек направляется так, как если бы получил совет от Бога подобно тому, как в человеческих делах те, кто не способен принять решение в отношении себя, обращаются за советом к более сведущим.

Ответ на возражение 2. То, что человек разумен в совете настолько, что может давать советы другим, часто имеет место по дару благодати. Но когда речь идет об исходящем от Бога совете в отношении того, что человек должен исполнить как необходимое для спасения, то это общо всем святым.

Ответ на возражение 3. Сыны Божий подвигаются Святым Духом согласно их модусу и без ущерба свободе их воли, которая является способностью желать и разуметь. Поэтому дар совета приличествует сынам Божиим в той мере, в какой Святой Дух научает их разум тому, что им надлежит делать.

Раздел 2. СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ ДАР СОВЕТА ДОБРОДЕТЕЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дар совета не вполне соответствует добродетели рассудительности. В самом деле, как говорит Дионисий, «в своей наивысшей точке низшее прикасается к тому, что выше»¹²⁸; так, человек соприкасается с ангелом со стороны своего ума. Но нами уже было сказано (II-I, 68, 8) о том, что главные добродетели ниже даров. И коль скоро [являющийся частью решения] совет суть первый и наиболее низкий акт рассудительности, тогда как наивысшим является предписание, а суждение находится между ними, то похоже на то, что соответствующим рассудительности даром является скорее предписание или суждение, но никак не совет.

Возражение 2. Далее, для того, чтобы помочь одной добродетели, достаточно одного дара, поскольку, как доказано в [книге] «О причинах», чем возвышеннее вещь, тем выше и её единство. Но в помощь рассудительности сообщается дар знания, который, как было показано выше (9, 3), является не только созерцательным, но и практическим. Следовательно, дар совета не соответствует добродетели рассудительности.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (47, 8), рассудительности приличествует предписывать. Но, как было показано выше (1), дар совета располагает человека к тому, чтобы он направлялся Богом. Следовательно, дар совета не соответствует добродетели рассудительности.

Этому противоречит следующее: дар совета связан с тем, что должно быть исполнено ради достижения цели. Но рассудительность связана с тем же. Следовательно, они соответствуют друг другу.

Отвечаю: низшее начало движения по преимуществу получает помощь и совершенствуется благодаря тому, что подвигается более возвышенным началом, как тело — благодаря тому, что подвигается духом. Но очевидно, что правота человеческого разума соотносится с божественным Разумом как низшее движущее начало с высшим, поскольку вечный Разум суть высшее правило любой человеческой правоты. Таким образом, рассудительность, которая означает правоту разума, по преимуществу получает помощь и совершенствуется благодаря тому, что направляется и подвигается Святым Духом, а это, как было показано выше (1), связано с даром совета. Следовательно, дар совета соответствует рассудительности как то, что сообщает ей помощь и совершенство.

Ответ на возражение 1. Судить и предписывать надлежит не движимому, а движущему. Поэтому коль скоро в дарах Святого Духа человеческий ум занимает место скорее движимого, чем движущего, о чем уже было сказано (1), то из этого следует, что было бы неуместным называть соответствующий рассудительности дар именем предписания или суждения, а не совета, каковое имя означает, что получающий совет ум подвигается другим, дающим ему этот совет.

Ответ на возражение 2. Дар знания, который [по преимуществу] имеет дело с вопросами созерцания, соответствует рассудительности не непосредственно, но помогает ей посредством своего рода простираания. С другой стороны, дар совета соответствует рассудительности непосредственно, поскольку он связан с теми же вещами [что и она].

Ответ на возражение 3. Движимый двигатель движет постольку, поскольку он движим сам. Следовательно, именно то, что человеческий ум направляется Святым Духом, делает его способным направлять себя и других.

Раздел 3. СОХРАНЯЕТСЯ ЛИ ДАР СОВЕТА НА НЕБЕСАХ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом. **Возражение 1.** Кажется, что дар совета не сохраняется на небесах. В самом деле, совет связан с тем, что должно исполнить ради достижения цели. Но на небесах ради достижения цели исполнять ничего не нужно, поскольку там человек достигает своей конечной цели. Следовательно, дар совета на небесах не сохраняется.

Возражение 2. Далее, совет подразумевает сомнение, поскольку, как замечает Философ, никто не принимает решения об очевидном¹²⁹. Но любые сомнения на небесах прекратятся. Следовательно, на небесах не останется и совета.

Возражение 3. Далее, святые на небесах более всех подобны Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Когда откроется, будем подобны Ему» ([1 Ин. 3:2](#)). Но совет не приличествует Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Кто был советником Ему?» ([Рим. 11:34](#)). Следовательно, и святым на небесах не приличествует дар совета.

Этому противоречат следующие слова Григория: «Когда грехи и праведность каждого народа будут представлены на рассмотрение небесного Суда, хранитель этого народа, говорят, или одержит верх в этих препирательствах, или проиграет»¹³⁰.

Отвечаю: как уже было сказано (2; 68, 1), дары Святого Духа связаны с движением Богом разумной твари. Но в том, что касается движения человеческого ума Богом, должно иметь в виду две вещи. Во-первых, что расположение движимого во время его движения отличается от его расположения после достижения им предела движения. Действительно, если движущий является единственным началом движения, то когда движение прекращается, действие движущего в отношении движимой вещи, коль скоро та достигла предела движения, тоже прекращается; так [например] дом, после того, как он построен, прекращает строиться строителем. С другой стороны, если движущий является причиной не только движения, но ещё и формы, к которой направлено движение, то тогда действие движущего не прекращается даже по достижении формы; так [например] солнце освещает воздух даже после того, как он освещен. И вот таким вот образом Бог обуславливает в нас добродетель и знание не только тогда, когда мы их обретаем, но и все то время, пока мы в них пребываем. Следовательно, Бог обуславливает в блаженных знание того, что должно быть исполнено, не так, как если бы те этого не знали, а так, что [просто] продолжает пребывание в них этого знания.

Впрочем, есть вещи, которые не известны блаженным, ни людям, ни ангелам. Такие вещи не присущи блаженству и касаются управления вещами в соответствии с божественным Провидением. В отношении такого рода вещей нам надлежит отметить ещё одно обстоятельство, а именно, что Бог подвигает ум блаженного иначе, чем ум странствующего [в нынешней жизни]. В самом деле, Бог подвигает ум странствующего в том, что касается действий, освобождая его от прежде терзавших мук сомнений, тогда как в уме блаженного в отношении того, что ему не известно, наличествует простое незнание. От этого незнания, по словам Дионисия, ангельские умы очищаются¹³¹ без какого бы то ни было предшествующего сомнения, поскольку они просто предстоят пред Богом, а это и означает получать от Бога совет, поскольку, как говорит Августин, «ангелы получают от Бога наставления о низших предметах»¹³². И эти-то получаемые ими от Бога наставления относительно такого рода предметов и называются «советом».

Таким образом, дар совета находится в блаженном в том смысле, что Бог сохраняет в нем имеющееся у него знание и просвещает его незнание относительно того, что должно быть исполнено.

Ответ на возражение 1. В блаженных тоже наличествуют определенные к цели акты — как те, которые следуют, так сказать, из достижения ими цели, например акты хваления Бога, так и те, которые помогают другим достигнуть той цели, которую сами они уже достигли, например служения ангелов и молитвы святых. И в этом отношении они нуждаются в даре совета.

Ответ на возражение 2. Сомнение связано с тем советом, который соответствует нынешнему состоянию жизни, а не с тем, который имеет место на небесах. Это подобно тому, как и у теологических добродетелей акты на небесах и на пути туда разнятся.

Ответ на возражение 3. В Боге наличествует совет, но не как в получающем, а как в дающем, и потому святые на небесах сообразованы с Богом как получающие с подателем, от которого они получают.

Раздел 4. СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ ПЯТОЕ БЛАЖЕНСТВО, В КОТОРОМ ГОВОРИТСЯ О МИЛОСТИВЫХ, ДАРУ СОВЕТА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что пятое блаженство, в котором говорится о милостивых, не соответствует дару совета. В самом деле, нами уже было показано выше (II-I, 69, 1), что все блаженства являются актами добродетели. Но мы направляемся советом во всех актах добродетели. Следовательно, пятое блаженство соответствует совету не больше, чем любое другое.

Возражение 2. Далее, предписания даются относительно того, что необходимо для спасения, тогда как совет дается относительно того, что не является необходимым для спасения. Но милость необходима для спасения, согласно сказанному [в Писании]: «Суд без милости — не оказавшему милости» ([Иак. 2:13](#)). С другой стороны, бедность не является необходимой для спасения, но, согласно сказанному [в Писании] ([Мф. 19:21](#)), связана с совершенной жизнью. Следовательно, дару совета, пожалуй, соответствует блаженство бедности, а не блаженство милости.

Возражение 3. Далее, плоды следуют из блаженств, поскольку они означают некоторое духовное наслаждение, которое следует из совершенных актов добродетели. Но, как явствует из слов [Писания] ([Гал 5:2, 23](#)), ни один из плодов не соответствует дару совета. Следовательно, и блаженство милости не соответствует дару совета.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Милостивым приличествует совет, поскольку есть только одно средство, удаляющее от всяческого зла, прощение и даяние»¹³³.

Отвечаю: совет по преимуществу относится к тому, что полезно для достижения цели. Поэтому с даром совета в первую очередь должно быть связано то, что чаще всего используется для достижения цели. Но именно таковой и является милость, согласно сказанному [в Писании]: «Милость — на всё полезна»¹³⁴ ([1 Тим. 4:8](#)). Следовательно, блаженство милости соответствует именно дару совета, но не как выбирающему, а как направляющему милость.

Ответ на возражение 1. Хотя совет и направляет во всех актах добродетели, однако в делах милости он делает это особым образом, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Тот совет, который является даром Святого Духа, сопровождает нас во всем том, что определено к цели вечной жизни, независимо от того, необходимо ли оно для спасения или нет, тем более что и не всякое деяние милости необходимо для спасения.

Ответ на возражение 3. Плод означает что-то подытоживающее. Но в практических вопросах подытоживает не знание, а действие, которое является целью. Поэтому к плодам не причисляется ничего из того, что имеет отношение к практическому знанию, но — только то, что принадлежит направляемому практическим знанием действию. И среди них мы обнаруживаем «благость» и «милосердие», которые соответствуют милости.

Вопрос 53. О БЕЗРАССУДНОСТИ

Теперь нам надлежит рассмотреть противоположные рассудительности пороки, руководствуясь сказанным Августином о том, что «в отношении любой добродетели существуют противоположные ей пороки, причем не только те, которые противоположны ей очевидным образом, как рассудительности противоположна безрассудность, но также и те, которые обладают некоторым сродством и не истинным, а фальшивым подобием добродетели, в каком смысле рассудительности противоположна хитрость¹³⁵».

Поэтому сначала мы исследуем все те пороки, которые очевидным образом противоположны рассудительности, а именно те, которые связаны с изъяном или в самой рассудительности, или в том, что необходимо рассудительности, а после этого — те пороки, которые обладают ложным подобием рассудительности, а именно те, которые возникают вследствие злоупотребления тем, что необходимо рассудительности. А коль скоро рассудительности приличествует забота, то первое из этих рассмотрений будет двояким: во-первых, [мы исследуем] безрассудность и, во-вторых, небрежение, которое противоположно заботе.

Под первым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) о том, является ли безрассудность грехом; 2) является ли она особым грехом; 3) об опрометчивости, или безрассудстве; 4) о необдуманности; 5) о непостоянстве; 6) о происхождении этих пороков.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЕЗРАССУДНОСТЬ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что безрассудность не является грехом. В самом деле, как говорит Августин, всякий грех произволен¹³⁶, а между тем безрассудность не является произвольной, поскольку никто не желает быть безрассудным. Следовательно, безрассудность не является грехом.

Возражение 2. Далее, от рождения в человеке наличествует только первородный грех. Но безрассудность наличествует в человеке от его рождения, поскольку юноши безрассудны, и при этом она не является первородным грехом, который противоположен изначальной праведности. Следовательно, безрассудность не является грехом.

Возражение 3. Далее, любой грех устраняется раскаянием. Но безрассудность не устраняется раскаянием. Следовательно, безрассудность не является грехом.

Этому противоречит следующее: духовное сокровище благодати может быть устранено только грехом. Но оно устраняется безрассудностью, согласно сказанному [в Писании]: «Вожделенное сокровище и тук — в доме праведного, а безрассудный человек расточает их»¹³⁷ ([Прит. 21:20](#)). Следовательно, безрассудность — это грех.

Отвечаю: безрассудность можно понимать двояко: во-первых, как лишенность; во-вторых, как противоположность. В строгом смысле слова её не принято понимать как такое отрицание, которое бы просто указывало на отсутствие рассудительности, что возможно и без какого-либо греха. Понимаемая как лишенность безрассудность означает недостаток той рассудительности, которой может и должен обладать человек, и в этом смысле безрассудность является грехом небрежения человеческого ума в его стремлении обладать рассудительностью.

Безрассудность понимается как противоположность в том смысле, что движение или акт разума противостоит рассудительности; так, например, если правый разум рассудительного действует посредством следования совету, то безрассудный отвергает совет, и то же самое можно сказать о других условиях, которые должны быть приняты к рассмотрению в акте рассудительности. В указанном смысле безрассудность является грехом в отношении рассудительности с точки зрения присущего ей аспекта, поскольку человек не может действовать против рассудительности иначе, как только нарушая те правила, от которых зависит правота разума рассудительного. При этом если подобное происходит по причине отвращения от божественного Закона, то тогда это будет смертным грехом, как когда необдуманность человеческого поступка связана с презрением и неприятием божественного учения. Если же акт не преступает Закон, не обусловлен презрением и не наносит ущерба тому, что нужно для спасения, то тогда речь идет о простительном грехе.

Ответ на возражение 1. Никто не желает изъятия безрассудности, но безрассудный может желать совершить акт безрассудности постольку, поскольку желает действовать безрассудно. Поэтому Философ говорит, что «тот, кто грешит против рассудительности по своей воле, хуже [грешащего произвольно]»¹³⁸.

Ответ на возражение 2. В этом аргументе речь идет о безрассудности в смысле отрицания. Впрочем, тут нужно иметь в виду, что недостаток рассудительности или любой другой добродетели подразумевает недостаток той изначальной праведности, которая совершенствует всю душу. Поэтому любой такого рода недостаток добродетели может быть усвоен первородному греху.

Ответ на возражение 3. Раскаяние восстанавливает всеянную рассудительность и этим устраняет недостаточность этой рассудительности. Но приобретенная рассудительность даже

после устранения противного ей акта не восстанавливается со стороны навыка, в чем, собственно, и состоит грех безрассудности.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЕЗРАССУДНОСТЬ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что безрассудность не является особым грехом. В самом деле, совершая любой грех, действуют против правого разума, то есть против рассудительности. Но, как было показано выше (1), безрассудность и есть действие против рассудительности. Следовательно, безрассудность не является особым грехом.

Возражение 2. Далее, рассудительность больше сродни моральному акту, чем знание. Но противоположное знанию неведение считается одной из общих причин греха. Следовательно, рассудительность тем более надлежит считать одной из таких причин.

Возражение 3. Далее, грех состоит в уничтожении обстоятельств добродетели, по каковой причине Дионисий говорит, что «зло происходит от каждого частичного оскудения» [139](#). Но рассудительности требуется множество вещей, например, рассуждение, умственная сообразительность и так далее, о чем уже было сказано (48; 49). Следовательно, существует множество видов безрассудности, и потому она не является особым грехом.

Этому противоречит следующее: безрассудность, как уже было сказано (1), противоположна рассудительности. Но рассудительность — это особая добродетель. Следовательно, и безрассудность — это один особый порок.

Отвечаю: порок или грех может быть назван общим двояко: во-первых, абсолютно, поскольку, так сказать, он общ всем грехам; во-вторых, поскольку он общ некоторым порокам, которые являются его видами. В первом случае порок может считаться общим в двух отношениях. Во-первых, сущностно, поскольку он предиктируется всем грехам, и в этом смысле безрассудность не является общим грехом, равно как и рассудительность — общей добродетелью, поскольку они связаны с особыми действиями, а именно действиями непосредственно разума. Во-вторых, по причастности, и в этом смысле безрассудность является общим грехом, поскольку как все добродетели причастны рассудительности в той мере, в какой она их направляет, точно так же и все пороки и грехи причастны безрассудности постольку, поскольку никакой грех не может иметь места без некоторого изъяна в акте направляющего разума, каковой изъян принадлежит безрассудности.

С другой стороны, если грех носит имя общего не просто, а в некотором частном роде, то есть как содержащий несколько видов греха, то в этом случае безрассудность является общим грехом. При этом она может содержать различные виды тройко. Во-первых, путем противопоставления различным субъектным частям рассудительности. В самом деле, как та рассудительность, которая управляет индивидом, отличается от других её видов, которые управляют многими, о чем уже было сказано (50, 7), точно так же разнятся и разные виды безрассудности. Во-вторых, со стороны как бы потенциальных частей рассудительности, которые являются связанными с нею добродетелями и соответствуют нескольким действиям разума. Так, из-за изъяна в «совете», которому соответствует разумность в решениях, видом безрассудности является «опрометчивость», или «безрассудство», из-за изъяна в «суждении», которому соответствуют сообразительность и совестьливость, наличествует «необдуманность», а «непостоянство» и «небрежение» соответствуют «предписанию», которое является присущим рассудительности актом. В-третьих, она может противостоять тем вещам, которые необходимы рассудительности и являются её как бы неотделимыми частями. Однако коль скоро все эти вещи предназначены для руководства тремя вышеприведенными актами разума, то из этого следует, что все противоположные им изъяны могут быть сведены к четырем означенным выше частям.

Так, неосторожность и неосмотрительность сводятся к «необдуманности», недостаток рассуждения, разумности и памяти — к «опрометчивости», недалёковидность, недостаток понятливости и проницательности — к «небрежению» и «непостоянству».

Ответ на возражение 1. Этот аргумент рассматривает общность по причастности.

Ответ на возражение 2. Поскольку знание по своей природе в большей степени отдалено от этики, чем рассудительность, то из этого следует, что неведение имеет природу смертного греха не через посредство самое себя, а по причине или предшествующего ему небрежения, или же того, что последовало за ним, и потому оно считается одной из общих причин греха. С другой стороны, безрассудность по своей природе указывает на моральный изъян, и потому её можно считать особым грехом.

Ответ на возражение 3. Когда одно и то же побуждение уничтожает различные обстоятельства, то это не умножает видов греха. Так, брать то, что не должно, там, где не должно и тогда, когда не должно, является одним и тем же видом греха. Однако если побуждения разнятся, то разнятся и виды [греха]. Так, если кто-либо взял чужое там, где не должно, желая этим осквернить святилище, то тогда налицо вид, называемый святотатством, а если он взял чужое тогда, когда не должно, не устояв перед похотью обладания, то в этом случае имеет место простая жадность. Следовательно, недостаток того, что необходимо рассудительности, не устанавливает многообразия видов иначе, как только тогда, когда оно определено к различным актам разума, о чем уже было сказано.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОПРОМЕТЧИВОСТЬ ГРЕХОМ, ВХОДЯЩИМ В СОСТАВ БЕЗРАССУДНОСТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что опрометчивость не является грехом, входящим в состав безрассудности. В самом деле, безрассудность противоположна добродетели рассудительности, тогда как опрометчивость [или безрассудство] противоположна дару совета, поскольку, как говорит Григорий, дар «совета дан как средство против безрассудства»¹⁴⁰. Следовательно, опрометчивость не является входящим в состав безрассудности грехом.

Возражение 2. Далее, опрометчивость, похоже, принадлежит поспешности. Но поспешность подразумевает превозношение, которое принадлежит гордыне. Следовательно, опрометчивость не является входящим в состав безрассудности пороком.

Возражение 3. Далее, опрометчивость, похоже, означает неупорядоченную торопливость. Но при принятии решения, как сказано в шестой [книге] «Этики», можно ошибиться не только по причине чрезмерной торопливости, но также и по причине чрезмерной медлительности, из-за которой можно или упустить самую возможность действовать, или [дождаться] порчи других обстоятельств¹⁴¹. Следовательно, считать опрометчивость входящим в состав безрассудности грехом и не считать таковой медлительность или что-либо другое, имеющее отношение к неупорядоченному совету, нет никаких оснований.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Путь же беззаконных — как тьма; они не знают, обо что споткнутся» ([Прит. 4:19](#)). Но тьма пути неправедных принадлежит безрассудности. Следовательно, безрассудность приводит человека к спотыканию, или опрометчивости.

Отвечаю: опрометчивость усваивается действиям души метафорически, по аналогии с телесным движением. Затем, о вещи с точки зрения телесного движения говорят как об опрометчивой тогда, когда она сбивается со своего пути [и отклоняется от цели] из-за какого-то внезапного толчка, обусловленного либо собственным, либо чьим-то ещё движением. Далее, аналогом объекта, к которому направлено телесное движение, является вершина души, разум, а теми шагами, которыми нужно упорядоченно продвигаться [к цели] являются «память» о прошлом, «понятливость» о настоящем, «проницательность» при рассмотрении будущих следствий, «рассуждение», которое сопоставляет одно с другим, «сообразительность» при рассмотрении чужих мнений. Принявший верное решение движется этими шагами в должном порядке. Когда же человек приводится к действию внезапным толчком своего пожелания или страсти и не принимает во внимание [необходимости] всех этих шагов, то тогда налицо будет то, что называется опрометчивостью. И коль скоро неупорядоченное решение принадлежит безрассудности, то очевидно, что порок опрометчивости входит в состав безрассудности.

Ответ на возражение 1. Правота решения, как было показано выше (52, 2), принадлежит как дару совета, так и добродетели рассудительности, хотя и по-разному, и потому опрометчивость противоположна им обоим.

Ответ на возражение 2. О чем-либо говорят как о поспешном тогда, когда оно не определено разумом, а это может происходить двояко: во-первых, по причине внезапного побуждения воли или страсти; во-вторых, из-за пренебрежения определяющими правилами, что, собственно, в строгом смысле слова и есть поспешность, которая, похоже, произрастает из того корня гордыни, которым является нежелание подчиняться другим. Опрометчивость же относится к обоим случаям, и потому поспешность входит в состав опрометчивости, хотя сама опрометчивость в большей степени относится к первому.

Ответ на возражение 3. При рассмотрении разума нужно принимать в расчет многие вещи, по каковой причине Философ говорит, что «решение принимают в течение долгого времени»¹⁴². Следовательно, опрометчивость более непосредственно противоположна правильности решения, чем медлительность, поскольку последняя в некотором смысле схожа с принятием верного решения.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕОБДУМАННОСТЬ ОСОБЫМ ГРЕХОМ, ВХОДЯЩИМ В СОСТАВ БЕЗРАССУДНОСТИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что необдуманность не является особым грехом, входящим в состав безрассудности. В самом деле, божественный Закон не может побуждать нас к какому-либо греху, поскольку, согласно сказанному [в Писании], «закон Господа — совершен» ([Пс. 18:8](#)). Однако он побуждает нас к необдуманности, согласно сказанному [в Писании]: «Не думайте о том, как или что сказать»¹⁴³ ([Мф. 10:19](#)). Следовательно, необдуманность не является грехом.

Возражение 2. Далее, кто бы ни принимал решение, он необходимо должен задумываться над многими вещами. Но изъяном в решении и, следовательно, изъяном в обдумывании является опрометчивость. Таким образом, опрометчивость входит в состав необдуманности и, следовательно, необдуманность не является особым грехом.

Возражение 3. Далее, рассудительность заключается в действиях практического разума, а именно «решении», «суждении» о том, о чем принято решение, и «предписании». Но обдумывание как принадлежащее в том числе и созерцательному уму предшествует всем этим действиям. Следовательно, необдуманность не является входящим в состав безрассудности особым грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Глаза твои пусть прямо смотрят и ресницы твои да направлены будут прямо пред тобою» ([Прит. 4:25](#)). Но это принадлежит рассудительности, а противоположное ему — необдуманности. Следовательно, необдуманность — это особый грех, входящий в состав безрассудности.

Отвечаю: обдумывание означает акт ума при рассмотрении истины в отношении чего-либо. Затем, как исследование принадлежит разуму, точно так же суждение принадлежит уму. Поэтому в делах созерцания доказательная наука, говорят, выносит суждение, поскольку она судит об истинности результатов исследования путем установления связи между этими результатами и первыми недоказуемыми началами. Следовательно, обдумывание по преимуществу связано с суждением, а недостаточность правоты в суждении принадлежит пороку необдуманности, то есть тому, что кто-то, так сказать, не в состоянии правильно судить по причине неуважения или пренебрежения им тем, от чего зависит правильность суждения. Из сказанного очевидно, что необдуманность является грехом.

Ответ на возражение 1. Господь не запретил нам при возможности обдумывать то, что мы должны делать или говорить. Этими словами Он дает Своим ученикам понять, что когда у них не будет возможности для обдумывания — либо по причине недостаточности знания, либо потому, что вопрос застал их врасплох, — им надлежит во всем довериться Богу, поскольку как сказано [в Писании], «мы не знаем, что делать, но к Тебе очи наши» ([2 Пар. 20:12](#)). С другой стороны, если человек вместо того, чтобы исполнить то, что он может исполнить, просто ждет вспомоществования Божия, то он, похоже, этим искушает Бога.

Ответ на возражение 2. Всякое обдумывание того, о чем стало известно в связи с принятием решения, определено к формированию правильного суждения, и потому подобные мысли совершенствуются в суждении. Следовательно, необдуманность в первую очередь противоположна правильности суждения.

Ответ на возражение 3. Необдуманность в настоящем случае должно понимать как связанную с вполне конкретными вопросами, а именно вопросами человеческих действий, в которых ради вынесения правильного суждения надлежит обдумывать гораздо большее

количество вещей, чем в вопросах созерцания, поскольку действия связаны с единичностями.

Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕПОСТОЯНСТВО ПОРОКОМ, ВХОДЯЩИМ В СОСТАВ БЕЗРАССУДНОСТИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что непостоянство не является входящим в состав безрассудности пороком. В самом деле, непостоянство заключается, пожалуй, в недостатке упорства в трудных вопросах. Но упорство в трудных вопросах принадлежит мужеству. Следовательно, непостоянство противоположно скорее мужеству, чем рассудительности.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Где ревность и сварливость, там непостоянство и все худое»¹⁴⁴ (Иак. 3:16). Но ревность принадлежит зависти. Следовательно, непостоянство принадлежит не безрассудности, а зависти.

Возражение 3. Далее, непостоянным человеком мы назовем, пожалуй, того, кому не хватает упорства в том, что ему надлежит делать. Но это, как сказано в седьмой [книге] «Этики», является признаком «невоздержанности», если речь идет о приятном, и «изнеженности», или «избалованности», если речь идет о неприятном¹⁴⁵. Следовательно, непостоянство не принадлежит безрассудности.

Этому противоречит следующее: рассудительности надлежит предпочитать большее благо меньшему. Поэтому отказ от большего блага принадлежит безрассудности. Но это и есть непостоянство. Следовательно, непостоянство принадлежит безрассудности.

Отвечаю: непостоянство означает уклонение от конкретной доброй цели. Затем, исток этого уклонения находится в желании, поскольку человек не уклоняется от избранной им доброй цели иначе, как только по причине чего-то такого, что доставляет ему неупорядоченное удовольствие. Завершается же это уклонение изъяном в разуме, который в процессе уклонения вводится в заблуждение в отношении того, что прежде он признавал правильным. И коль скоро он может противиться порывам страстей, то непротивление им происходит по причине его собственной слабости, из-за которой он утрачивает постоянство в отношении избранной им доброй цели. Таким вот образом непостоянство в своей завершенности связано с изъяном в разуме. Но как любая правота практического разума в той или иной степени принадлежит рассудительности, точно так же любая недостаточность такой правоты принадлежит безрассудности. Следовательно, непостоянство в своей завершенности принадлежит безрассудности. И подобно тому, как опрометчивость связана с изъяном в акте решения, а необдуманность — с изъяном в акте суждения, точно так же непостоянство возникает из изъяна в акте предписания. Ведь человек утверждает в непостоянстве постольку, поскольку его разум ошибается в предписании относительно того, что уже было решено и обсуждено.

Ответ на возражение 1. Благу рассудительности причастны все нравственные добродетели, и потому упорство в добре принадлежит всем нравственным добродетелям, хотя, конечно, в наибольшей степени оно принадлежит мужеству, которое претерпевает наиболее сильные порывы со стороны противоположного.

Ответ на возражение 2. Завистливость и гневливость, на которых зиждется сварливость, обуславливают непостоянство со стороны желания, из какой способности возникает непостоянство, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Воздержанность и упорство, похоже, находятся не в желающей способности, а в разуме. В самом деле, воздержанный претерпевает злые похоти, а упорный претерпевает тяжкие печали, что свидетельствует об изъяне в желающей способности. Однако разум упорного твердо противостоит похоти, а разум воздержанного — печали. Следовательно, воздержанность и упорство, похоже, являются видами постоянства, которое принадлежит

разуму каковой способности принадлежит и непостоянство.

Раздел 6. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ВЫШЕУПОМЯНУТЫЕ ПОРОКИ СЛЕДСТВИЯМИ похоти?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вышеупомянутые пороки не являются следствиями похоти. Так, нами уже было сказано (5) о том, что непостоянство возникает из зависти. Но зависть является пороком, отличным от похоти.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих» ([Иак. 1:8](#)). Но двуличность представляется принадлежащей скорее не похоти, а лживости, которая, согласно Григорию, является дочерью жадности [146](#). Следовательно, вышеупомянутые пороки не являются следствиями похоти.

Возражение 3. Далее, вышеупомянутые пороки связаны с некоторым изъяном в разуме. Но духовные пороки более близки разуму, чем плотские пороки. Поэтому вышеупомянутые пороки являются следствиями скорее духовных, чем плотских пороков.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что вышеупомянутые пороки являются следствиями похоти [147](#).

Отвечаю: как говорит Философ, «представление рассудительности извращается по преимуществу удовольствием» [148](#), и в первую очередь удовольствием от соития, которое поглощает ум и привлекает его внимание к чувственным наслаждениям. Но совершенство рассудительности и любой умственной добродетели заключается в абстрагировании от чувственных объектов. Поэтому коль скоро вышеупомянутые пороки, как было показано выше, предполагают наличие изъяна в рассудительности и практическом разуме, то из этого следует, что они по преимуществу возникают из похоти.

Ответ на возражение 1. Зависть и гнев обуславливают непостоянство постольку, поскольку привлекают внимание разума к чему-то еще, в то время как похоть обуславливает непостоянство путем полного уничтожения суждения разума. Поэтому Философ говорит, что «тот, кто невоздержан в порыве ярости, как-то прислушивается к голосу разума, хотя и не совершенно, а тот, кто невоздержан в своей похоти, не прислушивается к нему вообще» [149](#).

Ответ на возражение 2. Двуличность, если под ней понимать колеблющийся между двумя вещами ум, возникает из похоти точно так же, как и непостоянство. Поэтому Теренций говорит, что «любовь приводит и к войне, и к миру, и к перемирию».

Ответ на возражение 3. Плотские пороки уничтожают суждение разума тем больше, чем больше делают нас неразумными.

Вопрос 54. О НЕБРЕЖЕНИИ

Далее нам надлежит рассмотреть небрежение, под каковым заглавием наличествует три пункта: 1) является ли небрежение особым грехом; 2) какой добродетели оно противоположно; 3) является ли небрежение смертным грехом.

Раздел 1. является ли небрежение особым грехом?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что небрежение не является особым грехом. В самом деле, небрежение противоположно усердию. Но усердствовать необходимо в каждой добродетели. Следовательно, небрежение не является особым грехом.

Возражение 2. Далее, то, что общо всем грехам, не является особым грехом. Но небрежение общо всем грехам, поскольку тот, кто грешит, проявляет небрежение к тому, что могло бы удержать его от греха, а тот, кто упорствует в грехе, проявляет небрежение к покаянию за свой грех. Следовательно, небрежение не является особым грехом.

Возражение 3. Далее, у каждого особого греха есть и его определенный предмет. Но у небрежения, похоже, нет никакого определенного предмета, поскольку оно не связано ни со злыми или нейтральными вещами (поскольку упускающий их не повинен в небрежении), ни с вещами добрыми (поскольку они вследствие небрежения перестают быть добрыми). Следовательно, похоже на то, что небрежение не является особым грехом.

Этому противоречит следующее: грехи, которые совершены по причине небрежения, отличаются от тех, которые совершены по причине презрения.

Отвечаю: небрежение означает недостаточность должной заботы. Но любая недостаточность надлежащего акта греховна, из чего очевидно, что небрежение является грехом, а ещё — что оно необходимо должно обладать признаком особого греха, поскольку забота — это акт особой добродетели. В самом деле, некоторые грехи являются особыми по причине наличия у них определенного предмета, например, у похоти — того, что связано с соитием, тогда как другие пороки являются особыми по причине наличия у них особого вида акта, который простирается на все виды предметов, и таковы все пороки, которые влияют на акт разума, поскольку любой акт разума простирается на все виды предметов нравственности. И коль скоро забота, как было показано выше (47, 9), является особым актом разума, то из этого следует, что означаящее недостаточность заботы небрежение является особым грехом.

Ответ на возражение 1. Усердие, похоже, есть то же, что и забота, поскольку чем ближе что-либо нашему сердцу, тем больше мы о нем и заботимся. Следовательно, усердствовать, как и заботиться, необходимо в каждой добродетели, а именно постольку, поскольку все добродетели нуждаются в надлежащих актах разума.

Ответ на возражение 2. В каждом грехе необходимо наличествует воздействующий на акт разума изъян, например изъян в принятии решения, и тому подобное. Следовательно, подобно тому, как опрометчивость, хотя её и можно обнаружить в любом виде греха, является особым грехом по причине упущения особого акта разума, а именно решения, точно так же и небрежение, хотя оно может в той или иной мере присутствовать во всех грехах, является особым грехом по причине недостаточности особого акта разума, а именно заботы.

Ответ на возражение 3. В строгом смысле слова предметом небрежения является доброе [дело], которое должно исполнить и которое перестает быть добрым не потому, что оно исполнено с небрежением, а потому, что по причине небрежения ему недостает благости — то ли вследствие полного упущения надлежащего ему акта из-за недостаточности заботы, то ли из-за упущения некоторого должного обстоятельства.

Раздел 2. ПРОТИВОПОЛОЖНО ЛИ НЕБРЕЖЕНИЕ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что небрежение не противоположно рассудительности. В самом деле, небрежение, похоже, есть то же, что и праздность и леность, которые, согласно Григорию, принадлежат апатии¹⁵⁰. Но апатия [или лень], как было показано выше (35, 3), противоположна не рассудительности, а любви к горнему. Следовательно, небрежение не противоположно рассудительности.

Возражение 2. Далее, любой грех упущения, похоже, происходит из-за небрежения. Но грехи упущения противоположны не рассудительности, а исполнительным нравственным добродетелям. Следовательно, небрежение не противоположно рассудительности.

Возражение 3. Далее, безрассудность связана с некоторым актом разума. Но небрежение не предполагает ни изъятия в решении, поскольку для этого есть «опроектированность», ни изъятия в суждении, поскольку для этого есть «необдуманность», ни изъятия в предписании, поскольку для этого есть «непостоянство». Следовательно, небрежение не связано с безрассудностью.

Возражение 4. Кроме того, [в Писании] сказано: «Кто боится Бога — тот не пренебрежет ничем»¹⁵¹ (Еккл. 7:18). Но любой грех исключается противоположной ему добродетелью. Следовательно, небрежение противоположно страху, а не рассудительности.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Тщеславный и безрассудный не будет ждать времени» (Сир. 20:7). Но подобное происходит из-за небрежения. Следовательно, небрежение противоположно рассудительности.

Отвечаю: небрежение непосредственно противоположно заботе. Но забота принадлежит разуму, а правильность заботы — рассудительности. Поэтому небрежение, со своей стороны, принадлежит безрассудности. Это очевидно из самого его имени, поскольку, как говорит Исидор, «небрежным является тот, кто не в состоянии выбрать (nec eligens)»¹⁵², а ведь именно рассудительности надлежит правильно выбирать средства. Следовательно, небрежение принадлежит безрассудности.

Ответ на возражение 1. Небрежение — это изъятие во внутреннем акте, к которому также относится выбор, в то время как праздность и леность указывают на медлительность исполнения, причем праздность — на медлительность в том, чтобы приступить к исполнению, а леность — на вялость самого исполнения. Поэтому леность по справедливости возникает из апатии, являющейся той «удручающей печалью», которая препятствует деятельности ума.

Ответ на возражение 2. Упущение относится к внешнему акту и состоит в неисполнении должного акта. Поэтому оно противоположно правосудности, хотя и следует из небрежения, поскольку исполнение правого дела следует из правого разума.

Ответ на возражение 3. Небрежение относится к акту предписания, к которому также относится и забота. Однако небрежный человек недостаточен в отношении этого акта иначе, чем непостоянный. Ведь непостоянный не исполняет предписание постольку, поскольку этому что-то препятствует, тогда как небрежный не исполняет его по причине медлительности воли.

Ответ на возражение 4. Страх Божий помогает нам избегать всех грехов, поскольку, согласно сказанному [в Писании], «страх Господень отводит от зла» (Прит. 16:6). Таким образом, страх понуждает нас избегать небрежения, но не потому, что небрежение непосредственно противоположно страху, а потому, что страх побуждает человека пользоваться разумом. В связи с этим нами уже было сказано при рассмотрении страстей (II-I, 44, 2), что

«страх заставляет людей размышлять».

Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ НЕБРЕЖЕНИЕ БЫТЬ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что небрежение не может быть смертным грехом. Так, Григорий, комментируя слова [Писания]: «Трепещу всех деяний моих»¹⁵³ ([Иов. 9:28](#)), говорит: «Недостаточная любовь Божия усугубляется первым», то есть небрежением. Но любовь Божия полностью отсутствует там, где присутствует смертный грех. Следовательно, небрежение не является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, глосса на слова: «Они пренебрегают очищать себя малым», говорит: «Даже малое приношение очищает от небрежения во многих грехах». Но этого бы не было, если бы небрежение было смертным грехом. Следовательно, небрежение не является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, за совершение смертных грехов Закон предписывал приносить некоторые жертвы, о чем читаем в книге «Левит». Но за небрежение не было предписано никаких жертв. Следовательно, небрежение не является смертным грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Нерадящий о жизни своей — погибнет»¹⁵⁴ ([Прит 19:16](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (2), небрежение проистекает из некоторой вялости воли, следствием которой является недостаточность заботы о предписании со стороны разума: либо о том, что должно предписывать, либо о том, как должно предписывать. Поэтому небрежение может быть смертным грехом двояко. Во-первых, со стороны того, что упущено вследствие небрежения, а именно если оно является необходимым для спасения актом или обстоятельством, то тогда оно будет смертным грехом. Во-вторых, со стороны разума, а именно если воля будет настолько вялой в отношении божественного, что полностью устранился от любви Божией, то такое небрежение будет смертным грехом, и чаще всего это происходит тогда, когда небрежение обуславливается презрением.

Если же небрежение состоит в упущении тех актов или обстоятельств, которые не необходимы для спасения, то тогда оно является не смертным, а простительным грехом, в особенности же тогда, когда небрежение обуславливается не презрением, а некотором недостатком рвения, для которого простительный грех является случайным препятствием.

Ответ на возражение 1. О человеке говорят как о недостаточно любящем Бога двояко. Во-первых, по причине недостаточности пыла любви, и это обуславливается тем небрежением, которое является простительным грехом. Во-вторых, по причине недостаточности самой любви, в каком смысле мы говорим, что человек недостаточно любит Бога, когда он любит Его посредством одной только природной любви, и это обуславливается тем небрежением, которое является смертным грехом.

Ответ на возражение 2. Как говорит та же глосса, малое приношение, но сделанное со смиренным умом и чистой любовью, очищает человека не только от простительного, но и от смертного греха.

Ответ на возражение 3. Когда небрежение является упущением того, что необходимо для спасения, за ним следует другой, гораздо более очевидный род греха. Ведь те грехи, которые связаны с внутренними действиями, менее явны, и потому Закон не предписывал в отношении них каких-либо жертвоприношений, поскольку приношение жертв было своего рода публичным признанием греха, а между тем в скрытых грехах не принято признаваться публично.

Вопрос 55. О ПОРОКАХ, КОТОРЫЕ ПРОТИВОПОЛОЖНЫ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ПО ПРИЧИНЕ НЕКОТОРОГО СХОДСТВА

Теперь мы исследуем те противоположные рассудительности пороки, которые обладают с ней некоторым сходством. Под этим заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли рассудительность плоти грехом; 2) является ли она смертным грехом; 3) является ли хитрость особым грехом; 4) о лукавстве; 5) об обмане; 6) о заботе о временном; 7) о заботе о будущем; 8) о происхождении этих пороков.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ПЛОТИ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность плоти не является грехом. В самом деле, рассудительность превосходит другие нравственные добродетели, поскольку она управляет ими. Но никакая правосудность или умеренность не может быть греховной. Следовательно, и никакая рассудительность не является грехом.

Возражение 2. Далее, в том, чтобы разумно действовать ради достижения цели, которую правомерно любить, нет ничего греховного. Но плоть любить правомерно, поскольку «никто никогда не имел ненависти к своей плоти» ([Еф. 5:29](#)). Следовательно, рассудительность плоти не является грехом.

Возражение 3. Далее, как человек соблазнен плотью, точно также он соблазнен миром и дьяволом. Но никакая рассудительность мира или дьявола не считается грехом. Следовательно, и никакую рассудительность плоти не должно считать грехом.

Этому **противоречит** следующее: никто не является врагом Бога иначе, как только по причине собственного нечестия, согласно сказанному [в Писании]: «Равно ненавистны Богу и нечестивец, и нечестие его» ([Прем. 14:9](#)). Но [в Писании] сказано: «Плотская рассудительность суть вражда против Бога»¹⁵⁵ ([Рим. 8:7](#)). Следовательно, рассудительность плоти является грехом.

Отвечаю: как уже было сказано (47, 13), рассудительность связана с тем, что определено к цели всей человеческой жизни. Следовательно, рассудительность плоти указывает на рассудительность человека, который усматривает конечную цель своей жизни в плотских благах. Но очевидно, что это является грехом, поскольку привносит в человека неупорядоченность в отношении его конечной цели, которая, как было показано выше (II-I, 2, 5), не состоит в благах его тела. Следовательно, рассудительность плоти является грехом.

Ответ на возражение 1. Самая природа правосудности и умеренности содержит в себе то, что делает их одними из добродетелей, а именно равноправие и ограничение вожделений, и потому их нельзя понимать в дурном смысле. С другой стороны, нами уже было сказано (49, 6) о том, что рассудительность получила свое имя от предусмотрительности (providentia), которая может простирается и на дурное. Поэтому хотя рассудительность как таковую принято понимать в хорошем смысле, тем не менее, если к её имени что-либо добавить, то её можно понимать и в смысле дурном, в каковом о рассудительности плоти и говорят как о грехе.

Ответ на возражение 2. Плоть существует ради души, как материя существует ради формы и орудие — ради главного действующего. Поэтому любить плоть правомерно тогда, когда она определена к душе как к своей цели. Когда же человек усматривает свою конечную цель в плотском благе, его любовь становится неупорядоченной и неправомерной, и именно так рассудительность плоти определена к любви к плоти.

Ответ на возражение 3. Дьявол соблазняет нас не самим благом желаемого объекта, а посредством внушения. Таким образом, коль скоро рассудительность подразумевает направленность к некоторой желаемой цели, то мы не говорим о «рассудительности дьявола», как если бы рассудительность направляла нас к некоторой злой цели, которая является тем аспектом, под которым нас соблазняют мир и плоть, предлагая нашему желанию мирские или плотские блага. Поэтому мы говорим о «плотской» и «мирской» рассудительности, согласно сказанному [в Писании]: «Сыны века сего рассудительнее... в своем роде»¹⁵⁶ ([Лк. 16:8](#)). Апостол же сводит все это к «плотской рассудительности» потому что мы жаждем внешних мирских

вещей [именно] ради плоти.

А ещё можно ответить, что поскольку рассудительность, как было показано выше (47, 2), в некотором смысле называется «мудростью», мы можем различать троякую рассудительность, соответствующую трем видам искушения. Поэтому-то и говорят, что мудрость бывает также «земной, душевной, бесовской» ([Иак. 3:15](#)), что было разъяснено нами выше (45, 1), когда мы рассматривали мудрость.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ ПЛОТИ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что рассудительность плоти является смертным грехом. В самом деле, смертный грех не покоряется божественному Закону, поскольку подразумевает презрение к Богу. Но «плотская рассудительность... закону Божию не покоряется» ¹⁵⁷ ([Рим. 8:7](#)). Следовательно, рассудительность плоти является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, любой грех против Святого Духа есть смертный грех. Но рассудительность плоти, похоже, является грехом против Святого Духа, поскольку «закону Божию не покоряется», и потому представляется непрощительным грехом, то есть грехом против Святого Духа. Следовательно, рассудительность плоти является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, как сказано в восьмой [книге] «Этики», «самое плохое противоположно самому лучшему»¹⁵⁸. Но рассудительность плоти противоположна той рассудительности, которая главенствует в нравственных добродетелях. Следовательно, рассудительность плоти главенствует среди смертных грехов, и потому сама по себе является смертным грехом.

Этому противоречит следующее: умаляющее грех не может само обладать природой смертного греха. Но вдумчивое отношение к тому, что связано с заботой о плоти, которая, похоже, принадлежит плотской рассудительности, уменьшает грех. Следовательно, рассудительность плоти сама по себе не обладает природой смертного греха.

Отвечаю: как уже было сказано (47, 2), о человеке говорят как о рассудительном двойко. Во-первых, просто, то есть со стороны цели всей жизни. Во-вторых, относительно, то есть со стороны некоторой частной цели, как [например] человека считают рассудительным в торговле или чем-то ещё в том же роде. Поэтому если рассудительность плоти понимать как рассудительность в абсолютном смысле этого слова, а именно что человек видит конечную цель всей своей жизни в заботе о плоти, то тогда она является смертным грехом, поскольку, поступая подобным образом, человек, у которого, как было показано выше (II-I, 1, 5), не может быть нескольких конечных целей, отвращается от Бога.

С другой стороны, если рассудительность плоти понимать как некоторую частную рассудительность, то тогда она является прощительным грехом. Ведь случается же порою так, что человек обладает неупорядоченной расположенностью к некоему плотскому удовольствию без отвращения при этом от Бога посредством смертного греха, [а именно] когда не усматривает цели всей своей жизни в [этом] телесном удовольствии. Сосредоточиться на получении такого удовольствия — значит совершить прощительный грех, который принадлежит рассудительности плоти. Но если человек актуально связывает заботу о плоти с доброй целью, как когда кто-либо внимателен к пище, чтобы поддерживать ею свою плоть, то это уже не будет рассудительностью плоти, поскольку в таком случае речь идет о заботе о плоти как средстве достижения цели.

Ответ на возражение 1. Апостол говорит о той плотской рассудительности, посредством которой человек видит цель всей своей жизни в плотских благах, что является смертным грехом.

Ответ на возражение 2. Рассудительность плоти не подразумевает совершения греха против Святого Духа. В самом деле, когда говорится о том, что она «закону Божию не покоряется», то имеется в виду не то, что обладающий рассудительностью плоти не может быть обращен и подчинен закону Божию, а то, что сама плотская рассудительность не может покориться закону Божию, что подобно тому, как неправедность не может быть праведной, а

теплота охлаждать, хотя само теплое может стать холодным.

Ответ на возражение 3. Любой грех противоположен рассудительности постольку постольку рассудительность обща всем добродетелям, из чего следует, что наиболее тяжким [из всех грехов] является не любой противоположный рассудительности грех, но — только тот, который противоположен рассудительности в некоторых наиболее важных вопросах.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ХИТРОСТЬ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что хитрость не является особым грехом. В самом деле, слова Писания никого не побуждают к греху; а между тем они побуждают нас быть хитрыми, согласно сказанному: «Простым дать хитрость»¹⁵⁹ ([Прит. 1:4](#)). Следовательно, хитрость не является грехом.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Хитрый действует с советом»¹⁶⁰ ([Прит 13:17](#)). И так он может поступать как ради доброй, так и ради злой цели. Если ради доброй, то в этом нет никакого греха, а если ради злой, то это, пожалуй, принадлежит плотской или мирской рассудительности. Следовательно, хитрость не является особым и отличным от рассудительности плоти грехом.

Возражение 3. Далее, Григорий, комментируя слова [Писания]: «Посмешищем [стал] человек праведный, непорочный» ([Иов. 12:4](#)), говорит: «Мудростью мира сего является ловко скрывать свои помыслы, загораживать суть словами, выдавать заблуждение за истину, а истину выставлять ложью»; несколько же далее он добавляет: «Такую рассудительность внушают юношам, этому за плату обучают детей»¹⁶¹. Но все вышеупомянутое, похоже, принадлежит хитрости. Таким образом, хитрость не отличается от плотской или мирской рассудительности и, следовательно, не является особым грехом.

Этому противоречат следующие слова апостола: «Отвергнув скрытые постыдные дела, не прибегая к хитрости и не искажая Слова Божия» ([2 Кор. 4:2](#)). Следовательно, хитрость является грехом.

Отвечаю: рассудительность — это правый разум, который прилагается к действиям, тогда как наука — это правый разум, который прилагается к знаниям. Затем, в том, что относится к созерцанию, можно согрешить против правоты знания двояко: во-первых, когда разум приводится к ложному заключению, которое представляется истинным; во-вторых, когда разум, исходя из ложной посылки, которая представляется истинной, приходит к истинному или ложному заключению. И подобным же образом можно двояко грешить против рассудительности. Во-первых, когда намерение разума определено к цели, которая представляется доброй, хотя на самом деле не является таковой, и это принадлежит рассудительности плоти; во-вторых, когда ради достижения некоторой цели, доброй или злой, человек в качестве средств использует не то, что связано с правдой, а то, что связано с ложью и обманом, и это принадлежит греху хитрости. Таким образом, хитрость является противоположным рассудительности и отличным от рассудительности плоти грехом.

Ответ на возражение 1. По словам Августина, в силу некоторого подобия рассудительности и хитрости о первой иногда говорят в дурном смысле, а о второй — в добром¹⁶². Однако в прямом смысле слова, как говорит Философ в шестой [книге] «Этики», хитрость понимается в дурном смысле¹⁶³.

Ответ на возражение 2. Хитрость может использовать совет ради достижения как доброй цели, так и злой. При этом доброй цели нельзя добиваться при помощи лживых и обманных средств, но — только при помощи средств истинных. Поэтому хитрость является грехом даже тогда, когда она определена к доброй цели.

Ответ на возражение 3. Под «мирской рассудительностью» Григорий понимает все то, что связано с ложной рассудительностью, в том числе и хитрость.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛУКАВСТВО ОТНОСЯЩИМСЯ К ХИТРОСТИ ГРЕХОМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лукавство не является относящимся к хитрости грехом. Ведь грех, а особенно смертный, не может быть обнаружен в совершенных. Однако в них может быть обнаружена некоторая толика лукавства, согласно сказанному [в Писании]: «Будучи хитр, лукавством брал с вас» ([2 Кор. 12:16](#)). Следовательно, лукавство не всегда является грехом.

Возражение 2. Далее, лукавство, похоже, находится на языке, согласно сказанному [в Писании]: «Языком своим льстят» ([Пс. 5:10](#)). Но хитрость, как и рассудительность, находится в акте разума. Следовательно, лукавство не принадлежит хитрости.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Лукавство — в сердце злоумышленников»¹⁶⁴ ([Прит 12:20](#)). Но злоумышление не всегда связано с хитростью. Следовательно, лукавство не кажется принадлежащим хитрости.

Этому противоречит следующее: хитрость лжет ради обольщения, согласно сказанному [в Писании]: «По хитрости человек, по их лжи ради обольщения»¹⁶⁵ ([Еф. 4:14](#)), и то же самое делает лукавство. Следовательно, лукавство принадлежит хитрости.

Отвечаю: как уже было сказано (3), хитрости ради достижения доброй или злой цели свойственно избирать не истинные, а ложные и только кажущиеся истинными пути. Затем, избрание таких путей может быть подвергнуто двоякому рассмотрению. Во-первых, со стороны их обдумывания, и это в прямом смысле слова принадлежит хитрости подобно тому, как обдумывание правильных путей к надлежащей цели принадлежит рассудительности. Во-вторых, избрание такого рода путей можно рассматривать со стороны актуальной реализации, и тогда это принадлежит лукавству. Следовательно, лукавство означает некоторую реализацию хитрости и, таким образом, принадлежит ей.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как хитрость непосредственно понимается как нечто дурное, но метафорически о ней можно говорить и как о чем-то добром, точно так же дело обстоит и с лукавством, которое является реализацией хитрости.

Ответ на возражение 2. Реализация хитрости с целью обмана осуществляется в первую очередь и по преимуществу при помощи слов, которые, по словам Августина, из всего того, что один человек показывает другому, занимают главнейшее место¹⁶⁶, и потому лукавство, как правило, приписывается именно языку. Однако лукавство возможно и в делах, согласно сказанному [в Писании]: «Ухищрения против рабов его» ([Пс. 104:25](#)). Кроме того, лукавство можно обнаружить и в сердце, согласно сказанному: «Внутри он полон коварства» ([Сир. 19:23](#)), что означает придумывать всякие козни, согласно сказанному: «Замышляют всякий день козни» ([Пс. 37:13](#)).

Ответ на возражение 3. Кто бы ни замышлял что-либо злое, он необходимо должен придумать некоторые способы достижения своей цели, и главным образом он придумывает обманные способы, посредством которых ему легче добиться своего. Впрочем, подчас зло творится без хитрости и лукавства, но открыто и посредством насилия; однако коль скоро такой способ более труден, то и встречается он менее часто.

Раздел 5. ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИ ХИТРОСТИ ОБМАН?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обман не принадлежит хитрости. Ведь человек не заслуживает похвалы за то, что позволяет ввести себя в заблуждение (а это является объектом хитрости), но при этом человек заслуживает похвалу за то, что его обманывают, согласно сказанному [в Писании]: «Для чего бы вам лучше не оставаться обманутыми?»¹⁶⁷ ([1 Кор. 6:7](#)). Следовательно, обман не принадлежит хитрости.

Возражение 2. Далее, обман, похоже, связан с неправомерным присвоением или удержанием внешних вещей, в связи с чем читаем о том, что «некоторый же муж, именем «Анания», с женою своею, Сапфиною, продав имение, утаил из цены» ([Деян. 5:1, 2](#)). Но неправомерное присвоение или удержание внешних вещей принадлежит несправедливости или жадности. Следовательно, обман не принадлежит хитрости, которая противоположна рассудительности.

Возражение 3. Далее, никто не применяет хитрость против самого себя. Но люди подчас обманывают самих себя, по каковой причине о некоторых сказано, что они «делают засады и обманом подстерегают собственные души»¹⁶⁸ ([Прит. 1:18](#)). Следовательно, обман не принадлежит хитрости.

Этому **противоречит** следующее: объектом обмана является введение в заблуждение, согласно сказанному [в Писании]: «Обманете ли Его, как вводят в заблуждение человека?»¹⁶⁹ ([Иов. 13:9](#)). Но к этому же объекту определена и хитрость. Следовательно, обман принадлежит хитрости.

Отвечаю: обман, как и лукавство, является реализацией хитрости. Но они, похоже, отличаются тем, что лукавство является реализацией хитрости в целом и может производиться как при помощи слов, так и при помощи дел, тогда как обман является реализацией хитрости именно при помощи дел.

Ответ на возражение 1. Апостол советует верным не обманываться в своем знании, а с должным смирением претерпевать последствия того, что их обманули, а также сносить те несправедливости, которые причинил им обман.

Ответ на возражение 2. Реализация хитрости может быть обусловлена каким-то другим пороком, равно как и реализация рассудительности — другими добродетелями. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы обман был связан с несправедливостью или жадностью.

Ответ на возражение 3. Обманщики не планируют что-либо против себя или своих душ, но по справедливому приговору Божию те, которые устраивают засады другим, попадают в них сами, согласно сказанному [в Писании]: «[Он] упал в яму которую приготовил» ([Пс. 7:16](#)).

Раздел 6. ЗАКОННО ЛИ ЗАБОТИТЬСЯ О ВРЕМЕННОМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что заботиться о временном законно. В самом деле, высший должен заботиться о низших, согласно сказанному [в Писании]: «Начальник ли — начальствуй с усердием» ([Рим. 12:8](#)). Но в установленном Богом порядке человек выше других временных вещей, согласно сказанному [в Писании]: «Ты... все положил под ноги его» ([Пс. 8:8](#)). Следовательно, человек должен заботиться о временном.

Возражение 2. Далее, всякий заботится о цели, ради которой он действует. Но человеку законно действовать ради временных вещей, которые нужны для поддержания жизни, по каковой причине апостол говорит: «Если кто не хочет трудиться — тот и не ешь» ([2 Фес. 3:10](#)). Следовательно, заботиться о временном законно.

Возражение 3. Далее, забота о делах милосердия достойна похвалы, согласно сказанному [в Писании]: «Быв в Риме, с великим тщанием искал меня и нашел» ([2 Тим. 1:17](#)). Но забота о временном подчас связана с делами милосердия, как, например, когда человек озабочен попечением о сиротах и нищих. Следовательно, заботиться о временном законно.

Этому противоречит сказанное Господом: «Итак, не заботьтесь и не говорите: «Что нам есть?», или: «Что пить?», или: «Во что одеться?»" ([Мф. 6:31](#)). А между тем все это необходимо [для поддержания жизни].

Отвечаю: забота предполагает приложение немалых усилий для обретения чего-либо. Но очевидно, что усилий должно быть тем больше, чем больше вероятность неудачи, и тем меньше, чем больше уверенности в успехе. Поэтому забота о временном может быть незаконной трояко. Во-первых, со стороны объекта заботы, то есть когда мы стремимся к временному как к своей цели. Поэтому Августин говорит, что «когда Господь сказал: «Не заботьтесь» и т. д., Он этим желал запретить им видеть в подобных вещах свою цель и делать ради них что-либо из того, что было предписано им делать ради проповедования Евангелия». Во-вторых, забота о временном может быть незаконной из-за чрезмерности прилагаемых ради него усилий, которые отвлекают человека от того, что должно быть главным объектом его устремлений, [а именно] от духовных вещей, о чем читаем: «Забота века сего... заглушает слово» ([Мф. 13:22](#)). В-третьих, [она может быть незаконной] из-за излишних опасений, когда человек, так сказать, боится испытать нужду в необходимом, если будет делать то, что должно. Поэтому Господь приводит три причины, почему нужно избавиться от подобных страхов. Первая связана с теми благами, которые Бог даровал человеку без какой-либо заботы со стороны последнего, а именно с его телом и душой; вторая — с той заботой, с которой Бог относится к животным и растениям в смысле потребностей их природы и без какой-либо помощи со стороны человека; третья — с божественным Провидением, из-за неведения которого язычники больше других стремятся к обладанию временными благами. Из всего этого Он заключает, что нам надлежит в первую очередь заботиться о духовных благах, уповая при этом на то, что, если мы будем делать должное, наши потребности во временных благах будут удовлетворены.

Ответ на возражение 1. Временные блага подчинены человеку так, что он может использовать их по мере своих потребностей, а не так, что он может видеть в них свою цель и полностью сосредоточиться на заботе о них.

Ответ на возражение 2. Забота человека, трудом зарабатывающего свой хлеб, должна быть адекватной, а не чрезмерной. Поэтому Иероним, комментируя слова [Писания]: «Не заботьтесь...» ([Мф. 6:31](#)), говорит, что «нужно трудиться, а не заботиться», имея в виду ту излишнюю заботу, которая отягощает ум.

Ответ на возражение 3. В делах милосердия забота о временном определена как к своей цели к горней любви, и потому если она не чрезмерна, то законна.

Раздел 7. ДОЛЖНО ЛИ ЗАБОТИТЬСЯ О БУДУЩЕМ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы должны заботиться о будущем. Ведь сказано же [в Писании]: «Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его и будь мудрым — нет у него ни начальника, ни приставника... но он заготавливает летом хлеб свой, собирает во время жатвы пищу свою» ([Прит. 6:6-8](#)). Но эти слова относятся к заботе о будущем. Следовательно, забота о будущем достойна похвалы.

Возражение 2. Далее, забота принадлежит рассудительности. Но рассудительность по преимуществу связана с будущим, поскольку её главной частью, как было показано выше (49, 6), является «предусмотрительности в отношении будущего». Следовательно, забота о будущем добродетельна.

Возражение 3. Далее, всякий, кто сберегает нечто на завтрашний день, заботится о будущем. Но [в Писании] сказано о том, что у Христа был денежный ящик, который носил Иуда ([Ин. 12:6](#)), и что апостолы хранили полагаемые к их ногам деньги за проданную землю ([Деян. 4:34-37](#)). Следовательно, заботиться о будущем законно.

Этому противоречат следующие слова Господа: «Не заботьтесь о завтрашнем дне» ([Мф. 6:34](#)), где под «завтрашним днем», как говорит в своем комментарии Иероним, подразумевается будущее.

Отвечаю: никакое дело не может быть добродетельным, если ему не сопутствуют надлежащие обстоятельства, например время, согласно сказанному [в Писании]: «Для всякой вещи есть свое время» ([Еккл. 8:6](#)), каковые слова относятся не только к внешним делам, но и к внутренней заботе. В самом деле, каждому времени приличествует своя забота: так, заботиться об урожае надлежит летом, а об изготовлении вина — осенью. Поэтому если человек озабочен изготовлением вина летом, то он зря тратит время в предвосхищении будущей заботы. Таким образом, Господь запрещает такого рода излишнюю заботу, когда говорит: «Не заботьтесь о завтрашнем дне», и далее: «Ибо завтрашний сам будет заботиться о своем», то есть завтра будет своя забота, вполне достаточно обременяющая душу. И именно это имеет в виду Господь, когда добавляет: «Довольно для каждого дня своего бремени»¹⁷⁰, то есть бремени забот.

Ответ на возражение 1. Муравей заботится в должное время, о чем говорили и мы в приведенных нами примерах.

Ответ на возражение 2. Должная предусмотрительность в отношении будущего принадлежит рассудительности. Но если человек стремится к временному так, что «прошлое» и «будущее» выступают в качестве целей, или если он желает того, что превышает потребности его жизни, или если он в своей заботе забегает вперед, то тогда речь идет о неупорядоченности в предвидении или заботе о будущем.

Ответ на возражение 3. Об этом Августин говорит так: «Когда мы видим раба Божия, беспокоящегося о том, чтобы не испытывать нужды в необходимом, мы не должны осуждать его за заботу о завтрашнем дне, поскольку и Сам Господь изволил явить нам пример, имея денежный ящик, и в деяниях апостолов есть свидетельства о том, что они принимали меры к сбережению необходимых средств к существованию ввиду возможного в будущем голода. Следовательно, Господь осуждает не тех, кто согласно человеческим обычаям обеспечивает себя подобным, а тех, кто ради этого противопоставляет себя Богу»¹⁷¹.

Раздел 8. ВОЗНИКАЮТ ЛИ ЭТИ ПОРОКИ ИЗ ЖАДНОСТИ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что эти пороки не возникают из жадности. Ведь нами уже было сказано (43, 6) о том, что главной причиной недостаточной правоты разума является похоть. Затем, все эти пороки противоположны правоте разума, то есть рассудительности. Поэтому они возникают по преимуществу из похоти, тем более что, согласно Философу, «о Венере говорят как о «кознодейке с узорчатым поясом"», а «тот, кто невоздержан в своих влечениях, действует с коварством»¹⁷².

Возражение 2. Далее, эти пороки, как было показано выше (47, 13), имеют некоторое сходство с рассудительностью. Но коль скоро рассудительность находится в разуме, то ей, похоже, более близки духовные пороки, например гордыня и тщеславие. Следовательно, вышеупомянутые пороки скорее являются следствиями не жадности, а гордыни.

Возражение 3. Далее, люди идут на уловки не только затем, чтобы овладеть чужими благами, но также и при составлении заговоров, и если первое принадлежит жадности, то последнее — гневу. Но хитрости, лукавству и обману свойственно прибегать к уловкам. Следовательно, вышеупомянутые пороки возникают не только из жадности, но и из гнева.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что обман — это дочь жадности¹⁷³.

Отвечаю: как уже было сказано (3; 47, 13), плотская рассудительность и хитрость, а равно лукавство и обман в части использования разума имеют некоторое сходство с рассудительностью. Но из всех нравственных добродетелей использование правого разума наиболее очевидно проявляется в правосудности, поскольку правосудность находится в разумном желании. Поэтому недолжное использование разума в первую очередь проявляется в тех пороках, которые противостоят правосудности, главным из которых является жадность. Следовательно, вышеупомянутые пороки по преимуществу возникают из жадности.

Ответ на возражение 1. Похоть по причине страстных влечений и вожделения полностью отвлекает разум от осуществления им его акта, в то время как в вышеупомянутых пороках присутствует некоторое пользование разумом, хотя и неупорядоченное. Следовательно, эти пороки не возникают непосредственно их похоти. Когда же Философ говорит, что «Венера — кознодейка», то этим указывает на некоторое сходство, а именно, что она так же внезапно увлекает человека, как он бывает увлечен вводящими в заблуждение действиями, но не посредством хитрости, а посредством неистовства влечений и наслаждений, по каковой причине далее он прибавляет, что «Венера не раз уловляла умы и разумных».

Ответ на возражение 2. К уловкам, похоже, прибегают из малодушия, поскольку величавый, по словам Философа, предпочитает действовать явно¹⁷⁴. И коль скоро гордыня является подобием или подражанием величавости, то из этого следует, что вышеупомянутые пороки, которые используют лукавство и обман, непосредственно возникают не из гордыни, а из жадности, которая ищет собственной выгоды и не придает большого значения превосходству.

Ответ на возражение 3. Движение гнева возникает неожиданно, и потому происходит стремительно и не прибегает к обсуждению разума, в отличие от вышеупомянутых пороков, которые пользуются этим, хотя и неупорядоченно. Те же, которые прибегают к уловкам с целью составления заговора, действуют не из гнева, а, пожалуй, из ненависти, поскольку разгневанный, как говорит Философ, желает причинять вред явно¹⁷⁵.

Вопрос 56. ОБ ОТНОСЯЩИХСЯ К РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ПРЕДПИСАНИЯХ

Наконец, нам надлежит рассмотреть относящиеся к рассудительности предписания, под каковым заглавием наличествует два пункта: 1) о предписаниях рассудительности; 2) о предписаниях, относящихся к противоположным порокам.

Раздел 1. ДОЛЖНЫ ЛИ ПРЕДПИСАНИЯ ДЕСЯТИСЛОВИЯ СОДЕРЖАТЬ ПРЕДПИСАНИЕ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предписания Десятисловия должны содержать предписание рассудительности. В самом деле, главные предписания должны содержать предписание главной добродетели. Но главными являются предписания Десятисловия. И коль скоро рассудительность является главнейшей из нравственных добродетелей, то похоже на то, что предписания Десятисловия должны содержать предписание рассудительности.

Возражение 2. Далее, евангельское учение содержит в себе Закон, и в первую очередь то, что относится к предписаниям Десятисловия. Но евангельское учение содержит предписание рассудительности: «Будьте рассудительны, как змеи»¹⁷⁶ (Мф. 10:16). Следовательно, предписания Десятисловия должны содержать предписание рассудительности.

Возражение 3. Далее, другие наставления Ветхого Завета определены к предписаниям Десятисловия, о чем читаем: «Помните закон Моисея, раба Моего, который Я заповедал ему на Хориве» (Мал. 4:4). Но другие наставления Ветхого Завета содержат предписание рассудительности, например: «Не полагайся на рассудительность твою»¹⁷⁷ (Прит 3:5), и далее: «Ресницы твои да направлены будут прямо пред тобою» (Прит. 4:25). Следовательно, Закон тоже должен содержать предписание рассудительности, и в первую очередь — как предписание Десятисловия.

Этому противоречит следующее: всякому, кто знаком с предписаниями Десятисловия, очевидно, что это не так.

Отвечаю: как было показано нами выше (II-I, 100, 3) при рассмотрении предписаний, заповеди Десятисловия как данные всем людям являются предметом общего всем знания и входят в компетенцию естественного разума. Затем, главным из того, что предписывается естественным разумом, являются цели человеческой жизни, которые соотносятся с практическим порядком как известные по природе начала к порядку созерцательному, о чем уже было сказано (47, 6). Но рассудительность, как было показано там же, относится не к цели, а к средствам. Следовательно, в предписания Десятисловия не приличествовало включать непосредственно относящееся к рассудительности предписание. Тем не менее, предписания Десятисловия связаны с рассудительностью постольку, поскольку она направляет все добродетельные действия.

Ответ на возражение 1. Хотя просто рассудительность является главнейшей из нравственных добродетелей, тем не менее, правосудность в большей степени, чем любая другая добродетель, рассматривает свой объект под аспектом долженствования, что, как было показано выше (44, 1; II-I, 99, 1), является необходимым условием предписания. Поэтому главным предписаниям Закона, каковыми являются предписания Десятисловия, приличествовало относиться не столько к рассудительности, сколько к правосудности.

Ответ на возражение 2. Евангельское учение суть учение совершенства. Поэтому было необходимо, чтобы человек получил совершенные наставления во всем, что касается правильных поступков, как в отношении целей, так и в отношении средств. Таким образом, евангельское учение надлежащим образом включает в себя предписание рассудительности.

Ответ на возражение 3. Поскольку остальная часть учения Ветхого Завета определена к предписаниям Десятисловия как к своей цели, то в последующих наставлениях Ветхого Завета надлежало наставить человека в том, что касается акта рассудительности, которая определена к средствам.

Раздел 2. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ В СТАРОМ ЗАКОНЕ ПРЕДСТАВЛЕНЫ ТЕ ЗАПРЕТИТЕЛЬНЫЕ ПРЕДПИСАНИЯ, КОТОРЫЕ ОТНОСЯТСЯ К ПРОТИВОПОЛОЖНЫМ РАССУДИТЕЛЬНОСТИ ПОРОКАМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что запретительные предписания, которые относятся к противоположным рассудительности порокам, не представлены в Старом Законе надлежащим образом. В самом деле, такие пороки, как безрассудность и её части, которые непосредственно противоположны рассудительности, противостоят ей не меньше, чем те, которые обладают с ней некоторым сходством, вроде хитрости и связанных с ней пороков. Но последние пороки запрещены Законом, в связи с чем читаем: «Не клевети на ближнего твоего»¹⁷⁸ ([Лев. 19:13](#)); и еще: «В кисе твоей не должны быть двоякие гири (большие и меньшие)» ([Вт. 25:13](#)). Следовательно, также должны были быть представлены запретительные предписания относительно тех пороков, которые непосредственно противоположны рассудительности.

Возражение 2. Далее, обман может иметь место не только при купле и продаже. Следовательно, Закон ненадлежащим образом запрещает обман только при купле и продаже.

Возражение 3. Далее, предписание акта добродетели и запрещение акта противоположного ей порока имеют одну и ту же причину. Но Закон не предписывает акты рассудительности. Следовательно, Закон не должен и запрещать противоположные ей пороки.

Противоречие сказанному очевидно из тех предписаний Закона, которые приведены в первом возражении.

Отвечаю: как уже было сказано (1), правосудность более чем любая другая [добродетель] связана с являющимся необходимым условием предписания аспектом долженствования, поскольку правосудность направлена на то, чтобы воздать должное другому о чем речь у нас впереди (58, 2). Но хитрость в части своей реализации, как было показано выше (55, 8), имеет место по преимуществу в том, что связано с правосудностью, и потому Закон надлежащим образом включает в себя предписания, запрещающие реализацию хитрости в той мере, в какой это связано с неправосудностью, как когда человек использует лукавство и обман для клеветы на другого или для присвоения его благ.

Ответ на возражение 1. Те пороки, которые явно противоположны рассудительности, не связаны с неправосудностью настолько, насколько с ней связана реализация хитрости, и потому они, в отличие от принадлежащих неправосудности обмана и лукавства, Законом не запрещены.

Ответ на возражение 2. Запрет клеветы на ближнего ([Лев. 19:13](#)) можно понимать как запрещение любого совершаемого в рамках неправосудности лукавства или обмана. Однако по преимуществу к лукавству и обману прибегают при купле, и продаже, согласно сказанному [в Писании]: «Корчемник не спасется от греха» ([Сир. 26:28](#)), и потому в Законе содержится особое предписание, запрещающее обман при купле и продаже.

Ответ на возражение 3. Все относящиеся к актам правосудности предписания Закона связаны с реализацией рассудительности подобно тому как предписания, запрещающие кражу, клевету и обман при продаже, связаны с реализацией хитрости.

[трактат] о правосудности.

Вопрос 57. о праве

После рассмотрения рассудительности нам В должной последовательности надлежит исследовать правосудность, каковое исследование будет четверояким: во-первых, [мы рассмотрим саму] правосудность; во-вторых, её части; в-третьих, соответствующие [ей] дары; в-четвёртых, касающиеся правосудности предписания.

В отношении самой правосудности будет рассмотрено четыре вещи: во-первых, право; во-вторых, собственно правосудность; в-третьих, неправосудность; в-четвёртых, суд.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли право объектом правосудности; 2) надлежащим ли образом право разделяют на естественное и позитивное; 3) является ли право народов тем же, что и естественное право; 4) являются ли господское и родительское право особыми видами [права].

Раздел 1. является ли право объектом правосудности?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом. **Возражение 1.** Кажется, что право не является объектом правосудности. Так, юрист Цельс говорит, что «право является искусством добродетельности и справедливого равенства». Но искусство как таковое является умственной добродетелью, а не объектом правосудности. Следовательно, право не является объектом правосудности.

Возражение 2. Далее, закон, согласно Исидору, «является своего рода правом»¹⁷⁹. Но закон является объектом не правосудности, а рассудительности, поскольку Философ говорит о законодательной [науке] как об одной из частей рассудительности¹⁸⁰. Следовательно, право не является объектом правосудности.

Возражение 3. Далее, правосудность в первую очередь подчиняет человека Богу, поскольку, согласно Августину, «правосудность есть любовь к служению одному только Богу, вследствие чего она правильно распоряжается всем, что подчинено человеку». Но право (jus) относится не к божественным вещам, а только к человеческим делам, по каковой причине Исидор говорит, что «божественный закон — это «fas»¹⁸¹, а человеческий закон — это «jus»¹⁸². Следовательно, право не является объектом правосудности.

Этому противоречит сказанное Исидором о том, что «право получило свое имя от правильности»¹⁸³. Но «правильность» является объектом правосудности, поскольку, как говорит Философ, «все согласны называть правосудностью такой навык, при котором люди склонны к правильным поступкам»¹⁸⁴.

Отвечаю: правосудности, самое имя которой указывает на некоторое справедливое равенство, как никакой другой добродетели присуще определять человека в его отношениях с другими. Действительно, мы часто говорим, что вещи установлены в правильном порядке, когда они в определенном смысле уравнены, поскольку справедливое равенство устанавливает связь одной вещи с другой. Другие же добродетели, со своей стороны, совершенствуют человека в том, что касается лично его. Следовательно, правильность в делах других добродетелей, к которой добродетели стремятся как к присущему им объекту, зависит только от её отношения к действителю, тогда как правильность в делах правосудности помимо её отношения к действителю зависит и от её отношения к другим. В самом деле, о человеческом поступке говорится как о правом тогда, когда он согласован с чем-то другим посредством некоторого равенства, как, например, когда размер вознаграждения соответствует оказанной услуге. Таким образом, что-либо считается правым, если оно обладает правотой правосудности в качестве предела акта правосудности и без учета того, каким образом [этот предел] был достигнут действителем, в то время как в случае других добродетелей ничто не может считаться правым, если оно не исполнено действителем надлежащим образом. Поэтому у правосудности есть свой особый присущий ей объект, которого нет у других добродетелей, и этот объект называется правом, что означает то же, что и «правота». Отсюда очевидно, что право является объектом правосудности.

Ответ на возражение 1. Нередко случается так, что слова помимо своего изначального значения со временем приобретают какое-то еще; так, слово «медицина»¹⁸⁵, которое изначально указывало на используемые для лечения больного средства, впоследствии стало означать само искусство излечения. И точно так же слово «jus» (право) изначально использовалось для обозначения только самой правой вещи, но впоследствии с его помощью стали определять искусство, посредством которого её распознают как именно правую. Кроме того, оно означает место, где рассматриваются правовые вопросы, как когда говорят о явке

человека в суд («in jure»). Да и когда человек [просто] служит в суде, мы говорим, что он служит закону («jus»), даже если его приговор неправосуден.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как в уме ремесленника ещё до начала работы существует некое выражение создания им вещи посредством своего ремесла, которое называется правилом его ремесла, точно так же [еще до начала осуществления поступка] в уме существует выражение определенной разумом частной правоты поступка, которое является своего рода правилом рассудительности. Если это правило изложено на письме, то оно называется «законом», который, согласно Исидору есть «письменное постановление»¹⁸⁶, и потому закон есть не столько право, сколько выражение права.

Ответ на возражение 3. Поскольку правосудность подразумевает справедливое равенство, в то время как никакого равенства с Богом быть не может, то из этого следует, что мы не можем совершенным образом воздать Ему должное. По этой причине божественный Закон носит название не «jus», а «fas», а именно постольку, поскольку, если так можно выразиться, Богу довольно и того, что мы делаем все, что можем. Таким образом, правосудность склоняет человека к тому, чтобы он воздал Богу столько, сколько может, путем полного подчинения Ему своего ума.

Раздел 2. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ ПРАВО РАЗДЕЛЯЮТ НА ЕСТЕСТВЕННОЕ И ПОЗИТИВНОЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что право не следует разделять на естественное право и позитивное право. В самом деле, то, что естественно, является неизменным и одинаковым для всего. Но в человеческих делах не наблюдается ничего подобного, поскольку все установления человеческого права в некоторых случаях бывают недейственными и не повсюду обладают одинаковой силой. Следовательно, такой вещи как естественное право не существует.

Возражение 2. Далее, вещь называется «позитивной» тогда, когда она проистекает из человеческой воли. Но ничто не является правым только потому, что оно проистекает из человеческой воли, иначе человеческая воля не могла бы быть неправосудной. И коль скоро «право» и «правота» суть одно и то же, то похоже на то, что нет никакого позитивного права.

Возражение 3. Далее, божественное право отличается от естественного права, поскольку оно превосходит человеческую природу. И точно так же оно отличается от позитивного права, поскольку оно зиждется не на человеческой, а на божественной власти. Следовательно, право ненадлежащим образом разделено на естественное и позитивное.

Этому **противоречит** сказанное Философом о том, что «политическая правосудность отчасти естественна, а отчасти узаконена»¹⁸⁷, то есть установлена в соответствии с законом.

Отвечаю: как уже было сказано (1), «правильным», или «правым», является такой поступок, который согласован с другим человеком посредством некоторого равенства. Затем, нечто может быть согласовано с человеком двояко. Во-первых, по природе, как когда человек дает настолько, насколько он может получить взамен, и это называется «естественное право». Во-вторых, нечто может быть согласовано или соизмерено с другим человеком по некоторому соглашению или общему согласию, когда, так сказать, человек, получая столько-то, считает себя удовлетворенным, и так может происходить двояко. Во-первых, по частному согласию, что должно быть подтверждено соглашением между частными индивидами; во-вторых, по общественному согласию, как когда все общество соглашается с тем, что нечто должно считаться согласованным или соизмеренным с некоей личностью, или когда это установлено по распоряжению поставленного над этими вот людьми и этими вот землями правителя, и это называется «позитивное право».

Ответ на возражение 1. Естественное для того, чья природа неизменна, необходимо должно быть одним и тем же повсюду и всегда. Но природа человека изменчива, и потому то, что естественно для человека, подчас может оказываться недейственным. Так, возвращение того, что отдано на хранение, его владельцу есть тем, что должно происходить в соответствии с естественным равенством, и так бы всегда и должно было быть, если бы человек по своей природе был всегда прав. Но так как человек не всегда бывает прав, то в некоторых случаях этого делать не должно, чтобы несправедливый человек не смог использовать свое имущество во зло, как когда сумасшедший или враг общественного блага требует вернуть ему его оружие.

Ответ на возражение 2. Человеческая воля по общему согласию может устанавливать в качестве правосудного то, что прежде не рассматривалось как таковое, но это может иметь место только там, где действует не естественное, а позитивное право. Поэтому Философ говорит, что «в случае узаконенного права изначально не важно, так поступать или иначе, а тогда важно, когда это уже установлено»¹⁸⁸. Однако если нечто является противным естественному праву, то человеческая воля не может устанавливать это в качестве правосудного, например, узаконить воровство или прелюбодеяние. По этой причине [в

Писании] сказано: «Горе тем, которые постановляют несправедливые законы» ([Ис. 10:1](#)).

Ответ на возражение 3. Божественное право суть то, что провозглашено Богом. При этом отчасти оно является естественным, хотя и не очевидным для человека правом, а отчасти сделано правым посредством божественного постановления. Следовательно, божественное право, как и человеческое, может быть разделено на два. В самом деле, божественный Закон предписывает некоторые вещи постольку поскольку они благи, и запрещает некоторые постольку, поскольку они злы, в то время как некоторые вещи благи постольку, поскольку они предписаны, и некоторые злы постольку, поскольку они запрещены.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВО НАРОДОВ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что право народов суть то же, что и естественное право. В самом деле, все люди бывают согласны только в том, что для них естественно. Но все люди согласны в том, что касается права народов, поскольку «правом народов является то, что практикуется всеми народами». Следовательно, право народов суть естественное право.

Возражение 2. Далее, рабство естественно для людей, поскольку некоторые, согласно Философу, являются рабами по своей природе¹⁸⁹. Но, как утверждает Исидор, «рабство относится к праву народов»¹⁹⁰. Следовательно, право народов суть естественное право.

Возражение 3. Далее, право, как было показано выше (2), разделяется на естественное и позитивное. Но право народов не является позитивным правом, поскольку все народы никогда не смогли бы законодательно установить что-либо по общему согласию. Следовательно, право народов суть естественное право.

Этому противоречит сказанное Исидором о том, что «право является или естественным, или гражданским, или правом народов»¹⁹¹. Таким образом, право народов отличается от естественного права.

Отвечаю: как уже было сказано (2), естественное право или правильность есть то, что по самой своей природе согласовано или соизмерено с другим человеком. Но это может иметь место двояко. Во-первых, с точки зрения абсолютного рассмотрения, как [например] мужчина по своей природе соизмерен с женщиной ради порождения и родитель соизмерен с потомством ради заботы о нем. Во-вторых, нечто может быть естественным образом соизмерено с другим человеком не с точки зрения абсолютного рассмотрения, а с точки зрения некоторого своего следствия, например обладание собственностью. В самом деле, как пишет Философ, если рассматривать некоторый земельный участок в абсолютном смысле, то причины того, что он принадлежит тому, а не другому, не существует, но если рассматривать его с точки зрения пригодности к возделыванию и безопасности использования, то тогда обнаруживается некоторая соизмеримость в том, что он является собственностью того, а не другого¹⁹².

Далее, абсолютное схватывание вещи свойственно не только человеку, но и другим животным, и потому право, которое мы называем естественным, со стороны первого вида соизмеримости общо нам и другим животным. Но в указанном смысле право народов уступает естественному праву, поскольку, как говорит юрист [Гай], «последнее общо всем животным, в то время как первое общо только людям». С другой стороны, рассмотрение вещи путем соизмерения её с её следствиями свойственно разуму, и потому оно естественно для человека со стороны предписывающего это ему естественного разума. Поэтому юрист Гай говорит: «Все, что естественный разум предписывает всем людям, в равной степени соблюдается всеми и называется правом народов».

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

Ответ на возражение 2. С точки зрения абсолютного рассмотрения то, что этот вот конкретный человек скорее должен быть рабом, чем тот вот другой, основано не на естественном разуме, а на некоторой последующей пользе, а именно что этому вот человеку, как говорит Философ, полезно, когда им управляет кто-то более сведущий, а последнему лучше, когда ему помогает первый¹⁹³. Таким образом, относящееся к праву народов рабство является естественным во втором смысле, а в первом — нет.

Ответ на возражение 3. Поскольку естественный разум предписывает то, что соответствует праву народов как некоторое приблизительное равенство, из этого следует, что оно не нуждается в каком-либо особом установлении, поскольку устанавливается непосредственно самим естественным разумом, о чем уже было сказано.

Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ СЧИТАТЬ РОДИТЕЛЬСКОЕ И ГОСПОДСКОЕ ПРАВО ОСОБЫМИ ВИДАМИ [ПРАВА]?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что «родительское право» и «господское право» не следует считать особыми видами [права]. В самом деле, как говорит Амвросий, правосудности надлежит воздавать каждому то, что ему причитается. Но объектом правосудности, как было показано выше (1), является право. Следовательно, право в равной степени относится ко всем, и потому мы не должны выделять права родителей и господ в отдельные виды.

Возражение 2. Далее, нами уже было сказано (1) о том, что закон — это выражение права. Но закон, как было показано выше (II-I, 90, 2), определен к общему благу города или царства, а не к частному благу индивида или какого-либо домохозяйства. Следовательно, нет никакой необходимости в особых правах господина или родителя, поскольку, как сказано в первой [книге] «Политики», хозяин и отец относятся к [194](#).

Возражение 3. Далее, люди подразделяются на множество различных степеней. Так, одни являются воинами, другие — священниками, третьи — правителями. Следовательно, для каждой из них должен существовать свой особый вид права.

Этому противоречит следующее: Философ считает право господина, отца и так далее особыми видами, отличными от гражданского права [195](#).

Отвечаю: право, или правосудие, зависит от соизмеримости с другим человеком. Но [слово] «другой» может иметь двоякое значение. Во-первых, оно может означать то, что является другим просто, то есть как нечто отличное в целом, как, например, когда два человека ни в чем не подчинены друг другу, но оба подчинены правителю государства, и в отношении них, согласно Философу, существует «правосудие» просто [196](#). Во-вторых, о чем-либо говорят как о другом в отношении чего-то ещё не просто, а как о некотором образом принадлежащем последнему. Поэтому если речь идет о человеческих отношениях, то сын, будучи, как сказано в восьмой [книге] «Этики», своего рода частью родителей, принадлежит своему отцу [197](#), а раб, как сказано в первой [книге] «Политики», принадлежит своему хозяину, поскольку является его орудием [198](#). Таким образом, отец не соизмеряется со своим сыном как с просто другим, и потому для них существует не просто право, а особое право, которое называется «родительским». И точно так же [отношения] между господином и слугой [регулируются] не просто правом, но [правом] «господским». Что же касается жены, то хотя она в определенном смысле принадлежит мужу, поскольку, по словам апостола ([Еф. 5:28](#)), связана с ним как со своим телом, однако отстоит от него дальше, чем сын от отца или раб от хозяина. В самом деле, она включена в особую социальную жизнь, а именно супружество, и потому, как говорит Философ, правосудие существует скорее между мужем и женой, чем между отцом и сыном или хозяином и рабом [199](#). Но коль скоро муж и жена, как сказано в первой [книге] «Политики» [200](#), непосредственно принадлежат сообществу домохозяйства, то из этого следует, что их отношения должны регулироваться, пожалуй, не «гражданским», а «семейным» правом.

Ответ на возражение 1. Правосудности надлежит воздавать каждому в соответствии с его правом, имея при этом в виду различие между индивидами, поскольку если человек воздает себе должное сам, то это вряд ли можно назвать «правосудием». И так как то, что принадлежит сыну, является отцовским, а то, что принадлежит рабу, — хозяйским, то из этого следует, что в строгом смысле слова правосудности отца в отношении сына или хозяина в отношении раба не существует.

Ответ на возражение 2. Сын как таковой принадлежит своему отцу, а раб как таковой принадлежит своему хозяину, однако как люди они обладают отдельным и отличным от других бытием. Поэтому постольку, поскольку каждый из них является человеком, в отношении них наличествует своего рода правосудность, в связи с чем существуют некоторые законы, регулирующие отношение отца к сыну и хозяина к рабу, но постольку, поскольку каждый из них принадлежит другому, относящееся к ним «право», или «правосудие», несовершенно.

Ответ на возражение 3. Все остальные различия между людьми в государстве имеют непосредственное отношение к государственному сообществу и его правителю, поэтому в отношении них наличествует правосудие в совершенном смысле правосудности. Впрочем, это «правосудие» тоже варьируется в зависимости от вида служения. Однако когда мы говорим о «военном», «судебном» или «священническом» праве, то имеем в виду не то, что наличие этих прав указывает на недостаточность права просто, как это имеет место в случае «родительского» или «господского» права, а то, что каждому классу лиц принадлежит нечто свое, обусловленное [особенностями] частного вида служения.

Вопрос 58. О ПРАВОСУДНОСТИ

Теперь мы должны рассмотреть правосудность. Под этим заглавием наличествует двенадцать пунктов: 1) что есть правосудность; 2) всегда ли правосудность направлена к другому; 3) является ли она добродетелью; 4) находится ли она в воле как в своем субъекте; 5) является ли она общей добродетелью; 6) является ли она, будучи общей добродетелью, сущностно тем же, что и любая добродетель; 7) существует ли частная правосудность; 8) обладает ли частная правосудность собственным предметом; 9) касается ли она только деятельств, или же ещё и страстей; 10) является ли среднее правосудности средним в действительности; 11) является ли актом правосудности воздавать каждому то, что его; 12) является ли правосудность главой нравственных добродетелей.

Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЯТЬ ПРАВОСУДНОСТЬ КАК НЕСКОНЧАЕМУЮ И ПОСТОЯННУЮ ВОЛЮ ВОЗДАТЬ КАЖДОМУ СОГЛАСНО ЕГО ПРАВУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что юристы неправильно определяют правосудность как «нескончаемую и постоянную волю воздать каждому согласно его праву». В самом деле, как говорит Философ, правосудность — это навык, благодаря которому люди «склонны к правосудным поступкам, совершают правосудные дела и желают правосудного»²⁰¹. Но «воля» означает способность, а еще, возможно, акт. Следовательно, правосудность неправильно определять как волю.

Возражение 2. Далее, правота воли — это не воля, в противном случае, то есть если бы воля была своею же правотой, то из этого бы следовало, что воля не могла бы быть неправой. Однако, как утверждает Ансельм, правосудность есть то же самое, что и правильность²⁰². Следовательно, правосудность не является волей.

Возражение 3. Далее, ничто не может быть нескончаемым помимо Бога. Таким образом, если правосудность есть нескончаемая воля, то она может наличествовать только в Боге.

Возражение 4. Далее, все, что нескончаемо, постоянно, поскольку оно неизменно. Поэтому при определении правосудности неправильно говорить, что она является и «нескончаемой», и «постоянной».

Возражение 5. Далее, наделять каждого его правами надлежит властителю. Таким образом, если бы правосудность наделяла каждого его правами, то из этого бы следовало, что она наличествует только во властителе, что представляется нелепым.

Возражение 6. Кроме того, по мнению Августина «правосудность есть любовь к служению одному только Богу». Следовательно, она не воздает каждому согласно его праву.

Отвечаю: вышеприведенное определение правосудности, будучи правильно понятым, представляется справедливым. В самом деле, коль скоро любая добродетель есть являющийся началом доброго акта навык, добродетель необходимо должна быть определена через посредство доброго акта, относящегося к надлежащему этой добродетели предмету. Затем, надлежащим предметом правосудности, как будет показано ниже (2), является то, что связано с нашим общением с другими людьми. Таким образом, отношение акта правосудности к надлежащему предмету и объекту выражено словами о «воздаянии каждому согласно его праву» (ведь сказал же Исидор, что «о человеке говорят как о правосудном постольку поскольку он уважает права (jus) других»²⁰³).

Далее, для того, чтобы относящийся к любому предмету акт был добродетельным, ему необходимо быть произвольным, уверенным и устойчивым. В самом деле, как пишет Философ, для того, чтобы поступок был добродетельным, ему необходимо быть, во-первых, «сознательным», во-вторых, «избранным преднамеренно» и «ради надлежащей цели», в-третьих, «уверенным и устойчивым»²⁰⁴, причем первое является частью второго, поскольку «совершенное по неведению является произвольным»²⁰⁵. Поэтому в определении правосудности вначале говорится о «воле», что указывает на то, что акт правосудности должен быть произвольным, а далее — о «постоянстве» и «нескончаемости», что указывает на устойчивость акта.

Таким образом, у нас было бы налицо совершенное определение правосудности, если бы не то обстоятельство, что в нем вместо получающего свой вид от акта навыка, который

подразумевал бы отношение к акту, говорится о самом акте. Поэтому в своей совершенной форме определение должно выглядеть так: «Правосудность — это навык, благодаря которому человек воздает каждому должное, являя в этом постоянную и нескончаемую волю». И в таком случае мы приходим к тому же самому определению, которое было дано Философом, сказавшем, что «правосудность есть такой навык, благодаря которому человек считается способным поступать правосудно по сознательному выбору»²⁰⁶.

Ответ на возражение 1. [В настоящем случае] под волей имеется в виду не способность, а акт. В самом деле, у [древних] авторов было принято определять навыки через посредство их актов, как, например, делает Августин, когда говорит, что «вера есть уверенность в невидимом»²⁰⁷.

Ответ на возражение 2. Правосудность есть то же, что и правота, но не сущностно, а каузально, поскольку она является навыком, который делает правым поступок и волю.

Ответ на возражение 3. Воля может быть названа нескончаемой двояко. Во-первых, со стороны бесконечно длящегося акта воли, и в этом смысле нескончаем один только Бог. Во-вторых, со стороны субъекта, а именно постольку, поскольку человек, так сказать, желает делать нечто всегда, а это как раз и является необходимым условием правосудности. В самом деле, условием правосудности не может быть чье-либо желание быть правосудным в данном конкретном вопросе или в данное конкретное время, поскольку вряд ли вообще найдется человек, который бы желал быть неправосудным всегда. Следовательно, необходимо обладать волей к тому, чтобы всегда и во всех случаях блюсти правосудность.

Ответ на возражение 4. Поскольку «нескончаемость» не подразумевает нескончаемости акта воли, то было нелишним указать также и на «постоянность», поскольку в то время как «нескончаемость» означает намерение блюсти правосудность всегда, «постоянность» указывает на уверенность и устойчивость этого намерения.

Ответ на возражение 5. Судья воздает каждому должное посредством предписания и определения, поскольку судья — это «олицетворение правосудия», а «начальник — его страж»²⁰⁸. С другой стороны, субъекты воздают должное друг другу посредством исполнения.

Ответ на возражение 6. Подобно тому, как любовь к Богу включает в себя любовь к ближнему, о чем уже было сказано (25, 1), точно так же и служение Богу включает в себя воздаяние каждому должного.

Раздел 2. ВСЕГДА ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ НАПРАВЛЕНА ОТ ОДНОГО К ДРУГОМУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правосудность не всегда направлена от одного к другому. Ведь сказал же апостол, что «правда Божия чрез веру в Иисуса, Христа» ([Рим. 3:22](#)). Но вера не касается отношений одного человека с другим. Следовательно, не касается их и правосудность.

Возражение 2. Далее, согласно Августину, «правосудности надлежит определять человека к служению Богу посредством правильного распоряжения им всем тем, что подчинено его власти». Но чувственное пожелание подчинено человеку согласно сказанному [в Писании о грехе]: «Он влечет тебя к себе — но ты господствуй над ним» ([Быт. 4:7](#)). Следовательно, правосудности надлежит господствовать над собственным пожеланием, и потому она направлена на себя.

Возражение 3. Далее, правосудность Божия вечна. Но никто не может быть совечным Богу. Следовательно, сущностно правосудность не направлена к другому.

Возражение 4. Кроме того, отношения человека с самим собой должны быть столь же правыми, как и его отношения с другими. Но правосудность делает человеческие отношения правыми, согласно сказанному [в Писании]: «Правда непорочного уравнивает путь его» ([Прит. 11:5](#)). Следовательно, правосудность связана с нашими отношениями не только с другими, но и с самими собой.

Этому противоречит сказанное Туллием о том, что «объектом правосудности является удержание людей в сообществе и во взаимном общении». Но это подразумевает отношения между одним человеком и другим. Следовательно, правосудность направлена исключительно на наши отношения с другими [людьми].

Отвечаю: как уже было сказано (57, 1), само имя правосудности, означая некоторое справедливое равенство, указывает этим на сущностное отношение к другому, поскольку нечто сравнивают не с ним самим, а с чем-то другим. И коль скоро именно правосудности, как было показано выше (II-I, 113, 1), надлежит делать человеческие действия правильными, это различие, которого требует правосудность, необходимо должно наблюдаться между теми, кто способен действовать. Затем, в строгом значении слова действовать приличествует «подлежащему» и целому, а не частям, формам или способностям. В самом деле, мы, строго говоря, не скажем, что бьет рука, но — что [бьет] человек своей рукою, ни что теплота нагревает вещь, но — что [нагревает] огонь посредством теплоты, хотя подобные выражения и допустимо использовать метафорически. Поэтому и для правосудности в строгом смысле слова необходимо различие «подлежащих» и, следовательно, она направлена исключительно от одного человека к другому. Впрочем, и об одном человеке мы можем — с точки зрения его различных начал действия, например, разума, раздражительности и вожделеющей части, — метафорически говорить так, как если бы речь шла о нескольких действующих. Поэтому метафорически можно сказать, что в пределах одного и того же человека наличествует правосудность в той мере, в какой разум предписывает раздражительности и вожделеющей части, а те повинуются разуму а если говорить в целом — то в той мере, в какой каждой части человека усвоено то, что ей приличествует, и это та правосудность, которую Философ называет «метафорической»²⁰⁹.

Ответ на возражение 1. Та правосудность, которую содеживает в нас вера, является тем, посредством чего оправдывается нечестивый, и состоит она, как было показано выше (II-I, 113, 1), когда мы вели речь об оправдании нечестивых, в правильной упорядоченности частей души.

По сути же она есть не что иное, как метафорическая правосудность, которая может быть обнаружена даже в том, кто живет совершенно один.

Сказанного достаточно для ответа на **возражение 2**.

Ответ на возражение 3. Правосудность Божия вечна со стороны вечности воли и намерения (в чем по преимуществу и состоит правосудность), однако она не вечна со стороны её следствий, поскольку ничто не может быть совечным Богу.

Ответ на возражение 4. Отношения человека с самим собой могут быть достаточным образом исправлены путем исправления страстей посредством других нравственных добродетелей. Но его отношения с другими нуждаются в особом исправлении не только в отношении действующего, но и в отношении того, к кому они направлены. Поэтому для такого рода отношений существует особая добродетель, а именно правосудность.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правосудность не является добродетелью. Ведь сказано же [в Писании]: «Когда исполните все повеленное вам, говорите: «Мы — рабы, ничего не стоящие, — потому что сделали, что должны были сделать"» ([Лк. 17:10](#)). Но добродетельное дело не является ничего не стоящим, поскольку, по словам Амвросия, «выгода, которую мы ищем, оценивается не денежным прибытком, а накоплением благодати». Следовательно, делание того, что должно делать, не является добродетельным деланием. Но такое делание является актом правосудности. Следовательно, правосудность не является добродетелью.

Возражение 2. Далее, все, что делается по необходимости, не заслуживает награды. Но воздавать человеку должное, как того требует правосудность, необходимо, и потому не заслуживает награды. А между тем мы заслуживаем награду именно благодаря добродетельным поступкам. Следовательно, правосудность не является добродетелью.

Возражение 3. Далее, всякая нравственная добродетель связана с предметами действий. Но делаемые вовне вещи, как явствует из сказанного Философом в девятой [книге] «Метафизики», являются предметами не поведения, а искусства. Следовательно, коль скоро правосудности надлежит исполнять то, что является правосудным как таковое, вовне, то похоже на то, что правосудность не является нравственной добродетелью.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «все устройство добрых дел зиждется на четырех добродетелях», а именно рассудительности, благоразумии [или умеренности], мужестве и правосудности²¹⁰.

Отвечаю: человеческая добродетель есть то, что «делает добрым и самого человека, и выполняемое им дело»²¹¹, и это в полной мере относится к правосудности. В самом деле, человеческий акт становится добрым благодаря его следованию правилу разума, каковым правилом направляются человеческие акты. Таким образом, коль скоро правосудность направляет человеческую деятельность, то очевидно, что она делает человеческую деятельность благой, по каковой причине, по словам Туллия, добрыми мы в первую очередь называем людей правосудных, а далее он добавляет, что «все великолепие добродетели в первую очередь проявляется в правосудности».

Ответ на возражение 1. Когда человек делает то, что должен делать, то это не приносит никакой выгоды тому, кому он это делает, но только лишь препятствует причинению ему вреда. Однако он получает выгоду сам в той мере, в какой он делает то, что должен, с готовностью и произвольно, что, собственно, и означает действовать добродетельно. Поэтому [в Писании] сказано, что божественная Премудрость «научает целомудрию и рассудительности, справедливости и мужеству, полезнее которых ничего нет для людей (т. е. добродетельных людей) в жизни» ([Прем. 8:7](#)).

Ответ на возражение 2. Необходимость бывает двоякой. Одна возникает из «принуждения» и устраняет заслугу, поскольку она направлена против [движения] воли. Другая возникает из чувства долга по отношению к «предписанию» или из потребности в достижении цели, когда, так сказать, человек не может достичь цели добродетели без делания им некоторого конкретного дела. Такая необходимость не устраняет заслуги, поскольку в этом случае человек делает необходимое произвольно. Однако это нисколько не препятствует тому, чтобы заслужить похвалу за делание чего-либо сверх необходимого, согласно сказанному [в Писании]: «Если я благовествую, то нечем мне хвалиться, потому что это необходимая обязанность моя»

[\(1 Кор. 9:16\)](#)).

Ответ на возражение 3. Правосудность связана с внешними вещами не в смысле их создания, что принадлежит искусству, а в смысле их использования в отношениях с другими людьми.

Раздел 4. НАХОДИТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ В ВОЛЕ КАК В СВОЕМ СУБЪЕКТЕ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правосудность не находится в воле как в своем субъекте. В самом деле, правосудность иногда называют правдой. Но правда находится не в воле, а в уме. Следовательно, правосудность не находится в воле как в своем субъекте.

Возражение 2. Далее, правосудность связана с нашими отношениями с другими. Но определять одну вещь в отношении другой надлежит разуму. Следовательно, правосудность не находится в воле как в своем субъекте.

Возражение 3. Далее, правосудность, не будучи определена к познанию, не является умственной добродетелью, из чего следует, что она суть нравственная добродетель. Но субъектом нравственной добродетели является способность, которая, как указывает Философ, «разумна по причастности»²¹², а именно раздражительность и вожделение. Следовательно, правосудность находится как в своем субъекте не в воле, а в раздражительности и вожделении.

Этому противоречит сказанное Ансельмом о том, что «правосудность есть правильность воли, сохраненная ради нее самой»²¹³.

Отвечаю: субъектом добродетели является сила, акт которой стремится сделать правильным добродетель. Затем, правосудность не стремится направлять акт познавательной способности, поскольку никто не скажет о нас как о правосудных постольку, поскольку мы знаем что-либо правильно. Следовательно, субъектом правосудности не может быть являющийся познавательной способностью ум, или разум. Но коль скоро о нас говорят как о правосудных постольку, поскольку мы делаем что-либо правильно, и коль скоро ближайшим началом действия является желающая способность, то правосудность необходимо должна находиться как в своем субъекте в какой-либо из желающих способностей.

Далее, желание бывает двояким, а именно волей, которая находится в разуме, и чувственным пожеланием, которое последует чувственному схватыванию и разделяется на раздражительность и вожделение, о чем уже было сказано (I, 81, 2). Но акт воздаяния каждому того, что ему причитается, не может проистекать из чувственного пожелания, поскольку чувственное схватывание не простирается на то, чтобы быть способным рассматривать отношение одной вещи к другой, каковое [рассмотрение] приличествует разуму. Поэтому правосудность как в своем субъекте может находиться не в раздражительности или вожделении, но — только в воле, по каковой причине Философ определяет правосудность через посредство акта воли, что со всей очевидностью следует из вышесказанного (1).

Ответ на возражение 1. Поскольку воля является разумным желанием, то когда правота разума, которую именуют правдой, отпечатлевается в воле по причине её близости разуму этот отпечаток сохраняет имя правды, и потому правосудность иногда называют правдой.

Ответ на возражение 2. Воля обращается к своему объекту вслед за схватыванием разума. И потому коль скоро разум определяет одну вещь в отношении другой, то и воля может желать одну вещь в отношении другой, и это принадлежит правосудности.

Ответ на возражение 3. Как сказано в первой [книге] «Этики», «разумными по причастности» являются не только раздражительная и вожделеющая части, но и «желающая» способность в целом, поскольку всякое желание подчинено разуму²¹⁴. И так как воля находится в желающей способности, то она может являться субъектом нравственной добродетели.

Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ ОБЩЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правосудность не является общей добродетелью. В самом деле, правосудность определяется наравне с другими добродетелями, согласно сказанному [в Писании] о том, что «она [(т. е. божественная Премудрость)] научает целомудрию и рассудительности, справедливости и мужеству» ([Прем. 8:7](#)). Но «общее» [или «род"] не может определяться наравне с входящими в это «общее» видами. Следовательно, правосудность не является общей добродетелью.

Возражение 2. Далее, правосудность, равно как и благоразумие и мужество, считается главной добродетелью. Но никто не полагает благоразумие или мужество общими добродетелями. Следовательно, не должно полагать общей добродетелью и правосудность.

Возражение 3. Далее, правосудность, как было показано выше (2), всегда направлена на других. Но совершенный против ближнего грех не может быть общим грехом, поскольку он соотносим с грехом, совершенным против себя самого. Следовательно, и правосудность не является общей добродетелью.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «правосудность есть добродетель в целом»²¹⁵.

Отвечаю: правосудность, как было показано выше (2), направляет человека в его отношениях с другими людьми. Затем, это может происходить двояко: во-первых, со стороны того, что касается его отношений с индивидами; во-вторых, со стороны того, что касается его отношений с другими в целом, а именно в той мере, в какой служащий обществу человек служит всем тем, кто входит в это общество. Поэтому и правосудность в общепринятом значении этого слова может быть направлена к другому в обоих этих смыслах. Но очевидно, что все, что входит в общество, соотносится с этим обществом как часть с целым, и коль скоро часть как таковая принадлежит целому, то любое благо этой части может быть определено к благу целого. Таким образом, из этого следует, что благо любой добродетели, как той, которая направляет человека в отношении себя самого, так и той, которая направляет его в отношении к некоторым другим индивидам, может быть соотнесено с тем общим благом, к которому направляет правосудность. Вследствие этого все акты добродетели могут принадлежать правосудности в той мере, в какой она направляет человека к общему благу, и именно в этом смысле о правосудности говорят как об общей добродетели. А так как направлять к общественному благу присуще закону, о чем уже было сказано (II-I, 90, 2), то из этого следует, что правосудность, которую в указанном смысле величают общей, носит имя «законной правосудности», поскольку благодаря ей человек соотносится с законом, который направляет действия всех добродетелей к общественному благу.

Ответ на возражение 1. Правосудность определена и перечислена вместе с другими добродетелями не как общая [или родовая], а как особая [или видовая] добродетель, о чем речь у нас впереди (7).

Ответ на возражение 2. Благоразумие и мужество находятся в чувственном желании, а именно в вожделении и раздражительности. Но эти способности являются пожеланиями некоторых частных благ, поскольку посредством чувств познаются частности. Правосудность же, со своей стороны, находится как в своем субъекте в умственном желании, которое в качестве своего объекта может иметь универсальное благо, познание которого принадлежит уму. Следовательно, правосудность может быть общей добродетелью, а благоразумие и мужество —

нет.

Ответ на возражение 3. Вещи, соотносимые с собой, соотносимы и с другим, особенно если речь идет об общественном благе. Поэтому законная правосудность в той мере, в какой она направляет к общественному благу, может быть названа общей добродетелью, равно как и подобная ей неправосудность может быть названа общим грехом, в связи с чем [в Писании] сказано, что всякий «грех есть беззаконие» ([1 Ин. 3:4](#)).

Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ КАК ОБЩАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ СУЩНОСТНО ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ВСЕ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правосудность как общая добродетель сущностно является тем же, что и все добродетели. Ведь сказал же Философ, что «добродетель и законная правосудность тождественны всем добродетелям, но отличаются по модусу своего бытия»²¹⁶. Но то, что отличается только по модусу бытия или логически, сущностно не отличается. Следовательно, правосудность сущностно является тем же, что и каждая добродетель.

Возражение 2. Далее, всякая добродетель, которая не является сущностно тем же, что и все добродетели, является частью добродетели. Но вышеупомянутая правосудность, согласно Философу, есть «не часть добродетели, а добродетель в целом»²¹⁷. Следовательно, вышеупомянутая правосудность сущностно является тем же, что и все добродетели.

Возражение 3. Далее, сущность добродетели не изменяется оттого, что добродетель определяет свой акт к более возвышенной цели; так, например, навык к благоразумию сущностно остается тем же даже в том случае, когда его акт определяется к божественному благу. Затем, законной правосудности присуще определять акты всех добродетелей к более возвышенной цели, а именно к общему благу многих, которое превосходит благо одного отдельного индивида. Следовательно, похоже на то, что законная правосудность сущностно тождественна всем добродетелям.

Возражение 4. Кроме того, любое благо части может быть определено к благу целого, в противном случае оно представлялось бы бесполезным и бесцельным. Затем, то, что не соотносится с добродетелью, не может быть таковым²¹⁸. Следовательно, похоже на то, что ни у какой добродетели не может быть такого акта, который бы не принадлежал направляющей к общественному благу общей правосудности, и потому представляется так, что общая правосудность сущностно есть то же, что и все добродетели.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «многие способны обращать добродетель на свои собственные дела, но на отношения с другим не способны»²¹⁹; и ещё, что «добродетель хорошего человека в строгом смысле слова не тождественна добродетели хорошего гражданина»²²⁰. Но добродетель хорошего гражданина — это общая правосудность, посредством которой человек определяется к общественному благу. Следовательно, общая правосудность не является тем же, что и добродетель в целом, и можно обладать одной, не обладая при этом другой.

Отвечаю: о чем-либо говорят как об «общем» двояко. Во-первых, «предикативно», как [например] «животное» является общим для человека, лошади и т. п., и в этом смысле то, что является общим, необходимо должно быть сущностно тем же, что и все то, для чего оно является общим, поскольку род принадлежит сущности своих видов и формирует часть их определения. Во-вторых, о чем-либо говорят как об общем «виртуально», как [например] универсальная причина обща всем следствиям (так, солнце общо всем освещенным или преобразованным посредством его силы телам), и в этом смысле нет никакой необходимости в том, чтобы «общее» было сущностно тем же, что и все то, для чего оно является общим, поскольку причина и следствие не являются сущностно одним и тем же. Но о законной правосудности, как это явствует из вышесказанного (5), говорят как об общей добродетели именно в последнем смысле, а именно постольку, поскольку направлять акты других добродетелей к собственной цели

означает, если так можно выразиться, подвигать все другие добродетели посредством своего предписания. В самом деле, подобно тому, как любовь к горнему может быть названа общей добродетелью постольку, поскольку направляет акты всех добродетелей к божественному благу, точно так же и законная правосудность может быть [названа общей добродетелью] постольку, поскольку направляет акты всех добродетелей к общественному благу. Поэтому как любовь к горнему, которая относится к божественному благу как к присущему ей объекту, является по своей сущности особой добродетелью, точно так же и законная правосудность является особой добродетелью по своей сущности постольку, поскольку относится к общественному благу как к присущему ей объекту. И при этом она первично и распорядительно находится в начальствующем, в то время как вторично и исполнительно — в его подчиненных.

Впрочем, имя законной правосудности может быть усвоено любой добродетели в той мере, в какой эта добродетель определена к общественному благу посредством вышеозначенной законной правосудности, которая, будучи особой по сущности, тем не менее, виртуально является общей. В таком смысле законная правосудность сущностно является тем же, что и все остальные добродетели, но отличается от них логически, что и имеет в виду Философ [слова которого приведены в возражении 1].

Таким образом, ответы на возражения 1 и 2 очевидны.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент усваивает имя законной правосудности всем тем добродетелям, которыми распоряжается законная правосудность.

Ответ на возражение 4. Строго говоря, любая добродетель определяет свой акт к присущей этой добродетели цели, а то, что он иногда или всегда оказывается определенным к какой-либо последующей цели, в прямом смысле слова не связано с этой добродетелью, и потому для такого определения требуется наличие другой, более возвышенной добродетели. Следовательно, должна существовать одна сущностно отличная от всех других добродетелей высшая добродетель, которая бы направляла все добродетели к общественному благу, и такой добродетелью является законная правосудность.

Раздел 7. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ПОМИМО ОБЩЕЙ ПРАВОСУДНОСТИ ещё И ЧАСТНАЯ [ПРАВОСУДНОСТЬ]?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что помимо общей правосудности нет никакой [иной, а именно] частной правосудности. В самом деле, подобно тому, как нет ничего лишнего в природе, нет ничего лишнего и в добродетелях. Но общая правосудность достаточным образом определяет человека во всех его отношениях с другими людьми. Следовательно, в частной правосудности нет никакой необходимости.

Возражение 2. Далее, виды добродетели не разнятся в зависимости от «одного» или «многого». Но законная правосудность, как было показано выше (5), направляет одного человека к другому в вопросах, касающихся многих. Следовательно, нет никакого другого вида правосудности, которая бы направляла одного человека к другому в вопросах, касающихся индивида.

Возражение 3. Далее, между индивидом и обществом находится семья. Таким образом, если вдобавок к общей правосудности есть ещё и соответствующая индивиду частная правосудность, то по той же причине должна существовать семейная правосудность, направляющая человека к общему благу его домохозяйства, однако дело обстоит не так. Следовательно, помимо общей правосудности не должно быть никакой [иной, а именно] частной правосудности.

Этому **противоречит** следующее: Златоуст в своем комментарии на слова [Писания]: «Блаженны алчущие и жаждущие правды» ([Мф. 5:6](#)), говорит: «Правдой Он называет общую или частную добродетель, которая противоположна жадности»²²¹.

Отвечаю: как уже было сказано (6), законная правосудность сущностно не является тем же, что и каждая добродетель. Поэтому помимо законной правосудности, которая определяет человека непосредственно к общественному благу, необходимо наличие других добродетелей, которые бы определяли его непосредственно в том, что касается частных благ, причем эти добродетели могут [определять] как в отношении самого [их обладателя], так и в отношении другого отдельного человека. Следовательно, подобно тому, как помимо законной правосудности необходимо наличие частных добродетелей, которые бы определяли человека в отношении себя, например благоразумия и мужества, точно так же помимо законной правосудности необходимо наличие частной правосудности, которая бы определяла человека в отношении других индивидов.

Ответ на возражение 1. Законная правосудность действительно достаточным образом определяет человека во всех его отношениях с другими. Но в том, что касается общественного блага, она делает это непосредственно, а в том, что касается блага индивида, она делает это опосредованно. Поэтому существует необходимость в частной правосудности, которая бы непосредственно определяла человека к благу другого индивида.

Ответ на возражение 2. Общественное благо государства и частное благо индивида отличаются не только со стороны «многого» и «немногого», но также и со стороны формального аспекта. Ведь аспект «общего» блага отличается от аспекта блага «индивида» подобно тому, как аспект «целого» отличается от аспекта «части». Поэтому Философ говорит, что «ошибаются те, которые полагают, будто «государство», «домохозяйство» и т. п. различаются только в количественном отношении, а не по виду»²²².

Ответ на возражение 3. В домохозяйстве, согласно Философу, можно усматривать три [пары] отношений, а именно «мужа и жены, отца и сына, господина и раба», в каждом из

которых один человек является как бы частью другого²²³. Поэтому в отношениях между такими людьми существует не просто правосудность, а разновидность правосудности, а именно, как сказано в пятой [книге] «Этики», «семейная» правосудность²²⁴.

Раздел 8. ИМЕЕТСЯ ЛИ У ЧАСТНОЙ ПРАВОСУДНОСТИ СВОЙ ОСОБЫЙ ПРЕДМЕТ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у частной правосудности нет никакого особого предмета. Так, глосса на слова [Писания]: «Четвертая река — Евфрат» ([Быт 2:14](#)), говорит: «Евфрат означает «плодотворный», а через какую страну он протекает не сказано потому, что правосудность принадлежит всем частям души». Но этого нельзя было бы сказать, если бы у правосудности был особый предмет, поскольку каждый особый предмет принадлежит особой способности. Следовательно, у частной правосудности нет никакого особого предмета.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «у души есть четыре добродетели, а именно благоразумие, рассудительность, мужество и правосудность, благодаря которым она духовно живет в нынешней жизни», а далее он замечает, что «четвертой является правосудность, которая охватывает все добродетели»²²⁵. Следовательно, у являющейся одной из четырех главных добродетелей частной правосудности нет никакого особого предмета.

Возражение 3. Далее, правосудность достаточным образом определяет человека во всех его отношениях с другими. Но человек может определяться в своих отношениях к другим во всем, что касается нынешней жизни. Следовательно, предмет правосудности является общим, а не особым.

Этому противоречит мнение Философа, который упоминает о частной правосудности как об особым образом относящейся к тому, что связано с общественной жизнью²²⁶.

Отвечаю: все, что может быть сделано правильным посредством разума, является предметом нравственной добродетели, поскольку это, согласно Философу, и означает быть определенным в отношении правого разума²²⁷. Но разум может делать правильными не только внутренние страсти души, но и внешние действия, а ещё те внешние вещи, которые может использовать человек. И именно со стороны внешних действий и внешних вещей, посредством которых люди могут взаимодействовать друг с другом, и должно рассматривать отношения одного человека с другим, тогда как со стороны внутренних страстей мы рассматриваем правоту человека в нем самом. Следовательно, коль скоро правосудность направлена к другим, она не касается предметов нравственных добродетелей, но — только внешних действий и вещей под некоторым особым аспектом цели, а именно в той мере, в какой через их посредство один человек относится к другому.

Ответ на возражение 1. На самом деле сущностно правосудность принадлежит одной части души, а именно подвигающей посредством своих предписаний все остальные душевные части воле. Поэтому правосудность принадлежит всем частям души не непосредственно, а посредством своего рода проникания.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (II-I, 61, 3), главные добродетели можно рассматривать двояко: во-первых, как особые добродетели, каждая из которых обладает собственным предметом; во-вторых, как некоторые общие модусы добродетели. В приведенном отрывке Августин говорит о них во втором смысле, поскольку несколько ниже добавляет, что «рассудительность есть знание о том, к чему стремиться и чего избегать, благоразумие — обуздание похоти к мимолетным удовольствиям, мужество — крепость ума, претерпевающего переходящие испытания, правосудность — принимающая во все добродетели любовь к Богу и ближнему, то есть общее начало полной упорядоченности между людьми».

Ответ на возражение 3. Внутренние человеческие страсти, которые являются частью

предмета нравственности, сами по себе не определены к другому человеку, что как раз и принадлежит видовой природе правосудности, однако их следствия, а именно внешние действия, способны быть определенными к другому человеку. Таким образом, из этого никак не следует, что предмет правосудности является общим.

Раздел 9. КАСАЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ СТРАСТЕЙ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правосудность касается страстей. Ведь сказал же Философ, что «нравственная добродетель связана с удовольствием и страданием»²²⁸. Но удовольствие, или наслаждение, и страдание суть страсти, как было показано нами выше 31,1; II-I, 35, 1) при рассмотрении страстей. Следовательно, являющаяся нравственной добродетелью правосудность касается страстей.

Возражение 2. Далее, правосудность является средством исправления человеческих поступков в отношении другого человека. Но такого рода деятельности не могут быть исправлены без исправления страстей, поскольку неупорядоченность вышеупомянутых деятельностей является следствием неупорядоченности страстей; так, похоть приводит к прелюбодеянию, а чрезмерная любовь к богатству — к воровству. Следовательно, правосудность необходимо должна быть связана со страстями.

Возражение 3. Далее, как частная, так и законная правосудность определена к другому лицу. Но законная правосудность касается страстей, в противном бы случае она не простиралась на все добродетели, некоторые из которых очевидным образом касаются страстей. Следовательно, правосудность касается страстей.

Этому **противоречит** сказанное Философом о том, что правосудность касается деятельностей²²⁹.

Отвечаю: чтобы получить правильный ответ на этот вопрос, нужно обратить внимание на две вещи. Во-первых, на субъект правосудности, то есть волю, движения и акты которой, как было показано выше (II-I, 22, 3; II-I, 59, 4), не являются страстями, поскольку страсти обнаруживаются исключительно в чувственном пожелании, движения которого и называются страстями. Следовательно, правосудность — в отличие от находящихся в вожделении и раздражительности умеренности [или благоразумия] и мужества — не касается страстей. Во-вторых, на её предмет, поскольку правосудность касается отношений одного человека с другим, а внутренние страсти не определяют нас к другому непосредственно. Следовательно, правосудность не касается страстей.

Ответ на возражение 1. Не каждая нравственная добродетель связана с удовольствием и страданием как с присущим им предметом, как [например] мужество, которое связано со страхом и смелостью. Но каждая нравственная добродетель определена к удовольствию и страданию как к тем целям, которые должны быть достигнуты, по каковой причине Философ говорит, что «удовольствие и страдание — это главная цель, взирая на которую мы определяем каждую вещь как зло или как благо»²³⁰. И в этом смысле они принадлежат в том числе и правосудности, поскольку «никто не назовет правосудным того, кто не радуется правым поступкам»²³¹.

Ответ на возражение 2. Внешние деятельности протекают между внешними вещами, которые являются их предметом, и внутренними страстями, которые являются их источником. Однако подчас случается так, что в чем-то из них наличествует изъян, тогда как в другом такого изъяна нет. Так, человек может украсть чужую собственность не из желания обладать ею, а из желания причинить другому ущерб, или, напротив, человек может желать обладать чужой собственностью без желания её украсть. Таким образом, определение деятельностей в той мере, в какой они направлены к внешним вещам, принадлежит правосудности, а в той, в какой они происходят из страстей, принадлежит другим нравственным добродетелям, которые [непосредственно] касаются страстей. Следовательно, правосудность препятствует воровству

чужой собственности постольку, поскольку воровство противоречит тому балансу, который должен поддерживаться во внешних вещах, в то время как щедрость препятствует воровству как вытекающему из неумеренного желания богатства. Однако коль скоро внешние деятельности получают свой вид не от внутренних страстей, а от являющихся их объектами внешних вещей, то из этого следует, что внешние деятельности сущностно являются скорее предметами правосудности, нежели других нравственных добродетелей.

Ответ на возражение 3. Общественное благо является целью каждого отдельного члена общества подобно тому, как благо целого является целью каждой его части. С другой стороны, благо индивида не является целью другого индивида. Поэтому законная правосудность, которая определена к общественному благу, в большей степени способна простирается на внутренние страсти, посредством которых человек тем или иным образом располагает в отношении самого себя, чем частная правосудность, которая определена к благу другого индивида. Впрочем, законная правосудность простирается на другие добродетели в основном в том, что касается их внешних действий, а именно постольку, поскольку, так сказать, «закон предписывает и дела мужественного... и благоразумного... и кроткого»²³².

Раздел 10. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СРЕДНЕЕ ПРАВОСУДНОСТИ СРЕДНИМ В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что среднее правосудности в действительности не является средним. В самом деле, родовая природа полностью пребывает в каждом своем виде. Но нравственная добродетель определяется как «избираемый навык, состоящий в обладании той серединой по отношению к нам, какой её определяет разум»²³³. Следовательно, правосудность блюдет рассудочную, а не действительную середину.

Возражение 2. Далее, в том, что является просто благим, нет ни избытка, ни недостатка и, следовательно, в нем нет и середины, что, согласно сказанному во второй [книге] «Этики», со всей очевидностью имеет место в случае добродетелей²³⁴. Но в пятой [книге] «Этики» сказано, что правосудность касается того, что является просто благим. Следовательно, правосудность не блюдет действительную середину.

Возражение 3. Далее, о других добродетелях говорят как о блюдущих рассудочную, а не действительную середину потому, что в их случае середина может меняться в зависимости от того, о ком идет речь, поскольку то, что для одного слишком много, для другого может оказаться слишком мало²³⁵. Но нечто подобное имеет место и в правосудности, поскольку поднявший руку на князя наказывается иначе, чем поднявший руку на простолюдина. Следовательно, правосудность блюдет не действительную, а рассудочную середину.

Этому **противоречит** сказанное Философом о том, что середина правосудности есть «середина по арифметической пропорции»²³⁶, то есть она суть среднее в действительности.

Отвечаю: как уже было сказано (9), другие нравственные добродетели по преимуществу касаются страстей, упорядочение которых должно быть полностью соизмерено с тем человеком, который является их субъектом, поскольку его гнев и желание сопряжены с различными сопутствующими обстоятельствами. Поэтому среднее таких добродетелей измеряется посредством не сопоставления одной вещи с другой, а простого сопоставления с самим добродетельным человеком, и потому их среднее является только той серединой по отношению к нам, какой её определяет разум.

С другой стороны, предметом правосудности является внешняя деятельность, причем с той точки зрения, что в используемых в этой деятельности поступках или вещах должно соблюдать некое равенство в отношении другого человека. Поэтому среднее правосудности состоит в соблюдении некоторого адекватного равенства между внешней вещью и внешним человеком. Но равенство, как сказано в «Метафизике», есть реальная середина между большим и меньшим, и потому правосудность блюдет среднее в действительности.

Ответ на возражение 1. Эта действительная середина есть в то же время и середина рассудочная. Следовательно, правосудность соблюдает условие нравственной добродетели.

Ответ на возражение 2. О чем-либо как о просто благом можно говорит двояко. Во-первых, оно может быть во всех отношениях благим (таковы [например] добродетели), и в таком случае в нем не будет ни середины, ни крайностей. Во-вторых, оно может считаться просто благим постольку, поскольку оно благо абсолютно, то есть по своей природе, хотя оно может стать злым вследствие злоупотребления им (таковы [например] богатство и почести). У подобного рода вещей можно найти избыток, недостаток и середину в смысле того, насколько хорошо или дурно их могут использовать люди, и именно их имеют в виду, когда говорят, что правосудность касается того, что является просто благим.

Ответ на возражение 3. Несправедливость по отношению к князю не является адекватной [такой же] несправедливости по отношению к простолюдину, и потому каждая из этих несправедливостей должна быть возмещена различным наказанием, что предполагает действительное, а не только рассудочное различие.

Раздел 11. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ АКТОМ ПРАВОСУДНОСТИ ВОЗДАВАТЬ КАЖДОМУ ТО, ЧТО ЕГО?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что актом правосудности не является воздавать каждому то, что его. Так, Августин усваивает правосудности акт помощи нуждающимся²³⁷. Но, приходя на помощь нуждающимся, мы воздаем им не их, а наше. Следовательно, актом правосудности не является воздавать каждому то, что его.

Возражение 2. Далее, Туллий говорит, что «благотворительность, которую мы можем также назвать добротой или щедростью, принадлежит правосудности». Но щедрости присуще давать другому не то, что его, а то, что свое. Следовательно, актом правосудности не является воздавать каждому то, что его.

Возражение 3. Далее, правосудности надлежит не только правильно распределять, но ещё и удерживать от несправедливых деяний, таких как убийство, прелюбодеяние и т. п. Но воздание каждому того, что его, похоже, относится исключительно к распределению. Следовательно, акт правосудности недостаточным образом описывается как воздание каждому того, что его.

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Это правосудность воздает каждому то, что его, и не притязает не чужое; это она отказывается от своей прибыли ради сохранения общественной справедливости».

Отвечаю: как уже было сказано (8), предметом правосудности является внешняя деятельность в той мере, в какой она или та вещь, которую она использует, соразмерена с тем другим человеком, с которым у нас есть правосудные отношения. Но то, что является собственностью человека, принадлежит ему согласно справедливому равенству. Следовательно, надлежащим актом правосудности является не что иное, как воздание каждому того, что его.

Ответ на возражение 1. Вторичные добродетели, такие как милость, щедрость и т. п., связаны с правосудностью постольку, поскольку она является главной добродетелью, о чем речь у нас впереди (80, 1). Поэтому помощь нуждающимся, которая принадлежит милости или жалости, равно как и благотворительность, которая принадлежит щедрости, приписываются правосудности как своей главной добродетели посредством своего рода возведения.

Сказанного достаточно для ответа на **возражение 2.**

Ответ на возражение 3. Как говорит Философ, в делах правосудности имя «нажива» простирается на все избыточное, а все недостаточное называется «убытком»²³⁸. Так это потому, что правосудность в первую очередь и по преимуществу имеет дело с произвольным обменом, например куплей и продажей, которым присуще использование именно этих терминов, которые впоследствии стали применяться и для всех остальных случаев правосудности. То же самое можно сказать и о воздании каждому того, что его.

Раздел 12. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ ГЛАВНЕЙШЕЙ ИЗ ВСЕХ НРАВСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правосудность не является главнейшей из всех нравственных добродетелей. В самом деле, правосудности надлежит воздавать каждому то, что его, тогда как щедрости надлежит отдавать свое, что представляется более добродетельным. Следовательно, щедрость является более превосходной добродетелью, чем правосудность.

Возражение 2. Далее, ничто не может быть украшено чем-то менее превосходным, чем оно само. Но величавость, как сказано в четвертой [книге] «Этики», является украшением как правосудности, так и всех других добродетелей²³⁹. Следовательно, величавость превосходнее правосудности.

Возражение 3. Далее, добродетель, как сказано во второй [книге] «Этики», имеет дело с тем, что является «трудным» и «благим»²⁴⁰. Но мужество, которое, как сказано в третьей [книге] «Этики», проявляют при смертельных опасностях²⁴¹, связано с более трудными вещами, чем правосудность. Следовательно, мужество превосходнее правосудности.

Этому противоречит сказанное Туллием о том, что «правосудность есть наиболее великолепная из всех добродетелей, именем которой мы называем доброго человека».

Отвечаю: если говорить о законной правосудности, то очевидно, что она является главнейшей из всех нравственных добродетелей, поскольку общественное благо превосходнее частного блага одного отдельного человека. В указанном смысле Философ говорит, что «правосудность часто кажется величайшей из добродетелей, и ей дивятся больше, чем «свету вечерней и утренней звезды»²⁴². Но даже если вести речь о частной правосудности, то и она превосходит другие нравственные добродетели по двум следующим причинам. Первая причина связана с субъектом, а именно с тем, что правосудность находится в более превосходной части души, а именно в разумном желании, или воле, тогда как другие нравственные добродетели находятся в чувственном пожелании, с каковым связаны являющиеся предметом этих нравственных добродетелей страсти. Вторая причина связана с объектом, а именно с тем, что в то время как другие добродетели являются заслугой добродетельного человека с точки зрения блага его самого, правосудность является заслугой добродетельного человека с точки зрения его доброй расположенности к другому, в связи с чем, как сказано в третьей [книге] «Этики», правосудность считают своего рода «чужим благом»²⁴³. Поэтому Философ говорит, что «коль скоро добродетель есть способность оказывать благодеяния, величайшими из добродетелей необходимо являются те, которые наиболее полезны для других. Вследствие этого наибольшим почетом пользуются люди справедливые и мужественные, поскольку мужество приносит пользу людям во время войны, а правосудность — как во время войны, так и в мирное время»²⁴⁴.

Ответ на возражение 1. Хотя щедрый и отдает свое, тем не менее, он поступает так постольку, поскольку берет в расчет благо собственной добродетели, в то время как человек воздает другому то, что его, исходя из представления об общественном благо. Затем, правосудность соблюдают по отношению ко всем, тогда как щедрость на всех простирается не может. Кроме того, отдающая свое щедрость опирается на правосудность, которая воздает каждому то, что его.

Ответ на возражение 2. Когда величавость добавляется к правосудности, она увеличивает совершенство последней, однако без правосудности она не была бы и добродетелью.

Ответ на возражение 3. Хотя мужество связано с более трудными вещами, тем не

менее, оно не связано с вещами наилучшими, поскольку бывает полезным только во время войны, тогда как правосудность полезна как во время войны, так и в мирное время, о чем уже было сказано.

Вопрос 59. О НЕПРАВОСУДНОСТИ

Далее нам надлежит исследовать неправосудность, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли неправосудность особым пороком; 2) присуще ли неправосудному поступать неправосудно; 3) можно ли по собственной воле терпеть неправосудность; 4) является ли неправосудность по роду смертным грехом.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕПРАВОСУДНОСТЬ ОСОБЫМ ПОРОКОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неправосудность не является особым пороком. Ведь сказано же [в Писании], что всякий «грех есть беззаконие» ([1 Ин. 3:4](#)). Но беззаконие, похоже, суть то же, что и неправосудность. В самом деле, коль скоро правосудность есть своего рода равенство, то неправосудность, по-видимому, есть своего рода неравенство, или беззаконие. Следовательно, неправосудность не является особым грехом.

Возражение 2. Далее, нет такого особого греха, который был бы противоположен всем добродетелям. Но неправосудность противоположна всем добродетелям. Действительно, в отношении прелюбодеяния она противоположна целомудрию, в отношении убийства она противоположна кротости, и то же самое можно сказать в отношении других грехов. Следовательно, неправосудность не является особым грехом.

Возражение 3. Далее, неправосудность противоположна правосудности, которая находится в воле. Но, как говорит Августин, всякий грех находится в воле. Следовательно, неправосудность не является особым грехом.

Этому противоречит следующее: неправосудность противоположна правосудности. Но правосудность — это особая добродетель. Следовательно, неправосудность — это особый порок.

Отвечаю: неправосудность бывает двоякой. Во-первых, есть противоположная законной правосудности незаконная неправосудность, и она сущностно является особым пороком постольку, поскольку связана с особым объектом, а именно общественным благом, которое она презирает, но при этом она является также и общим пороком со стороны намерения, поскольку пренебрежение общественным благом может приводить ко всем видам греха. Поэтому все пороки, которые противны общественному благу, имеют признак неправосудности так, как если бы они возникли из неправосудности, что подобно тому, как это имеет место в случае правосудности, о чем уже было говорено выше (58, 5). Во-вторых, о неправосудности можно говорить в смысле отсутствия справедливого равенства между одним человеком и другим, как когда некто желает иметь большее количество блага, например богатства или почести, и меньшее количество зла, например тяжелой работы и убытка, и в таком случае у неправосудности есть особый предмет, а сама она является особым пороком, противоположным частной правосудности.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как законная правосудность связана с общим человеческим благом, точно так же божественная правосудность связана с божественным благом, которому противен весь грех [в целом], и в этом смысле о любом грехе можно говорить как о беззаконии.

Ответ на возражение 2. Даже частная неправосудность опосредованно противоположна всем добродетелям, поскольку все внешние действия принадлежат, хотя и по-разному, и правосудности, и другим нравственным добродетелям, о чем уже было сказано (58, 9).

Ответ на возражение 3. Воля, как и разум, простирается на все предметы нравственности, то есть на страсти и те внешние деятельности, которые связаны с другими людьми. С другой стороны, правосудность совершенствует волю исключительно в том, что касается её простираения на связанные с другими людьми деятельности, и то же самое можно сказать о неправосудности.

Раздел 2. ДОЛЖНО ЛИ НАЗЫВАТЬ ПОСТУПАЮЩЕГО НЕПРАВОСУДНО ЧЕЛОВЕКА НЕПРАВОСУДНЫМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек, поступая неправосудно, становится неправосудным. В самом деле, как было показано выше (54, 2), навыки получают свой вид от своих объектов. Но надлежащим объектом правосудности является правосудность, а надлежащим объектом неправосудности — неправосудность. Следовательно, человек, поступая правосудно, должен называться правосудным, а поступая неправосудно, неправосудным.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что ошибаются те, которые полагают, будто бы от них зависит поступать [или не поступать] неправосудно, и что правосудному ничуть не менее свойственно поступать неправосудно, чем неправосудному²⁴⁵. Но это мнение не было бы ложным, если бы неправосудному не было присуще поступать неправосудно. Следовательно, человека должно считать неправосудным постольку поскольку он поступает неправосудно.

Возражение 3. Далее, каждая добродетель в равной мере простирается на присущий ей акт, и то же самое можно сказать и о противоположном ей пороке. Но поступающий неблагоразумно считается неблагоразумным. Следовательно, поступающий неправосудно должен считаться неправосудным.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «можно, поступая неправосудно, не быть ещё неправосудным человеком»²⁴⁶.

Отвечаю: подобно тому как объектом правосудности является некое равенство во внешних вещах, точно так же объектом неправосудности является некое неравенство, обусловленное избыточным или недостаточным назначением тому или иному человеку того, что его. С этим объектом навык к неправосудности соотносится посредством присущего ему акта, который называется неправосудным поступком. Поэтому то, что человек, поступая неправосудно, при этом не является неправосудным, может случаться двояко. Во-первых, по причине недостаточного соответствия деятельности надлежащему объекту. В самом деле, деятельность получает свой вид и имя от своего непосредственного, а не опосредованного объекта, а в том, что определено к цели, непосредственным является намерение, а опосредованным — то, что не входит в намерение. Таким образом, если человек поступает неправосудно, не намереваясь поступать неправосудно, например, если он поступает так по неведению, не осознавая, что поступает неправосудно, то в строгом смысле слова он совершает нечто неправосудное не непосредственно, а опосредованно, поступая неправосудно, так сказать, материально, в то время как со стороны деятельности его нельзя считать неправосудным. Во-вторых, это может случаться по причине недостаточной соразмерности между деятельностью и навыком. В самом деле, неправосудность может являться следствием то ли страсти, например гнева или желания, то ли выбора, например, когда сама неправосудность является непосредственным объектом чьего-либо самодовольства. В последнем случае она в строгом смысле слова возникает из навыка, поскольку если у человека есть навык, то все, что приличествует этому навыку, доставляет ему удовольствие. Таким образом, поступать неправосудно преднамеренно и по выбору надлежит неправосудному, в каком смысле неправосудным является тот, кто обладает навыком к неправосудности. Однако человек может поступать неправосудно неосознанно или из-за страсти, не обладая при этом навыком к неправосудности.

Ответ на возражение 1. Навык получает свой вид оттого, что является его объектом в прямом и формальном значении слова, а не в материальном и опосредованном значении слова.

Ответ на возражение 2. Любому человеку непросто совершить неправосудный поступок

по выбору, а именно так, как если бы это само по себе доставляло ему удовольствие, а не ради чего-то еще. На это, согласно Философу, способен лишь тот, что обладает [соответствующим] навыком²⁴⁷.

Ответ на возражение 3. Объектом благоразумия, в отличие от объекта правосудности, не является то, что установлено извне, и потому объект благоразумия, т. е. нечто благоразумное, полностью зависит от соизмеримости с самим человеком. Поэтому то, что случайно и непреднамеренно, не может считаться благоразумным ни материально, ни формально, и точно так же не может считаться оно и неблагоразумным. В указанном отношении правосудность отличается от других нравственных добродетелей, но в том, что касается соразмерности между деятельностью и навыком, они полностью сходны.

Раздел 3. МОЖЕМ ЛИ МЫ ПРЕТЕРПЕВАТЬ НЕПРАВОСУДНОСТЬ ПО СВОЕЙ ВОЛЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неправо судность можно претерпевать по своей воле. В самом деле, как уже было сказано (2), неправо судность есть [своего рода] неравенство. Но человек нарушает равенство и тогда, когда он причиняет ущерб не другому, а самому себе. Таким образом, человек может поступать неправо судно не только по отношению к другому, но и по отношению к самому себе. Но тот, кто поступает неправо судно по отношению к самому себе, делает это по собственной воле. Следовательно, человек может претерпевать неправо судность по своей воле, в особенности если он причиняет её сам.

Возражение 2. Далее, гражданское право налагает на кого-либо наказание только в том случае, когда тот учиняет нечто неправо судное. Но, как указывает Философ, в прежние времена государство своим законом налагало наказание на самоубийцу, лишая его достойного погребения²⁴⁸. Таким образом, человек может поступать неправо судно по отношению к самому себе и, следовательно, может случаться так, что человек претерпевает неправо судность по своей воле.

Возражение 3. Далее, неправо судность причиняют тому, кто претерпевает эту неправо судность. Но может случаться так, что человек причиняет неправо судность тому, кто этого желает, как, например, когда он продает ему нечто дороже, чем оно того стоит. Следовательно, подчас человек может претерпевать неправо судность по своей воле.

Этому противоречит следующее: претерпевать неправо судность и причинять неправо судность — это противоположности. Но никто не причиняет неправо судности против своей воли. Следовательно, с другой стороны, никто не претерпевает неправо судность иначе, как только против своей воли.

Отвечаю: действие по своей природе истекает от действителя, тогда как претерпевание как таковое — от другого, и потому, как сказано в «Физике», одно и то же в одном и том же отношении не может быть одновременно и действителем, и претерпевающим воздействием²⁴⁹. Затем, надлежащим началом действия в человеке является воля, и потому человек надлежащим образом и сущностно делает то, что он делает, произвольно. С другой стороны, человек надлежащим образом претерпевает то, что он претерпевает, против своей воли, постольку в той мере, в какой он проявляет волю, он сам по себе является началом, и в этом смысле он скорее активен, нежели пассивен. Их этого можно заключить, что надлежащим образом и в строгом смысле слова никто не может ни поступать неправо судно иначе, как только произвольно, ни претерпевать неправо судность иначе, как только непроизвольно. Однако акцидентно и, так сказать, материально может случаться так, что само по себе неправо судное или делается непроизвольно (как когда человек делает что-либо непредумышленно), или претерпевается произвольно (как когда человек по собственной воле отдает другому больше, чем должен).

Ответ на возражение 1. Когда один человек по своей воле отдает другому то, что он ему не должен, он этим не причиняет ни неправо судности, ни неравенства. В самом деле, собственность человека зависит от его воли, и потому нет никакого нарушения равенства, если он по собственной воле отдает её посредством либо собственного действия, либо же действия другого.

Ответ на возражение 2. Частное лицо можно рассматривать двояко. Во-первых, в отношении его самого, и тогда если он причиняет ущерб самому себе, то это может

происходить под водительством какого-то другого вида греха, несдержанности, например, или безрассудности, но никак не неправосудности, поскольку неправосудность, как и правосудность, всегда связана с другим лицом. Во-вторых, того или иного человека можно рассматривать как такого, который принадлежит или государству в качестве его части, или Богу в качестве сотворенного Им и Его образа, и тогда убивающий себя человек поступает неправосудно не в отношении себя, а в отношении государства и Бога. Поэтому он должен понести наказание в соответствии с божественным и человеческим законом, согласно сказанному апостолом о прелюбодее: «Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог» ([1 Кор. 3:17](#)).

Ответ на возражение 3. Претерпевание является следствием внешнего действия. Затем, в том, что касается причинения и претерпевания неправосудности, материальным элементом является то, что делается внешне, если рассматривать это само по себе, а формальный и сущностный элемент надлежит усматривать со стороны воли действующего и претерпевающего, о чем уже было сказано (2). Поэтому нам надлежит отвечать, что неправосудность, претерпеваемая одним, и неправосудность, причиняемая другим, в материальном смысле всегда сопровождают друг друга. Но если мы говорим в формальном смысле, то хотя человек может поступать неправосудно с намерением причинить неправосудность, тем не менее, другой человек не претерпевает неправосудность постольку поскольку претерпевает по своей воле; с другой стороны, человек может претерпевать неправосудность, если он претерпевает неправосудность против своей воли, в то время как человек, который поступает неправосудно неосознанно, поступает неправосудно не формально, а только материально.

Раздел 4. СОВЕРШАЕТ ЛИ ПОСТУПАЮЩИЙ НЕПРАВОСУДНО СМЕРТНЫЙ ГРЕХ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не всякий, кто поступает неправосудно, совершает смертный грех. В самом деле, простительный грех противоположен смертному греху. Но неправосудный поступок подчас является простительным грехом, поскольку, как говорит Философ о тех, кто действует неправосудно, «проступки, совершенные не только в неведении, но и по неведению, вызывают сочувствие»²⁵⁰. Следовательно, не всякий, кто поступает неправосудно, совершает смертный грех.

Возражение 2. Далее, тот, кто поступает неправосудно в чем-то незначительном, тот хотя и отступает от середины, но ненамного. Но, как говорит Философ, такое незначительное отступление не заслуживает строго осуждения²⁵¹. Следовательно, не всякий, кто поступает неправосудно, совершает смертный грех.

Возражение 3. Далее, любовь есть «мать всех добродетелей», и потому противный ей грех называется смертным. Но не все противные другим добродетелям грехи являются смертными. Следовательно, неправосудный поступок не всегда является смертным грехом.

Этому противоречит следующее: все, что противно закону Божию, является смертным грехом. Но тот, кто поступает неправосудно, совершает противное закону Божию, поскольку такой поступок равносителен или воровству, или прелюбодеянию, или убийству, или чему-то ещё в том же роде, о чем речь у нас впереди. Следовательно, поступающий неправосудно совершает смертный грех.

Отвечаю: как было показано нами выше (II-I, 72, 5), когда мы вели речь о различии грехов, смертным грехом является тот, который противен оживляющей душу любви к горнему. Но любой причиненный другому вред сам по себе противен любви к горнему которая подвигает нас к желанию другому добра. И так как неправосудность всегда является причиненным другому вредом, то очевидно, что неправосудный поступок является по роду смертным грехом.

Ответ на возражение 1. Эти слова Философа должно понимать как сказанные о незнании фактов, которое он называет «неведением частных обстоятельств»²⁵² и которое простительно, а не о незнании закона, которое непростительно. Тот же, кто поступает неправосудно из-за неведения [обстоятельств], является неправосудным разве что акцидентно, о чем уже было сказано (2).

Ответ на возражение 2. Тот, кто поступает неправосудно в чем-то незначительном, является в своей неправосудности несовершенно в том смысле, что делаемое им не в полной мере противно желанию того, кто [эту неправосудность] претерпевает. Так, например, если человек отбирает яблоко или нечто подобное у другого, то маловероятно, что это нанесет ущерб или расстроит последнего.

Ответ на возражение 3. Те грехи, которые противны другим добродетелям, не всегда причиняют ущерб другому; подчас [они просто] означают неупорядоченность волнующих человеческих страстей. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Вопрос 60. О СУДЕ

Соблюдая надлежащую последовательность, мы переходим к исследованию суда, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) является ли суд актом правосудности; 2) является ли суд законным; 3) может ли суд основываться на подозрениях; 4) должно ли интерпретировать сомнения в лучшую сторону; 5) всегда ли необходимо судить в соответствии с письменным законом; 6) является ли неправомочный суд извращенным.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУД АКТОМ ПРАВОСУДНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что суд не является актом правосудности. Так, Философ говорит, что «всякий правильно судит о том, в чем сведущ»²⁵³, из чего, похоже, следует, что вынесение приговора принадлежит познавательной способности. Но познавательная способность совершенствуется рассудительностью. Следовательно, судить, пожалуй, надлежит рассудительности, а не правосудности, которая, как было показано выше (58, 4), находится в воле.

Возражение 2. Далее, апостол говорит, что «духовный судит о всем» ([1 Кор. 2:15](#)). Но человек становится духовным в первую очередь благодаря любви, которая «излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» ([Рим. 5:5](#)). Следовательно, судить, пожалуй, надлежит не правосудности, а любви.

Возражение 3. Далее, каждой добродетели присуще правильно судить о том, что связано с приличествующим ей предметом, поскольку, как говорит Философ, «добродетельный человек является правилом и мерой во всем»²⁵⁴. Следовательно, правосудности приличествует судить не в большей степени, чем всем остальным нравственным добродетелям.

Возражение 4. Кроме того, судить, похоже, надлежит только судьям. Но акт правосудности может быть обнаружен в любом правосудном человеке. И коль скоро правосудными являются не одни только судьи, то похоже на то, что суд не является надлежащим актом правосудности.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Суд возвратится к правде» ([Пс. 93:15](#)).

Отвечаю: судом в строгом смысле слова называют акт судьи. Самого же судью (iudex) называют так потому, что он отстаивает право (jus dicens), а право, как было показано выше (57, 1), является объектом правосудности. Следовательно, в своем исходном значении слово «суд» указывает на правое, или правильное, утверждение или решение. Затем, правильное решение в отношении дел добродетели, строго говоря, проистекает из добродетельного навыка; так, целомудренный человек принимает правильное решение в отношении того, что связано с целомудрием. Следовательно, суд, который означает правильное решение в отношении того, что связано с правом, надлежащим образом принадлежит правосудности. Поэтому Философ говорит, что «люди обращаются к судье как к своего рода одушевленной правосудности»²⁵⁵.

Ответ на возражение 1. Слово «суд», которое сперва означало правильное решение в отношении того, что связано с правом, впоследствии приобрело более широкое значение и стало указывать на правильное решение в отношении любого вопроса, как созерцательного, так и практического. Затем, для вынесения правильного суждения в отношении любого вопроса необходимы две вещи. Первой является сама выносящая это суждение добродетель, и в этом смысле суждение является актом разума, поскольку именно разуму надлежит объявлять и определять. Другой — расположение судящего, от которого зависит его склонность к вынесению правого суждения. В указанном смысле в делах правосудности суждение следует из правосудности подобно тому, как в делах мужества оно следует из мужества. Таким образом, суд является актом правосудности в той мере, в какой правосудность склоняет судящего к вынесению правого суждения, а рассудительности в той мере, в какой рассудительность объявляет это суждение (поэтому об относящейся к рассудительности сообразительности говорят как о «правильном суждении», о чем уже было сказано (51, 3)).

Ответ на возражение 2. Духовный человек, обладая навыком к любви, склонен правильно судить о всем в соответствии с божественным правом, что сообразуется с вынесением суждения через посредство дара мудрости. Это подобно тому, как правый человек выносит суждение

через посредство добродетели рассудительности, сообразованной с постановлением закона.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (58, 2), в то время как другие добродетели упорядочивают человека в отношении него самого, правосудность упорядочивает человека в его отношениях с другими. Затем, человек является хозяином того, что касается лично его, но не того, что касается других. Поэтому когда другие добродетели находятся под вопросом, достаточным является такое суждение, которое выносит добродетельный человек, притом суждение в широком смысле этого слова, что было разъяснено нами выше. Но в вопросах правосудности помимо этого существует ещё и потребность в суждении начальствующего, который вправе как осуждать, так и посредствовать, «положа руки свои на обоих» ([Иов. 9:33](#)). Следовательно, выносить суждение принадлежит правосудности более непосредственным образом, чем любой другой добродетели.

Ответ на возражение 4. Правосудность находится в правителе как господская добродетель, которая распоряжается и предписывает то, что является правым, тогда как в его субъектах она находится как исполнительная и распорядительная добродетель. Поэтому судить, то есть принимать решение о том, что является правым, принадлежит правосудности, рассматриваемой по преимуществу как такая, которая находится в том, кто обличен властью.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУД ЗАКОННЫМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что судить незаконно. В самом деле, наказания заслуживает только то, что незаконно. Но судящему угрожает наказание, которого ему не избежать, согласно сказанному [в Писании]: «Не судите, да не судимы будете» ([Мф. 7:1](#)). Следовательно, судить незаконно.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Кто ты, осуждающий чужого раба? Пред своим господином стоит он или падает»²⁵⁶ ([Рим. 14:4](#)). Но Господом всех является Бог. Следовательно, человеку судить незаконно.

Возражение 3. Далее, нет никого, кто бы был без греха, согласно сказанному [в Писании]: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя» ([1 Ин. 1:8](#)). Но грешнику судить незаконно, согласно сказанному [в Писании]: «Неизвинителен ты, всякий человек, судящий другого, — ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя другого, делаешь то же» ([Рим. 2:1](#)). Следовательно, человеку судить незаконно.

Этому **противоречит** сказанное [в Писании]: «Поставь себе судей и надзирателей по коленам твоим, чтобы они судили народ судом праведным» ([Вт. 16:18](#)).

Отвечаю: суд является законным в той мере, в какой он является актом правосудности. Затем, из того, что было сказано нами выше (1), следует, что для того, чтобы акт был правосудным, необходимо соблюдение трех условий: во-первых, чтобы он проистекал из склонности к правосудности; во-вторых, чтобы он исходил от того, кто наделен [соответствующими] полномочиями; в-третьих, чтобы его объявление правильно направлялось рассудительностью. Если же что-либо из этого отсутствует, то суд получается ущербным и незаконным [а именно]: во-первых, когда он противен правоте правосудности, и тогда его называют «извращенным» или «неправедным»; во-вторых, когда человек судит о том, о чем судить не вправе, и такой суд называют «неправомочным»; в-третьих, когда разуму недостает уверенности, как когда кто-либо судит о чем-то неочевидном, недостоверном и без серьезных на то оснований, и такой суд называют судом «сомнительным» или «поспешным».

Ответ на возражение 1. Этими словами, как говорит Августин, Господь запрещает нам выносить поспешное суждение о том, что касается внутренних намерений и других неочевидных вещей²⁵⁷. Или, возможно, как указывает Иларий в своей комментарии к пятой [главе евангелия] от Матфея, Он запрещает нам судить о божественном, о чем как о превышающем наши возможности мы не вправе судить, но во что должны просто верить. Или же, как говорит Златоуст, Он запрещает тот суд, который основан не на человеколюбии, а на сердечной злобе.

Ответ на возражение 2. Под рабом Божиим [здесь] обозначен судья, в связи с чем читаем: «Судите справедливо» ([Вт. 1:16](#)), и далее: «Ибо суд — дело Божие» ([Вт. 1:17](#)).

Ответ на возражение 3. Виновные в тяжких грехах не вправе судить тех, кто виновен в таких же или меньших грехах, как говорит Златоуст, комментируя слова из [евангелия от] Матфея: «Не судите». Прежде всего, это касается тех случаев, когда такие грехи становятся общеизвестными, поскольку это порождает злословие и смущает умы. Если же они не публичны, а потаенны, и возникает срочная необходимость в вынесении судебного приговора, то судья обязан обличать и судить со страхом и смирением. Поэтому Августин говорит, что «если мы обнаруживаем, что сами виновны в том же грехе, что и другой, то нам надлежит разделить с ним его стенания и просить его вместе с нами противостать этому греху»²⁵⁸. Однако вовсе не такой суд вменяется осуждающему в ещё одно осуждение, а тот, когда он,

осуждая другого, являет себя в равной мере заслуживающим наказания по причине другого или подобного же греха.

Раздел 3. ПРАВДА ЛИ, ЧТО СУДИТЬ НА ОСНОВАНИИ ПОДОЗРЕНИЙ НЕЗАКОННО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что судить на основании подозрений законно. Ведь подозрение, похоже, есть неуверенное мнение относительно какого-то зла, а Философ говорит, что подозрение может быть как истинным, так и ложным. Но когда речь идет о единичных случайностях, другого мнения помимо неуверенного быть не может. И коль скоро люди судят о человеческих поступках, которые связаны с единичным и случайным, то похоже на то, что если бы судить на основании подозрений было незаконно, то никакой суд не мог бы быть законным.

Возражение 2. Далее, когда человек судит ближнего незаконно, он этим причиняет ему ущерб. Но подозрение в чем-то злом является не более чем [только] человеческим мнением и, таким образом, не должно причинять ущерб другому. Следовательно, основанный на подозрении суд не является незаконным.

Возражение 3. Далее, если бы он был незаконным, то его можно было бы считать неправосудностью, поскольку суд, как было показано выше (1), является актом правосудности. Но, как уже было сказано (59, 4), неправосудность по роду всегда является смертным грехом. Поэтому основанный на подозрении суд, будь он незаконным, всегда бы был смертным грехом. Но это не так, поскольку Августин, комментируя слова [Писания]: «Не судите никак прежде времени» ([1 Кор. 4:5](#)), говорит, что «мы не в силах избавиться от подозрений»²⁵⁹. Следовательно, основанный на подозрении суд не представляется незаконным.

Этому противоречит следующее: Златоуст, комментируя слова из [евангелия от] Матфея: «Не судите...» и т. д., говорит, что «этим предписанием Господь запрещает христианину не укорять других, если намерения его благи, а презирать христиан, превозносясь собственной праведностью, ненавидя и осуждая других главным образом по причине одних только подозрений».

Отвечаю: как говорит Туллий, подозрение означает помысел о дурном, основанный на незначительных признаках, и оно возникает в трех случаях. Во-первых, когда человек сам по себе дурен, и поскольку он дурен, то склонен думать, что другие тоже дурны, согласно сказанному [в Писании]: «По какой бы дороге ни шел глупый, у него всегда недостает смысла, и всякому он выскажет, что он глуп» ([Еккл. 10:3](#)). Во-вторых, когда человек дурно расположен к другому — ведь когда человек ненавидит или презирает другого, или сердится на него, или завидует, то ему достаточно самого ничтожного повода, чтобы подумать о нем дурно, поскольку каждый легко верит тому, во что хочет верить. В-третьих, когда за плечами длительный опыт, в связи с чем Философ говорит, что «старики бывают подозрительны, поскольку они во многом были обмануты другими»²⁶⁰. Первые две причины подозрения очевидным образом указывают на извращенность расположений, в то время как третья ослабляет природу подозрения в той мере, в какой опыт рождает уверенность, которая противна природе подозрения. Следовательно, подозрение означает некоторую порочность, и чем подозрительней человек, тем более он и порочен.

Затем, существует три степени подозрения. Первой степенью является та, когда человек на основании незначительных признаков начинает сомневаться в добродетельности других. В этом случае речь идет о простительном и легком грехе, поскольку, как говорит глосса на слова [Писания]: «Не судите никак прежде времени» ([1 Кор. 4:5](#)), «это — одно из тех человеческих искушений, без которых никому не удастся прожить эту жизнь». Второй степенью является та, когда человек на основании незначительных признаков приходит к убежденности в том, что

другой человек зол. В этом случае, и в первую очередь тогда, когда [ближний подозревается] в чем-либо тяжком, речь идет о смертном грехе, поскольку подобное всегда сопряжено с презрением к ближнему. Поэтому та же глосса далее говорит: «И коль скоро мы, будучи людьми, не можем [полностью] избавиться от подозрений, нам следует [по крайней мере] ограничивать себя в наших судах и удерживаться от формирования категорического и окончательного мнения». Третьей степенью является та, когда судья на основании подозрения выносит человеку приговор, что само по себе неправомерно и, следовательно, является смертным грехом.

Ответ на возражение 1. В человеческих актах можно обнаружить некоторую уверенность, пусть и не доказательную, но могущую вполне приличествовать рассматриваемому вопросу, как, например, когда нечто может быть подтверждено заслуживающими доверия свидетелями.

Ответ на возражение 2. Уже одно то, что человек дурно думает о другом без достаточной на то причины, указывает на незаконное к нему презрение и, таким образом, причиняет ему ущерб.

Ответ на возражение 3. Поскольку предметом правосудности и неправомерности, как было показано выше (58, 8, 10, 11), является внешняя деятельность, суд подозрения непосредственно принадлежит неправомерности тогда, когда он осуществляется вовне, и тогда он является смертным грехом, о чем уже было сказано. Внутренний же суд принадлежит правосудности в той мере, в какой он связан с внешним судом, что подобно тому, как внутренний акт связан с внешним, например, как желание связано с прелюбодеянием или гнев — с убийством.

Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ ИНТЕРПРЕТИРОВАТЬ СОМНЕНИЯ В ЛУЧШУЮ СТОРОНУ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что сомнения не должно интерпретировать в лучшую сторону В самом деле, нам должно судить исходя из того, что случается чаще всего. Но чаще всего делается дурное, поскольку глупцам несть числа и «помышление сердца человеческого — зло от юности его» ([Быт. 8:21](#)). Следовательно, сомнения должно интерпретировать, пожалуй, в худшую, а не в лучшую сторону.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «жить благочестиво и праведно означает не скрывать своего отношения к вещам и не принимать сторону того или другого»²⁶¹. Но тот, кто интерпретирует сомнения в сторону лучшего, принимает одну из сторон. Следовательно, так делать не должно.

Возражение 3. Далее, человек должен любить ближнего как самого себя. Но в отношении самого себя человек должен интерпретировать сомнения в худшую сторону, согласно сказанному [в Писании]: «Трепещу всех дел моих»²⁶² ([Иов. 9:28](#)). Следовательно, похоже, что все то сомнительное, что связано с ближним, должно интерпретировать в самую худшую сторону.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Кто не ест — не осуждай того, кто ест» ([Рим. 14:3](#)), говорит: «Сомнения должно интерпретировать в лучшую сторону».

Отвечаю: как было показано выше (3), уже одно то, что человек дурно думает о другом без достаточной на то причины, унижает того и причиняет ему ущерб. Затем, никто не вправе презирать или каким-либо образом вредить другому без крайне важной на то причины. Следовательно, при отсутствии очевидных признаков человеческой злобы нам надлежит считать человека добрым, интерпретируя все, что вызывает наши сомнения, в лучшую сторону.

Ответ на возражение 1. Тот, кто интерпретирует сомнения в лучшую сторону, часто бывает обманут. Но все же лучше обмануться, хорошо думая о дурном человеке, чем обмануться, дурно думая о хорошем, поскольку в последнем случае причиняется ущерб, а в первом — нет.

Ответ на возражение 2. Одно дело судить о вещах, и совсем другое — о людях. Ведь когда судят о вещах, никто не задаётся вопросом, блага или зла та вещь, о которой судят, и потому независимо от того, каким окажется суд, никакого ущерба причинено не будет. Впрочем, о самом судящем можно судить как о добром, если он судит истинно, или как о злом, если он судит ложно, поскольку, как сказано в шестой [книге] «Этики», «для ума истина — это добро, а ложь — зло»²⁶³. Поэтому каждый обязан стремиться соотносить свой суд с вещами как они есть. С другой стороны, когда мы судим о людях, добро и зло в нашем суждении рассматривается по преимуществу со стороны того человека, о котором судят, поскольку его считают достойным уже постольку, поскольку о нем судят как о добром, и недостойным уже постольку, поскольку о нем судят как о злом. По этой причине при вынесении такого рода суда нам надлежит стремиться судить о человеке как о добром, если только не существует очевидного доказательства противоположного. И хотя, судя таким образом, мы можем ошибиться, тем не менее, наше доброе помышление о другом принадлежит нашей доброй, а не злой интуиции ума. К тому же знание истины о случайных единичностях как таковых не принадлежит совершенству ума.

Ответ на возражение 3. Интерпретировать нечто в наихудшую или наилучшую сторону

можно двояко. Во-первых, в соответствии со своего рода предположением. В таком случае если мы хотим использовать некое средство против некоего зла, своего или кого-то другого, то для того, чтобы это средство подействовало наверняка, нужно предположить наихудшее из возможного, поскольку если средство поможет от наибольшего зла, оно тем более поможет и от меньшего. Во-вторых, можно интерпретировать нечто в наихудшую или наилучшую сторону при принятии решения или вынесении определения, и в таком случае если речь идет о вещах, то мы должны пытаться судить о них как они есть, а если речь идет о людях, то интерпретировать все [сомнительное] в лучшую сторону о чем уже было сказано.

Раздел 5. ВСЕГДА ЛИ НУЖНО СУДИТЬ В СООТВЕТСТВИИ С ПИСЬМЕННЫМ ЗАКОНОМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не всегда нужно судить в соответствии с письменным законом. В самом деле, всегда должно избегать несправедливого суда. Но письменные законы подчас бывают несправедливыми, согласно сказанному [в Писании]: «Горе тем, которые постановляют несправедливые законы и пишут жестокие решения» ([Ис. 10:1](#)). Следовательно, в соответствии с письменным законом нужно судить не всегда.

Возражение 2. Далее, суд выносится в отношении частных случаев. Но, как говорит Философ, никакой письменный закон не может предусмотреть все без исключения случаи [264](#). Следовательно, похоже, что мы не всегда должны судить в соответствии с письменным законом.

Возражение 3. Далее, закон пишется для того, чтобы сделать очевидными намерения законодателя. Но иногда бывает так, что даже случись самому законодателю присутствовать на суде, он стал бы судить иначе. Следовательно, мы не всегда должны судить в соответствии с письменным законом.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Что касается наших земных законов, то хотя люди и судят о них, когда их устанавливают, но раз законы установлены и введены в действие, судье позволено судить уже не о них, а сообразно с ними» [265](#).

Отвечаю: как уже было сказано (1), суд есть не что иное, как утверждение или решение относительно того, что является правым. Затем, как было показано выше (57, 2), нечто может быть определено как правое двояко: во-первых, по самой природе судебного дела, и это называется «естественным правом»; во-вторых, по некоторому соглашению между людьми, и это называется «позитивным правом». Так вот, законы пишутся ради того, чтобы сделать очевидными оба эти права, но по-разному. В самом деле, письменный закон хотя и включает в себя естественное право, однако не устанавливает его, поскольку последнее получает свою силу не от закона, а от природы, в то время как письменный закон и включает в себя позитивное право, и устанавливает его, придавая ему силу своею властью.

Следовательно, судить должно в соответствии с письменным законом, в противном случае в судебном решении может быть нарушено естественное или позитивное право.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как письменный закон не сообщает силу естественному праву, точно так же он не может уменьшить или отменить эту силу, поскольку никакая человеческая воля не может изменить природу. Следовательно, если в письменном законе содержится что-либо противное естественному праву, то оно не является правосудным и не имеет никакой обязательной силы. В самом деле, позитивное право имеет место только там, где с точки зрения естественного права «не важно, так поступать или иначе», о чем уже было сказано (57, 2). Поэтому такого рода постановления, как было показано выше (II-I, 95, 2), правильно называть не законами, а, пожалуй, извращениями закона, и потому судить в соответствии с ними нельзя.

Ответ на возражение 2. Как неправосудные законы по самой своей природе всегда или по преимуществу противны естественному праву, точно так же и правильно учрежденные законы подчас оказываются недейственными постольку, поскольку оказываются противными естественному праву. Следовательно, в таких случаях должно судить не по букве закона, а в соответствии с тем равенством, которое имел в виду законодатель. Поэтому юристы говорят, что «никакими законными основаниями или интересами равенства нельзя оправдывать излишне сурового толкования и обременительного применения тех полезных мер, которые были

предписаны ради благополучия человека». И так это потому, что в подобных случаях даже сам законодатель решил бы иначе, и если бы ему представился случай, то предусмотрел бы это в своих законах.

Сказанного достаточно для ответа на **возражение 3**.

Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕПРАВОМОЧНЫЙ СУД ИЗВРАЩЕННЫМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что суд не становится извращенным только лишь потому, что является неправомочным. В самом деле, правосудность является правотой в том, что касается действий. Но правда не становится иной в зависимости от того, кто её провозглашает, хотя и может пострадать от того, кто обязан её признать. Следовательно, и правосудность не зависит от того, кто провозглашает то, что является правым, то есть производит суд.

Возражение 2. Далее, суду надлежит налагать наказания за грехи. Но иные заслужили похвалу за то, что причинили наказание за грехи, хотя и не имели власти над теми, кого они наказали, как, например, убивший египтянина Моисей ([Исх. 2:12](#)) и убивший Зимри, сыны Салу Финеес, сын Елеазара ([Чис. 25:7-14](#)), «и это вменено ему в праведность» ([Пс. 105:31](#)). Следовательно, неправомочность суда ещё не означает неправосудности.

Возражение 3. Далее, духовная власть отличается от мирской. Но имеющие духовную власть прелаты подчас вмешиваются в дела светской власти. Следовательно, неправомочный суд не является незаконным.

Возражение 4. Кроме того, судье для вынесения правого суда необходимы не только полномочия, но, как было показано выше (2), также правота и знание. Но суд не считается неправедным только потому, что судящему недостает навыка к правосудности или знания закона. Следовательно, неправомочность [суда], то есть отсутствие соответствующих полномочий у судьи, не всегда делает суд неправедным.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Кто ты, осуждающий чужого раба?» ([Рим. 14:4](#)).

Отвечаю: коль скоро суд должен быть вынесен в соответствии с письменным законом, о чем уже было сказано (5), то выносящий суд должен толковать, так сказать, букву закона применительно к некоторому частному случаю. Затем, коль скоро толковать закон и устанавливать его надлежит одной и той же власти, то подобно тому, как закон не может быть установлен иначе, как только общественной властью, точно так же никто не вправе судить иначе, как только будучи уполномочен на это общественной властью, которая простирается на всех, кто входит в это сообщество. Поэтому как было бы неправосудным, если бы некто принуждал другого соблюдать закон, который не был утвержден общественной властью, точно так же было бы неправосудным, если бы некто принуждал другого подчиняться суду, который был вынесен кем-либо помимо общественной власти.

Ответ на возражение 1. Провозглашение правды никого не обязывает к согласию с нею, но каждый по своему усмотрению волен принимать её или нет. Суд же, со своей стороны, подразумевает обязательность, и потому осуществление суда со стороны того, кто не получил от общества соответствующих полномочий, является [делом] неправосудным.

Ответ на возражение 2. Моисей, похоже, убил египтянина, получив власть, так сказать, путем божественного наития, как это можно понять из того, что сказано в «Деяниях апостолов», а именно, что «поразив египтянина, он думал, поймут братья его, что Бог рукою его дает спасение Израилю»²⁶⁶ ([Деян. 7:24, 25](#)). Или же можно сказать, что Моисей убил египтянина, чтобы защитить несправедливо обижаемого человека, действуя в пределах необходимой обороны. Поэтому Амвросий, говоря, что «не отразивший при имеющейся у него возможности удар такого же человека, как он сам, столь же повинен, как и ударивший», приводит в пример Моисея. А еще, следуя Августину мы можем сказать, что как «почва являет нам свое

плодородие, производя бесполезные травы до того, как взойдут полезные, точно так же и поступок Моисея, будучи греховным, явил нам признак великого изобилия», а именно постольку, поскольку в нем проявилась та власть, посредством которой он вывел своих людей.

Что же касается Финееса, то он поступил так из ревностного служения Богу по божественному наитию. А ещё можно сказать, что хотя он ещё не был первосвященником, тем не менее, он был сыном первосвященника, и свой суд он произвел на основании тех приговоров, которые были вынесены другими судами.

Ответ на возражение 3. Светская власть подчинена духовной подобно тому, как тело подчинено душе. Следовательно, если духовная власть вмешивается в те мирские вопросы, которые подчинены духовной власти или же переданы на рассмотрение духовной власти властью мирской, то её суд является правомочным.

Ответ на возражение 4. Навыки к познанию и правосудности являются совершенствами индивида и, следовательно, их отсутствие не делает суд неправомочным, в отличие от отсутствия общественной власти, которая сообщает суду принудительную силу.

Вопрос 61. О ЧАСТЯХ ПРАВОСУДНОСТИ

Теперь нам надлежит рассмотреть части правосудности: Во-первых, субъектные части, которые являются видами правосудности, а именно распределительную и направляющую правосудность; во-вторых, как бы неотъемлемые части; в-третьих, как бы потенциальные части, то есть связанные с правосудностью добродетели.

Первое рассмотрение будет двояким: во-первых, будут исследованы части правосудности; во-вторых, противоположные им пороки. А поскольку воздаяние, похоже, является актом направляющей правосудности, нам предстоит рассмотреть: во-первых, различие между направляющей и распределительной правосудностью; во-вторых, воздаяние.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) существует ли два вида правосудности, а именно распределительная и направляющая [правосудность]; 2) одинаково ли в каждом случае определяется среднее; 3) одинаков ли или различен их предмет; 4) является ли любой из этих видов правосудности тем же, что и ответное претерпевание.

Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕНЫ ДВА ВИДА ПРАВОСУДНОСТИ, А ИМЕННО РАСПРЕДЕЛИТЕЛЬНАЯ И НАПРАВИТЕЛЬНАЯ [ПРАВОСУДНОСТЬ]?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что два вида правосудности, а именно распределительная и направительная [правосудность], определены неправильно. В самом деле, то, что пагубно для многих, не может являться видом правосудности, поскольку правосудность определена к общественному благу. Но если блага сообщества распределять между многими, то это нанесет урон общественному благу многих — как потому что истощит общественное благо, так и потому, что испортит нравы людей. Ведь сказал же Туллий, что «получающий становится хуже и с готовностью ожидает получить опять». Следовательно, распределению не приличествует быть одним из видов правосудности.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (58, 2), актом правосудности является воздание каждому того, что его. Но при распределении человек получает не то, что было его, а становится обладателем того, что прежде принадлежало обществу. Следовательно, это не принадлежит правосудности.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (58, 6), правосудность находится не только в начальнике, но и в подчиненном. Но право распределять имеет только начальник. Следовательно, распределение не всегда принадлежит правосудности.

Возражение 4. Далее, «распределительная правосудность связана с общественными благами»²⁶⁷. Но касающиеся общества вопросы относятся к сфере законной правосудности. Следовательно, распределительная правосудность является видом не частной, а законной правосудности.

Возражение 5. Кроме того, единичность или множественность не изменяет вида добродетели. Но направительная правосудность заключается в предоставлении чего-либо одному человеку, тогда как распределительная правосудность заключается в предоставлении чего-либо многим. Следовательно, они не являются различными видами правосудности.

Этому противоречит следующее: Философ определяет две части правосудности и говорит, что «одна связана с распределением, а другая — с направлением [при взаимном обмене]»²⁶⁸.

Отвечаю: как уже было сказано (58, 8), частная правосудность определена к частному индивиду, который соотносится с обществом как часть с целым. Затем, в отношении части можно усматривать двоякий порядок. Во-первых, существует упорядоченность одной части в отношении другой, которой соответствует упорядоченность одного частного индивида в отношении другого. Этот порядок поддерживается направительной правосудностью, которая связана с деловыми взаимоотношениями двух людей. Во-вторых, существует упорядоченность целого в отношении частей, которой соответствует упорядоченность того, что принадлежит обществу, в отношении каждого отдельного человека. Этот порядок поддерживается распределительной правосудностью, которая связана с адекватным распределением общественных благ. Следовательно, существует два вида правосудности, распределительная и направительная.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как частного индивида хвалят за то, что в щедрости он проявляет умеренность, а если он неумерен в ней, то его за это винят, точно так же должно проявлять умеренность и при распределении общественных благ, которое направляется распределительной правосудностью.

Ответ на возражение 2. Некоторым образом часть и целое совпадают, а именно в той мере, в какой принадлежащее целому некоторым образом принадлежит и части, и потому при распределении общественных благ между многими индивидами каждый получает то, что некоторым образом есть его.

Ответ на возражение 3. Акт распределения общественных благ надлежит осуществлять только тому, кто наделен властью над этими благами. Однако при этом распределительная правосудность находится также и в получающих эти блага подчиненных, а именно настолько, насколько они удовлетворены правильностью распределения. Кроме того, распределение общественных благ иногда происходит не между членами государства, а между членами семьи, и тогда осуществлять такое распределение может иметь право частное лицо.

Ответ на возражение 4. Движение получает свой вид от предела «куда». Поэтому законной правосудности надлежит направлять к общественному благу то, что касается частных индивидов, тогда как частной правосудности надлежит делать обратное, а именно направлять общественные блага к индивидам посредством распределения.

Ответ на возражение 5. Распределительная и направлятельная правосудности отличаются не только со стороны единичности и множественности, но также и со стороны различия видов принадлежности, поскольку общественная собственность принадлежит индивиду одним образом, а его личная собственность — другим.

Раздел 2. ОДИНАКОВЫМ ЛИ ОБРАЗОМ ОПРЕДЕЛЯЕТСЯ СРЕДНЕЕ РАСПРЕДЕЛИТЕЛЬНОЙ И НАПРАВИТЕЛЬНОЙ ПРАВОСУДНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что среднее распределительной правосудности должно определяться точно так же, как и среднее направительной правосудности. В самом деле, как уже было сказано (1), та и другая является видом частной правосудности. Но среднее любой части умеренности или мужества определяется одинаково. Следовательно, одинаково должно определяться и среднее распределительной и направительной правосудности.

Возражение 2. Далее, форма нравственной добродетели состоит в том, чтобы блюсти определяемую разумом середину. И коль скоро у одной добродетели есть только одна форма, то похоже на то, что середина обеих должна быть одной и той же.

Возражение 3. Далее, для того, чтобы блюсти середину распределительной правосудности, должно принимать во внимание разнообразные личные заслуги. Но личные заслуги принимаются во внимание и в случае направительной правосудности, например, при определении наказаний; так, поднявший руку на князя заслуживает большего наказания, чем поднявший руку на простолюдина. Следовательно, среднее обоих видов правосудности должно определяться одинаковым образом.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что среднее распределительной правосудности определяется согласно «геометрической пропорции», тогда как среднее направительной правосудности — согласно «арифметической пропорции»²⁶⁹.

Отвечаю: как уже было сказано (1), в случае распределительной правосудности частному лицу дается нечто из целого как части целого и в том количестве, которое пропорционально важности этой части для целого. Поэтому в случае распределительной правосудности человек получает тем больше общественных благ, чем более «достойным» является его общественное положение. При этом достоинство в аристократическом обществе измеряется происхождением, в олигархическом — богатством, в демократическом — свободой, то есть различным образом в зависимости от государственного устройства. Следовательно, для распределительной правосудности среднее определяется не в соответствии с равенством между вещью и вещью, а в соответствии с пропорцией между вещами и людьми, а именно так, что насколько один человек превосходит другого, настолько и получаемое им при распределении превосходит получаемое другим. Поэтому Философ говорит, что в последнем случае среднее определяется согласно «геометрической пропорции», в которой равенство зависит не от количества, а от пропорции. Так, например, можно сказать, что 6 относится к 4 как 3 относится к 2, поскольку в любом случае пропорция составляет 1,5 — ведь большее число является суммой меньшего и его половины, в то время как разность каждой из пар различна — ведь 6 больше 4 на 2, а 3 больше 2 на 1.

С другой стороны, в случае направительной правосудности нечто платится индивиду из расчета того, что было от него получено, как это имеет место в случае купли-продажи, где в первую очередь используется направительная правосудность. Поэтому здесь нужно сравнивать вещь с вещью, а именно чтобы один человек возместил другому настолько, насколько он сам приобрел из того, что принадлежало другому. В результате мы получаем равенство согласно «арифметической пропорции», которая измеряется в соответствии с равным избытком в количестве. Так, 5 является средним между 6 и 4, поскольку превышает последнее [число] на 1 и

на столько же превышает первым. Таким образом, если бы в начале каждый имел по 5, и один из них получил 1 из того, что принадлежит другому, то получивший имел бы уже 6, а другой остался бы с 4. Поэтому было бы правосудно, если бы оба были возвращены к среднему посредством того, что у имеющего 6 отняли бы 1 и передали тому, у кого осталось 4, поскольку тогда бы оба они имели среднее 5.

Ответ на возражение 1. В других нравственных добродетелях должно следовать не реальному, а разумному среднему, в то время как в правосудности следуют реальному среднему, и потому среднее правосудности зависит от различия вещей.

Ответ на возражение 2. Общей формой правосудности является равенство, которому подчинены и распределительная, и направительная правосудность, но при этом в одном случае имеет место равенство согласно геометрической пропорции, а другом — равенство согласно арифметической пропорции.

Ответ на возражение 3. В случае действий и претерпеваний общественное положение человека влияет на количество вещи, по каковой причине поднять руку на князя означает причинить больший ущерб, чем поднять руку на простолюдина. Поэтому если распределительная правосудность принимает во внимание общественное положение человека как таковое, то направительная правосудность рассматривает его постольку, поскольку оно обуславливает различие вещей.

Раздел 3. ОДИНАКОВ ЛИ ПРЕДМЕТ ОБОИХ ВИДОВ ПРАВОСУДНОСТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у обоих видов правосудности один и тот же предмет. В самом деле, различие предмета обуславливает различие добродетели, как это имеет место в случае мужества и умеренности. Поэтому если бы у распределительной и направительной правосудности были разные предметы, то похоже на то, что они не являлись бы частями одной и той же добродетели, а именно правосудности.

Возражение 2. Далее, распределение, с которым имеет дело распределительная правосудность, является таковым «почестей, имущества и всего прочего, что может быть поделено между согражданами»²⁷⁰. Но те же самые вещи являются субъектными предметами обмена между одним человеком и другим, с которым имеет дело направительная правосудность. Следовательно, у распределительной и направительной правосудности один и тот же предмет.

Возражение 3. Далее, если бы предмет распределительной правосудности отличался от предмета направительной правосудности, то так могло бы быть только по причине их видового отличия, поскольку если видовое отличие отсутствует, то нет и никакого отличия предмета. Но Философ определяет направительную правосудность как один вид, у которого есть много разных предметов²⁷¹. Следовательно, предмет этого вида правосудности, похоже, не разделяется на множество видов.

Этому противоречит сказанное в пятой [книге] «Этики» о том, что «один вид правосудности связан с распределением, а другой — с направлением [при взаимном обмене]»²⁷².

Отвечаю: как уже было сказано (58, 8), правосудность связана с некоторыми внешними деятельностями, а именно с распределением и обменом, которые состоят в использовании чего-то внешнего: вещей, людей и даже работ. Вещей, когда один человек получает или отдает другому то, что его; людей, когда человек поступает несправедливо в отношении личности другого человека, например, бьет его, оскорбляет или просто выказывает своё к нему отношение; работ, когда человек справедливо требует от другого выполнения некоторых работ или сам выполняет для него работу. Поэтому если под предметом каждого из этих видов правосудности понимать те вещи, которые используются в деятельностях, то в таком случае у распределительной и направительной правосудности предмет один и тот же, поскольку вещи могут и распределяться между индивидами из общественной собственности, и быть субъектами обмена между одним человеком и другим. Кроме того, они могут являться некоторой долей или платой за выполненные работы.

Но если в качестве предмета обоих видов правосудности рассматривать непосредственно те основные действия, посредством которых используются люди, вещи и работы, то в таком случае их предметы различны. В самом деле, распределительная правосудность направляет распределение, в то время как направительная правосудность направляет обмен, который имеет место между двумя людьми и может происходить как произвольно, так и произвольно.

Он бывает произвольным в тех случаях, когда кто-либо использует принадлежащее другому человеку имущество, саму его личность или работу против его воли, что может происходить либо тайно посредством обмана, либо явно посредством насилия. Иными словами, преступление может быть совершено в отношении имущества другого человека, его личности

или связанного с ним человека. Совершенное в отношении имущества преступление, если оно совершено тайно, называется «воровством», а если явно, «грабежом». Если оно совершено в отношении личности другого человека, то может затрагивать или самую субстанцию его личности, или её достоинство. Если оно совершено против субстанции его личности, то с человеком поступают неправомерно тайно в том случае, когда его предательски убивают, ранят или травят, и явно в том случае, когда его убивают привселюдно, заключают в темницу, бьют или калечат. Если оно совершено против его личного достоинства, то с человеком поступают неправомерно тайно в случае лжесвидетельства, клеветы и всего того, что наносит ущерб его доброму имени, и явно в случае обвинения его в суде или публичного оскорбления. Если оно совершено против его личных привязанностей, то неправомерность может иметь место или в отношении личности его жены, и совершается оно по преимуществу тайно, а именно посредством прелюбодеяния, или в отношении личности его слуги, когда последнего вынуждают покинуть своего господина, что может происходить и явно. То же самое можно сказать и о других личных привязанностях, и при этом любая неправомерность, которая может иметь место в отношении господина, может иметь место и в отношении тех, кто с ним связан. Однако прелюбодеяние и побуждение слуги к оставлению им своего господина наиболее непосредственно связаны с неправомерностью в отношении личности, причем последнее, коль скоро слугу называют имуществом его господина, является в то же время и воровством.

Обмен является произвольным в тех случаях, когда человек добровольно передает свое имущество другому. Если он передает его просто, а именно так, что получивший ничего ему за это не должен, как это имеет место в случае дара, то тогда речь идет об акте не правосудности, а щедрости. К правосудности же произвольная передача относится в тех случаях, когда она подразумевает понятие долга, и это может происходить по-разному. Во-первых, когда один человек отдает свою вещь другому в обмен на другую вещь, как это имеет место в случае купли-продажи. Во-вторых, когда человек передает свою вещь другому так, что последний может [временно] попользоваться ею, а затем вернуть её владельцу. Если пользование вещью предоставляется безвозмездно, то когда она приносит доход, речь идет об «узуфрукте»²⁷³, а когда нет — об «одолжении» или «ссуде» (например, посуды, денег и т. п.). Если же пользование не безвозмездно, то это называется «арендой» или «наймом». В-третьих, человек может передавать свою вещь с последующим возвратом не ради того, чтобы ею пользовались, а либо с целью сбережения, как это имеет место в случае «депозита», либо в подтверждение некоторого обязательства, как когда человек вносит свою собственность в залог или дает поручительство за кого-то другого. Во всех этих действиях, как произвольных, так и непроизвольных, среднее определяется одинаково, а именно согласно равенству воздаяния. Следовательно, все эти действия связаны с одним и тем же видом правосудности, а именно с направительной правосудностью.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВОСУДНОСТЬ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ВОЗДАЯНИЕ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правосудность суть то же, что и воздаяние. В самом деле, суд Божий правосуден совершенно. Но суд Божий таков, что человек должен претерпевать по делам своим, согласно сказанному [в Писании]: «Каким судом судите — таким будете судимы, и какою мерою мерите — такою и вам будут мерить» ([Мф. 7:2](#)). Следовательно, правосудность суть то же, что и воздаяние.

Возражение 2. Далее, в любом виде правосудности кому-либо дается нечто в соответствии со своего рода равенством. При этом в случае распределительной правосудности это равенство связано с личным достоинством, которое, похоже, в первую очередь зависит от того, что доброго человек сделал для общества, тогда как в случае направительной правосудности оно зависит от того, в чем человек претерпел убыток. Но любое из этих равенств предполагает воздаяние за совершенный поступок. Следовательно, похоже, что правосудность суть то же, что и воздаяние.

Возражение 3. Далее, главный аргумент против воздаяния основан на различии между произвольностью и непроизвольностью, поскольку совершивший неправосудный поступок непроизвольно заслуживает менее строгого наказания. Но произвольность или непроизвольность с точки зрения непосредственно нас самих не может повлиять на среднее правосудности, поскольку это реальное среднее, которое не зависит от нас. Следовательно, похоже, что правосудность суть то же, что и воздаяние.

Этому противоречит следующее: Философ доказал, что правосудность не всегда является тем же, что и воздаяние²⁷⁴.

Отвечаю: воздаяние (contrapassum) означает равное претерпевание, которое является расплатой за предыдущее действие. Это выражение является наиболее уместным в случае неправосудных действий и претерпеваний, посредством которых человек причиняет ущерб личности ближнего; например, если человека бьют, то он бьет в ответ. Этот вид правосудности установлен в Законе: «Отдай душу за душу, глаз — за глаз» и т. д. ([Исх. 21:23, 24](#)). А коль скоро присвоить себе то, что принадлежит другому, означает совершить неправосудный поступок, то из этого следует, что второй [тип] воздаяния состоит в том, что причинивший убыток другому должен понести убыток сам. Об этом убытке тоже читаем в Законе: «Если кто украдет вола или овцу и заколет или продаст, то пять волов заплатит за вола, и четыре овцы — за овцу» ([Исх. 22:1](#)). Третий [тип] воздаяния связан с произвольным обменом, в случае которого действия и претерпевания обоюдны, хотя, как было показано выше (59, 3), произвольность ослабляет природу претерпевания.

Во всех указанных случаях расплата должна производиться согласно тому равенству, которое устанавливает направительная правосудность, то есть плата за претерпевание должна быть равной действию. Однако если претерпевание относится к тому же виду, что и действие, то равенство существует не всегда. Так бывает в первую очередь тогда, когда человек совершает неправосудный поступок в отношении более высокого лица, в каковом случае действие превосходит любое подобное по виду претерпевание из тех, которое он бы мог претерпеть. Поэтому того, кто поднял руку на князя, не только бьют в ответ, но и подвергают более суровому наказанию. И точно так же когда человек лишает другого его собственности против воли последнего, такое действие превосходит то претерпевание, которое имело бы место, если бы тот просто лишился этой собственности. В самом деле, тот, кто обуславливает убыток

другого, при этом сам не претерпевает никакого убытка, и потому его наказывают тем, что понуждают возместить потерпевшему в несколько раз больше (ведь он нанес урон не только частному лицу, но и общественному благополучию, на безопасность которого посягнул). Не всегда возможно равенство претерпевания и при произвольном обмене имущества одного человека на имущество другого, а именно тогда, когда имущество одного значительно больше имущества другого, и поскольку действие и претерпевание при обмене необходимо тем или иным образом уравнять, и для таких случаев были придуманы деньги. Следовательно, воздаяние имеет место в случае направительной правосудности, а в случае распределительной правосудности оно отсутствует, поскольку распределительную правосудность интересует не равенство между вещью и вещью или между действием и претерпеванием (на которое указывает слово «*contrapassum*»), а пропорция между вещами и людьми, о чем уже было сказано (2).

Ответ на возражение 1. Эта форма суда Божия соответствует условиям направительной правосудности, а именно в той мере, в какой награды соответствуют добродетелям, а наказания — грехам.

Ответ на возражение 2. Когда с послужившим обществу человеком расплачиваются за его услуги, это делается согласно направительной, а не распределительной правосудности. Ведь распределительная правосудность рассматривает равенство не между полученной и выполненной вещью, а между полученной одним вещью и полученной другим вещью с точки зрения сравнительных достоинств этих людей.

Ответ на возражение 3. Произвольность неправосудного акта отягчает несправедность, по какой причине она и рассматривается как нечто большее. Поэтому за нее надлежит расплачиваться посредством более строгого наказания.

Вопрос 62. О ВОЗДАЯНИИ

Далее мы исследуем Воздаяние [или Возмещение], под каковым заглавием наличествует Восемь пунктов: 1) актом чего оно является; 2) Всегда ли ради спасения необходимо Вернуть то, что было отнято; 3) должно ли Возвращать больше, чем было отнято; 4) бывает ли [человек] обязан вернуть то, чего он не брал; 5) необходимо ли воздавать именно тому, у кого было взято; 6) всегда ли обязан воздавать взявший; 7) обязательно ли воздаяние для кого-либо иного; в) обязан ли всякий воздавать немедленно.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЗДАЯНИЕ АКТОМ НАПРАВИТЕЛЬНОЙ ПРАВОСУДНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воздаяние [или возмещение] не является актом направительной правосудности. В самом деле, правосудность связана с понятием должного. Но можно вернуть, равно как и можно дать то, что не должно. Следовательно, воздаяние не является актом какой-либо из частей правосудности.

Возражение 2. Далее, исчезнувшее не подлежит возврату. Но правосудность и неправосудность могут быть связаны с неустойчивыми и мимолетными действиями и претерпеваниями. Следовательно, воздаяние, похоже, не является актом части правосудности.

Возражение 3. Далее, воздаяние есть расплата за что-то отнятое. Затем, нечто может быть отнято у человека не только при обмене, но и при распределении, как когда при распределении человеку дают меньше, чем ему причитается. Следовательно, воздаяние является актом направительной правосудности не в большей мере, чем оно является актом правосудности распределительной.

Этому противоречит следующее: воздаяние противоположно отнятию. Но отнятие того, что принадлежит другому, является актом направительной неправосудности. Следовательно, возвращение отнятого является актом той правосудности, которая направляет [взаимный] обмен.

Отвечаю: вернуть, по-видимому, есть то же, что и восстановить человека во владении или господстве над его вещью, и потому в воздаянии должно усматривать равенство той правосудности, которая сопровождает расплату одной вещью за другую, а это принадлежит направительной правосудности. Следовательно, воздаяние является актом направительной правосудности и причиняется тем, что одно лицо обладает принадлежащим другому — то ли с его согласия, например при ссуде или передаче на хранение, то ли против его воли, например в результате воровства или грабежа.

Ответ на возражение 1. То, что не должно принадлежать другому, в строгом смысле слова не является его [собственностью], хотя оно, возможно, когда-то и принадлежало ему, и потому если кто-либо отдает другому то, что не должно, то это, скорее, является просто даром, а не воздаянием. Впрочем, в некотором смысле это похоже на воздаяние, поскольку сама вещь материально является той же. Однако она не является той же с точки зрения формального аспекта правосудности, который рассматривает вещь как принадлежащую именно этому вот конкретному человеку, и потому в строгом смысле слова это не является воздаянием.

Ответ на возражение 2. Поскольку слово «воздаяние» означает нечто опять сделанное, оно подразумевает идентичность объекта. Поэтому, похоже, что изначально оно применялось по преимуществу к внешним вещам, которые могут переходить от одного человека к другому, оставаясь при этом теми же и субстанциально, и с точки зрения права владения. Но даже после того, как понятие «обмен» стало применяться в отношении не только такого рода вещей, но также [в отношении] тех действий и претерпеваний, посредством которых другому причиняется почет или позор, убыток или прибыль, термин «воздаяние» по-прежнему применяется к тем вещам, которые — будь они или телесным прикосновением, как когда тело бьют или калечат, или репутацией, как когда человека порочат или позоряют неправедными речами, — хотя и могут быть мимолетными в действительности, тем не менее, сохраняются в своих следствиях.

Ответ на возражение 3. Возмещение, производимое распределяющим тому человеку, кто получил меньше, чем ему причитается, происходит вследствие сопоставления вещи с вещью,

когда последний получает сверх полученного настолько, насколько он недополучил; следовательно, в этом случае речь идет о направительной правосудности.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЗДАЯНИЕ ЗА ТО, ЧТО БЫЛО ОТНЯТО, НЕОБХОДИМЫМ ДЛЯ СПАСЕНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что возвращение отнятого не является необходимым [для спасения]. Действительно, невозможное не является необходимым для спасения. Но иногда невозможно вернуть то, что было отнято, как когда человек отнял конечность или жизнь. Следовательно, похоже, что для спасения вовсе не необходимо, чтобы отнятое у другого было возвращено.

Возражение 2. Далее, совершение греха не является необходимым для спасения, в противном случае человек оказался бы в безвыходном положении. Но иногда без греха невозможно вернуть отнятое, как когда кто-либо по справедливости лишил другого доброго имени. Следовательно, для спасения вовсе не необходимо, чтобы отнятое у другого было возвращено.

Возражение 3. Далее, сделанное не может стать несделанным. Но иногда человек вследствие неправосудного оскорбления теряет свою личную честь. Таким образом, отнятое у него не может быть ему возвращено, и потому возвращение отнятого у другого не является необходимым для спасения.

Возражение 4. Кроме того, не дать человеку возможности получить что-то доброе, по-видимому, есть то же самое, что и отнять это у него, поскольку, как говорит Философ, «то, что «чуть-чуть», в счет не идет»²⁷⁵. Но тот, кто лишает человека возможности получить приход или что-либо подобное, похоже, не обязан вернуть ему приход, поскольку подчас это попросту невозможно. Следовательно, возвращение отнятого не является необходимым для спасения.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «пока человек не вернет то, что им было присвоено, его грех не будет прощен».

Отвечаю: как уже было сказано (1), воздаяние — это акт направительной правосудности, которая предполагает некоторое выравнивание. Поэтому воздаяние означает возвращение неправосудно полученной вещи, поскольку отдавание её восстанавливает утраченное равенство. Однако если отнятие является правосудным, то, значит, оно само восстанавливает равенство, и тогда, коль скоро правосудность заключается в выравнивании, воздаяние ни к чему. И поскольку для спасения необходимо соблюдение правосудности, из этого следует, что для спасения необходимо возвращать то, что было неправосудно отнято.

Ответ на возражение 1. Как пишет Философ, когда невозможно [точно] воздать по достоинству, достаточно воздать по возможности, как это бывает в случае воздания почестей Богу и родителям²⁷⁶. Поэтому в тех случаях, когда отнятое не может быть возмещено в полной мере, воздание должно происходить по возможности. Так, например, если один человек лишил другого его конечности, то он должен возместить ему деньгами или почестями согласно условиям одной из сторон и так, как их бы рассудил добродетельный человек.

Ответ на возражение 2. Лишить другого доброго имени кто-либо может тройко. Во-первых, говоря то, что соответствует истине, и делая это правосудно (например, когда человек, соблюдая должный порядок, осуждает другого за грех), и это не обязывает его к воздаянию. Во-вторых, говоря то, что не соответствует истине и является неправосудным, и тогда он обязан вернуть этому человеку доброе имя, признавшись, что солгал. В-третьих, говоря то, что соответствует истине, но делая это неправосудно (например, когда человек осуждает другого за грех в нарушение должного порядка), и тогда он обязан по возможности вернуть этому человеку доброе имя, но так, чтобы при этом не солгать (например, признавшись, что его речь была

неудачна, или что он опозорил его неправосудным образом). Если же вернуть другому его доброе имя ему не удастся, то он должен придумать какой-либо другой способ возмещения, как это подчас бывает и в других случаях, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Когда кто-либо опорочил другого человека, сделанное им не может стать несделанным, однако, воздавая ему почести, он может свести на нет следствие [сделанного], а именно принижение личной чести другого человека в глазах других людей.

Ответ на возражение 4. Существует несколько путей лишения человека возможности получить приход. Во-первых, правосудно, а именно когда кто-либо из почтения к Богу или ради блага Церкви выносит решение в пользу более достойного кандидата, и в таком случае он никоим образом не обязан что-либо воздавать или возвращать. Во-вторых, неправосудно, а именно когда это делается из намерения причинить ущерб тому, кому препятствуют, из ненависти, ради мести и тому подобного. В таком случае, если приход только предполагалось отдать какому-то достойному человеку, а некто, рекомендуя этого не делать, не дал тому получить приход, то он, приняв во внимание обстоятельства людей и вещей так, как это сделал бы добродетельный человек, обязан некоторым образом это ему возместить, но не обязательно адекватно, поскольку тот ещё не получил приход и мог бы не получить его в силу многих других причин. Если же этот приход уже был кому-либо назначен, а кто-то по какой-то недолжной причине это [назначение] аннулировал, то он тем самым, по сути, отнял у человека то, чем тот уже обладал и, следовательно, он обязан адекватно возместить отнятое из собственных средств.

Раздел 3. ДОСТАТОЧНО ЛИ ВЕРНУТЬ РОВНО СТОЛЬКО, СКОЛЬКО БЫЛО отнято?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вернуть ровно столько, сколько было отнято, недостаточно. Ведь сказано же [в Писании]: «Если кто украдет вола или овцу и заколет или продаст, то пять волов заплатит за вола, и четыре овцы — за овцу» ([Исх. 22:1](#)). Но заповеди божественного Закона обязан соблюдать каждый. Следовательно, вор обязан возвращать в четырех или пятикратном размере.

Возражение 2. Далее, «все, что писано было прежде, написано нам в наставление» ([Рим. 15:4](#)). Но Закхей сказал Господу: «Если кого чем обидел, — воздам вчетверо» ([Лк. 19:8](#)). Следовательно, человек обязан вернуть в несколько раз больше, чем он неправосудно присвоил.

Возражение 3. Далее, никто не должен быть неправосудно лишен того, что он не обязан отдать. Но судья правосудно лишает вора большего, чем он украл, классифицируя это как возмещение ущерба. Таким образом, человек обязан возместить ущерб и, следовательно, вернуть ровно столько, сколько было отнято, недостаточно.

Этому **противоречит** следующее: воздаяние восстанавливает равенство там, где неправосудное взятие обусловило неравенство. Но равенство восстанавливается посредством возврата ровно того количества, которое было взято. Следовательно, не существует обязанности возвращать больше, чем ровно столько, сколько было взято.

Отвечаю: когда человек неправосудно берет что-то из того, что принадлежит другому должно принимать во внимание две вещи. Первой является неравенство со стороны вещи, каковое неравенство неправосудно не всегда, как это имеет место в случае ссуды. Другой является грех неправосудности, который совместим с равенством со стороны вещи, как когда человек, намереваясь применить насилие, терпит неудачу.

Что касается первого, то средством против него является восстанавливающее равенство воздаяние, и в этом случае вполне достаточно, чтобы человек вернул ровно столько, сколько он взял из принадлежащего другому. Что же касается греха, то в качестве средства применяется наказание, налагать которое приличествует судье, и до тех пор, пока человек не осужден судьей, он не обязан возвращать больше, чем взял, а когда осужден, он обязан выплатить штраф.

Отсюда понятен **ответ на возражение 1**, поскольку приведенный закон устанавливает наказание, которое должно быть наложено судьей. Впрочем, в настоящее время соблюдать эту заповедь не обязательно, поскольку, как было показано нами выше (II-I, 104, 3), по пришествии Христа судебные предписания уже никого не обязывают. Но и в тех случаях, когда такое же [наказание] устанавливается в соответствии с человеческим законом, ответ [на выдвинутое возражение] остается таким же.

Ответ на возражение 2. Закхей говорит это потому, что желает сделать больше, чем должен, по каковой причине ранее он сказал: «Половину имения моего я отдам нищим».

Ответ на возражение 3. Посредством правосудного осуждения судья может взыскать с человека больше в качестве возмещения за причиненный ущерб, но это допустимо только после вынесения приговора.

Раздел 4. БЫВАЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК ОБЯЗАН ВЕРНУТЬ ТО, ЧЕГО ОН НЕ БРАЛ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек бывает обязан вернуть то, чего он не брал. В самом деле, обусловивший чей-либо убыток обязан этот убыток возместить. Но подчас случается так, что убыток превосходит то, что было взято; так, например, если выкопать [посеянные] человеком семена, то убыток сеявшего будет равен ожидавшемуся урожаю, и потому похоже, ему причитается соответствующее воздаяние. Следовательно, человек бывает обязан вернуть то, чего он не брал.

Возражение 2. Далее, тот, кто удерживает деньги своего кредитора дольше оговоренного срока, может тем самым причинить утрату последним возможной прибыли от этих денег, хотя при этом он их себе не берет. Следовательно, похоже, что человек бывает обязан вернуть то, чего он не брал.

Возражение 3. Далее, человеческая правосудность основывается на божественной правосудности. Но человек обязан возратить Богу больше, чем получил от Него, согласно сказанному [в Писании]: «Ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал» ([Мф. 25:26](#)). Следовательно, то, что человек бывает должен вернуть другому то, чего он не брал, является правосудным.

Этому **противоречит** следующее: воздаяние принадлежит правосудности постольку, поскольку оно восстанавливает равенство. Но если бы человек был обязан возвращать то, чего он не брал, то никакого бы равенства не было. Следовательно, такое воздаяние не является обязательным.

Отвечаю: когда кто-либо причиняет убыток другому он, по-видимому, берет у того столько же, сколько тот теряет, ибо, как говорит Философ, «убыток» означает, что понесший убыток имеет «меньше», чем должен²⁷⁷. Поэтому человек обязан воздавать сообразно тому, какой убыток он причинил другому.

Затем, человек может претерпевать убыток двояко. Во-первых, когда лишается того, чем он актуально обладает, и такой убыток всегда должен возмещаться равноценно; так, например, если человек наносит другому ущерб путем разрушения его дома, то он обязан возместить ему стоимость дома. Во-вторых, человек может причинить вред другому, не дав ему получить то, что он мог бы получить. Такого рода убыток не обязательно должен быть возмещен равноценно, поскольку виртуальное обладание вещью всегда меньше актуального обладания. И коль скоро иметь возможность получить вещь означает обладать ею виртуально, или потенциально, то тому, кто был лишен возможности обладать ею актуально, не обязательно адекватно возмещать её ценность, тем более что в таком случае, как было показано выше, возмещение не является необходимым для спасения. Впрочем, некоторое возмещение, [а именно] сообразованное с обстоятельствами людей и вещей, все же необходимо.

Из сказанного очевиден ответ на возражения 1 и 2. В самом деле, сеющий в поле обладает урожаем не актуально, а только виртуально, и точно так же владелец денег имеет от них прибыль не актуально, а только виртуально, и им обоим можно чинить препятствия многими способами.

Ответ на возражение 3. Бог не требует от нас ничего из того, что Он Сам в нас не всеял. Следовательно, эти слова должно понимать или как сказанные в укор ленивому рабу, считавшему, что он ничего не получил от другого, или же сказанные в том смысле, что Бог ожидает от нас плодов от Его даров, каковые плоды происходят от Него и от нас, в то время как

сами дары исходят только от Бога и никак не от нас.

Раздел 5. НЕОБХОДИМО ЛИ ВСЕГДА ВОЗДАВАТЬ ИМЕННО ТОМУ, У КОГО БЫЛО ВЗЯТО?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом. **Возражение 1.** Кажется, что воздавать не всегда нужно именно тому, у кого было взято. В самом деле, вредить кому бы то ни было незаконно. Но в некоторых случаях возвращение человеку того, что у него было взято, могло бы повредить или ему самому, или кому-то другому, как, например, если бы должно было возвращать сумасшедшему его меч. Следовательно, не всегда нужно воздавать тому, у кого было взято.

Возражение 2. Далее, если человек отдал вещь незаконно, то он не заслуживает того, чтобы получить её обратно. Но иногда человек незаконно дает то, что другой незаконно получает, как это имеет место в том случае, когда дающий и получающий виновны в симонии. Следовательно, не всегда нужно воздавать тому, у кого было взято.

Возражение 3. Далее, никто не обязан делать невозможное. Но подчас воздать тому, у кого было взято, [попросту] невозможно — то ли потому, что он уже умер, то ли потому, что он находится слишком далеко, то ли потому, что он [вообще] неизвестен. Следовательно, воздавать тому, у кого было взято, необходимо не всегда.

Возражение 4. Далее, более всего мы должны давать тем, кто сделал нам больше добра, чем другие. Но иные (например, наши родители) сделали нам намного больше добра, чем кредиторы или вкладчики. Следовательно, иногда мы должны скорее помогать некоторым другим людям, нежели воздавать тем, от кого мы что-либо получили.

Возражение 5. Кроме того, бесполезно воздавать то, что по совершении воздания возвращается к воздавшему. Так, если прелат неправосудно присвоил себе что-либо из того, что принадлежит Церкви, а затем вернул это Церкви, то возданное вновь возвращается к нему, поскольку он является попечителем церковной собственности. Следовательно, он не должен воздавать Церкви, у которой он взял, и точно так же не всегда нужно воздавать человеку у которого было взято.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Отдавайте всякому должное (кому подать, — подать, кому оброк, — оброк)» ([Рим. 13:7](#)).

Отвечаю: воздаяние восстанавливает равенство направительной правосудности, каковое равенство, как было показано выше (2; 58, 10), состоит в выравнивании двух вещей. Но это выравнивание вещей становится возможным только тогда, когда тот, кто имеет меньше, чем должно, получает то, чего ему недостает, то есть получает воздаяние от того, кто прежде у него взял.

Ответ на возражение 1. Когда подлежащая возврату вещь представляется могущей [по её возвращении] причинить вред или тому, кому её должно вернуть, или кому-либо иному, её не следует возвращать владельцу здесь и сейчас. В самом деле, воздаяние совершается ради блага получающего воздаяние, поскольку [любое] обладание должно приносить пользу. Однако тот, кто оставляет себе чужую собственность, должен не присвоить её себе, а или сохранить ее, дабы вернуть в более подходящее время, или доверить её сохранение тому, кто может обеспечить более надежную сохранность.

Ответ на возражение 2. Человек может дать что-либо незаконно двояко. Во-первых, так, что само даяние является недозволенным и незаконным, как это имеет место в случае симонии. Такой человек заслуживает утраты того, что он дал, и потому ни о каком воздаянии речи здесь быть не может. Но коль скоро и получивший получил незаконно, то и он не вправе оставить себе полученное, и потому обязан направить его на достижение какой-либо благочестивой цели.

Во-вторых, человек может дать незаконно тогда, когда дает ради достижения незаконной цели, хотя само по себе даяние может являться законным, как когда женщина получает плату за блуд, и в таком случае получивший может оставить полученное себе. Впрочем, если получение являлось вымогательством, сопряженным с мошенничеством или обманом, то полученное необходимо вернуть.

Ответ на возражение 3. Если тот, кому нужно воздать, неизвестен совсем, то воздаяние должно производиться по возможности, например, подавая милостыню ради его духовного блага (как если бы он был жив или умер), однако только после того, когда было сделано все необходимое для выяснения его личности. Если тот, кому нужно воздать, умер, воздать надлежит его наследнику, который рассматривается как составляющий с ним одно. Если же он находится очень далеко, то тогда принадлежащее ему должно быть ему отослано, особенно тогда, когда оно имеет большую ценность и его нетрудно переслать, в противном случае оно должно быть сохранено в безопасном месте, о чем следует сообщить его владельцу.

Ответ на возражение 4. Человек обязан помогать своим родителям и тем, от кого он видел много доброго, из своей собственности, но он не имеет права воздавать своим благодетелям из того, что принадлежит другим прежде, чем он им это компенсировал. Исключение возможно только в случаях чрезвычайной необходимости, когда он может и даже должен ради помощи родителям использовать чужое.

Ответ на возражение 5. Прелат может присвоить себе церковную собственность трояко. Во-первых, прибрав к рукам ту собственность Церкви, которая доверена не ему, а другому, как, например, когда епископ присваивает собственность капитула. В таком случае очевидно, что он обязан вернуть взятое его законным владельцам. Во-вторых, передав доверенную ему собственность Церкви другому человеку (например, родственнику или другу), и тогда он должен вернуть Церкви ее, но так, чтобы это было вручено уже его преемнику. В-третьих, прелат может наложить руки на собственность Церкви, так сказать, в намерении, а именно когда он начинает думать, что может распоряжаться ею от своего имени, а не от имени Церкви, и в этом случае он должен воздать путем отказа от подобного намерения.

Раздел 6. ВСЕГДА ЛИ ОБЯЗАН ВОЗДАВАТЬ ВЗЯВШИЙ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что взявший вещь не всегда обязан её вернуть. В самом деле, воздаяние восстанавливает равенство правосудности, отнимая у того, у кого больше [чем должно] и отдавая тому, у кого меньше [чем должно]. Однако подчас бывает так, что тот, кто взял у другого, сам этим более не владеет, поскольку взятое перешло в чужие руки. Следовательно, возвращать в таком случае должен не тот, кто взял, а тот, кто овладел.

Возражение 2. Далее, никто не обязан обнаруживать собственное преступление. Но в некоторых случаях человек, возвращая взятое, этим обнаруживал бы собственное преступление, например, если он украл. Следовательно, взявший вещь не всегда обязан её вернуть.

Возражение 3. Далее, одно и то же не может быть возвращено несколько раз. Но иногда несколько людей одновременно берут вещь, и один из них возвращает её в полном объеме. Следовательно, взявший вещь не всегда обязан за нее воздать.

Этому противоречит следующее: тот, кто согрешил, обязан это искупить. Но воздаяние является искуплением. Следовательно, тот, кто взял вещь, обязан за нее воздать.

Отвечаю: в отношении взявшего чужую собственность человека должно принимать во внимание два момента: взятую вещь и [само] взятие. Что касается взятой вещи, то ее, доколе он ею владеет, надлежит вернуть, поскольку то, что он имеет сверх своей собственности, должно быть отнято у него и отдано тому, кому этого недостает, в соответствии с формой направительной правосудности. С другой стороны, взятие вещи, которая является собственностью другого, может быть трояким. Во-первых, оно может быть сопряжено с причинением вреда и происходить против воли владельца, как это имеет место в случае воровства или грабежа, и тогда похититель обязан воздать не только за саму вещь, но и за причинившее вред действие, причем даже тогда, когда этой вещью он более не владеет. В самом деле, как тот, кто ударил другого человека, ничем при этом не завладев, обязан воздать обиженному, точно так же тот, кто виновен в воровстве или грабеже, обязан как воздать за причиненный им убыток, дабы он не имел никакой выгоды [от содеянного], так и понести наказание за совершенную несправедливость. Во-вторых, человек может взять собственность другого ради своей прибыли, но без причинения вреда, то есть с согласия владельца, как это бывает при получении ссуды, и в таком случае взявший обязан воздать не только с точки зрения вещи, но и с точки зрения взятия, причем даже тогда, когда он эту вещь потерял, поскольку он обязан расплатиться с тем, кто отнесся к нему по-доброму а этого бы не произошло, если бы последний понес какой-либо убыток. В-третьих, человек может взять собственность другого и без причинения вреда последнему, и без прибыли для себя, как это имеет место в случае взятия на хранение. Поэтому тот, кто берет вещь таким образом, не несет никаких обязательств с точки зрения взятия, поскольку это взятие является [своего рода] услугой, но он обязан воздать с точки зрения взятой вещи. Следовательно, если он лишился этой вещи без какой-либо вины со своей стороны, то он не обязан её возвращать, а если это произошло по его вине, то он обязан её вернуть.

Ответ на возражение 1. Главной целью воздаяния является не отнятие у того, кто имеет больше, чем должно, а возмещение тому, кто имеет меньше, чем должно. Поэтому в тех случаях, когда человек получает что-то от другого без причинения убытка последнему как когда ему светит свеча другого, ни о каком воздаянии речи не идет. Следовательно, если тот, кто взял нечто у другого, более не владеет взятым потому, что этим завладел кто-то третий, то коль скоро тот другой утратил свое, воздать обязаны оба: и тот, кто взял вещь (по причине

причинения вреда при взятии), и тот, кто владеет ею (по причине самой вещи).

Ответ на возражение 2. Хотя человек не обязан обнаруживать собственное преступление перед другими людьми, тем не менее, он обязан покаяться в нем перед Богом не исповеди, и потому он может воздать другому через посредство принимающего исповедь священника.

Ответ на возражение 3. Поскольку воздаяние в первую очередь направлено на возмещение утраты, понесенной человеком вследствие неправомерно отнятой у него вещи, то всякому здравомыслящему человеку понятно, что когда потерпевший получает достаточное возмещение от одного, другие ему воздавать более не обязаны. Скорей уж они должны как-то возместить тому, кто произвел воздаяние, если, конечно, тот их от этого не освободит.

Раздел 7. МОЖЕТ ЛИ ВОЗДАЯНИЕ БЫТЬ ОБЯЗАТЕЛЬНЫМ ДЛЯ ТЕХ, КОТОРЫЕ [САМИ НИЧЕГО] НЕ БРАЛИ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воздаяние не является обязательным для тех, которые [сами ничего] не брали. В самом деле, воздаяние является наказанием того, кто взял. Но никто не должен претерпеть наказание помимо согрешившего. Следовательно, никто не обязан воздавать помимо того, кто взял.

Возражение 2. Далее, правосудность никого не обязывает увеличивать чужую собственность. Но если бы воздаяние было обязательным не только для того, кто взял вещь, но также и для всех тех, которые так или иначе помогали ему в этом, то тот, у кого взяли, оказался бы в выигрыше — как потому что он получил бы многократное воздаяние, так и потому, что подчас пособничество в отнятии вещи не приводит к действительному отнятию. Следовательно, другие не обязаны воздавать.

Возражение 3. Далее, никто не обязан подвергать себя опасности ради того, чтобы сохранить собственность другого. Но в некоторых случаях человек подвергнул бы себя смертельной опасности, если бы попытался обнаружить вора или оказать ему сопротивление. Следовательно, никто не обязан воздавать за то, что не обнаружил вора или не оказал ему сопротивления.

Этому **противоречит** сказанное [в Писании]: «Они знают., что делающие такие дела достойны смерти, — однако не только их делают, но и делающих одобряют» ([Рим. 1:32](#)). Следовательно, те, которые одобряют [подобное], обязаны воздавать.

Отвечаю: как уже было сказано (6), человек обязан воздавать не только в связи с той чужой собственностью, которую он присвоил, но и в связи с неправосудностью самого этого присвоения. Следовательно, всякий, кто явился причиной неправосудного взятия, обязан воздать. Затем, это может происходить двояко, непосредственно и опосредованно. Непосредственно, когда человек побуждает другого к тому, чтобы тот взял, и это может происходить трояко. Во-первых, со стороны взятия, [а именно] посредством побуждения человека к взятию либо особым предписанием, советом или согласием, либо же одобрением человека за храбрость [которую тот проявляет] при воровстве. Во-вторых, со стороны берущего, [а именно] посредством предоставления ему защиты или какого-либо другого вида помощи. В-третьих, со стороны взятой вещи, [а именно] посредством принятия участия в воровстве или грабеже в качестве сообщника злодея. Опосредованно, когда человек, будучи способным и обязанным воспрепятствовать злодеянию, не препятствует другому в совершении оно, либо не предписывая или не давая совет, который отвратил бы от воровства или грабежа, либо не делая то, что воспрепятствовало бы этому, либо же защищая злодея после исполненного [им злодеяния]. Все это выражено в следующих словах: «Предписывая, советуя, соглашаясь, льстя, скупая краденное, соучаствуя, умалчивая, не предотвращая, не осуждая».

Так вот, в пяти из этих случаев причастник обязан воздавать всегда. Во-первых, в случае предписания; в самом деле, предписывающий является главным двигателем, и потому он обязан воздавать в первую очередь. Во-вторых, в случае согласия, когда без этого согласия преступление было бы невозможно. В-третьих, в случае скупки краденного, когда человек становится, так сказать, правопреемником вора и помогает ему. В-четвёртых, в случае соучастия, когда человек принимает участие в воровстве и разделе добычи. В-пятых, когда он не предотвращает воровство, притом что он это делать обязан; так, например, те, которые согласно своим полномочиям должны охранять правосудность на земле, обязаны воздавать, если воры

процветают вследствие их халатности, поскольку они получают свое жалованье за то, что оберегают нашу здешнюю правосудность.

В других вышеупомянутых случаях человек обязан воздавать не всегда, поскольку совет и лесть не всегда являются деятельными причинами грабежа. Поэтому советчики и льстецы обязаны воздавать только тогда, когда можно с достаточной долей уверенности утверждать, что неправосудное взятие явилось следствием такого рода причины.

Ответ на возражение 1. Воздать обязан не только тот, кто совершил грех, но и тот, кто каким-либо образом явился причиной греха: то ли посредством совета, то ли — предписания, то ли как-то иначе.

Ответ на возражение 2. В первую очередь воздавать должны основные действователи: вначале «главарь», затем «[непосредственный] исполнитель», и только потом все остальные. Впрочем, если один из них совершил [полное] воздаяние, то другие уже не обязаны воздавать тому же самому человеку. Однако тот, кто всем заправлял, и тот, кто себе присвоил, обязаны [как-то] возместить тем, которые воздали. Если же человек предписал неправосудное взятие, которое не последовало, то никакого воздаяния делать не нужно, поскольку его целью по преимуществу является восстановление неправосудно отнятой собственности.

Ответ на возражение 3. Не каждый из тех, кто не обнаруживает вора, не противостоит ему или не осуждает его должен воздавать, но — только тот, кого к этому обязывает занимаемая им должность, например, наши князья, которые, поступая так, не подвергают себя большой опасности, поскольку они имеют достаточно власти для того, чтобы поддерживать правосудие.

Раздел 8. ОБЯЗАН ЛИ ЧЕЛОВЕК ВОЗДАВАТЬ НЕМЕДЛЕННО ИЛИ ЖЕ ЭТО МОЖЕТ БЫТЬ ОТСРОЧЕНО?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не обязан воздавать немедленно, и что для воздаяния возможна отсрочка. В самом деле, утвердительные предписания обязывают не всегда. Но необходимость воздаяния предписывается утвердительным предписанием. Следовательно, человек не обязан воздавать немедленно.

Возражение 2. Далее, никто не обязан делать то, что невозможно. Но в некоторых случаях немедленное воздаяние невозможно. Следовательно, никто не обязан воздавать немедленно.

Возражение 3. Далее, воздаяние является актом добродетели, а именно правосудности. Но время — это одно из сопутствующих добродетельному акту обстоятельств. И коль скоро другие обстоятельства не определяются актами добродетели, а устанавливаются согласно предписанию рассудительности, то похоже на то, что и для воздаяния нет никакого установленного времени, а именно такого, что человек обязан возвращать немедленно.

Этому **противоречит** следующее: все, что связано с воздаянием, похоже, подчинено общему правилу. Но тот, кто использует наемный труд, не должен задерживать плату за него, как это явствует из сказанного [в Писании]: «Плата наемника не должна оставаться у тебя до утра» ([Лев. 19:13](#)). Следовательно, и в других случаях воздаяния задержки являются незаконными, и потому воздавать надлежит немедленно.

Отвечаю: грехом против правосудности является не только присвоение чужой собственности, но и удержание ее, поскольку удерживать собственность другого против его воли означает лишать его возможности пользоваться своей вещью и тем самым причинять ему ущерб. Но очевидно, что пребывать в грехе не следует даже в течение короткого времени, и что всякий обязан немедленно отказаться от греха, согласно сказанному [в Писании]: «Беги от греха, как от лица змея» ([Сир. 21:2](#)). Поэтому должно воздавать немедленно, если это возможно, а если нет, то просить об отсрочке у того, кто вправе разрешить пользоваться вещью.

Ответ на возражение 1. Хотя предписание о воздаянии по форме является утвердительным, тем не менее, оно подразумевает запретительное предписание, которое запрещает нам удерживать чужую собственность.

Ответ на возражение 2. Когда кто-либо не может вернуть немедленно, эта его неспособность освобождает его от немедленного воздаяния, точно так же как неспособность человека вернуть вообще освобождает его от воздаяния в целом. Однако это не освобождает его от обязанности попросить у того, кому он должен воздать (непосредственно или через посредство кого-то еще), предоставить ему освобождение или отсрочку.

Ответ на возражение 3. Всякий раз, когда упущение обстоятельства противно добродетели, это обстоятельство должно рассматриваться как установленное, которое мы обязаны соблюдать. И коль скоро задержка воздаяния обуславливает грех неправосудной задержки, которая противоположна правосудной задержке, из этого можно заключить, что в отношении воздаяния время установлено как немедленное.

Вопрос 63. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ РАСПРЕДЕЛИТЕЛЬНОЙ ПРАВОСУДНОСТИ ПОРОКАХ [А ИМЕННО] О ЛИЦЕПРИЯТИИ

Теперь мы должны исследовать противоположные вышеприведенным частям правосудности пороки. Во-первых, мы рассмотрим лицепрятие, которое противоположно распределительной правосудности; во-вторых, те пороки, которые противоположны направительной правосудности.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли лицепрятие грехом; 2) имеет ли оно место при распределении духовных благ; 3) имеет ли оно место при оказании почестей; 4) имеет ли оно место при вынесении судебных решений.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛИЦЕПРИЯТИЕ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лицепритие не является грехом. В самом деле, слово «лицо» указывает на достоинство личности. Но распределительной правосудности надлежит учитывать достоинство личности. Следовательно, лицепритие не является грехом.

Возражение 2. Далее, в человеческих делах люди важнее, чем вещи, поскольку вещи существуют ради людей, а не наоборот. Но уважительное отношение к вещам не является грехом. Следовательно, лицепритие тем более не является грехом.

Возражение 3. Далее, в Боге не может быть никакой неправосудности или греха. Однако же Бог, похоже, являет лицепритие, поскольку из двух находящихся в схожих обстоятельствах людей одного Он подчас возвышает благодатью, а другого оставляет в грехе, согласно сказанному [в Писании]: «[В ту ночь] будут двое на одной постели — один возьмется, а другой оставится» ([Лк. 17:34](#)). Следовательно, лицепритие не является грехом.

Этому противоречит следующее: божественный Закон запрещает исключительно грех. Но [Закон] запрещает лицепритие, согласно сказанному [в Писании]: «Не различайте лиц» ([Вт. 1:17](#)). Следовательно, лицепритие является грехом.

Отвечаю: лицепритие противоположно распределительной правосудности. В самом деле, равенство распределительной правосудности состоит в выделении различных вещей различным людям согласно их личным достоинствам. Поэтому если причиной того, что [эта вот] вещь выделяется этому вот конкретному человеку является то его личное качество, в силу которого эта вещь приличествует этому лицу то речь идет о притии не лица, а причины. Действительно, глосса на слова [Писания]: «У Бога нет лицепрития»²⁷⁸ ([Еф. 6:9](#)), говорит, что «праведный суд принимает к рассмотрению причины, а не лица». Например, если человека выдвигают на профессорскую должность по причине того, что он обладает соответствующими знаниями, то во внимание принимается надлежащая причина, а не лицо. Если же при предоставлении кому-либо чего-то к рассмотрению принимается не то, насколько предоставляемое соответствует или приличествует ему а то, что он является этим вот конкретным человеком (например, Петром или Мартином), то тогда имеет место лицепритие, поскольку в таком случае ему предоставляется нечто не по причине того, что он этого достоин, а просто потому, что он является этим вот человеком. Таким образом, всякое обстоятельство, которое не относится к причине того, почему этот вот человек достоин этого вот надела, должно быть отнесено к его лицу. Так, например, если кто-либо выдвигает кого-то на прелатство или профессорство потому, что тот богат или является его родственником, то это является лицепритием. Впрочем, нередко бывает так, что одно и то же личное обстоятельство делает человека достойным одного, но не делает его достойным другого. Например, кровное родство делает человека достойным стать наследником имущества, но не быть избранным на духовную должность, и потому принятие во внимание одного и того же личного обстоятельства в одних случаях означает лицепритие, а в других — нет. Из всего этого следует, что лицепритие противоположно распределительной правосудности постольку, поскольку оно приводит к нарушению правильного распределения. И коль скоро противоположностью добродетели является грех, лицепритие является грехом.

Ответ на возражение 1. В случае распределительной правосудности должно принимать во внимание только те личные обстоятельства, следствием которых является достоинство или право, в то время как в отношении лица принимаются во внимание и те обстоятельства, которые могут не обуславливать такого рода следствия.

Ответ на возражение 2. При распределении людям должно адекватно предоставлять те вещи, которые они заслужили, соотнося эти вещи с личными обстоятельствами, каковое условие нужно рассматривать как надлежащую причину. Но когда принимаются к рассмотрению сами люди, то рассматривается не надлежащая причина, из чего следует, что даже если сами по себе люди и являются наиболее достойными, то в строгом смысле слова они не являются наиболее достойными в этом отношении.

Ответ на возражение 3. Предоставление бывает двояким. Первое связано с правосудностью и осуществляется при наделении человека тем, что ему причитается, и при таком предоставлении может иметь место лицепрятие. Другое предоставление связано со щедростью, когда кто-либо дарует человеку то, что ему не причитается, и таковым является дар благодати, посредством которого Бог избирает грешников. При таком предоставлении нет никакого лицепрятия, поскольку всякий может без нарушения правосудности давать своего столько, сколько пожелает, и тому, кому пожелает, согласно сказанному [в Писании]: «Возьми свое, и пойд...! Разве я не властен в своем делать, что хочу?» ([Мф. 20:14, 15](#)).

Раздел 2. ИМЕЕТ ЛИ МЕСТО ЛИЦЕПРИЯТИЕ ПРИ РАСПРЕДЕЛЕНИИ ДУХОВНЫХ БЛАГ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что при распределении духовных благ не может быть лицеприятия. В самом деле, когда человек в силу кровного родства возводится в духовный сан или получает приход, это напоминает лицеприятие, поскольку кровное родство не является причиной, делающей человека достойным получения церковного прихода. Однако очевидно, что это не грех, поскольку поступать подобным образом вошло в привычку церковных прелатов. Следовательно, при распределении духовных благ греху лицеприятия места нет.

Возражение 2. Далее, предпочтение богатого бедному, похоже, является лицеприятием, о чем читаем [в Писании] ([Иак. 2:2, 3](#)). Однако исключительное разрешение на брак в пределах запрещенных степеней [родства] чаще всего предоставляется наиболее богатым и сильным. Следовательно, похоже, что при распределении духовных благ греху лицеприятия места нет.

Возражение 3. Далее, как говорят юристы, избрание хорошего человека является достаточным и вовсе необязательно избирать наилучшего. Но избрание менее хорошего [человека] на высокий пост представляется чем-то похожим на лицеприятие. Следовательно, в духовных делах лицеприятие не является грехом.

Возражение 4. Кроме того, согласно церковному закону избираемое лицо должно быть «членом паствы». Но это, похоже, подразумевает лицеприятие, поскольку подчас более компетентные люди могут не быть членами паствы. Следовательно, в духовных делах лицеприятие не является грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Имейте веру в Иисуса, Христа, нашего Господа... не взирая на лица» ([Иак. 2:1](#)). А Августин, комментируя эти слова, говорит: «Как же нам называть того, кто позволяет богачу занять высокое положение в Церкви и препятствует в этом более ученому и благочестивому бедняку?».

Отвечаю: как уже было сказано (1), лицеприятие является грехом постольку, поскольку оно противно правосудности. Затем, чем более важным является тот вопрос, в котором нарушается правосудность, тем тяжче грех, и так как духовное важнее преходящего, лицеприятие при распределении духовных вещей является более тяжким грехом, чем [лицеприятие] при распределении вещей преходящих. А коль скоро лицеприятие проявляется в том, что человеку выделяется то, что им не заслужено, то следует иметь в виду, что человеческую заслугу можно рассматривать двояко. Во-первых, просто и абсолютно, и в этом смысле наиболее заслуживающим является тот, кто в наибольшем избытке наделен духовными дарами благодати. Во-вторых, относительно общественного блага, поскольку подчас случается так, что менее святой и менее ученый человек приносит большую пользу общественному благу в связи со своей мирской властью, деятельностью или чем-то ещё в том же роде. И так как главной целью распределения духовных благ является общественное благо, согласно сказанному [в Писании] о том, что «каждому дается проявление Духа на пользу» ([1 Кор. 12:7](#)), то из этого следует, что при распределении духовных благ иногда просто хороший предпочитается лучшему без какого бы то ни было лицеприятия, что подобно тому, как и Бог подчас сообщает дары благодати тому, кто представляется менее достойным.

Ответ на возражение 1. В отношении родственников прелатов надобно проводить различие. Так, в одних случаях они бывают менее достойны как абсолютно, так и относительно общественного блага, и в таком случае при предпочтении их более достойным налицо грех лицеприятия при распределении духовных благ, поскольку духовный владыка

обладает правами не хозяина, могущего давать все, что пожелает, а распределителя, согласно сказанному [в Писании] о том, что «каждый должен разуметь нас как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» ([1 Кор. 4:1](#)). Однако подчас родственник прелата бывает не менее достоин, чем другие, и тогда прелат может без какого бы то ни было лицепрятия законно отдать предпочтение своему родственнику у которого есть, по крайней мере, то преимущество, что прелат, зная о нем как о своем единомышленнике, может больше доверять ему при решении церковных вопросов. Впрочем, ему все же было бы лучше воздержаться от этого, дабы избежать злословия и не подавать примера другим, которые, глядя на него, и сами стали бы наделять церковными благами своих родственников, не взирая при этом на их заслуги.

Ответ на возражение 2. Исключительное разрешение на заключение брачного союза вошло в обычай ради подкрепления договоров о мире, который, в случае его продолжительности, крайне необходим для общественного блага, и потому в предоставлении этих разрешений таким людям нет никакого лицепрятия.

Ответ на возражение 3. Для того чтобы выбор не мог быть оспорен в судебном порядке, достаточно избрать хорошего человека и нет никакой необходимости в избрании наилучшего, иначе в любом выборе можно было бы усмотреть какой-то изъян. Но с точки зрения совести выбирающего необходимо избирать того, кто является наилучшим или абсолютно, или относительно общественного блага. В самом деле, когда при наличии возможности выбрать наиболее компетентного человека ему предпочитается кто-то другой, для этого должна существовать какая-то причина. При этом если такая причина в том или ином отношении связана с предметом рассмотрения, то, значит, избранный в рассматриваемом отношении является более компетентным, а если она никак не связана с этим предметом, то тогда имеет место лицепрятие.

Ответ на возражение 4. Тот, кто избран из числа членов этой вот конкретной церкви, бывает, как правило, более полезен в том, что касается общественного блага, поскольку он в большей степени предан возрастившей его церкви. По этой причине нам дано следующее предписание: «Не можешь поставить над собою царем иноземца, который не брат тебе» ([Вт. 17:15](#)).

Раздел 3. ИМЕЕТ ЛИ МЕСТО ЛИЦЕПРИЯТИЕ ПРИ ОКАЗАНИИ УВАЖЕНИЯ И ПОЧЕСТЕЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что при оказании уважения и почестей нет места никакому лицеприятию. В самом деле, почести, как говорит Философ, есть не что иное, как «почет, оказываемый человеку за его добродетель»²⁷⁹. Но прелатам и князьям должно оказывать почести даже в тех случаях, когда они дурны, и то же самое касается наших родителей, о чем читаем [в Писании]: «Почитай отца твоего и мать твою» ([Исх. 20:12](#)). И господа, хотя бы они и были дурны, должны почитаться своими слугами, согласно сказанному [в Писании]: «Рабы, под игом находящиеся, должны почитать господ своих достойными всякой чести» ([1 Тим. 6:1](#)). Следовательно, похоже на то, что лицеприятие при оказании людям почестей не является грехом.

Возражение 2. Далее, нам предписано: «Пред лицом седого вставай, и почитай лицо старца» ([Лев. 19:32](#)). Но это представляется лицеприятием, поскольку старцы не всегда бывают добродетельными, согласно сказанному [в Писании]: «Беззаконие вышло от старейших народа»²⁸⁰ ([Дан. 13:5](#)). Следовательно, лицеприятие при оказании людям почестей не является грехом.

Возражение 3. Далее, Августин, комментируя слова [Писания]: «Имейте веру... не взирая на лица» ([Иак. 2:1](#)), говорит: «Если бы слова Иакова: «Если в собрание ваше войдет человек с золотым перстнем» и т. д. относились к нашим ежедневным собраниям, то, будь это грехом, кто бы был без греха?». Но почитание богачей за их богатство является лицеприятием, поскольку Григорий в своей проповеди говорит: «Мы теряем свое достоинство, если чтим в людях не их природу, в которой они сотворены по образу Божию, а богатство»²⁸¹. Поэтому, коль скоро богатство не является приличествующей причиной для оказания почестей, то [оказание таких почестей] представляется лицеприятием. Следовательно, лицеприятие при оказании людям почестей не является грехом.

Этому противоречит следующее: глосса на [слова из послания апостола Иакова] ([Иак. 2:1](#)) говорит: «Почитание богача за его богатство есть грех», и то же самое можно сказать о почитании человека по другим причинам, которые не делают его достойным почитания. Но такое [почитание] представляется лицеприятием. Следовательно, лицеприятие при оказании людям почестей является грехом.

Отвечаю: оказание почестей человеку является признанием его добродетелей, поскольку только добродетель является надлежащей причиной для почитания человека. Однако тут нужно иметь в виду, что человек может быть удостоен почестей не только за свою собственную добродетель, но и за добродетель другого. Поэтому князья и прелаты, даже если они и дурны, должны почитаться за то, что они поставлены заместителями Бога или являются представителями своего сообщества, согласно сказанному [в Писании]: «Что влагающий камень в кучу Меркурия — то воздающий глупому честь»²⁸² ([Прит 26:8](#)). Ведь язычники приписывали ведение счетов Меркурию, а «куча Меркурия» (aservus Mercurii) означала подведение счетов, при котором торговцы иногда использовали [счетные] камешки, отмечая каждым из них сотню. В указанном смысле глупому следует воздавать честь тогда, когда он поставлен заместителем Бога или представляет все общество. И по той же причине должно почитать родителей и господ, а именно постольку, поскольку они причастны достоинству Бога, Отца и Господа всех. Старцев должно почитать потому, что старость является признаком добродетели, хотя и не всегда, по

каковой причине [в Писании] сказано: «Не в долговечности честная старость и не числом лет измеряется (мудрость есть седина для людей, и беспорочная жизнь — возраст старости)»

([Прем. 4:8, 9](#)). Богачей же должно чтить за их высокое положение в обществе, а вот оказание им почестей за одно только их богатство является грехом лицепрятия.

Ответ на все возражения очевиден из вышесказанного.

Раздел 4. ИМЕЕТ ЛИ МЕСТО ГРЕХ ЛИЦЕПРИЯТИЯ ПРИ ВЫНЕСЕНИИ СУДЕБНЫХ РЕШЕНИЙ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что при вынесении судебных решений нет никакого греха лицеприятия. В самом деле, как уже было сказано (1), лицеприятие противоположно распределительной правосудности, в то время как судебные решения, похоже, связаны по преимуществу с направительной правосудностью. Следовательно, при вынесении судебных решений не может быть никакого лицеприятия.

Возражение 2. Далее, взыскания налагаются в соответствии с решением суда. Но лицеприятие при наложении взыскания не является грехом, поскольку того, кто причинил ущерб князю, наказывают строже, чем того, кто причинил ущерб простолюдину. Следовательно, при вынесении судебных решений не может быть никакого [греха] лицеприятия.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Будь сиротам как отец» ([Сир. 4:10](#)). Но это, похоже, подразумевает лицеприятие в отношении нуждающихся. Следовательно, при вынесении судебных решений лицеприятие не является грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Нехорошо быть лицеприятным в суде» [283](#) ([Прит. 18:5](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (60, 1), суд является актом правосудности, и коль скоро судья должен восстанавливать равенство правосудности, то все, что может обусловить противоположное неравенство [противно правосудности]. Но лицеприятие подразумевает некоторое неравенство, поскольку благодаря нему человек получает сверх той соразмерности, в которой состоит равенство правосудности. Из сказанного очевидно, что лицеприятие наносит ущерб правосудности судебных решений.

Ответ на возражение 1. Суд можно рассматривать двояко. Во-первых, с точки зрения той вещи, о которой выносятся судебные решения, и в этом смысле суд связан как с направительной, так и с распределительной правосудностью, поскольку суд может выносить решение и относительно того, как должно быть распределено некоторое общественное благо, и относительно того, как один человек должен воздать другому за то, что он у него взял. Во-вторых, его можно рассматривать с точки зрения формы судебного решения, а именно поскольку, поскольку даже в случае направительной правосудности судья отнимет у одного и отдаст другому, что подобает распределительной правосудности. Следовательно, лицеприятие может иметь место при вынесении любых судебных решений.

Ответ на возражение 2. Когда человека наказывают строже за то, что он совершил преступление против более выдающейся личности, никакого лицеприятия нет, поскольку само различие личностей причиняет различие вещей, о чем уже было сказано (58, 10; 61, 2).

Ответ на возражение 3. При вынесении судебного решения должно поддерживать нуждающихся настолько, насколько это возможно без ущерба для правосудности, во всех же остальных случаях надлежит руководствоваться словами [Писания]: «Бедному не потворствуй в тяжбе его» ([Исх. 23:3](#)).

Вопрос 64. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ НАПРАВИТЕЛЬНОЙ ПРАВОСУДНОСТИ ПОРОКАХ [КОТОРЫЕ ОБНАРУЖИВАЮТСЯ] В ДЕЛАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] ОБ УБИЙСТВЕ

Соблюдая надлежащую последовательность, мы переходим к рассмотрению тех пороков, которые противоположны направительной правосудности. Нам предстоит рассмотреть, во-первых, те грехи, которые совершаются при произвольных обменах; во-вторых, которые совершаются при произвольных обменах. Грехи, которые совершаются при произвольных обменах, причиняют ущерб ближнему против его воли, и это может происходить двояко, а именно посредством дела или посредством слова. Посредством дела, когда причиняется ущерб или самой личности ближнего, или личности связанного с ним человека, или его имуществу.

Таким образом, нам нужно в должном порядке исследовать все эти пункты, и в первую очередь мы рассмотрим убийство, посредством которого человек причиняет ближнему наибольший ущерб. Под этим заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли грехом убийство скотов или даже растений; 2) является ли законным убийство грешника; 3) законно ли это делать частному лицу или же только общественному лицу; 4) законно ли это делать церковному лицу; 5) законно ли убийство самого себя; 6) законно ли убийство праведника; 7) законно ли убийство при самозащите; в) является ли случайное убийство смертным грехом.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕЗАКОННЫМ УБИЙСТВО ЛЮБОГО ЖИВОГО СУЩЕСТВА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что убийство любого живого существа является незаконным. Ведь сказал же апостол, что «противящиеся Божию установлению сами навлекут на себя осуждение»²⁸⁴ ([Рим. 13:2](#)). Но божественное Провидение определено к сохранению всего живущего, согласно сказанному [в Писании]: «Он... произращает на горах траву... дает скоту пищу его» ([Пс. 146:8, 9](#)). Следовательно, похоже, что незаконно отбирать жизнь у любой живой твари.

Возражение 2. Далее, убийство является грехом постольку, поскольку отнимает у человека жизнь. Но жизнь обща всем животным и растениям. Следовательно, по той же причине убийство скотов и растений тоже является грехом.

Возражение 3. Далее, в божественном Законе любое особое наказание предписывается не иначе, как только за грех. Но божественный Закон предписывает особое наказание тому, кто убил чужого вола или овцу ([Исх. 22:1](#)). Следовательно, убийство скотов является грехом.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «когда мы слышим слова «не убивай», нам надлежит соглашаться с тем, что в этой заповеди речь идет не о растениях, ибо ни одно из них не обладает чувствами, и не о неразумных животных, ибо они не могут входить в общение с нами по разуму, который им не дано иметь наравне с нами. Следовательно, слова «не убивай» остается понимать в приложении к человеку»²⁸⁵.

Отвечаю: в использовании вещи по её назначению нет никакого греха. Затем, порядок вещей таков, что несовершенное существует ради совершенного, что подобно тому, как в процессе порождения природа движется от несовершенства к совершенству. Следовательно, как в случае порождения первой живущей вещью является растение, потом — животное и, наконец, человек, точно так же все растения, в которых едва теплится жизнь, существуют ради животных, а все животные — ради человека. Поэтому, как говорит Философ, человек вправе использовать растения во благо животным и животных во благо человека²⁸⁶.

Но наиболее необходимым из всех видов пользования, похоже, является использование в пищу растений животными и животных — людьми, а это непременно связано с лишением жизни. Поэтому лишение жизни растений ради использования их животными и животных ради использования их людьми является законным. По сути, это заповедано нам Самим Богом, о чем читаем [в Писании]: «Вот, Я дал вам всякую траву... и всякое дерево... (вам сие будет в пищу)... а всем зверям земным... дал Я всю зелень травную в пищу» ([Быт. 1:29, 30](#)); и еще: «Все движущееся, что живет, будет вам в пищу» ([Быт. 9:3](#)).

Ответ на возражение 1. Согласно установлению Божию жизнь животных и растений сохраняется не ради них самих, а ради человека. Поэтому, как говорит Августин, «по правосуднейшему распоряжению Творца их жизнь и смерть служат к нашей пользе»²⁸⁷.

Ответ на возражение 2. Скоты и растения лишены разумной жизни, посредством которой они могут двигать самих себя. Поэтому они приводятся в движение чем-то другим, а именно своего рода естественным побуждением, признаком чего является то, что они по природе подчинены и приспособлены к тому, чтобы быть использованными другими.

Ответ на возражение 3. Тот, кто убивает чужого вола, совершает грех в связи не с убийством вола, а с причинением вреда другому человеку в части его собственности. Поэтому здесь речь идет не о виде греха убийства, а о грехе воровства или грабежа.

Раздел 2. МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ЗАКОННЫМ УБИЙСТВО ГРЕШНИКА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что убивать согрешивших людей незаконно. В самом деле, Господь в притче запретил выбирать плевелы ([Мф. 13](#)), которые, как разъясняет глосса, означают грешников. Но все, что запрещено Богом, суть грех. Следовательно, убийство грешника является грехом.

Возражение 2. Далее, человеческая правосудность сообразована с божественной правосудностью. Но божественная правосудность сохраняет грешников для раскаяния, согласно сказанному [в Писании]: «Не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего, и жив был» ([Иез. 33:11](#)). Следовательно, похоже на то, что убийство грешника в целом является неправомерным.

Возражение 3. Далее, как говорит Философ²⁸⁸, а вслед за ним и Августин, нет такой цели, ради достижения которой было бы оправдано совершать то, что само по себе является злым. Но убийство человека само по себе является злым, поскольку мы обязаны быть милосердными ко всем людям, а еще, как сказано в девятой [книге] «Этики», «мы желаем, чтобы наши друзья существовали и жили»²⁸⁹. Следовательно, убийство согрешившего человека никоим образом не может быть законным.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Ворожеи не оставляй в живых» ([Исх. 22:18](#)); и еще: «С раннего утра буду истреблять всех нечестивцев земли» ([Пс. 100:8](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (1), убийство лишенных разума животных является законным в той мере, в какой они по природе определены к тому, чтобы ими пользовался человек, [а именно постольку] поскольку несовершенное определено к совершенному. Но и любая часть определена к целому как несовершенное к совершенному, поскольку любая часть по природе существует ради целого. По этой причине в том случае, когда для здоровья всего тела необходимо удаление одного из его членов, который гниет и заражает другие члены, проведение ампутации заслуживает одобрения и приносит безусловную пользу. Но каждый отдельный человек соотносится со всем обществом как часть с целым. Следовательно, если человек становится опасным и заразным для общества по причине некоторого греха, то с точки зрения сохранности общественного блага его убийство будет похвальным и полезным, поскольку «малая закваска квасит все тесто» ([1 Кор. 5:6](#)).

Ответ на возражение 1. Господь предписал воздерживаться от выбора плевел, чтобы вместе с ними не выдергать пшеницу, то есть добрых [людей]. Так происходит тогда, когда злого нельзя убить, не убив вместе с ним и доброго, — то ли потому, что злые прячутся между добрыми, то ли потому, что, как говорит Августин, у них много последователей, и потому их нельзя убить, не подвергнув при этом опасности добрых. Поэтому Господь учит нас, что лучше допустить жить злым, отложив возмездие до последнего суда, чем, убивая злых, причинять смерть и добрым. Однако если добрые находятся в безопасности и, более того, защищаются и спасаются благодаря убийству злых, то тогда последних можно законно предавать смерти.

Ответ на возражение 2. Согласно порядку Своей премудрости Бог иногда убивает грешников незамедлительно, ставя на их место добрых, а иногда Он оставляет им время для раскаяния, ведая о том, какой именно выбор является наилучшим. С этим посильно сообразована и человеческая правосудность, поскольку предает смерти тех, кто представляет собой опасность для других, и оставляет время для раскаяния тем, кто согрешил без причинения другим большого вреда.

Ответ на возражение 3. Посредством греха человек выбывает из порядка разума и, следовательно, отпадает от того человеческого достоинства, благодаря которому он является по природе свободным и существующим ради себя самого, и впадает в рабское состояние животных, получая такую расположенность, как если бы он существовал ради пользы других. Об этом [в Писании] сказано так: «Человек, который в чести и неразумен, подобен животным, которые погибают» ([Пс. 48:21](#)); и еще: «Глупый будет рабом мудрого» ([Прит. 11:29](#)). Следовательно, хотя убийство сохраняющего свое достоинство человека само по себе является злым, тем не менее, убийство грешника, будучи подобно убийству животного, может быть добрым. В самом деле, как говорит Философ, порочный человек гораздо хуже и может натворить больше зла, чем зверь²⁹⁰.

Раздел 3. ЗАКОННО ЛИ ЧАСТНОМУ ИНДИВИДУ УБИТЬ СОГРЕШИВШЕГО ЧЕЛОВЕКА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что частному индивиду законно убить человека, который согрешил. В самом деле, божественный Закон не может предписывать что-либо незаконное. Но в связи с грехом [поклонения] литому тельцу Моисей предписал: «Убивайте каждый брата своего, каждый — друга своего, каждый — ближнего своего» ([Исх. 32:27](#)). Следовательно, частному индивиду законно убить грешника.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (2), по причине греха человек уподобляется животным. Но любой частный индивид вправе убить дикое животное, особенно если оно опасно. Следовательно, по той же причине любой частный индивид вправе убить человека, который согрешил.

Возражение 3. Далее, человек, хотя бы он и был частным лицом, делая то, что полезно для общественного блага, заслуживает похвалы. Но, как было показано выше (2), убийство злодея полезно для общественного блага. Следовательно, убийство злодея, даже если оно и совершено частным лицом, похвально.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Не позволительно частному лицу своею властью убивать человека, хотя бы и совершающего преступления, поскольку ни Бог, ни закон не дают ему права на подобное убийство»²⁹¹.

Отвечаю: как уже было сказано (2), убийство злодея законно постольку, поскольку оно определено к благополучию всего общества, и потому совершать его надлежит только тому, кому поручено оберегать благополучие общества. Так, врачу дозволено отсекал гниющий член только тогда, когда ему поручено заботиться о здоровье всего тела. Но забота об общем благе поручена высокопоставленным и наделенным общественной властью лицам, и потому только они, а никак не частные индивиды, могут законно предавать злодея смерти.

Ответ на возражение 1. Как говорит Дионисий, действительным делателем чего-либо является тот, с чьего изволения это делается²⁹². Поэтому, по словам Августина, «не тот убивает, кто обязан служить повелевшему, как и меч служит орудием тому, кто им пользуется»²⁹³. Поэтому похоже на то, что при убийстве по велению Господа ближних и друзей убивали не столько те, кто непосредственно это делал, сколько Тот, предписание Которого они исполняли, и то же самое можно сказать о солдате, убивающем противника по приказу своего повелителя, и о палаче, казнящем грабителя по приговору судьи.

Ответ на возражение 2. Животное по природе отлично от человека, и потому в случае дикого животного нет никакой необходимости в наличии права на его убийство, тогда как в случае домашнего животного такое право должно иметься, хотя и для защиты не животного, а собственности владельца. С другой стороны, согрешивший человек не отличается от добрых людей по природе, и потому для осуждения его на смерть ради блага сообщества необходимо наличие общественных полномочий.

Ответ на возражение 3. Любое частное лицо вправе делать любое дело ради общественного блага в том случае, если оно не наносит никому ущерба. Если же оно наносит кому-то ущерб, то его можно делать только на основании суждения того человека, кому приличествует принимать решение о том, какую часть должно изъять ради благополучия целого.

Раздел 4. ЗАКОННО ЛИ ЦЕРКОВНОМУ ЛИЦУ УБИТЬ ЗЛОДЕЯ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что церковное лицо вправе убить злодея. В самом деле, церковные лица в первую очередь должны исполнять предписание апостола: «Умоляю вас — подражайте мне, как я — Христу» ([1 Кор. 4:16](#)), которым он призывает нас подражать Богу и Его святым. Но Бог, Которому мы служим, карает злодеев смертью, согласно сказанному [в Писании]: «Поразил Египет в первенцах его» ([Пс. 135:10](#)). И Моисей заставил левитов убить тысячи людей за их поклонение тельцу ([Исх. 32](#)), и священник Финеес убил израильтянина, вошедшего к мадианитянке ([Чис. 25](#)), и Самуил убил Агага, царя Амаликитского ([1 Цар. 15](#)), и Илия убил пророков Вааловых ([3 Цар. 18](#)), и Магтафия убил человека, пришедшего для принесение жертвы на жертвеннике ([1 Мак. 2](#)). И в Новом Завете [читаем, что] Петр убил Ананию и Сапфиру ([Деян. 5](#)). Следовательно, похоже, что церковное лицо вправе убить злодея.

Возражение 2. Далее, духовная власть выше, чем светская, и в большей степени приближена к Богу. Но светский начальник, будучи «Божиим слугой», вправе предать смерти «делающего злое» ([Рим. 13:4](#)). Следовательно, церковные лица, будучи слугами Божиими, которые наделены духовной властью, тем более могут предать злодея смерти.

Возражение 3. Далее, всякий, кто законно приступил к служению, вправе исполнять все то, к чему обязывает его это служение. Но, как было показано выше (3), княжеское служение предполагает право на убийство преступников. Следовательно, те духовные лица, которые [в то же время] являются и земными князьями, могут законно убивать преступников.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Епископ должен быть... не пьяница, не бийца, не сварлив» ([1 Тим. 3:2, 3](#)).

Отвечаю: церковные лица не вправе убивать, и на то есть две причины. Первая из них — та, что они избраны для служения у алтаря, на котором представлены Страсти убитого Христа, Который, «будучи бит, не бил»²⁹⁴ ([1 Петр. 2:23](#)). Поэтому церковным лицам не приличествует бить или убивать — ведь служащий должен подражать своему хозяину согласно сказанному [в Писании]: «Каков правитель народа — таковы и служащие при нем» ([Сир. 10:2](#)). Вторая причина — та, что церковным лицам вверено служение согласно Новому Закону, в котором не предписано никакого наказания смертью или телесным увечьем, и потому они, дабы быть достойными служителями Нового Завета, обязаны воздержаться от такого рода вещей.

Ответ на возражение 1. Бог все и во всем содеживает правосудно, но в каждом в соответствии с его модусом. Поэтому всякий должен подражать Богу в том, что конкретно приличествует именно ему. Поэтому хотя Бог убивает злодеев в том числе и телесно, из этого вовсе не следует, что все должны в этом Ему подражать. Так, Петр не предавал смерти Ананию и Сапфиру ни самолично, ни посредством своего повеления, но только объявил им вынесенный Богом смертный приговор. Священники же, или левиты, Ветхого Завета были служителями Старого Закона, который предписывал телесные наказания, и потому для них собственноручное убийство было допустимым.

Ответ на возражение 2. Служение церковных лиц связано с куда более возвышенными вещами, чем телесные убийства, а именно с тем, что относится к духовному благополучию, и потому им не приличествует вмешиваться во второстепенные вопросы.

Ответ на возражение 3. Князья Церкви принимают на себя обязанности земных князей не в том смысле, что могут сами принимать решение о казни, а в том, что такое решение могут принимать уполномоченные ими на это другие.

Раздел 5. ЗАКОННО ЛИ УБИТЬ САМОГО СЕБЯ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек вправе убить самого себя. В самом деле, убийство является грехом в той мере, в какой оно противно правосудности. Но, как доказано в пятой [книге] «Этики», поступать неправосудно с самим собой невозможно²⁹⁵. Следовательно, совершая самоубийство, человек не грешит.

Возражение 2. Далее, тот, кому доверена власть в обществе, вправе убивать преступников. Но тот, кому доверена власть в обществе, подчас сам бывает преступником. Следовательно, он может законно убить самого себя.

Возражение 3. Далее, человек вправе добровольно пострадать от меньшего зла ради избежания большего. Так, человек ради спасения всего своего тела может законно отсечь от себя гниющий член. Но иногда, совершая самоубийство, человек избегает большего зла, например несчастной жизни или позора греха. Следовательно, человек вправе совершать самоубийство.

Возражение 4. Далее, согласно тому, что рассказано в «Книге судий» ([Суд. 16](#)), Самсон умертвил самого себя; тем не менее, он упомянут среди святых ([Евр. 11:32](#)). Следовательно, самоубийство является законным.

Возражение 5. Кроме того, [в Писании] сказано о некоем Разисе, который пожелал «лучше доблестно умереть, нежели попасться в руки беззаконников и недостойно обесчестить свое благородство» ([2 Мак. 14:42](#)). Но доблестное и благородное дело не может быть незаконным. Следовательно, самоубийство не является незаконным.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Таким образом, заповедь «не убивай» надлежит понимать в приложении к человеку: не убивай ни другого, ни самого себя. Ибо кто убивает себя, убивает именно человека»²⁹⁶.

Отвечаю: в целом самоубийство является незаконным, и на то есть три причины. Первая — та, что все по природе любит себя, вследствие чего все по природе желает сохранить свое бытие и, насколько может, противится уничтожению. Поэтому самоубийство противно естественной склонности и той любви к горнему, посредством которой каждый человек должен любить самого себя. Следовательно, самоубийство, будучи противно естественному закону и любви к горнему, всегда является смертным грехом. Вторая — та, что любая часть как таковая принадлежит целому. Но любой человек является частью общества и как таковой принадлежит обществу. Поэтому, как говорит Философ, убивающий себя человек совершает неправосудный поступок по отношению к обществу²⁹⁷. Третья — та, что жизнь — это Божий дар человеку и подчинена власти Того, Кто умерщвляет и оживляет. Следовательно, всякий, кто отнимает жизнь у самого себя, грешит против Бога (как грешит против хозяина раба тот, кто убивает чужого раба, и [как грешит] тот, кто судит о том, о чем он судить не вправе). В самом деле, одному только Богу дано решать, кому умереть, а кому — жить, согласно сказанному [в Писании]: «Я умерщвляю и оживляю» ([Вт. 32:39](#)).

Ответ на возражение 1. Убийство является грехом не только потому, что оно противно правосудности, но и потому, что оно противостоит той горней любви, которой человек должен любить себя, и в этом отношении самоубийство является грехом в отношении самого себя. В отношении же общества и Бога оно греховно также и потому, что оно противно правосудности.

Ответ на возражение 2. Тот, кому доверена власть в обществе, вправе приговаривать преступника к смерти постольку, поскольку ему доверено производить суд. Но никто не может производить суд над самим собой. Поэтому власть предержащий не вправе приговаривать к

смерти самого себя за грех, каким бы этот грех ни был, хотя он вправе предоставить себя на суд других.

Ответ на возражение 3. Человек является хозяином самого себя благодаря своей свободной воле, и потому он может законно распоряжаться собой в тех вопросах, которые связаны с управляемой свободной человеческой волей жизнью. Но переход от нынешней жизни к другой, более блаженной, является субъектом не свободной человеческой воли, а воли Божией. Поэтому человек не вправе лишать себя собственной жизни ни ради перехода к жизни более счастливой, ни ради бегства от какого-либо несчастья нынешней жизни, поскольку, как говорит Философ, предельным и наиболее страшным злом этой жизни является смерть²⁹⁸. Таким образом, причинение себе смерти ради избежания других несчастий нынешней жизни означает избрание большего зла ради избежания меньшего. И точно так же незаконно лишать себя жизни из-за совершенного греха — как потому, что это наносит ещё больший вред, лишая необходимого для раскаяния времени, так и потому, что казнить злодея вправе только тот, кто наделен общественной властью. Не вправе убивать себя и подвергаясь насилию женщина, поскольку не должно ей самой совершать большой грех самоубийства ради избежания малого греха, [к тому же] совершенного другим. В самом деле, при таком совершенном без её согласия насилии на ней никакого греха нет, поскольку, как говорит блаженная Люсия, «без согласия на то ума тело остается незапятнанным». Притом очевидно, что прелюбодеяние и блуд являются менее тяжкими грехами, чем лишение человека жизни, в особенности же собственной (этот грех наиболее тяжок постольку, поскольку в этом случае причиняется вред тому, кого должно любить больше всех). Кроме того, есть и особая опасность, а именно отсутствие времени для того, чтобы искупить этот грех раскаянием. Незаконно самоубийство и в случае страха перед согласием на совершение греха — как потому, что не должно делать «нам зло, чтобы вышло добро» ([Рим. 3:8](#)), так и потому, что зла можно избежать, особенно если его вероятность невелика и неочевидна, тем более что вовсе не очевидно, согласится ли воля на грех в будущем, поскольку Бог может дать человеку силы устоять перед любым искушением.

Ответ на возражение 4. Как говорит Августин, «Самсон оправдывается в том, что похоронил себя с гостями под развалинами дома потому, что сделать так повелел ему тайно Дух, который творил через него чудеса»²⁹⁹. По той же причине, говорит он, оправдываются и те чтимые Церковью святые женщины, которые лишали себя жизни во времена гонений.

Ответ на возражение 5. Если человек не отступает перед лицом смерти ради блага добродетели и избежания греха, то речь идет о мужестве. Если же человек лишает себя жизни ради избежания зла наказания, то хотя это и похоже на мужество (так и некоторые из тех, которые были вместе с Разисом, убили себя, полагая, что совершают мужественный поступок), но только по виду, а по сути оно скорее является слабостью, не способной перенести несчастье души, о чем читаем у Философа³⁰⁰ и Августина³⁰¹.

Раздел 6. ЗАКОННО ЛИ УБИЙСТВО НЕВИННОГО?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в некоторых случаях убийство невинного является законным. В самом деле, страх Господень никогда не свидетельствует о грехе, поскольку, напротив, «страх Господень отгоняет грехи» ([Сир. 1:21](#)). Но Авраам из страха Господнего послушался предписания и пожелал убить своего невинного сына. Следовательно, можно убить невинного человека и не совершить при этом греха.

Возражение 2. Далее, из тех грехов, которые совершаются против ближнего, наиболее тяжкими представляются те, посредством которых причиняется наибольший ущерб тем, против которых грешат. Но убийство причиняет больший ущерб виновному, чем невинному поскольку последний благодаря смерти немедленно переходит от несчастий нынешней жизни к небесной славе. И коль скоро в некоторых случаях законно умертвить грешника, то тем более законно умертвить невинного или праведного.

Возражение 3. Далее, то, что исполнено согласно порядку правосудности, не является грехом. Но подчас человек вынужден, подчиняясь порядку правосудности, убивать невинного человека. Так, например, бывает, когда судья, который обязан судить на основании свидетельств, осуждает на смерть человека, который, по его мнению, невиновен, но оклеветан лжесвидетелями, или когда палач, выполняя решение суда, умерщвляет неправосудно осужденного человека.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Не умерщвляй невинного и правого» ([Исх. 23:7](#)).

Отвечаю: индивида можно рассматривать двояко: во-первых, как такового; во-вторых, в отношении чего-то еще. Если мы рассматриваем человека как такового, то убийство любого человека является незаконным, поскольку в любом человеке, сколь бы греховным он не был, мы должны любить сотворенную Богом природу, которая уничтожается убийством. Однако, как было показано выше (2), убийство грешника является законным в отношении поврежденного грехом общественного блага. С другой стороны, жизнь праведников сохраняет и преумножает общественное благо, поскольку они суть лучшая часть общества. Следовательно, убийство невинного незаконно всегда.

Ответ на возражение 1. Бог является Господином жизни и смерти, поскольку по Его установлению умирает и грешник, и праведник. Следовательно, тот, кто убивает невинного во исполнение заповеди Божией, не грешит, как не грешит и Бог, волю Которого он исполняет. Действительно, его послушание заповеди Божией свидетельствует о его страхе пред Ним.

Ответ на возражение 2. Сопоставляя тяжесть грехов, мы должны принимать во внимание не акцидентное, а сущностное. Поэтому тот, кто убивает праведника, грешит более тяжко, чем тот, кто убивает грешника: во-первых, поскольку он вредит тому, кого он обязан любить больше, и потому его действие в большей мере противно любви к горнему; во-вторых, поскольку он вредит тому, кто меньше этого заслуживает, и потому его действие в большей мере противно правосудности; в-третьих, поскольку он лишает общество большего блага; в-четвёртых, поскольку он этим больше отвергает Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Отвергающийся вас Меня отвергается» ([Лк. 10:16](#)). С другой стороны, то, что вследствие своего убийства праведник принимается Богом в славу, является акциденцией.

Ответ на возражение 3. Если судье известно, что оклеветанный лжесвидетелями человек невиновен, то он, подобно Даниилу должен со всей тщательностью допросить свидетелей и изыскать повод для оправдания невинного, а если он это сделать не может, то ему надлежит

передать дело на рассмотрение более высокой инстанции. Если же и это окажется невозможным, то он не согрешит, если объявит приговор согласно полученным свидетельствам, поскольку в таком случае в смерти невинного будет виновен не он, а те, которые объявили его виновным. Что касается исполнителя приговора, то когда судья осудил невинного и приговор содержит в себе непозволительное заблуждение, он не должен повиноваться, иначе можно было бы найти оправдание казням мучеников. Если же приговор не содержит в себе никакой очевидной неправосудности, то он не имеет права усомниться в решении вышестоящей [инстанции], но тогда убийцей невинного будет не он, а тот судья, которому он служит.

Раздел 7. ЗАКОННО ЛИ УБИТЬ ЧЕЛОВЕКА ПРИ САМОЗАЩИТЕ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что убить человека при самозащите незаконно. Так, Августин говорит: «Я не согласен с тем, что убийство человека можно оправдать тем, что в противном случае он [дескать] убил бы тебя, если [конечно] речь не идет об исполняющем свой гражданский долг солдате, который делает это не ради себя, а ради других, имеет соответствующие полномочия и отбивается [от атаки] противника». Но тот, кто убивает человека при самозащите, убивает его, чтобы не быть убитым им. Следовательно, похоже, что это незаконно.

Возражение 2. Далее, он говорит: «Как пред лицом божественного Провидения может быть свободным от греха тот, кто виновен в лишении человека жизни ради этих презренных вещей?»³⁰².

Но к «этим презренным вещам», как это явствует из контекста, он причисляет «те, которых люди могут лишиться произвольно», главной из которых является телесная жизнь. Следовательно, никто не вправе лишить другого жизни ради [сохранения] жизни своего собственного тела.

Возражение 3. Далее, папа Николай в своем постановлении говорит: «Что касается тех церковных лиц, которые убили язычников при самозащите и относительно которых вы спрашивали нашего совета, а именно могут ли они, совершив воздаяние и покаявшись, вернуть себе прежнее положение или даже получить более высокий сан, то знайте, что им незаконно убивать кого бы то ни было и при каких бы то ни было обстоятельствах». Но церковные лица и миряне в равной степени обязаны блюсти нравственные предписания. Следовательно, и миряне не вправе никого убивать при самозащите.

Возражение 4. Далее, убийство является более тяжким грехом, чем прелюбодеяние или блуд. Но никто ради спасения собственной жизни не может законно прелюбодействовать, блудить или совершать любой другой смертный грех, поскольку духовная жизнь предпочтительней жизни тела. Следовательно, никто не может законно лишить другого жизни ради спасения жизни собственной.

Возражение 5. Кроме того, как сказано [в Писании], если дерево худое, то таков же и его плод ([Мф. 7:17](#)). Но самозащита сама по себе представляется незаконной, согласно сказанному [в Писании]: «Не защищайте себя, возлюбленные»³⁰³ ([Рим. 12:19](#)). Поэтому и её следствие, а именно убийство человека, также является незаконным.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Если кто застанет вора подкапывающего и ударит его так, что он умрет, то кровь не вменится ему» ([Исх. 22:2](#)). Но защита жизни более законна, чем защита имущества. Следовательно, никого нельзя обвинить в убийстве, если он убил другого при защите собственной жизни.

Отвечаю: ничто не препятствует тому, чтобы у одного акта было два следствия, одно из которых преднамеренно, а другое — непреднамеренно. Затем, моральные действия получают свой вид от того, что входит в намерение действующего, а не от того, что не входит, поскольку последнее, как было разъяснено выше (43, 3; II-I, 12, 1), является акцидентным. Поэтому и акт самозащиты может иметь два следствия, одним из которых является спасение жизни, другим — убийство посягающего на нее. Так вот, тот акт, который предполагает намерение спасти свою жизнь, не является незаконным, поскольку всему по природе свойственно как можно долее сохранять себя «в бытии». Однако и проистекающий из доброго намерения акт может оказаться

незаконным, если он не адекватен цели. Поэтому если при самозащите человек применяет насилие сверх необходимого, то он действует незаконно, в то время как если он защищается с должной умеренностью, то его защита будет законной, в связи с чем юристы говорят, что «отражение насилия посредством применения силы законно тогда, когда это укладывается в границы необходимой самозащиты». Также для спасения человеку не всегда необходимо при самозащите проявлять умеренность с тем, чтобы избежать убийства другого, поскольку каждый обязан больше заботиться о своей жизни, чем [о жизни] другого. Но поскольку, как уже было сказано (3), лишать человека жизни имеет законное право только действующая ради общего блага общественная власть, то человек не имеет законного права убить человека при самозащите преднамеренно, если только он не наделен соответствующими полномочиями, предполагающими убийство при самозащите полезным для общества, как это имеет место в случае сражающегося с противником солдата или борющегося с грабителем служителя судьи, хотя и здесь, если побудительной причиной является личная неприязнь, речь идет о грехе.

Ответ на возражение 1. Эти слова Августина относятся к тому случаю, когда человек намеревается убить другого ради того, чтобы этим спасти от смерти себя. В этом же смысле надлежит понимать и слова, приведенные в возражении 2, о чем свидетельствуют сказанное им далее «ради этих вещей», каковыми словами он указывает на намерение.

Сказанного достаточно для ответа на **возражение 2.**

Ответ на возражение 3. Неупорядоченность последует даже такому безгрешному акту лишения человека жизни, как правосудное осуждение судьей человека на смерть. Поэтому убившее человека при самозащите церковное лицо, даже если в его намерение входило не убийство, а только спасение своей жизни, вследствие этого лишается [должной] упорядоченности.

Ответ на возражение 4. Акт прелюбодеяния или блуда не обязательно направлен к сохранению собственной жизни, как это бывает в случае того акта, завершением которого подчас является лишение человека жизни.

Ответ на возражение 5. Запрещенная этими словами защита проистекает из мстительной злобы. Поэтому глосса говорит: «"Не защищайте себя» означает «не отвечайте врагу ударом на удар"».

Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВИНОВНЫМ В УБИЙСТВЕ ТОТ, КТО УБИЛ СЛУЧАЙНО?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что убивший кого-либо случайно виновен в убийстве. Так, [в Писании] мы читаем о том, что Ламех убил человека, приняв его за зверя³⁰⁴, и что он за это был обвинен в убийстве ([Быт. 4:23, 24](#)). Следовательно, тот, кто убил человека случайно, виновен в убийстве.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Когда... ударят беременную женщину, и она выкинет, ...если будет ей вред, то отдай душу за душу» ([Исх. 21:22, 23](#)). Но это может произойти без какого бы то ни было намерения её убить. Следовательно, тот, кто убил человека случайно, виновен в убийстве.

Возражение 3. Далее, в «Декреталях» есть несколько положений, предписывающих штрафы за непредумышленное убийство³⁰⁵. Но штраф налагается в случае вины. Следовательно, тот, кто убил человека случайно, виновен в убийстве.

Этому **противоречит** сказанное Августином о том, что «если мы делаем нечто ради доброй и законной цели и при этом неумышленно причиняем кому-либо вред, то это никоим образом не должно быть вменено нам в вину». Но подчас случается так, что в результате того, что человек что-то делает ради доброй цели, кто-то оказывается убит. Следовательно, этого человека нельзя полагать виновным.

Отвечаю: как говорит Философ, «случай есть причина, которая не входит в намерение»³⁰⁶. Следовательно, случайное в строгом смысле слова не есть ни преднамеренное, ни произвольное. И коль скоро, как говорит Августин, всякий грех является произвольным³⁰⁷, из этого следует, что происходящее случайно как таковое не является грехом.

Однако иногда бывает так, что не являющееся произвольным и преднамеренным актуально и непосредственно является таковым акцидентно в том смысле, в каком устраняющее препятствие называется акцидентной причиной. Поэтому не устранивший то, что повлекло за собою убийство, притом что он должен был это устранить, некоторым образом повинен в произвольном убийстве. Это может происходить двояко: во-первых, когда человек обуславливает смерть другого постольку, поскольку он делает нечто незаконное, чего он должен избегать; во-вторых, когда он не проявляет достаточной осмотрительности. Поэтому, как утверждают юристы, если человек действует в рамках закона и проявляет при этом надлежащую осмотрительность, то когда вследствие этого кто-то лишается жизни, он в этой смерти не повинен. Но если он делает нечто незаконное или даже законное, но не проявляет при этом надлежащей осмотрительности, то когда его действие приводит к чьей-либо смерти, обвинения в убийстве ему не избежать.

Ответ на возражение 1. Ламех не проявил достаточной осмотрительности, что привело к гибели человека, и потому он не смог избежать обвинения в убийстве.

Ответ на возражение 2. Бьющий беременную женщину совершает нечто незаконное, и потому в тех случаях, когда это приводит к смерти женщины или живого плода, ему не избежать обвинения в убийстве, в особенности же если эта смерть явилась прямым следствием его удара.

Ответ на возражение 3. Согласно [действующим] положениям штрафы налагаются на тех, кто причинил непредумышленную смерть вследствие делания чего-либо незаконного или же недостаточной осмотрительности.

Вопрос 65. О ДРУГИХ ПРИЧИНЯЕМЫХ ЧЕЛОВЕКУ ТЕЛЕСНЫХ ПОВРЕЖДЕНИЯХ

Теперь нам надлежит рассмотреть другие причиняющие ущерб личности греховные действия. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) о членовредительстве; 2) об избиении; 3) о лишении свободы; 4) о том, отягчаются ли причиняющие такого рода ущерб грехи тем, что они совершены в отношении связанных лиц.

Раздел 1. ВОЗМОЖНЫ ЛИ ТАКИЕ СЛУЧАИ, КОГДА НАНЕСЕНИЕ КОМУ-ЛИБО УВЕЧЬЯ ЯВЛЯЕТСЯ ЗАКОННЫМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ни при каких обстоятельствах нанесение кому-либо увечья не может являться законным. Ведь сказал же Дамаскин, что «грех есть своевольное уклонение от естественного к противоестественному»³⁰⁸. Но то, что у человеческого тела должны наличествовать все члены, является естественным и установленным Богом, лишенность же [тела] какого-то из членов является противоестественным. Следовательно, похоже на то, что причинение человеку увечья всегда является грехом.

Возражение 2. Далее, как вся душа относится ко всему телу, точно так же части души относятся к частям тела³⁰⁹. Но лишение человека его души посредством убийства иначе, как только по определению общественной власти, является незаконным. Следовательно, и нанесение кому-либо увечья иначе, как только по определению общественной власти, является незаконным.

Возражение 3. Далее, благополучие души должно предпочитаться благополучию тела. Но человек не вправе калечить себя ради благополучия души. Так, Никейский собор осудил оскотливших себя ради сохранения целомудрия. Следовательно, нанесение человеку увечья по любой другой причине [тем более] незаконно.

Этому **противоречит** сказанное [в Писании]: «Глаз — за глаз, зуб — за зуб, руку — за руку, ногу — за ногу» ([Исх. 21:24](#)).

Отвечаю: поскольку член является частью целого человеческого тела, он существует ради целого как несовершенное ради совершенного. Следовательно, членом человеческого тела должно распоряжаться с [наибольшей] выгодой для [всего] тела. Затем, хотя член человеческого тела сам по себе полезен для благополучия всего тела, тем не менее, акцидентно он может оказаться вредным, как когда гниющий член является источником порчи всего тела. Поэтому пока член здоров и сохраняет естественное расположение, его нельзя удалить без причинения ущерба всему телу. Но поскольку, как было показано выше (61, 1; 64, 2), весь человек определен как к своей цели ко всему обществу, частью которого он является, подчас может случаться так, что хотя устранение члена и вредно для всего тела, оно, однако же, может быть определено к благу всего общества, а именно постольку, поскольку оно причиняется человеку как наказание за какой-нибудь незначительный грех. Таким образом, подобно тому, как общественная власть вправе законно лишить человека жизни в целом по причине совершения им какого-либо ужасного греха, точно так же она вправе лишить его члена из-за некоторого греха поменьше. Однако такой поступок является незаконным для частного индивида, даже когда он совершен с согласия владельца члена, поскольку это наносит ущерб обществу, которому принадлежит человек и все его части. Впрочем, если член гнивает и является источником порчи всего тела, то с согласия владельца члена и ради благополучия всего тела можно законно ампутировать этот член, поскольку каждый обязан заботиться о собственном благополучии. То же самое можно делать и с согласия того, кто обязан заботиться о благополучии человека с нагнивающим членом, а во всех остальных случаях нанесение увечий кому бы то ни было является незаконным.

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы противное частной природе соответствовало всеобщей природе; так, смерть и уничтожение в физическом порядке противны

частной природе уничтожаемой вещи, но при этом они вполне соответствуют всеобщей природе. И точно так же хотя нанесение кому-либо увечья противно частной природе тела искалеченного человека, однако оно вполне может быть сообразовано естественным разумом с общественным благом.

Ответ на возражение 2. Не жизнь всего человека определена к чему-либо из того, что принадлежит человеку, но, напротив, все, что принадлежит человеку, определено к его жизни. Поэтому принимать решение о лишении кого-либо жизни имеет право не какое-либо [частное] лицо, но — только та общественная власть, которой доверена защита общественного блага. Однако устранение члена может быть определено к благу одного человека, и потому в некоторых случаях он может принимать это решение сам.

Ответ на возражение 3. Устранение члена ради телесного здоровья целого допустимо только в тех случаях, когда это является единственной возможностью сохранить благо целого. Но улучшение духовного благополучия возможно без устранения члена, поскольку грех всегда подчинен воле, и потому никто не вправе калечить себя ради избегания какого бы то ни было греха. Поэтому Златоуст, разъясняя слова из [евангелия от] Матфея: «Есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного» ([Мф. 19:12](#)), говорит: «Не причиняя себе увечий, но — уничтоживши злые помыслы, ибо проклят тот, кто калечит себя, убийца, делающий подобное»³¹⁰. И далее он говорит: «Да и не устраняется этим похоть, напротив, она становится ещё более докучливой, поскольку семя производится в нас из других источников, и в первую очередь — из невоздержанности желания и небрежения ума. Поэтому искушение надлежит побеждать не устранением члена, а обузданием мысли».

Раздел 2. ВПРАВЕ ЛИ РОДИТЕЛИ БИТЬ СВОИХ ДЕТЕЙ, А ГОСПОДА — СВОИХ РАБОВ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что родителям незаконно бить своих детей, а господам — рабов. Так, апостол говорит: «Вы, отцы, не раздражайте детей ваших» ([Еф. 6:4](#)), и далее: «И вы, господа, поступайте так же с рабами вашими и воздерживайтесь от угроз»³¹¹ ([Еф. 6:9](#)). Но люди раздражаются оттого, что их бьют или [пугают] угрозами. Следовательно, ни родители не должны бить своих детей, ни господа — своих рабов.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что «предписание отца не является ни применением силы, ни принуждением»³¹². Но бить означает некоторым образом принуждать. Следовательно, родители не вправе бить своих детей.

Возражение 3. Далее, каждому дозволено подавать исправление, поскольку это, как было показано выше (32, 2), является духовной милостью. Поэтому если родителям дозволено бить своих детей ради исправления, то, выходит, ради этого всякий вправе побить всякого, что очевидно не так. Таким образом, из этого следует тот же вывод.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Кто жалеет розги своей — тот ненавидит сына» ([Прит. 13:25](#)), и далее: «Не оставляй юноши без наказания — если накажешь его розгою, он не умрет; ты накажешь его розгою — и спасешь душу его от преисподней» ([Прит. 23:13, 14](#)). И ещё сказано: «Для лукавого раба — узы и раны» ([Сир. 33:28](#)).

Отвечаю: причиняемый ударом вред телу уступает тому, который причиняется ему увечьем, поскольку увечье разрушает целостность тела, в то время как удар всего лишь вызывает болезненное ощущение и потому наносит куда меньший ущерб, чем устранение члена. Затем, причинять человеку вред законно только в случае его правосудного наказания. Кроме того, никто не может правосудно наказать другого иначе, как только если тот является субъектом его полномочий. Поэтому человек не вправе ударить другого, если у него нет власти над тем, кого он бьет. И так как ребенок является субъектом родительской власти, а раб — власти своего господина, то в том случае, когда это делается ради исправления, родитель может законно бить своего ребенка, а господин — раба.

Ответ на возражение 1. Поскольку гнев есть желание мести, он, по словам Философа, как правило, возникает тогда, когда человек считает себя несправедливо обиженным³¹³. Поэтому когда родителям запрещают раздражать их детей, то им запрещают не бить их ради исправления, а делать это без должной умеренности. Предписание же господам воздерживаться оттого, чтобы угрожать своим рабам, можно понимать двояко. Во-первых, так, что они не должны угрожать поспешно, и это связано с умеренностью исправления; во-вторых, так, что они должны не всегда исполнять свои угрозы, что означает, что они иногда должны проявлять милосердие и прощать им то, за что угрожали наказанием.

Ответ на возражение 2. Чем больше власть, тем больше и её принуждающая сила. Так, город является совершенным сообществом, и потому градоправитель наделен совершенной властью принуждения, по каковой причине он имеет право налагать такие неисправимые наказания, как смерть и увечье. С другой стороны, отец или господин, имея власть над несовершеннолетним сообществом семейного домохозяйства, обладает несовершенной властью принуждения, которая связана с наложением меньших и не причиняющих неисправимый вред наказаний, например битьем.

Ответ на возражение 3. Каждый вправе подавать исправление желающему этого субъекту.

Но подавать исправление не желающему этого субъекту дозволено только тому, кто несет за него ответственность. Сказанное относится и к наказанию посредством битья.

Раздел 3. ЗАКОННО ЛИ ЛИШАТЬ ЧЕЛОВЕКА СВОБОДЫ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лишать человека свободы незаконно. В самом деле, как было показано выше (II-I, 18, 2), акт, который имеет дело с неподобающим предметом, является «злым по роду». Но обладающий свободой воли человек является неподобающим предметом для противного свободной воле лишения свободы. Следовательно, лишать человека свободы незаконно.

Возражение 2. Далее, человеческая правосудность должна направляться божественной правосудностью. Затем, как сказано [в Писании], Бог оставил человека «в руке произволения его» ([Сир. 15:14](#)). Следовательно, похоже на то, что человека не должно принуждать посредством оков или тюрем.

Возражение 3. Далее, никого нельзя насильственно отвращать от чего бы то ни было, за исключением делания зла, от делания же зла отвращать любого вправе любой человек. Таким образом, если бы было законно лишать человека свободы ради отвращения его от делания зла, то это было бы дозволено делать любому, что очевидно не так, из чего следует все тот же вывод.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что человек за грех богохульства был взят под стражу ([Лев. 24:11, 12](#)).

Отвечаю: если речь идет о благах [тела], то в них можно в должном порядке усматривать три вещи. Во-первых, субстанциальную целостность тела, которая уничтожается смертью или увечьем. Во-вторых, наслаждение или успокоение чувств, чему противно битье или что-либо ещё из того, что причиняет боль. В-третьих, движение или пользование членами, чему противно лишение свободы, заключение в оковы и все остальные виды задержания.

Поэтому лишать человека свободы или задерживать его как-то иначе законно только в том случае, если это произведено в соответствии с порядком правосудности в качестве или наказания, или же меры предосторожности, направленной против некоторого зла.

Ответ на возражение 1. Злоупотребляющий предоставленной ему властью человек заслуживает того, чтобы её потерять. Поэтому когда человек, согрешая, злоупотребляет свободой пользования своими членами, он становится подобающим предметом для лишения свободы.

Ответ на возражение 2. Согласно порядку Своей премудрости Бог подчас удерживает грешника от совершения им греха, согласно сказанному [в Писании]: «Он разрушает замыслы коварных, и руки их не довершают предприятия, хотя подчас Он позволяет им довершить свой замысел»³¹⁴ ([Иов. 5:12](#)). И точно так же согласно человеческой правосудности людей лишают свободы не за любые грехи, а только за некоторые.

Ответ на возражение 3. Каждый может законно какое-то время отвращать человека от делания им чего-то незаконного здесь и сейчас, как, например, когда один человек препятствует другому броситься в пропасть или кого-то избить. Но лишать человека свободы или налагать на него оковы дозволено только тому, кто обладает правом в целом распоряжаться действиями и жизнью другого, поскольку, поступая подобным образом, он препятствует ему в делании не только злых, но и добрых дел.

Раздел 4. ОТЯГЧАЕТСЯ ЛИ ГРЕХ, ЕСЛИ ВЫШЕУПОМЯНУТЫЕ [ВИДЫ] УЩЕРБА ПРИЧИНЕНЫ СВЯЗАННЫМ ЛИЦАМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех не отягчается тем, что вышеупомянутые [виды] ущерба причинены связанным лицам. В самом деле, такого рода неправосудность обретает признак греха в связи с причинением ущерба другому против его воли. Но причиненное самому человеку зло в большей мере противно его воле, чем зло, которое причинено тому, кто с ним связан. Следовательно, ущерб, причиненный другому, связанному с [данным] человеком лицу, является менее тяжким.

Возражение 2. Далее, Святое Писание особо осуждает тех, кто поступает неправосудно в отношении вдов и сирот, в связи с чем читаем: «Он не презрит моления сироты, ни вдовы, когда она будет изливать прошение свое» ([Сир. 35:14](#)). Но вдовы и сироты не связаны с другими людьми. Поэтому грех не отягчается вследствие причинения ущерба тому, кто связан с другими.

Возражение 3. Далее, связанное лицо обладает такой же волей, что и лицо непосредственное, так что нечто может быть для него произвольным и при этом совершаться против воли непосредственного лица, как [например] в случае прелюбодеяния, которое нравится жене и не нравится её мужу. Но такие виды ущерба греховны постольку, поскольку они состоят в произвольном обмене. Следовательно, такие виды ущерба по своей природе менее греховны.

Этому противоречат слова [Писания], как бы указующие на отягчающие обстоятельства: «Сыновья твои и дочери твои будут отданы другому народу — глаза твои будут видеть» ([Вт. 28:32](#)).

Отвечаю: при прочих равных условиях причинение ущерба является тем более тяжким грехом, чем больше от него страдает людей. Поэтому, как было показано выше (II-I, 73, 9), насилие в отношении наделенного властью человека является более тяжким грехом, чем [такое же] насилие в отношении частного лица, поскольку [в первом случае] оно затрагивает интересы всего общества. Но когда ущерб причиняется тому, кто так или иначе связан с другим, то в силу этого он причиняется двум людям, так что при прочих равных условиях это обстоятельство отягчает грех. Однако иногда случается так, что ввиду некоторых обстоятельств грех, совершенный против не связанного ни с кем лица, является более тяжким либо по причине достоинства этого лица, либо вследствие размера [самого] ущерба.

Ответ на возражение 1. Ущерб, причиненный связанному с другими лицу, менее тяжок для тех, кто с ним связан, чем в том случае, если бы он был причинен непосредственно им самим, и с этой точки зрения он является менее тяжким грехом. Но все то, что связано с ущербом связанного человека, должно быть добавлено к тому, в чем человек повинен в связи с причинением ущерба тому, кому он причинил его непосредственно.

Ответ на возражение 2. Неправосудность в отношении вдов и сирот заслуживает большего осуждения как потому, что она в большей степени противна милосердию, так и потому, что причиненный таким людям ущерб более тяжок постольку, поскольку им не к кому обратиться за помощью.

Ответ на возражение 3. То, что жена произвольно дала согласие на прелюбодеяние, уменьшает грех и ущерб в отношении связанного с нею лица постольку, поскольку было бы куда хуже, если бы прелюбодеяние было сопряжено с насилием над нею. Однако это вовсе не

устраняет неправосудности в отношении её мужа, поскольку «жена не властна над своим телом, но муж» ([1 Кор. 7:4](#)). То же самое можно сказать и о других подобных случаях. Что же касается прелюбодеяния, то оно противно не только правосудности, но и целомудрию, о чем мы будем вести речь в трактате «О благоразумии» (154, 8).

Вопрос 66. О ВОРОВСТВЕ И ГРАБЕЖЕ

Далее нам надлежит исследовать те противные правосудности грехи, посредством которых человек вредит имуществу ближнего, а именно воровство и грабеж. Под этим заглавием наличествует девять пунктов: 1) естественно ли человеку обладать внешними вещами; 2) законно ли человеку обладать чем-либо как своей собственностью; 3) является ли воровство тайным присвоением чужой собственности; 4) является ли грабеж отличным от воровства видом греха; 5) всякое ли воровство является грехом; 6) является ли воровство смертным грехом; 7) допустимо ли воровать в случае необходимости; 8) всякий ли грабеж является смертным грехом; 9) является ли грабеж более тяжким грехом, чем воровство.

Раздел 1. ЕСТЕСТВЕННО ЛИ ЧЕЛОВЕКУ ОБЛАДАТЬ ВНЕШНИМИ ВЕЩАМИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеку неестественно обладать внешними вещами. В самом деле, никто не вправе приписывать себе то, что является Господним. Но все сотворенное принадлежит Господу, согласно сказанному [в Писании]: «Господня — земля» и т. д. ([Пс. 23:1](#)). Следовательно, человеку неестественно обладать внешними вещами.

Возражение 2. Далее, Василий, комментируя слова богача: «Соберу туда весь хлеб мой и все добро мое» ([Лк. 12:18](#)), говорит: «Скажи, что здесь твое, откуда взял ты все это и как сделал сущим?». Но все, чем человек обладает естественным образом, он вправе называть своим. Следовательно, человеку неестественно обладать внешними вещами.

Возражение 3. Далее, как говорит Амвросий, «обладание означает власть». Но человек не обладает никакой властью над внешними вещами, поскольку не способен что-либо изменить в их природе. Следовательно, человеку неестественно обладать внешними вещами.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «[Ты] все положил под ноги его» ([Пс. 8:7](#)).

Отвечаю: внешние вещи можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны их природы, и в этом смысле они не подчинены власти человека, но — только власти Божией, воле Которого повинуются все. Во-вторых, со стороны пользования ими, и в этом смысле человек по природе обладает властью над внешними вещами. В самом деле, как уже было сказано (64, 1), благодаря своим разуму и воле он способен использовать их себе во благо, и они были сотворены ради него постольку, поскольку несовершенное всегда существует ради совершенного. Именно такой аргумент приводит Философ, когда доказывает, что обладание внешними вещами для человека естественно³¹⁵. Кроме того, власть человека над другими тварями естественна со стороны его разума, в котором пребывает образ Божий, на что указывают слова: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему — и да владычествуют они над рыбами морскими...» и т. д. ([Быт. 1:26](#)).

Ответ на возражение 1. Бог, обладая властью над всем, согласно Своему Провидению определил некоторые вещи к тому, чтобы поддерживать человеческое тело. Поэтому человек обладает естественной властью над ними в том, что касается их использования.

Ответ на возражение 2. Богача порицают за то, что он полагал внешние вещи исключительно своею собственностью, то есть не признавал, что они даны ему другим, а именно Богом.

Ответ на возражение 3. В этом аргументе речь идет о власти над внешними вещами со стороны их природы. Такая власть, как было показано выше, принадлежит одному только Богу.

Раздел 2. ЗАКОННО ЛИ ЧЕЛОВЕКУ ОБЛАДАТЬ ВЕЩЬЮ КАК СВОЕЙ СОБСТВЕННОСТЬЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человеку незаконно обладать вещью как своей собственностью. В самом деле, все, что противно естественному закону, незаконно. Но согласно естественному закону все вещи являются общей собственностью, а обладание собственностью противно этой общности благ. Следовательно, никто не вправе присваивать какую бы то ни было внешнюю вещь себе.

Возражение 2. Далее, Василий, комментируя вышеприведенные (1) слова богача, говорит: «Богачи, полагающие своею собственностью ухваченные ими общественные блага, подобны тем, кто, заходя в театр, не дают заходить другим, желая самолично пользоваться тем, что предназначено для всеобщего использования». Но не давать другим пользоваться общественными благами незаконно. Следовательно, незаконно присваивать себе то, что принадлежит [всему] обществу.

Возражение 3. Далее, Амвросий говорит (и эти его слова приведены в «Декретах»): «Никому не дозволено объявлять своим то, что является общественной собственностью», причем «общественным», как это явствует из контекста, он называет внешние вещи. Следовательно, похоже, что человек не вправе присваивать себе внешние вещи.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «[так называемые] «апостольствующие» с чрезвычайной самонадеянностью усвоили себе это имя потому, что не допускают в свои общины людей женатых или обладающих какой-нибудь собственностью, хотя таковыми же являются монахи и клирики, коих в католической церкви немало». Причина же того, что эти люди стали еретиками, была та, что, отъединившись от Церкви, они думали, что те, которые наслаждаются пользованием вышеупомянутыми вещами, которых сами они лишены, не имеют надежды на спасение. Следовательно, ошибочно утверждать, что человек не вправе обладать собственностью.

Отвечаю: в отношении внешних вещей человек обладает двумя правами. Во-первых, он имеет право приобретать их и распределять, и в этом отношении, человеку законно обладать собственностью. Кроме того, это необходимо для человеческой жизни, и на то есть три причины. Первая — та, что любой человек прилагает больше усилий для приобретения своего, чем того, что общо многим или всем, и потому в том, что касается общества, человек предпочитает уклоняться от работы и оставлять её другим, как это [нередко] бывает там, где [слишком] много слуг. Вторая — та, что человеческие дела вершатся более упорядочено, когда каждый человек отвечает за какую-то конкретную вещь, в то время как в том случае, когда каждый заботится обо всем сразу дела приходят в упадок. Третья — та, что в наиболее мирном состоянии люди пребывают тогда, когда каждый довольствуется тем, что имеет. Действительно, как правило, ссоры наиболее часто возникают там, где вещи не разделены между их обладателями.

Второе право, которым обладает человек в отношении внешних вещей, это [право] пользоваться ими. Но в этом случае человек должен обладать внешними вещами так, как если бы они были собственностью не [только] его, но и всех, то есть так, чтобы в случае необходимости он был готов дать их другим. Поэтому апостол говорит: «Богатых в настоящем веке увещевай, чтобы они... были щедры, общительны» и т. д. ([1 Тим. 6:17, 18](#)).

Ответ на возражение 1. Общность благ приписывается естественному закону не потому, что естественный закон велит обладать всем сообща и ничем — как собственностью, а потому,

что разделение имущества происходит не согласно естественному закону, а, скорее, является следствием человеческого соглашения, которое, как было показано выше (57, 2), относится к позитивному праву. Таким образом, обладание имуществом не противоречит естественному закону, а дополняет его, и придумано оно человеческим разумом.

Ответ на возражение 2. Если бы человек загодя шел в театр для того, чтобы проложить путь другим, то он бы действовал в рамках закона, незаконность же его действий заключается в том, что он, поступая так, препятствует заходить другим. И точно так же богач действовал бы вполне законно, если бы он, опередив других при взятии чего-либо из того, что вначале было общественной собственностью, при этом не препятствовал бы и им брать свою долю, но он грешит, если препятствует всем без разбора пользоваться нею. В связи с этим Василий говорит: «Для чего вы богаты, а другой — беден, как не для того, чтобы вам заслужить награду за доброе пользование, а ему — за смирение?».

Ответ на возражение 3. Когда Амвросий говорит: «Никому не дозволено объявлять своим то, что является общим», он имеет в виду собственность с точки зрения пользования [нею], по каковой причине [далее] он прибавляет: «Тот же, кто тратит её сверх меры, является расхитителем».

Раздел 3. СОСТОИТ ЛИ СУЩНОСТЬ ВОРОВСТВА в том, ЧТО ЧУЖОЙ СОБСТВЕННОСТЬЮ ЗАВЛАДЕВАЮТ ТАЙНО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тайность завладения вещью другого не является сущностью воровства. В самом деле, то, что уменьшает грех, по-видимому, не принадлежит сущности греха. Но тайность согрешения способствует уменьшению греха, поскольку обратное, как указывается [в Писании], является отягчающим грех обстоятельством: «О грехе своем они рассказывают открыто, как содомляне, не скрывают» ([Ис. 3:9](#)). Следовательно, сущностью воровства не является тайность завладения вещью другого.

Возражение 2. Далее, Амвросий говорит (и эти его слова приведены в «Декреталях»): «Завладение имуществом обеспеченного есть не меньшее преступление, чем когда обеспеченный отказывает в просьбе нуждающемуся». Следовательно, воровство состоит не только в завладении чужой вещью, но и в её удержании.

Возражение 3. Далее, человек может втайне от другого взять и то, что принадлежит ему самому например, то, что он отдал другому на сохранение, или же то, что у него было неправосудно отнято. Следовательно, сущностью воровства не является тайность завладения вещью другого.

Этому противоречит сказанное Исидором о том, что «[слово] «вор» (fur) происходит от [слова] «тьма» (fuscus), поскольку вор действует под покровом ночи»³¹⁶.

Отвечаю: воровство есть сочетание трех вещей. Первая относится к воровству как то, что противно правосудности, наделяющей каждого тем, что его, то есть к воровству относится завладение тем, что принадлежит другому. Вторая вещь относится к воровству как то, что отличает его от тех грехов, которые совершаются против личности, например убийства и прелюбодеяния, и с этой стороны к воровству относится завладение имуществом; в самом деле, если человек завладевает чем-либо из того, что принадлежит другому не как его имущество, а как часть (например, если он ампутрует его член) или как связанное с ним лицо (например, если он похищает его дочь или жену), то это в строгом смысле слова не является воровством. Третьим же отличием является то, что завершает природу воровства, и оно состоит в том, что вещью завладевают тайно, то есть в строгом смысле слова воровство есть «тайное завладение вещью другого».

Ответ на возражение 1. Иногда тайность является причиной греха, а именно когда человек использует тайность, чтобы совершить грех, например обман или мошенничество. В таких случаях она не уменьшает грех, а устанавливает вид греха, что и имеет место в случае воровства. В тех же случаях, когда тайность является просто обстоятельством греха, она уменьшает грех — как потому, что является признаком стыда, так и потому, что устраняет злословие.

Ответ на возражение 2. Удержание того, что принадлежит другому, причиняет такой же по виду ущерб, что и неправосудное завладение вещью, по каковой причине неправосудное удержание рассматривается как часть неправосудного завладения.

Ответ на возражение 3. Ничто не препятствует тому, чтобы принадлежащее кому-либо просто [в то же время] принадлежало другому в некотором отношении. Так, данное на сохранение просто принадлежит давшему, но в отношении сохранности оно принадлежит принявшему, и потому воровство имеет место не просто, а в том, что касается сохранности.

Раздел 4. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ВОРОВСТВО И ГРАБЕЖ РАЗЛИЧНЫМИ ВИДАМИ ГРЕХА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воровство и грабёж не являются различными видами греха. В самом деле, воровство и грабёж отличаются как «тайное» и «явное», поскольку воровство является завладением чем-либо втайне, в то время как грабёж является завладением насильственным и явным. Но в других видах грехов тайное и явное не являются видовыми отличиями. Следовательно, воровство и грабёж не являются различными видами греха.

Возражение 2. Далее, как было показано выше 1, 3), моральные акты получают свой вид от цели. Но воровство и грабёж определены к одной и той же цели, а именно к завладению чужой собственностью. Следовательно, они не отличаются по виду.

Возражение 3. Далее, как вещью завладевают силой ради обладания, точно так же и женщиной овладевают силой ради удовольствия, в связи с чем Исидор говорит, что «применяющий насилие называется порочным, а о жертве насилия говорят как о подвергшейся порче»³¹⁷. Но в случае с женщиной насилие имеет место независимо от того, является ли оно тайным или явным. Поэтому и о присвоенной вещи говорят как о взятой насильно независимо от того, сделано ли это тайно или явно. Следовательно, воровство и грабёж не отличаются [по виду].

Этому противоречит следующее: Философ отличает воровство от грабежа и говорит, что воровство осуществляется тайком, а грабёж — открыто³¹⁸.

Отвечаю: воровство и грабёж являются противными правосудности пороками в той мере, в какой один человек поступает неправомерно с другим. Затем, как сказано в пятой [книге] «Этики», «никто не терпит неправомерие по своей воле»³¹⁹. Следовательно, воровство и грабёж получают свою греховную природу от взятия, которое не входит в намерение того, у кого взято. Но произвольность, как сказано в третьей [книге] «Этики», бывает двойкой, а именно по принуждению и по неведению³²⁰. Таким образом, греховный аспект грабежа отличается от греховного аспекта воровства и, следовательно, они отличаются по виду.

Ответ на возражение 1. Греховная природа других, не противных правосудности видов греха, не устанавливается чем-либо произвольным, а там, где налицо различные виды произвольности, налицо и различные виды греха.

Ответ на возражение 2. Конечной целью грабежа и воровства является одно и то же. Но для идентичности [их] видов этого недостаточно, поскольку существует различие ближайших целей; в самом деле, грабитель стремится добыть желаемое силой, а вор — хитростью.

Ответ на возражение 3. Овладение женщиной не может быть тайным со стороны самой этой женщины, и потому даже в том случае, когда это остается скрытым от других, со стороны претерпевшей насилие женщины природа грабежа сохраняется.

Раздел 5. ВСЯКОЕ ЛИ ВОРОВСТВО ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воровство не всегда является грехом. В самом деле, Бог никому не дал позволения грешить, о чем читаем [в Писании]: «Никому не заповедал Он поступать нечестиво» ([Сир. 15:20](#)). И, тем не менее, мы видим, что Бог заповедал совершить воровство, поскольку [в Писании] сказано: «И сделали сыны Израилевы так, как наказал Господь Моисею, ...и обобрали египтян»³²¹ ([Исх. 12:35, 36](#)). Следовательно, воровство не всегда является грехом.

Возражение 2. Далее, если человек находит не принадлежащую ему вещь и оставляет её себе, то тем самым он, похоже, совершает воровство, поскольку присваивает чужую собственность. И все же, как уверяют юристы, с точки зрения естественной справедливости в этом нет ничего незаконного. Следовательно, похоже, что воровство не всегда является грехом.

Возражение 3. Далее, берущий то, что ему принадлежит, похоже, не совершает греха, поскольку, сохраняя равенство, он не действует против правосудности. Однако человек совершает воровство даже в том случае, когда тайком забирает свою собственность, удерживаемую или охраняемую другим. Следовательно, похоже, что воровство не всегда является грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Не кради» ([Исх. 20:15](#)).

Отвечаю: если присмотреться к тому, что считается воровством, то обнаружится, что оно греховно в двух пунктах. Во-первых, потому, что оно противно правосудности. Действительно, правосудность воздаёт каждому то, что ему причитается, а воровство противно ей постольку, поскольку является отнятием того, что принадлежит другому. Во-вторых, по причине хитрости или обмана, к которым прибегает вор, тайно и ловко присваивая себе чужую собственность. Из сказанного очевидно, что всякое воровство является грехом.

Ответ на возражение 1. Когда человек тайно или явно забирает чужую собственность, следуя соответствующему распоряжению судьи, это не является воровством, поскольку само постановление суда делает этот поступок правильным. Поэтому отнятие израильтянами по наказу Господню добра у египтян, которые причиняли им беспричинное зло, тем более не является воровством, в связи с чем [в Писании] сказано: «Праведные завладели доспехами нечестивых» ([Прем. 10:20](#)).

Ответ на возражение 2. В отношении найденных ценностей надлежит проводить различие. Так, в некоторых случаях они никогда не были чьей-либо собственностью, как, например, найденные на побережье драгоценные камни, и тогда нашедший вправе оставить их себе. То же самое можно сказать о давно скрытом под землю и никому не принадлежащем сокровище, за исключением тех случаев, когда оно найдено в принадлежащей кому-либо земле, в каковом случае согласно гражданскому праву нашедший обязан отдать половину землевладельцу. Поэтому в евангельской притче сказано, что нашедший скрытое на поле сокровище купил это поле ([Мф. 13:44](#)), чем дается понять, что он пожелал получить право на обладание всем сокровищем. С другой стороны, такой клад вряд ли может кому-либо принадлежать, и потому если кто-то взял его с намерением не присвоить себе, а вернуть владельцу, буде такой объявится, то его нельзя обвинить в воровстве. И точно так же если найденная вещь представляется ничейной, и если нашедший действительно думает, что это так, то даже если он оставляет её себе, воровства он при этом не совершает. В любом другом случае имеет место грех воровства, и потому Августин в своей проповеди говорит: «Коли ты, найдя вещь, не возвратил её владельцу, значит, ты её украл».

Ответ на возражение 3. Тот, кто тайком забирает свою собственность, которая отдана на

хранение другому, причиняет этому другому неприятности, поскольку последний должен либо возместить забранное, либо доказать свою невиновность. Поэтому он очевидно повинен в грехе и обязан освободить хранителя от его обязательств. С другой стороны, тот, кто тайком забирает свою собственность, которая неправосудно удерживается другим, хотя и грешит, но не потому, что причиняет неприятности удерживающему, поскольку последний не обязан компенсировать или воздавать, а потому, что, пренебрегая порядком правосудности и присваивая себе право самому судить о своей собственности, грешит против общественной правосудности. Поэтому он должен покаяться перед Богом и постараться смягчить то оскорбление, которое он, действуя подобным образом, нанес своему ближнему.

Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОРОВСТВО СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воровство не является смертным грехом. В самом деле, [в Писании] сказано: «Не велика вина вора, если он крадет»³²² ([Прит. 6:30](#)). Но любой смертный грех есть великая вина. Следовательно, воровство не является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, смертный грех заслуживает наказания смертью. Но Закон предписывает наказывать за воровство не смертью, а воздаянием, согласно сказанному: «Если кто украдет вола или овцу... то пять волов заплатит за вола, и четыре овцы — за овцу» ([Исх. 22:1](#)). Следовательно, воровство не является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, воровать можно не только драгоценное, но и малоценное. Но представляется неразумным наказывать человека вечной гибелью за воровство какой-либо мелочи, например иглы или тростниковой дудки. Следовательно, воровство не является смертным грехом.

Этому противоречит следующее: никто не проклинается божественным судом иначе, как только за смертный грех. Но человек проклинается за воровство, согласно сказанному [в Писании]: «Это — проклятие, исходящее на лицо всей земли, ибо всякий, кто крадет, будет истреблен (как написано на одной стороне)» ([Зах. 5:3](#)). Следовательно, воровство является смертным грехом.

Отвечаю: как уже было сказано (59, 4; II-I, 72, 5), смертным грехом является тот, который противен оживляющей душу любви к горнему. Затем, любовь к горнему заключается в первую очередь в любви к Богу и во вторую — в любви к ближнему, которая проявляется в нашем желании и делании ему добра. Но воровство является средством причинения вреда ближнему со стороны его имущества, и если бы среди людей вошло в обычай обирать друг друга, то это повлекло бы за собой гибель человеческого сообщества. Поэтому воровство, будучи противным любви к горнему, является смертным грехом.

Ответ на возражение 1. Утверждение о том, что воровство не является великой виной, справедливо в двух случаях. Во-первых, когда к воровству человека приводит нужда. Эта нужда уменьшает или полностью устраняет грех, о чем речь у нас впереди (7). Поэтому далее в тексте сказано: «Чтобы насытить душу свою, когда он голоден». Во-вторых, о воровстве говорится как о невеликой вине по сравнению с заслуживающей смерти виной прелюбодеяния. Поэтому о воре далее сказано, что, «будучи пойман, он заплатит всемеро», а тот, кто прелюбодействует, «тот губит душу свою».

Ответ на возражение 2. Наказания нынешней жизни являются скорее лекарствами, чем карами. В самом деле, [«мы знаем», что] для возмездия грешникам «поистине есть Суд Божий» ([Рим. 2:2](#)). Поэтому в соответствии с судом нынешней жизни смертью карается не всякий смертный грех, а только тот, который причиняет или непоправимый ущерб, или же сопряжен с каким-либо отвратительным пороком. Таким образом, нынешний суд не приговаривает вора, который не причиняет непоправимого ущерба, к смертной казни, за исключением тех случаев, когда воровство отягощено неким сопутствующим обстоятельством, например кощунством, т. е. кражей чего-то священного, казнокрадством, то есть кражей общественной собственности, о чем пишет Августин, и кражей людей, за которую должно предавать смерти ([Исх. 21:16](#)).

Ответ на возражение 3. Разум склонен рассматривать малое как ничто, и потому человек, лишившись малого, не считает себя потерпевшим, а взявший малое может считать, что сделал это не против воли владельца. Поэтому когда человек втайне берет помалу, он может быть

соответственно прощен от смертного греха. Однако если его намерение состоит в том, чтобы причинить урон и вред ближнему, то даже в случае взятия малого может иметь место смертный грех; впрочем, он может иметь место даже в случае просто мысленного на это согласия.

Раздел 7. МОЖЕТ ЛИ КРАЙНЯЯ НУЖДА СЛУЖИТЬ ОПРАВДАНИЕМ ВОРОВСТВУ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что крайняя нужда не оправдывает воровства. Так, епитимия налагается только на того, кто согрешил. Но мы знаем, что «если кто по крайности голода или наготы похитит пищу, одежду или животное, тому надлежит каяться в течение трех недель». Следовательно, крайняя нужда не оправдывает воровства.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что «у некоторых поступков в самом названии выражено нечто порочное»³²³, приводя перечень которых он упоминает и воровство. Но то, что само по себе порочно, не может быть сделано ради доброй цели. Следовательно, воровство не является законным средством борьбы с нуждой.

Возражение 3. Далее, человек должен любить ближнего как самого себя. Затем, как говорит Августин, воровство ради оказания помощи ближнему посредством милостыни является незаконным. Следовательно, воровство ради борьбы с собственной нуждой тоже является незаконным.

Этому противоречит следующее: в случае нужды все вещи становятся общественной собственностью, так что, похоже, во взятии собственности другого, которую нужда делает общественной, нет никакого греха.

Отвечаю: человеческое право не может даже частично отменить естественное или божественное право. Но согласно установленному божественным Провидением естественному порядку низшие вещи определены для удовлетворения человеческих нужд. Поэтому основанное на человеческом законе разделение и присвоение вещей не устраняет тот факт, что эти самые вещи должны служить для удовлетворения человеческих потребностей. Следовательно, все, чем некоторые обладают в избытке, согласно естественному закону должно быть использовано для помощи бедным. В связи с этим Амвросий говорит (и эти его слова приведены в «Декреталях»): «Хлеб, в котором вы отказываете голодному, — это его хлеб, плащ, в котором вы отказываете нагому, — это его плащ, деньги, которые вы прячете под землей, — это цена выкупа бедняка на свободу».

Однако коль скоро нуждающихся много и помочь им всем посредством чего-то одного невозможно, то каждый должен сам распоряжаться своими вещами так, чтобы посредством них оказывать помощь тем, кто в этом нуждается. Впрочем, если нужда является столь очевидной и крайней, что необходимость её удовлетворения любыми подручными средствами ни у кого не вызывает сомнений (например, когда человек находится в большой опасности и налицо только одно возможное средство [ему помочь]), то в таком случае человек вправе использовать для этого чужую собственность, беря её явно или тайно, и при этом в строгом смысле слова речь не идет о воровстве или грабеже.

Ответ на возражение 1. Это предписание относится к тем случаям, когда никакой срочной необходимости нет.

Ответ на возражение 2. Тайное взятие и использование чужой собственности в случае крайней нужды в строгом смысле слова не является воровством, поскольку то, что берется кем-либо ради спасения собственной жизни, в силу самой этой необходимости становится его собственностью.

Ответ на возражение 3. В случае крайней необходимости человек вправе тайно использовать чужую собственность, в том числе и ради оказания помощи ближнему в его нужде.

Раздел 8. МОЖНО ЛИ ОГРАБИТЬ И НЕ СОВЕРШИТЬ ПРИ ЭТОМ ГРЕХА?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что можно ограбить и без греха. В самом деле, добыча отнимается принудительно, а принуждение, похоже, принадлежит сущности грабежа, о чем уже было сказано (4). Но отнять добычу у врага законно; так, Амвросий говорит: «Согласно порядку войны захваченная добыча должна быть сохранена для повелителя» с тем, чтобы он, так сказать, мог в дальнейшем её распределить. Следовательно, в некоторых случаях грабеж узаконен.

Возражение 2. Далее, забрать у человека то, что ему не принадлежит, законно. Но то, чем владеют неверные, не их, поскольку, по словам Августина, они «ложно называют вещи своими, ибо владеют ими они не по праву и должны быть лишены их по предписанию земных правителей». Следовательно, похоже, что ограбление неверных может быть узаконено.

Возражение 3. Далее, земные князья принудительно отнимают у своих подданных немало вещей, и это выглядит как грабеж. Но было бы печально думать, что, действуя подобным образом, они грешат, поскольку тогда практически каждый князь был бы проклятым. Следовательно, в некоторых случаях грабеж узаконен.

Этому противоречит следующее: все, что берется законно, может быть принесено в жертву Богу. Но нельзя приносить жертву из того, что награблено, согласно сказанному [в Писании]: «Я, Господь, люблю правосудие, ненавижу грабительство при всесожжении» ³²⁴ (Ис. 61:8). Следовательно, никто не вправе заниматься грабежом.

Отвечаю: грабеж подразумевает применение насилия и принуждения при неправосудном отнятии у человека его собственности. Затем, в человеческом сообществе никто не вправе использовать принуждение иначе, как только через посредство общественной власти, и потому если частный и не наделенный общественной властью индивид насильственно отнимает чужую собственность, то его действия являются незаконными и называются грабежом, а сам он — грабителем. Что же касается князей, то им доверена власть над обществом для того, чтобы они были, хранителями правосудности. Поэтому они не вправе применять насилие или принуждение иначе, как только в границах правосудности, то есть либо для борьбы с врагами, либо — с преступившими закон согражданами путем наказания злодеев, в каковых случаях ничто из насильственно отнятого не может считаться награбленным добром, поскольку такие действия не являются противными правосудности. С другой стороны, когда осуществляющий общественную власть отнимает принадлежащую другим людям собственность принудительно и неправосудно, он действует незаконно и виновен в грабеже, и кто бы ни поступал подобным образом, он обязан воздать.

Ответ на возражение 1. В отношении добычи должно проводить различие. В самом деле, если отнимающие у врага добычу ведут праведную войну, то захваченные ими на войне вещи становятся их собственностью. В таком случае речь не идет о грабеже и никаких обязательств в части воздаяния у них не возникает. Впрочем, и те, которые ведут праведную войну, могут согрешить при взятии добычи из-за вытекающей из дурного намерения алчности, если они, так сказать, воюют в первую очередь ради добычи, а не ради справедливости. Поэтому Августин говорит, что «воевать ради добычи есть грех» ³²⁵. Если же захватывающие добычу ведут неправедную войну, то они виновны в грабеже и обязаны воздать.

Ответ на возражение 2. Неверные обладают своими благами неправосудно в той мере, в какой земные правители предписывают эти блага конфисковать. Следовательно, их могут принудительно лишить этих благ, но [по распоряжению] не частной, а общественной власти.

Ответ на возражение 3. Если князья отнимают у своих подданных то, что им причитается за охрану общественного блага, то это никак не является грабежом даже в том случае, когда они делают это насильно. Но если они вымогают что-либо незаконно и применяют при этом насилие, то тогда речь идет о грабеже или хищении. Поэтому Августин говорит: «При отсутствии справедливости, что такое государства, как не большие разбойничьи шайки; так как и сами разбойничьи шайки есть не что иное, как государства в миниатюре»³²⁶. А [в Писании] сказано: «Князья у нее — как волки, похищающие добычу» ([Иез. 22:27](#)). Поэтому они, как и грабители, обязаны воздавать, а согрешают они при этом ещё тяжче, чем грабители, поскольку их действия чреватые большей опасностью для общественной правосудности, начальниками над которой они поставлены.

Раздел 9. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОРОВСТВО БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ ГРАБЕЖ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воровство является более тяжким грехом, чем грабеж. В самом деле, к воровству при взятии чужой собственности добавляются хитрость и обман, чего не наблюдается в случае грабежа. Но хитрость и обман, как было показано выше (55, 3—5), сами по себе являются грехами. Следовательно, воровство является более тяжким грехом, чем грабеж.

Возражение 2. Далее, как сказано в четвертой [книге] «Этики», стыд есть [своего рода] страх, обусловленный дурными поступками³²⁷. Но люди больше стыдятся воровства, чем грабежа. Следовательно, воровство хуже, чем грабеж.

Возражение 3. Далее, чем больше людей страдает от несправедливости, тем тяжче и [связанный с этой несправедливостью] грех. Но от воровства могут пострадать как сильные, так и слабые, в то время как от грабежа — [по преимуществу] только слабые, поскольку против них скорее можно применить насилие.

Следовательно, грех воровства представляется более тяжким, чем грех грабежа.

Этому противоречит то обстоятельство, что по закону за грабеж карают строже, чем за воровство.

Отвечаю: как уже было сказано (4; 6), грабеж и воровство греховны по причине произвольности со стороны того человека, у кого что-либо берется, однако при этом в случае воровства имеет место произвольность по неведению, а в случае грабежа — [произвольность] по принуждению. Но по причине принуждения вещь является в большей степени произвольной, чем по причине неведения, поскольку принуждение в большей степени, чем неведение, противоположно воле. Поэтому грабеж является более тяжким грехом, чем воровство. Есть и другая причина [того, что грабеж является более тяжким грехом, чем воровство, а именно] та, что грабеж не только причиняет потерю имущества, но и сопряжен с оскорблением и бесчестьем личности [потерпевшего], что гораздо хуже, чем связанные с воровством хитрость и обман.

Ответ на возражение 1 очевиден из сказанного.

Ответ на возражение 2. Прилепившиеся к чувственным вещам люди гораздо больше ценят внешнюю силу, которая очевидна в случае грабежа, чем внутреннюю добродетель, которой лишаются вследствие греха, и потому они меньше стыдятся грабежа, чем воровства.

Ответ на возражение 3. Хотя от воровства может пострадать большее количество людей, чем от грабежа, тем не менее, грабеж может причинить гораздо более тяжкий вред, чем воровство, по какой-либо причине грабеж представляется более отвратительным [делом].

Вопрос 67. О [ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ НАПРАВИТЕЛЬНОЙ ПРАВОСУДНОСТИ ПОРОШ, КОТОРЫЕ ОБНАРУЖИВАЮТСЯ В] СЛОВАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ! О НЕПРАВОСУДНОСТИ ПРИ СУДЕЙСТВЕ

Теперь нам предстоит рассмотреть те противные направительной правосудности пороки, которые имеют место в причиняющих ущерб ближнему словах. Мы исследуем, во-первых, те, которые связаны с судебными разбирательствами; во-вторых, внесудебную словесную неправосудность.

В отношении первого будет рассмотрено пять пунктов: во-первых, неправосудность судьи при судействе; во-вторых, неправосудность обвинителя при обвинении; в-третьих, неправосудность ответчика при защите себя; в-четвёртых, неправосудность свидетелей при свидетельстве; в-пятых, неправосудность защитника при защите.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) может ли человек выносить правосудное решение в отношении того, кто не является его субъектом; 2) вправе ли судья на основании свидетельств выносить приговор, который противен известной ему истине; 3) может ли судья правосудно приговаривать того, против кого не выдвинуты обвинения; 4) может ли он правосудно смягчать наказание.

Раздел 1. МОЖЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК ВЫНОСИТЬ ПРАВОСУДНОЕ РЕШЕНИЕ В ОТНОШЕНИИ ТОГО, КТО НЕ ПОДПАДАЕТ ПОД ЕГО ЮРИСДИКЦИЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек может выносить правосудное решение в отношении того, кто не подпадает под его юрисдикцию. Так, [в Писании] мы читаем о том, что Даниил осудил уличенных им в лжесвидетельстве старцев ([Дан. 13](#)). Но эти старцы, будучи судьями народа, не подпадали под юрисдикцию Даниила.

Следовательно, человек может выносить правосудное решение в отношении того, кто не подпадает под его юрисдикцию.

Возражение 2. Далее, Христос не подчинен никому из людей, поскольку Он «Царь царей и Господь господствующих» ([Откр. 19:16](#)). И все же Он подчинился человеческому суду. Следовательно, похоже, что человек может выносить правосудное решение в отношении того, кто не подпадает под его юрисдикцию.

Возражение 3. Далее, по закону [дело] человека рассматривается в том или ином суде в зависимости от вида правонарушения. Но подчас ответчик не является субъектом того, в чьи обязанности входит судить в этом вот конкретном суде, например, когда ответчик принадлежит другой епархии или не подвластен епископу. Следовательно, похоже, что человек вправе судить того, кто не является его субъектом.

Этому **противоречит** следующее: Григорий, комментируя слова [Писания]: «Когда придешь на жатву ближнего твоего» и т. д. ([Вт. 23:25](#)), говорит: «Не заноси серпа своего суда над жатвой, которая поручена другому».

Отвечаю: приговор судьи есть своего рода частный закон, приложенный к частному факту. Поэтому подобно тому, как общий закон, по утверждению Философа, должен иметь принудительную силу³²⁸, точно так же должен иметь принудительную силу и приговор судьи. Ведь только тогда каждая из сторон будет вынуждена исполнять судебное решение, без чего оно бы было недействительным. Но силу принуждения в человеческих делах вправе применять только представители общественной власти, и те, кто наделен такой властью, считаются начальниками тех, кем они управляют на основании либо непосредственных, либо делегированных им полномочий. Отсюда очевидно, что никто не может судить кого-либо помимо тех, которые являются его субъектами в силу его непосредственных или же делегированных ему полномочий.

Ответ на возражение 1. Осуждая старцев, Даниил обладал той властью, которая была предоставлена ему божественной интуицией, что явствует из слов о том, что «возбудил Бог Святой дух молодого юноши» ([Дан. 13:45](#)).

Ответ на возражение 2. В здешних делах человек может по собственной воле подчиниться суду других даже в тех случаях, когда те не являются главенствующими над ним, как, например, когда стороны добровольно обращаются к третейскому судье. Впрочем, коль скоро такие судьи при рассмотрении спорных вопросов не наделены полнотой принудительной власти, необходимо, чтобы им было делегировано право налагать взыскания. Именно так, [то есть] добровольно Христос подчинился человеческому суду, и точно так же поступил папа римский Лев [IV], когда подчинился суду императора.

Ответ на возражение 3. Епископ епархии, которой принадлежит совершивший проступок ответчик, является последней инстанцией даже тогда, когда сам ответчик не подчинен епископу, за исключением тех случаев, когда ответчик обвиняется в том, что не является

прерогативой епископа, например, если речь идет об управлении собственностью не входящего в введение епископа монастыря. Но если не подвластный епископу человек совершает воровство, убийство или что-либо в том же роде, то он может быть правосудно осужден исполняющим обязанности судьи епископом.

Раздел 2. ВПРАВЕ ЛИ СУДЬЯ ВЫНОСИТЬ ПРИГОВОР ВОПРЕКИ ИЗВЕСТНОЙ ЕМУ ИСТИНЕ НА ОСНОВАНИИ ПРОТИВОРЕЧАЩИХ [ЭТОЙ ИСТИНЕ] СВИДЕТЕЛЬСТВ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что судья не вправе выносить приговор вопреки известной ему истине на основании противоречащих [этой истине] свидетельств. Ведь сказано же [в Писании]: «Приди к священникам, левитам, и к судии, который будет в те дни, и спроси их — и они скажут тебе, как рассудить» ([Вт. 17:9](#)). Но иногда кое-что утверждается против истины, как когда нечто пытаются доказать с помощью лжесвидетелей. Следовательно, судья не вправе выносить приговор вопреки известной ему истине на основании доказывающих обратное [этой истине] свидетельств.

Возражение 2. Далее, при вынесении приговора человек обязан соотноситься с божественным судом, поскольку «суд — дело Божие» ([Вт. 1:17](#)). Но «поистине есть суд Божий» ([Рим. 2:2](#)), и о Христе было предвозвещено, что Он «будет судить не по взгляду очей Своих, и не по слуху ушей Своих решать дела — Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине» ([Ис. 11:3, 4](#)). Следовательно, судья не вправе выносить приговор на основании свидетельств, если они противоречат тому, что ему известно.

Возражение 3. Далее, свидетельства необходимы в суде для того, чтобы судья получил достоверный отчет о произошедшем, и потому если речь идет об общеизвестных фактах, то надобность в такой судебной процедуре отпадает, согласно сказанному [в Писании]: «Грехи некоторых людей явны и прямо ведут к осуждению» ([1 Тим. 5:24](#)). Следовательно, когда судье лично известна истина, он должен не принимать во внимание свидетельства, а выносить приговор на основании известной ему истины.

Возражение 4. Кроме того, как было показано выше (I, 79, 13), слово «совесть» означает применение знания к тому, что мы делаем. Но действовать вопреки знанию есть грех. Следовательно, если судья выносит приговор на основании свидетельств, но вопреки истине и своей совести, то он грешит.

Этому противоречит сказанное Августинем в его комментарии к псалтыри: «Добрый судья ничего не делает согласно своему частному мнению, но при вынесении приговора во всем следует закону и праву». Но выносить приговор надлежит на основании представленных в суде доказательств. Следовательно, судья должен выносить приговор на основании этого, а не согласно своему частному мнению.

Отвечаю: как уже было сказано (1; 60, 2), вынесение приговора является обязанностью судьи постольку, поскольку он осуществляет общественную власть, и потому его суждение должно быть основано на информации, почерпнутой им не из того, что он знает как частный индивид, а из того, что он знает как общественное лицо. Затем, последнее знание приобретает им и как общее, и как частное. Как общее — из общественного закона, божественного или человеческого, и он не вправе признавать любое противоречащее ему свидетельство. Как частное — из документов, свидетельств и других законных источников, и им при вынесении приговора он должен руководствоваться в большей степени, нежели тем знанием, которое он приобрел как частное лицо. Впрочем, ему может пригодиться и это знание, поскольку оно дает ему основание более тщательно исследовать приведенные свидетельства и обнаружить их слабые места. Однако если опровергнуть эти свидетельства законным путем окажется невозможным, то он, как было показано выше, обязан руководствоваться ими при вынесении

своего приговора.

Ответ на возражение 1. В приведенной цитате говорится о том, что в первую очередь надлежит спрашивать мнение судей, для того, чтобы этим дать понять, что судьи должны судить об истине на основании свидетельств.

Ответ на возражение 2. Богу приличествует судить в силу Его собственной власти, и потому Его суд основан на истине, которую Он знает Сам, а не на знании, полученном от других, и то же самое надлежит сказать о Христе, Который суть истинный Бог и истинный человек, в то время как другие судьи не судят в силу их собственной власти, и потому приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 3. Апостол говорит о тех случаях, когда нечто известно не только судье, но и другим, так что виновная сторона никак не может отрицать свою вину (например, когда речь идет об отъявленных злодеях) и подлежит немедленному осуждению по причине очевидности содеянного. Если же, с другой стороны, об этом известно судье, но не другим, или другим, но не судье, то судье надлежит подробно допросить свидетелей.

Ответ на возражение 4. В том, что касается непосредственно его самого, человек должен обращаться к своей совести, опираясь на то, что известно лично ему, но в том, что касается общественной власти, он должен обращаться к своей совести, опираясь на то, что стало известным в результате проведения общественной судебной процедуры.

Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ СУДЬЯ ОСУДИТЬ ТОГО, ПРОТИВ КОГО НЕ ВЫДВИНУТЫ ОБВИНЕНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что судья может осудить того, против кого не выдвинуты обвинения. В самом деле, человеческая правосудность опирается на божественную правосудность. Но Бог осуждает грешника и тогда, когда против того не выдвинуты обвинения. Следовательно, похоже на то, что человек может выносить приговор другому даже в том случае, когда против того не было выдвинуто никакого обвинения.

Возражение 2. Далее, обвинитель нужен для проведения судебной процедуры затем, чтобы он мог рассказать о преступлении судье. Но иногда преступление может быть известно судье и без обвинителя, например, вследствие обличения, дурной репутации [в Церкви] или же потому, что сам судья является свидетелем. Следовательно, судья может осудить человека и без обвинителя.

Возражение 3. Далее, приведенные в Священном Писании деяния святых служат образцами человеческого поведения. Но Даниил был одновременно обвинителем и судьей злых старцев ([Дан. 13](#)). Следовательно, осуждение кого-либо судьей, который в то же время является и обвинителем, не противоречит человеческой правосудности.

Этому противоречит следующее: Амвросий, комментируя приведенные в [Писании] слова апостола, осуждающего блудников ([1 Кор. 5:2](#)), говорит, что «судья не должен судить без обвинителя — ведь и Господь не изгнал Иуду, который, хотя и был вором, но не был обвинен».

Отвечаю: судья есть истолкователь правосудности, по каковой причине Философ говорит, что «люди прибегают к посредничеству судьи как к своего рода одушевленной правосудности»³²⁹. Затем, как было показано выше (58, 2), правосудность осуществляется не между человеком и ним самим, а между одним человеком и другим. Следовательно, судья необходимо должен быть посредником между двумя сторонами, одной из которых является обвинитель, а другой — ответчик. Поэтому при рассмотрении криминальных дел судья не вправе приговаривать человека, если у последнего нет обвинителя, согласно сказанному [в Писании]: «У римлян нет обыкновения выдавать какого-нибудь человека на смерть, прежде, нежели обвиняемый будет иметь обвинителей налицо и получит свободу защищаться против обвинения» ([Деян. 25:16](#)).

Ответ на возражение 1. Бог, осуждая грешника, привлекает в качестве обвинителя его совесть, согласно сказанному [в Писании]: «Мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» ([Рим. 2:15](#)); а ещё Он использует свидетельства самих касающихся дела фактов, согласно сказанному [в Писании]: «Голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли» ([Быт. 4:10](#)).

Ответ на возражение 2. Обвинителем может быть и общественное бесчестие. Поэтому глосса на слова Писания: «Голос крови брата твоего» и т. д. ([Быт. 4:10](#)), говорит: «Нет никакой надобности в обвинителе там, где совершенное преступление общеизвестно». В случае обличения, как было показано выше (33, 7), грешника следует не наказывать, а исправлять, и так как обличение человека за грех делается не против человека, а ради человека, то в таком случае в обвинителе нет никакой необходимости. Что касается наказания за неподчинение Церкви, то коль скоро последнее всегда очевидно, само оно и является обвинителем. То же, что судья является в то же время и свидетелем, не позволяет ему выносить приговор иначе, как только в надлежащем судебном порядке.

Ответ на возражение 3. Бог, осуждая человека, опирается на Свое собственное знание

истины, чего, как уже было сказано (2), человеку не дано. Поэтому человек, в отличие от Бога, не может одновременно быть обвинителем, свидетелем и судьей. Что же касается Даниила, то он был вместе обвинителем и судьей постольку, поскольку являлся исполнителем воли Божией, интуицией Которого он был подвигнут, о чем уже было сказано (1).

Раздел 4. МОЖЕТ ЛИ СУДЬЯ ПРАВОСУДНО СМЯГЧАТЬ НАКАЗАНИЕ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что судья может правосудно смягчать наказание. Ведь сказано же [в Писании]: «Суд без милости — не оказавшему милости» ([Иак. 2:13](#)). Но никто не наказывается за невыполнение того, чего он не может законно исполнить. Следовательно, любой судья вправе проявлять милость путем смягчения наказания.

Возражение 2. Далее, человеческий суд должен подражать божественному суду. Но Бог смягчает наказание грешникам, поскольку, согласно сказанному [в Писании], Он не желает смерти грешника ([Иез. 18:23](#)). Следовательно, человеческий судья тоже вправе смягчать наказание раскаявшемуся.

Возражение 3. Далее, всякий вправе делать то, что кому-либо выгодно и при этом никому не в убыток. Но освобождение от наказания выгодно виновному и никому не в убыток. Следовательно, судья вправе освобождать виновного от наказания.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, кто уговаривает человека служить иным «богам»: «Да не пощадит его глаз твой — не жалея его и не прикрывая его, но убей его» ([Вт. 13:8, 9](#)); и об убийце написано: «Чтобы он умер (да не пощадит его глаз твой)» ([Вт. 19:12, 13](#)).

Отвечаю: из сказанного ранее (2; 3) можно заключить, что в контексте данного вопроса в отношении судьи можно рассматривать две вещи. Во-первых, то, что он судит как посредник между обвинителем и ответчиком; во-вторых, то, что ему дано право выносить судебное решение не как частному лицу, а как представителю общества. Так вот, обе они не позволяют судье избавить виновного от наказания. Во-первых, то, что со стороны обвинителя, который вправе требовать наказания обвиняемого, например, по причине нанесенного обвинителю ущерба, смягчить какое-либо наказание судья не в силах постольку, поскольку каждый судья обязан воздать каждому согласно его праву. Во-вторых, в этом ему препятствует та вещь, которую надлежит усматривать со стороны общества, от имени которого он судит и благом которого является наказание преступника.

Впрочем, в последнем отношении надлежит проводить различие между судьями низших инстанций и высшим судьей, а именно правителем, которому доверена вся общественная власть. В самом деле, низший судья не вправе освобождать виновного от наказания, нарушая при этом наложенные на него высшими [инстанциями] законы. Поэтому Августин, комментируя слова из [евангелия от] Иоанна: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти» ([Ин. 19:11](#)), говорит: «Данная Богом Пилату власть заключалась в том, что тот находился под властью цезаря, и потому никоим образом не мог самовольно оправдывать обвиняемого»³³⁰. С другой стороны, обладающий всей властью в сообществе правитель может законно смягчать наказание виновному при условии согласия пострадавшей стороны и отсутствия ущерба для общественного блага.

Ответ на возражение 1. Судья может быть милостивым в тех вопросах, которые предоставлены на усмотрение судьи, поскольку в таких делах, как говорит Философ, добрый человек не спешит с наказанием³³¹. Но в том, что определено божественным или человеческим законом, ему не дозволено проявлять милосердие.

Ответ на возражение 2. Бог обладает наивысшей судебной властью, и потому Он судит за любой и совершенный против кого бы то ни было грех. Поэтому Он может смягчать наказание, тем более что грешники караются в первую очередь за грехи, совершенные против Него. Однако

Он смягчает наказание лишь постольку, поскольку это приличествует Его благодати, которая является источником всех законов.

Ответ на возражение 3. Если судья неупорядоченно смягчит наказание, то этим он причинит ущерб обществу, благом которого является наказание злодеев, дабы вследствие этого люди стремились избегать греха. Поэтому в тексте [Писания] после слов о наказании соблазнителя сказано: «Весь Израиль услышит сие и убоится, и не станут впредь делать среди тебя такого зла» ([Вт. 13:11](#)). Он также причинит ущерб пострадавшему, поскольку наказание неправосудно поступившего с ним человека восстанавливает его честь.

Вопрос 68. О НЕПРАВОСУДНОСТИ ПРИ ОБВИНЕНИИ

Здесь мы исследуем вопросы, относящиеся к неправо судному обвинению. Под этим заглави ем находится четыре пункта: 1) обязан ли человек обвинять; 2) надлежит ли выдвигать обвинение в письменной форме; 3) о том, что делает обвинение недейственным; 4) как должно наказывать тех, кто возвел на человека ложное обвинение.

Раздел 1. ОБЯЗАН ЛИ ЧЕЛОВЕК ОБВИНЯТЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не обязан обвинять. В самом деле, грех никого не освобождает от исполнения божественного предписания, в противном случае грех мог бы приносить выгоду. Но по причине греха некоторые, например, отступники, лиходеи или те, которые обвиняются в тяжких преступлениях и их невиновность ещё не доказана, лишаются права обвинять. Следовательно, божественное предписание не обязывает человека обвинять.

Возражение 2. Далее, всякая обязанность зиждется на любви к горнему, которая является целью предписания, в связи с чем [в Писании] сказано: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви» ([Рим. 13:8](#)). Но то, что принадлежит любви, является обязанностью человека по отношению ко всем — как к начальникам, так и к подчиненным, как к более знатным, так и к менее знатным. Но коль скоро, как нам известно, подчиненные не вправе обвинять своих начальников, а менее знатные — более знатных, то похоже на то, что обвинение вообще не является чьей-либо обязанностью.

Возражение 3. Далее, никто не должен нарушать верность другу, поскольку никто не должен делать другому то, что он не хотел бы, чтобы другой делал ему. Но обвинение подчас может являться нарушением верности другу, о чем читаем [в Писании]: «Кто ходит переносчиком — тот открывает тайну, но верный человек таит дело» ([Прит 11:13](#)). Следовательно, человек не обязан обвинять.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Если кто согрешит тем, что слышал голос проклятия, и был свидетелем, или видел, или знал, но не объявил, то он понесет на себе грех» ([Лев. 5:1](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (33, 7; 67, 3), различие между обличением и обвинением состоит в том, что целью обличения является братское исправление, тогда как целью обвинения является наказание за совершенное преступление. Затем, наказания нынешней жизни нужны не ради них самих, поскольку время окончательного отмщения ещё не настало, но, будучи некоторым образом лекарствами, они способствуют либо исцелению грешника, либо благу сообщества, мир которого поддерживается благодаря наказанию злодеев. В первом из перечисленных случаев речь идет, пожалуй, об обличении, тогда как во втором, собственно, об обвинении. Поэтому если речь идет о преступлении, которое наносит ущерб общественному благу, то человек обязан обвинять (если [конечно] у него на руках имеются достаточные доказательства, поскольку обязанностью обвинителя является доказать [свое обвинение]), как, например, когда чей-либо грех может привести к телесному или духовному краху сообщества. Однако если грех не затрагивает общественные интересы или же если нет достаточных доказательств, то человек не обязан обвинять, поскольку никто не обязан делать то, надлежащее исполнение чего ему не по силам.

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы лишенный по причине греха прав человек делал то, что обязаны делать все, например, стараться заслужить вечную жизнь или участвовать в евхаристии. И при этом человек не получает от этого никакой выгоды; действительно, трудно представить себе что-либо более прискорбное, чем быть не в состоянии делать то, что обязаны делать все, поскольку добродетельные акты являются совершенствами человека.

Ответ на возражение 2. Подчиненным запрещено обвинять своих начальников тогда, «когда причиной этого является не любовь, а злоба, побуждающая их порочить и унижать своих начальников», а ещё тогда, когда желающий обвинить своего начальника подчиненный сам

виновен в совершении преступления. Во всех остальных относящихся к обвинению случаях подчиненные вправе обвинять своих начальников из любви к горнему.

Ответ на возражение 3. Нарушением верности является неправосудное открытие личных тайн, а не тех, которые связаны с общественным благом, которое всегда должно предпочитаться частному благу. Таким образом, утаивать нечто во вред общественному благу незаконно, хотя вряд ли что-либо может являться тайной, если имеется достаточно свидетелей, чтобы доказать [обвинение].

Раздел 2. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ НЕОБХОДИМО, ЧТОБЫ ОБВИНЕНИЕ ВЫДВИГАЛОСЬ В ПИСЬМЕННОЙ ФОРМЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нет никакой необходимости в том, чтобы обвинение выдвигалось в письменной форме. В самом деле, письмо было изобретено для того, чтобы помогать людям помнить о прошлом. Но обвинение выдвигается в настоящем. Следовательно, нет никакой необходимости в том, чтобы обвинение выдвигалось в письменной форме.

Возражение 2. Далее, утверждается, что «никто не может обвинять или быть обвиненным в свое отсутствие». Но письменный документ, по словам Августина, полезен в том смысле, что он является средством уведомления о чем-либо того, кто отсутствует³³². Следовательно, обвинение не должно выдвигаться в письменной форме, тем более что согласно канону «нельзя принимать к рассмотрению обвинение, выдвинутое в письменной форме».

Возражение 3. Далее, преступление человека становится известным благодаря не только обвинению, но и обличению. Но для обличения никакое письменное свидетельство не требуется. Следовательно, похоже, что не требуется оно и для обвинения.

Этому противоречит утверждение о том, что «обвинитель может приступить к обвинению только после выдвигания обвинения в письменной форме».

Отвечаю: как уже было сказано (67, 3), в случае судебного разбирательства при наличии обвинения обвинитель является одной из сторон, и потому ради сохранения правосудности судья должен быть посредником между обвинителем и обвиняемым и опираться на несомненные — насколько это только возможно — факты. И коль скоро устные высказывания не всегда удерживаются в памяти, судья не мог бы быть до конца уверенным в том, что при вынесении приговора им были учтены все обстоятельства, если бы все [сказанное] не было зафиксировано на письме. Поэтому было принято разумное установление о том, что обвинение, равно как и другие части судебной процедуры, должно быть изложено в письменной форме.

Ответ на возражение 1. Слов столь много и они столь многообразны, что запомнить их все крайне затруднительно. Это доказывает тот факт, что когда многих слышавших [нечто] просят повторить услышанное, они всегда расходятся в словах, причем даже в том случае, когда прошло совсем немного времени. И так как [даже] небольшое различие в словах [подчас] может изменить смысл, то хотя судья, как правило, достаточно быстро выносит свой приговор, для уверенности в [правильности] суждения необходимо, чтобы обвинение было представлено в письменной форме.

Ответ на возражение 2. Записи необходимы не только по причине отсутствия того, кто желает уведомить, или того, кого нужно уведомить, но также и по причине временной задержки, о чем уже было сказано. Поэтому когда канон говорит, что «нельзя принимать к рассмотрению обвинение, выдвинутое в письменной форме», то имеет в виду прием обвинения, присланного суду тем, кто отсутствует, что не исключает необходимости его написания тогда, когда обвинитель присутствует.

Ответ на возражение 3. Обличитель не обязан приводить доказательства, поскольку невозможность доказательства не влечет за собой его наказания. По этой причине при обличении письменное свидетельство не требуется — вполне достаточно, чтобы оно было устно доведено до Церкви, которая, исполняя свое служение, займется братским исправлением.

Раздел 3. СТАНОВИТСЯ ЛИ ОБВИНЕНИЕ НЕПРАВОСУДНЫМ ПО ПРИЧИНЕ КЛЕВЕТЫ, СГОВОРА ИЛИ УКЛОНЕНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обвинение не становится неправосудным по причине клеветы, сговора или уклонения. Так, в «Декреталяях» сказано, что «клевета есть ложное обвинение человека в преступлении». Но иногда один человек ложно обвиняет другого в преступлении в силу своего неведения, что является извинительным. Следовательно, похоже, что обвинение, будучи клеветническим, не всегда является неправосудным.

Возражение 2. Далее, там же сказано, что «сговор есть сокрытие правды о преступлении». Но, по-видимому, это не является незаконным, поскольку, как уже было сказано (1; 33, 7), никто не обязан обнаруживать всякое преступление. Следовательно, похоже, что обвинение по сговору не является неправосудным.

Возражение 3. Далее, там же сказано, что «уклонение есть отозвание обвинения в полном объеме». Но это может иметь место и без нарушения правосудности, о чем сказано там же: «Если человек раскаивается в том, что выдвинул злонамеренное обвинение, заверил его³³³ и не может его доказать, то в случае достижения согласия между ним и обвиненной им невинной стороной допускается взаимное оправдание». Следовательно, уклонение не делает обвинение неправосудным.

Этому противоречит следующее: там же сказано, что «опрометчивость обвинителей обнаруживает себя тройко, ибо они бывают повинны или в клевете, или в сговоре, или в уклонении».

Отвечаю: как уже было сказано (1), обвинение определено к общественному благу, которое оно стремится обеспечить посредством обнаружения преступления. Но никому не дозволено неправосудно вредить человеку [даже] ради поддержания общественного блага. Поэтому при выдвигании обвинения человек может грешить двояко. Во-первых, неправосудно действуя против обвиняемого посредством ложного обвинения его в совершении преступления, то есть клеветы. Во-вторых, со стороны благополучия общества, благо которого должно отстаиваться обвинением в первую очередь, [а именно] когда кто-либо злонамеренно препятствует наказанию за грех, что, в свою очередь, [тоже] может происходить двояко. Во-первых, когда при выдвигании обвинения прибегают к обману, что является сговором, при котором «виновный в сговоре... помогает другой стороне, предавая свою». Во-вторых, когда обвинение полностью отзывают. Это называется уклонением (*tergiversate*), поскольку тот, кто отказывается от начатого, похоже, поворачивается спиной (*tergum vertere*).

Ответ на возражение 1. Человек не должен приступать к обвинению иначе, как только будучи в нем совершенно уверен, в каком случае никакого неведения быть не может. Впрочем, если тот, кто ложно обвиняет другого в преступлении, выдвигает свое ложное обвинение без злого умысла, то он не является клеветником. В самом деле, подчас случается так, что человек обвиняет кого-либо по недомыслию, будучи излишне доверчив к тому, что слышит, то есть ведет себя необдуманно; с другой стороны, человек иногда склоняется к выдвиганию обвинения по причине ошибки, в которой сам он не виноват. Все это должно быть оценено благоразумием судьи, дабы тот, кто выдвинул ложное обвинение ошибочно или по недомыслию, не был обвинен в клевете.

Ответ на возражение 2. Не всякий, скрывающий правду о преступлении, виновен в

сговоре, но — только тот, кто обманом скрывает нечто из относящегося к тому, в отношении чего им было выдвинуто обвинение, поскольку, вступив в сговор с ответчиком, он утаивает свои доказательства и тем самым способствует ложному оправданию.

Ответ на возражение 3. Уклонение заключается в отозвании обвинения в полном объеме и отказе от намерения обвинять не во всех случаях, но только тогда, когда это делается неупорядоченно. Человек может правосудно и без совершения греха отказываться от обвинения в двух случаях, а именно либо когда в самом процессе обвинения он узнает, что предмет его обвинения является ложным, и тогда в случае достижения взаимного согласия обвинитель и ответчик оправдывают друг друга, либо когда обвинение аннулируется правителем, которому вверено попечение об общественном благе, ради поддержания которого выдвинуто это обвинение.

Раздел 4. ДОЛЖЕН ЛИ НЕ СМОГШИЙ ДОКАЗАТЬ ВЫДВИНУТОЕ ИМ ОБВИНЕНИЕ ОБВИНИТЕЛЬ ОТПЛАТИТЬ НАКАЗАНИЕМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не смогший доказать свое обвинение обвинитель не должен отплачивать наказанием. Ведь сказано же в «Декреталях», что иногда человек обвиняет по причине искреннего заблуждения, и тогда судья оправдывает обвинителя. Следовательно, не смогший доказать свое обвинение обвинитель не должен отплачивать наказанием.

Возражение 2. Далее, если выдвинувший неправоосудное обвинение должен отплатить наказанием, то это должно быть связано с причинением кому-то вреда, но не того вреда, который он причинил личности обвиненного, поскольку в таком случае правитель не мог бы смягчить его наказание, и не того вреда, который он причинил общественному благополучию, поскольку в таком случае его не мог бы прощать обвиненный. Следовательно, не должно возлагать наказание отплаты на того, кто не смог доказать свое обвинение.

Возражение 3. Далее, за один и тот же грех не наказывают дважды, согласно сказанному [в Писании]: «Бог совершит суд, и он уже не повторится»³³⁴ (Наум. 1:9). Но тот, кто не может доказать свое обвинение, несет наказание за клевету, каковое наказание не в силах смягчить даже папа римский, поскольку, как сказал папа Геласий, «мы можем посредством наложения епитимьи спасти души, но мы не способны устранять клевету». Следовательно, он не обязан отплачивать наказанием.

Этому противоречит сказанное папой Адрианом о том, что «тот, кто окажется не в состоянии доказать свое обвинение, сам должен понести то наказание, которое предполагало его обвинение».

Отвечаю: как уже было сказано (2), в случае судебного разбирательства при наличии обвинения обвинитель занимает позицию той стороны, которая стремится к наказанию обвиняемого. Затем, обязанностью судьи является установление между сторонами равенства правосудности, а равенство правосудности требует, чтобы человек сам претерпел тот ущерб, который он намеревался причинить другому, согласно сказанному [в Писании]: «Глаз — за глаз, зуб — за зуб» (Исх. 21:24). Следовательно, то, что обвинивший человека и подвергший его опасности сурового наказания должен и сам понести подобное наказание, является правосудным.

Ответ на возражение 1. Как говорит Философ, правосудие не всегда требует расплаты, поскольку весьма важным является то, произвольно ли человек причинил ущерб другому или нет³³⁵. Произвольно причиненный ущерб заслуживает наказания, произвольно — прощения. Поэтому если судья узнает, что человек выдвинул ложное обвинение не потому, что желал причинить ущерб, а действовал произвольно по причине неведения или ошибки, то в таком случае он не налагает на обвинителя [пропорциональное] наказание.

Ответ на возражение 2. Неправосудно обвиняющий грешит и против личности обвиняемого, и против общественного благополучия, и потому подлежит наказанию в обоих отношениях. Об этом [в Писании] сказано так: «Судьи должны хорошо исследовать, и если свидетель тот — свидетель ложный (ложно донес на брата своего), то сделайте ему то, что он умышлял сделать брату своему», каковые слова относятся к ущербу, причиняемому личности. Что же касается ущерба, причиняемого общественному благополучию, то далее сказано: «Так истреби зло из среды себя; и прочие услышат, и убоятся, и не станут впредь делать такое зло»

(Вт. 19:18-20). Однако самый большой вред в случае ложного обвинения наносится самому обвиняемому. Поэтому обвиняемый, если он невиновен, вправе простить причиненный ему ущерб, особенно в тех случаях, когда обвинение было выдвинуто не клеветнически, а по недомыслию. Если же обвинитель обвиняет невинного человека по причине сговора с противником последнего, то этим он причиняет ущерб общественному благополучию, что не может быть прощено обвиняемым, хотя и может быть прощено правителем, которому вверено попечение об общественном благе.

Ответ на возражение 3. Обвинитель заслуживает ответного наказания в качестве воздаяния за тот ущерб, который он пытался причинить ближнему, а за то, что это было сделано клеветнически, он заслуживает наказания бесчестьем. В некоторых случаях правитель смягчает наказание, но не освобождает от бесчестья, а в некоторых освобождает и от бесчестья, так что и папа тоже может освобождать от бесчестья. Когда же папа Геласий говорит о том, что «не может устранить клевету», то имеет в виду или ту клевету, которая приложена к делу (*infamia facti*), или то, что иногда её устранение представляется нецелесообразным, или же, как говорит Грациан, речь идет о наказании бесчестьем, которое наложено гражданским судьей.

Вопрос 69. О ГРЕХАХ, СОВЕРШАЕМЫХ ПРОТИВ ПРАВОСУДНОСТИ СО СТОРОНЫ ОТВЕТЧИКА

Далее нам надлежит рассмотреть те грехи, которые совершаются против правосудности со стороны ответчика. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли смертным грехом отрицание ведущей к осуждению истины; 2) законно ли защищать себя при помощи лжи; 3) законно ли избегать осуждения посредством апелляции; 4) вправе ли осужденный для своей защиты при случае прибегать к насилию.

Раздел 1. МОЖНО ЛИ ОТРИЦАТЬ ВЕДУЩУЮ К ОСУЖДЕНИЮ ИСТИНУ, НЕ СОВЕРШАЯ ПРИ ЭТОМ СМЕРТНОГО ГРЕХА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что можно отрицать ведущую к осуждению истину, не совершая при этом смертного греха. Так, Златоуст говорит: «Никто не требует, чтобы вы привселюдно разоблачали себя или обвиняли себя прежде, чем это сделают другие»³³⁶. Но если бы обвиняемый должен был признавать истину в суде, то этим он обнаруживал бы свою вину и действовал бы как свой собственный обвинитель. Следовательно, он не обязан сообщать истину, и потому в случае лжи в суде он не совершает смертного греха.

Возражение 2. Далее, подобно тому, как ложь ради спасения другого от смерти является дружеской ложью, точно так же и ложь ради спасения от смерти себя, коль скоро каждый должен заботиться о себе больше, чем о другом, является дружеской ложью. Но дружеская ложь — это не смертный, а простительный грех. Следовательно, если обвиняемый отрицает истину в суде ради того, чтобы избежать смерти, то он не совершает смертного греха.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (24, 12), любой смертный грех противен любви к горнему. Но ложь обвиняемого, отрицающего свою вину в том преступлении, в котором его обвиняют, не противна любви к горнему ни со стороны любви к Богу, ни со стороны любви к ближнему. Следовательно, такая ложь не является смертным грехом.

Этому противоречит следующее: все, что противоположно славе Божией, является смертным грехом, поскольку мы обязаны, следуя заповеди, все делать во славу Божию ([1 Кор. 10:31](#)). Но признание обвиняемого в том, в чем его обвиняют, делается во славу Божию, как это явствует из слов, сказанных Иисусом [Навином] Ахану: «Сын мой! Воздай славу Господу, Богу Израилеву и сделай пред Ним исповедание, и объяви мне, что ты сделал. Не скрой от меня!» ([Нав. 7:19](#)). Следовательно, ложь ради сокрытия чьей-либо вины является смертным грехом.

Отвечаю: как уже было сказано (59, 4), тот, кто нарушает надлежащий порядок правосудности, совершает смертный грех. Но согласно порядку правосудности человек должен повинаться вышестоящему лицу в тех вопросах, на которые простираются полномочия последнего. Затем, судья, как уже было сказано (67, 1), является вышестоящим лицом по отношению к тому кого он судит. Поэтому обвиняемый обязан сообщить судье ту истину, которую последний требует от него в соответствии с правовой формой. Следовательно, если он отказывается сообщить ту истину, которую он обязан сообщить, или если он лживо отрицает ее, то он совершает смертный грех. Если же, с другой стороны, судья спрашивает его о том, о чем он не вправе спрашивать согласно порядку правосудности, то обвиняемый не обязан удовлетворять его [любопытство] и может законно уйти от ответа посредством подачи апелляции или как-то иначе, хотя он [все равно] не имеет права лгать.

Ответ на возражение 1. После того как судья, следуя порядку правосудности, допросил человека, тот уже не разоблачает себя, но его вина разоблачена другим, поскольку обязанность отвечать возложена на него тем, кому он должен повинаться.

Ответ на возражение 2. Неправосудная ложь ради того, чтобы спасти человека от смерти, не является в строгом смысле слова дружеской ложью, поскольку к ней подмешана ложь гибельная.

Когда же человек ради оправдания себя в суде прибегает ко лжи, он причиняет ущерб тому, кому он обязан повинаться, поскольку отказывается делать то, что должно, а именно открыто

признавать истину.

Ответ на возражение 3. Лгуций в суде посредством отрицания своей вины действует и против любви к Богу, Которому принадлежит правосудность, и против любви к ближнему, причем не только в том, что касается судьи, в отношении которого он отказывается исполнять свой долг, но и в том, что касается обвинителя, который будет наказан, если не сможет доказать свое обвинение. Поэтому [в Писании] сказано: «Не дай уклониться сердцу моему к словам лукавым для извинения дел греховных» ([Пс. 140:4](#)), а глосса на эти слова говорит: «Наглецы, будучи уличены, имеют обыкновение прикрывать ложью свою вину». И Григорий, разъясняя слова [Писания]: «Если бы я скрывал проступки мои, как человек...» [и т. д.] ([Иов. 31:33](#)), говорит: «Таков уж общий порок человеческий: согрешать втайне, покрывать грех ложью, усугублять его, защищаясь при осуждении»³³⁷.

Раздел 2. ВПРАВЕ ЛИ ОБВИНЯЕМЫЙ ЗАЩИЩАТЬ СЕБЯ ПРИ ПОМОЩИ ЛЖИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обвиняемый вправе защищать себя при помощи лжи. В самом деле, как говорит гражданское право, когда происходит судебное разбирательство, касающееся жизни человека, тот вправе подкупать своего противника. Но в большинстве случаев это означает защищать себя при помощи лжи. Следовательно, обвиняемый, который находится на судебном разбирательстве, касающемся его жизни, защищая себя при помощи лжи, не грешит.

Возражение 2. Далее, если обнаружится, что обвинитель вступил в сговор с обвиняемым, то по закону он должен понести наказание. Однако при этом на обвиняемого не налагается никакого наказания за сговор с обвинителем. Следовательно, похоже, что обвиняемый вправе защищать себя при помощи лжи.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Мудрый боится и удаляется от зла, а глупый — раздражителен и самонадеян» ([Прит. 14:16](#)). Но то, что делается мудрым, не является грехом. Следовательно, независимо от того, как человек удаляется от зла, он не грешит.

Этому противоречит следующее: при рассмотрении уголовных дел в целях недопущения ложных свидетельств принимается присяга, чего бы не было, если бы закон позволял защищать себя при помощи лжи. Следовательно, обвиняемый не вправе защищать себя при помощи лжи.

Отвечаю: одно дело умалчивать истину, и совсем другое — утверждать ложь. Первое в некоторых случаях является законным, поскольку человек не обязан обнародовать истину в полном объеме, но — только в той её части, которую согласно порядку правосудности может и должен требовать от него судья, как, например, когда обвиняемый или полностью разоблачен в совершении преступления, или когда налицо некоторые признаки его вины, или когда его вина отчасти уже доказана. С другой стороны, утверждение лжи незаконно всегда.

Что касается того, что можно [и чего нельзя] делать законно, то человек может использовать любые законные средства, которые соответствуют той цели, которая сообразована с рассудительностью, или же он может использовать незаконные средства, которые не соответствуют указанной цели, и это, как было показано выше (55, 3—5), связано с хитростью, которая реализуется посредством лукавства и обмана. В первом случае его поведение заслуживает похвалы, в последнем же случае оно греховно. Поэтому обвиняемый вправе защищать себя посредством замалчивания той истины, которую он не обязан признавать, используя при этом надлежащие средства, например, не отвечать на те вопросы, на которые он не обязан отвечать. И это является защитой себя при помощи не лжи, а рассудительности. Но он не вправе ни утверждать ложь, ни отказываться признавать истину тогда, когда он это делать обязан, ни прибегать к лукавству или обману, поскольку лукавство и обман обладают действенностью лжи, и потому в случае их использования имеет место защита себя при помощи лжи.

Ответ на возражение 1. Человеческие законы оставляют безнаказанным многое из того, что согласно божественному суду является грехом, например, не отягченный [иными обстоятельствами] блуд. В самом деле, человеческий закон не требует от человека совершенной добродетельности, каковая добродетельность является уделом немногих и не может быть обнаружена в подавляющем большинстве тех людей, которых должен направлять человеческий закон. То, что человек подчас не желает совершать грех ради избежания телесной смерти, которая угрожает обвиняемому, когда происходит касающееся его жизни судебное разбирательство, является актом совершенной добродетели, поскольку «самой страшной из

преходящих вещей является смерть»³³⁸. Поэтому когда находящийся на касающемся его жизни судебном разбирательстве обвиняемый подкупает своего противника, то хотя он и совершает грех, побуждая последнего к незаконным действиям, тем не менее, гражданское право не карает его за этот грех, и в этом смысле о его поступке можно говорить как о законном.

Ответ на возражение 2. Если обвинитель вступил в сговор с обвиняемым, а последний оказался виновным, то обвинитель заслуживает наказания, поскольку очевидным образом согрешил. В то же время побуждение человека к греху или какое бы то ни было соучастие в грехе — это тоже грех, в связи с чем апостол говорит, что «они... достойны смерти», поскольку согрешающих «одобряют» ([Рим. 1:32](#)), из чего явствует, что и обвиняемый, вступив в сговор со своим противником, тоже согрешил. Однако согласно человеческим законам это ему не вменяется в преступление по приведенной выше причине.

Ответ на возражение 3. Мудрый выгораживает себя, прибегая для этого не ко лжи, а к рассудительности.

Раздел 3. ВПРАВЕ ЛИ ОБВИНЯЕМЫЙ ИЗБЕГАТЬ ОСУЖДЕНИЯ ПОСРЕДСТВОМ АПЕЛЛЯЦИИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обвиняемый не вправе избегать осуждения посредством апелляции. Так, апостол говорит: «Всякая душа да будет покорна высшим властям» ([Рим. 13:1](#)). Но обвиняемый посредством апелляции отказывается покоряться высшей власти, а именно судье. Следовательно, этим он совершает грех.

Возражение 2. Далее, обычная власть налагает большие обязательства, чем та, которую мы выбираем для себя сами. Но согласно «Декреталиям» обжаловать решения выбранных по общему согласию судей незаконно. Следовательно, тем более незаконно обжаловать решения обычных судей.

Возражение 3. Далее, все, что законно однажды, законно всегда. Но подача апелляции по истечении десятого дня, равно как и третье обжалование одного и того же является незаконным. Следовательно, похоже, что апелляция незаконна как таковая.

Этому противоречит апелляция Павла к цезарю ([Деян.](#)

25).

Отвечаю: есть две причины, побуждающие человека подавать апелляцию. Во-первых, вера в то, что его дело может быть рассмотрено правосудно, [а именно] когда человек видит, что он неправосудно притесняется судьей, и тогда он вправе обжаловать принятое решение, поскольку в этом случае налицо защита себя при помощи рассудительности. Поэтому мы имеем установление о том, что «все притесняемые могут, если того пожелают, обжаловать судебное решение, и никто не вправе чинить им в этом препятствия». Во-вторых, человек может апеллировать для того, чтобы потянуть время и отсрочить вынесение ему правосудного приговора. Это означает защищать себя при помощи лжи, что, как было показано выше (2), является незаконным. Действительно, он поступает неправосудно и по отношению к судье, которому он препятствует исполнить свой долг, и по отношению к своему противнику, права которого он, насколько может, нарушает. На этот случай мы имеем следующее установление: «Не подлежит сомнению, что тот, чья апелляция признана неправосудной, должен понести наказание».

Ответ на возражение 1. Человек должен подчиняться низшей власти в той мере, в какой та соблюдает порядок власти высшей. Если же низшая власть нарушает высший порядок, например, «если проконсул назначает одно, а император — другое», как говорит глосса на слова [Писания] ([Рим. 13:2](#)), то мы не должны этому подчиняться. Но если судья притесняет кого-либо в ущерб правосудности, то в этом отношении он нарушает порядок высшей власти, согласно которому он должен судить правосудно. Следовательно, неправосудно притесняемый человек вправе обращаться за помощью к более высокой инстанции, апеллируя до или после вынесения приговора. Но коль скоро там, где нет истинной веры, нет и истинной правоты, католику незаконно апеллировать к иноверному судье, согласно сказанному в «Декреталиях» о том, что «обращающийся за обжалованием к иноверному судье католик подлежит отлучению независимо от правосудности или неправосудности его апелляции». Да и апостол упрекал тех, которые судились меж собой «пред неверными» ([1 Кор. 6:6](#)).

Ответ на возражение 2. Если человек добровольно соглашается покориться решению того, в правосудности кого он сомневается, то это является следствием его собственной ошибки или нерадивости. Кроме того, отказ от того, что прежде было самим же выбрано, похоже, указывает на легкомысленность. По этой причине закон отказывает нам в праве обжаловать решение

выбранного нами же судьи, который обладает только той властью, которой наделили его тяжущиеся стороны. С другой стороны, власть обычного судьи зависит не от согласия тех, которые подпадают под его юрисдикцию, но — только от власти назначившего его царя или князя. Поэтому для того, чтобы человек имел возможность защитить себя от неправоудного притеснения с его стороны, закон позволяет обращение с апелляцией. Причем это является законным даже тогда, когда судья является одновременно и обычным, и выбранным тяжущимися сторонами, поскольку в большинстве случаев [именно] его обычная власть и обуславливает то, что его выбирают в качестве третейского судьи. В самом деле, как можно винить человека в том, что он согласился на третейский суд того, кого обычным судьей назначил [сам] князь.

Ответ на возражение 3. Право справедливости состоит в том, что защита интересов одной стороны не должна приводить к притеснению другой. Поэтому для подачи апелляции законом отведено десять дней, что считается достаточным временем для обдумывания целесообразности обжалования. С другой стороны, если бы для подачи апелляции не было установлено никаких временных ограничений, то это могло бы надолго приостановить вынесение окончательного решения, и тогда ущерб был бы причинен другой стороне. Что же касается запрета на третье обжалование одного и того же, то он, по всей видимости, обусловлен тем, что судьи не в состоянии так много раз [подряд] выносить правосудное решение.

Раздел 4. ЗАКОННО ЛИ ПРИГОВОРЕННОМУ К СМЕРТИ ЧЕЛОВЕКУ ЗАЩИЩАТЬ СЕБЯ, ЕСЛИ ЕМУ ПРЕДСТАВИТСЯ ТАКАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что приговоренный к смерти человек вправе защищать себя, если ему представится такая возможность. В самом деле, делать то, к чему склоняет природа, всегда законно постольку, поскольку оно, так сказать, является естественным правом. Но сопротивление уничтожению является естественной склонностью не только людей и животных, но даже бесчувственных вещей. Следовательно, обвиняемый и после осуждения может при наличии возможности законно противиться казни.

Возражение 2. Далее, человек может избежать смерти, к которой он приговорен, не только посредством сопротивления, но и посредством бегства. Но избежание смерти посредством бегства, похоже, является законным, согласно сказанному [в Писании]: «Держи себя дальше от человека, имеющего власть умерщвлять» ([Сир. 9:16](#)). Следовательно, сопротивление осужденного также является законным.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Спасай взятых на смерть — и неужели откажешься от обреченных на убиение?» ([Прит. 24:11](#)). Но человек должен более заботиться о себе, чем о других. Следовательно, осужденный вправе защищать себя от казни.

Этому противоречит сказанное апостолом о том, что «противящийся власти противится Божию установлению, а противящиеся сами навлекут на себя осуждение» ([Рим. 13:2](#)). Но защищающий себя осужденный противится власти как определенной Богом «для наказания преступников и для поощрения делающих добро» ([1 Петр. 2:14](#)). Следовательно, защищаясь, он грешит.

Отвечаю: человек может быть приговорен к смерти двояко. Во-первых, правосудно, и тогда самозащита осужденного является незаконной и судья имеет право сломить его сопротивление силой, так что со стороны осужденного такая борьба является неправосудной и, следовательно, он при этом грешит.

Во-вторых, человек может быть осужден неправосудно, и такой приговор подобен насилию при грабеже, согласно сказанному [в Писании]: «Князья у нее — как волки, похищающие добычу; проливают кровь» ([Иез. 22:27](#)). Поэтому подобно тому, как законно оказывать сопротивление грабителям, точно так же и здесь законно оказывать сопротивление злым князьям, за исключением, возможно, тех случаев, когда нужно избежать больших возмущений, которые могли бы последовать в случае широкой огласки.

Ответ на возражение 1. Человеку дан разум для того, чтобы он мог следовать тому к чему склоняет его природа, не всегда, а только тогда, когда это сообразовано с порядком разума. Поэтому законной является не всякая самозащита, а только та, при которой соблюдается надлежащая умеренность.

Ответ на возражение 2. Когда человек приговорен к смерти, он должен не убивать себя, а претерпевать смерть, и потому он не обязан делать то, что приведет его к смерти, например, оставаться в том месте, откуда его поведут на казнь. Но он не вправе оказывать сопротивление тем, кто ведет его на казнь, поскольку он не вправе уклоняться от назначенного ему претерпевания. Однако даже в том случае, когда человек осужден на голодную смерть, он не согрешит, если будет есть тайно принесенную ему пищу поскольку воздержание от нее означало бы самоубийство.

Ответ на возражение 3. Это высказывание мудреца отнюдь не предписывает спасать кого-либо от смерти наперекор порядку правосудности, и потому никто не должен спасать себя от смерти, оказывая сопротивление правосудию.

Вопрос 70. О НЕПРАВОСУДНОСТИ СО СТОРОНЫ СВИДЕТЕЛЯ

Теперь мы рассмотрим неправосудность со стороны личности свидетеля. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) обязан ли человек давать показания; 2) являются ли достаточными показания двух или трех свидетелей; 3) могут ли быть отклонены показания человека без какой-либо вины с его стороны; 4) является ли лжесвидетельство смертным грехом.

Раздел 1. ОБЯЗАН ЛИ ЧЕЛОВЕК ДАВАТЬ ПОКАЗАНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не обязан давать показания. Так, Августин говорит, что когда Авраам сказал о своей жене: «Она — сестра моя» ([Быт. 20:2](#)), то этими словами он хотел скрыть истину, а не утвердить ложь. Но, скрывая истину, человек уклоняется от дачи показаний. Следовательно, человек не обязан давать показания.

Возражение 2. Далее, никто не обязан [быть переносчиком, т. е.] действовать предательски. Но [в Писании] сказано: «Кто ходит переносчиком — тот открывает тайну, но верный человек таит дело» ([Прит. 11:13](#)). Следовательно, человек не всегда обязан давать показания, особенно если речь идет о доверенной ему дружеской тайне.

Возражение 3. Далее, священники и клир более остальных обязаны делать то, что необходимо для спасения. Однако священникам и клиру запрещено давать показания в тех случаях, когда на судебном разбирательстве идет речь о человеческой жизни. Следовательно, дача показаний не является необходимой для спасения.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Виновен и тот, кто скрывает истину, и тот, кто утверждает ложь; первый — поскольку не желает делать добро, последний — поскольку желает причинить ущерб».

Отвечаю: в том, что касается дачи показаний, нам надлежит проводить различие, поскольку в одних случаях некоторые показания человека необходимы, а в других случаях — нет. Если необходимыми являются показания человека, который подчинен вышестоящим [лицам] и обязан повиноваться им в том, что касается вопросов правосудности, то он, несомненно, обязан давать показания относительно того, что от него требуется в соответствии с порядком правосудности, например, относительно общеизвестного или того, что ранее было неправильно освещено. Однако если от него требуют дать показания относительно чего-то другого, например, тайн или того, что было достаточно освещено ранее, то он давать показания не обязан. С другой стороны, если его показания затребованы вышестоящими властями, которым он обязан повиноваться, то здесь мы должны проводить различие, поскольку если его показания нужны для того, чтобы избавить человека либо от несправедливой смерти или какого-нибудь другого наказания, либо от возведенной на него клеветы, либо от какого бы то ни было убытка, то в таких случаях он обязан дать показания. И даже тогда, когда никто не требует от него показаний, он обязан делать все возможное для того, чтобы сообщить истину тому, кому она может принести пользу. Относительно этого [в Писании] сказано: «Избавляйте бедного и нищего, исторгайте его из руки нечестивых» ([Пс. 81:4](#)); и еще: «Спасай взятых на смерть» ([Прит. 24:11](#)); и еще: «Они знают, ... что делающие такие дела достойны смерти, — однако не только их делают, но и делающих одобряют» ([Рим. 1:32](#)), а глосса на эти слова говорит: «одобрять — значит молчать тогда, когда следует обличать». В том же, что касается осуждения человека, давать показания необходимо только тогда, когда этого требует вышестоящее [лицо] в соответствии с порядком правосудности, поскольку сокрытие истины в таких случаях никому не наносит какого-либо частного ущерба. Нет в этом необходимости и тогда, когда обвинителю [в случае несообщения истины] угрожает та или иная опасность, поскольку он шел на риск добровольно, в то время как обвиняемый подвергается риску против своей воли.

Ответ на возражение 1. Августин говорит о сокрытии истины в том случае, когда вышестоящие [лица] не обязывают человека своей властью сообщить истину и когда такое сокрытие не причиняет кому-либо сколько-нибудь значимого ущерба.

Ответ на возражение 2. Человек никоим образом не должен давать показания

относительно того, что было сообщено ему на исповеди, поскольку ему ведомо об этом не как человеку, а как служителю Божию, и к тому же таинство обязывает гораздо больше, чем любое человеческое предписание. А вот что касается того, что было тайно сообщено человеку каким-либо иным образом, то здесь нам надлежит проводить различие. Так, подчас оно обладает такой природой, что каждый обязан сообщать о нем сразу же, как только узнает, например, если оно может обусловить духовное или телесное разложение общества или причинить некоторый значительный личный ущерб. Одним словом, в подобного рода случаях человек обязан обнародовать [имеющуюся у него информацию], давая показания или обличая. От этой обязанности человека не может освободить даже заявление ответчика о том, что сведения были сообщены в качестве тайны, поскольку в случае неисполнения [этой обязанности] человек нарушил бы свою верность другим. С другой стороны, подчас оно таково, что никто о нем сообщать не обязан, и тогда человек вправе не сообщать о нем постольку, поскольку оно сообщено ему в качестве тайны. В таком случае никто не обязан обнародовать это даже в случае повеления вышестоящего [лица], поскольку сохранение верности является естественным правом, а человеку нельзя велеть делать то, что противно естественному праву.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (64, 4), священнослужителям не приличествует ни убивать человека, ни содействовать его убийству, и потому в соответствии с порядком правосудности их нельзя принудить давать показания в тех случаях, когда на судебном разбирательстве идет речь о человеческой жизни.

Раздел 2. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ПОКАЗАНИЯ ДВУХ ИЛИ ТРЕХ ЛИЦ ДОСТАТОЧНЫМИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что показания двух или трех лиц не являются достаточными. В самом деле, суждение должно быть уверенным. Но нельзя быть удостоверенным в истине на основании показаний двух или трех свидетелей; так, [в Писании] читаем о том, как Навуфей был неправосудно осужден на основании показаний двух свидетелей ([3 Цар. 21](#)). Следовательно, показания двух или трех свидетелей не являются достаточными.

Возражение 2. Далее, для того, чтобы показания считались достоверными, необходимо, чтобы в них не было расхождений. Но зачастую показания двух или трех [лиц] в чем-то разнятся. Следовательно, в смысле доказательства истины в суде в них мало проку.

Возражение 3. Далее, утверждается, что «епископа нельзя осудить иначе, как только на основании показаний семидесяти двух свидетелей, главного священника римской Церкви — шестидесяти четырех свидетелей, главного дьякона римской Церкви — двадцати семи свидетелей, иподьякона, псаломщика, экзорциста, чтеца или привратника — семи свидетелей». Но чем выше сан, тем тяжче и грех, и потому спрашивать [с таких людей] надлежит более строго. Следовательно, показания двух или трех свидетелей для осуждения других людей не являются достаточными.

Этому **противоречит** сказанное [в Писании]: «По словам двух свидетелей или трех свидетелей должен умереть осуждаемый на смерть» ([В т 17:6](#)); и еще: «При словах двух свидетелей или при словах трех свидетелей состоится всякое дело» ([Вт. 19:15](#)).

Отвечаю: как говорит Философ, «не во всех рассуждениях следует добиваться точности в одинаковой степени»³³⁹. В самом деле, в том, что касается человеческих действий, относительно которых, выслушав необходимые показания, нужно принять судебное решение, доказательная несомненность невозможна, поскольку они связаны с вещами изменчивыми и случайными. Поэтому здесь достаточна вероятностная уверенность, когда истина становится известной в большинстве случаев, хотя иногда этого и не происходит. Но более вероятным является то, что скорее показания нескольких свидетелей содержат истину, чем утверждение одного. И если обвиняемый оказывается единственным человеком, который отрицает слова обвинителя, в то время как несколько свидетелей их подтверждают, то в соответствии с божественным и человеческим законом было принято разумное установление, что в этом случае суд должен принимать утверждение нескольких свидетелей. Затем, всякое множество состоит из трех элементов, [а именно] начала, середины и конца. Поэтому, как говорит Философ, «мы полагаем «целое» и «все» состоящим из трех частей»³⁴⁰. Но когда двое соглашаются с обвинителем, у нас налицо тройное ручательство, и потому необходимо наличие двух свидетелей, а для пущей уверенности — трех, поскольку три является совершенным числом. В связи с этим [в Писании] сказано: «Нитка, втрое скрученная, нескоро порвется» ([Еккл. 4:12](#)). А Августин, комментируя слова [Писания] «Двух человек свидетельство — истинно» ([Ин. 8:17](#)), говорит, что «в этих словах нам прикровенно говорится о Троице, в Коей вечно и неизменно пребывает истина»³⁴¹.

Ответ на возражение 1. Сколько бы свидетелей ни было, подчас их показания могут быть неправосудными, в связи с чем [в Писании] сказано: «Не следуй за большинством на зло» ([Исх. 23:2](#)). И коль скоро даже множество свидетелей не может гарантировать от [судебной] ошибки, то нет никаких оснований отказываться от той вероятностной уверенности, которая имеет место

при наличии двух или трех свидетелей, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Если свидетели расходятся в показаниях относительно главных обстоятельств дела, например, времени, места или людей, которые принимаются к рассмотрению в первую очередь и могут изменить самую суть произошедшего, то их показания не имеют никакой силы, поскольку при расхождении в подобных вопросах речь идет о различных свидетельствах о, возможно, различных фактах. В самом деле, если один говорит, что то-то и то-то случилось в такое-то время или в таком-то месте, а другой говорит, что это случилось в другое время или в другом месте, то они, похоже, говорят о совершенно разных случаях. [С другой стороны] если один свидетель говорит, что он не помнит, в то время как другой указывает на определенное время или место, то показания [последнего] сохраняют силу. Если же в такого рода пунктах показания свидетелей обвинения и защиты расходятся полностью и если количество свидетелей с обеих сторон одинаково и их общественные положения равны, то, коль скоро судья должен быть более склонным оправдывать, чем осуждать, обвиняемый должен быть оправдан за недостаточностью улик, если только прежде не было удовлетворено его ходатайство о помиловании или что-либо подобное. Однако если расходятся в своих показаниях представляющие одну и ту же сторону свидетели, то судья, решая, какую из сторон поддержать, должен использовать всю свою рассудительность и проницательность, принимая во внимание или количество свидетелей, или их общественные положения, или привилегированность иска, или природу дела и свидетельств.

Еще скорее должно отклонять показания одного свидетеля тогда, когда они противоречивы в отношении того, что он видел и что ему известно, но не тогда, когда они противоречивы в том, что касается слухов и мнений, поскольку он может склониться к другим ответам, если его внимание будет обращено к тому, что он видел и слышал.

С другой стороны, если показания расходятся в том, что не касается затрагивающих существа дела обстоятельств, например, был ли день облачным или ясным, был ли оштукатурен дом и тому подобное, то такие расхождения не могут лишить показания их силы, поскольку люди, как правило, не уделяют большого внимания таким вещам и потому легко о них забывают. Более того, такого рода расхождения, как говорит Златоуст [342](#), скорее свидетельствуют в пользу показаний, поскольку если бы свидетели были согласны в каждом пункте, в том числе и в самых незначительных деталях, то это напоминало бы сговор, но судить о том, так оно или нет, надлежит рассудительной проницательности судьи.

Ответ на возражение 3. Приведенное правило, касающееся епископов, священников, дьяконов и служителей римской Церкви, утверждено по причине их достоинства, и на это есть три причины. Во-первых, та, что занимаемое этими людьми положение в Церкви говорит об их святости, что делает их показания более значимыми, чем показания множества других свидетелей. Во-вторых, та, что у тех, кому выпало судить других, зачастую имеется множество ненавидящих их правосудность врагов, и потому свидетельствующим против них, если они немногочисленны, нельзя доверять без разбора. В-третьих, та, что осуждение любого из них нанесло бы ущерб репутации и власти Церкви в общественном мнении, последствия чего зачастую чреваты большей опасностью, чем присутствие [среди служителей] этой Церкви грешника, за исключением тех случаев, когда его грех столь тяжок и очевиден, что его [дальнейшее] пребывание [в Церкви] возбудило бы злословие.

Раздел 3. МОГУТ ЛИ БЫТЬ ОТКЛОНЕНЫ ПОКАЗАНИЯ ЧЕЛОВЕКА БЕЗ КАКОЙ-ЛИБО ВИНЫ С ЕГО СТОРОНЫ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что показания человека нельзя отклонить иначе, как только по причине какой-либо его вины. В самом деле, для тех, чьи показания признаны недопустимыми, предусмотрены определенные санкции, например общественное бесчестье. Но санкции налагаются только в случае обнаружения какой-либо вины. Следовательно, похоже, что показания человека нельзя отклонить иначе, как только по причине какой-либо его вины.

Возражение 2. Далее, «всякий должен считаться добрым до тех пор, пока не доказано обратное». Но дача правдивых показаний свидетельствует о добродетельности человека. И коль скоро привести какие-либо опровергающие доказательства можно только тогда, когда [в показаниях] обнаруживается некоторая вина, то похоже на то, что ничьи показания нельзя отклонить иначе, как только по причине обнаружения какой-либо вины.

Возражение 3. Далее, никто не становится недостойным того, что необходимо для спасения, иначе, как только вследствие некоторого греха. Но, как это явствует из сказанного ранее (1), дача правдивых показаний необходима для спасения. Следовательно, никого нельзя лишать права давать показания иначе, как только в случае обнаружения какой-либо его вины.

Этому **противоречит** сказанное Григорием о том, что «никоим образом нельзя выслушивать показания обвиняющих своего епископа слуг», каковые слова нашли свое отражение в «Декреталях».

Отвечаю: как уже было сказано (2), правдивость показаний имеет не абсолютный, а вероятностный характер, и потому ослабление показаний одной из сторон усиливает вероятность [правдивости] другой. Затем, надежность показаний свидетеля иногда ослабляется по причине какой-либо с его стороны вины, как это бывает в случае его неверия или дурной репутации, а также тогда, когда его самого обвиняют в преступлении против общества, вследствие чего ему вообще запрещено кого-либо обвинять. А иногда это происходит и без какой-либо его вины, как это имеет место или по причине некоторого изъяна в его разуме, например, когда речь идет о детях, женщинах или сумасшедших, или по причине его личного пристрастия, например, когда речь идет о врагах или людях, объединенных родственными или домашними связями, или же по причине некоторого его внешнего состояния, например, когда речь идет о нищих, рабах или тех, которые подчинены власти заинтересованного лица, вследствие чего можно допустить, что его без труда можно вынудить свидетельствовать против истины. Отсюда очевидно, что показания человека могут быть отклонены без какой-либо вины с его стороны.

Ответ на возражение 1. Если человека лишают права давать свидетельские показания, то это делается не столько в качестве наказания, сколько ради избежания возможного лжесвидетельства. Следовательно, приведенный аргумент ничего не доказывает.

Ответ на возражение 2. Каждый считается добрым до тех пор, пока не доказано обратное, в том случае, когда это не грозит благосостоянию другого; в последнем же случае нужно проявлять осмотрительность и не спешить верить всякому слову, согласно сказанному [в Писании]: «Не всякому духу верьте» ([1 Ин. 4:1](#)).

Ответ на возражение 3. Дача показаний необходима для спасения тогда, когда свидетель является сведущим и при этом соблюдается должный порядок правосудности. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы некоторые люди освобождались от дачи показаний в том случае, когда они признаются непригодными для этого в законном порядке.

Раздел 4. ВСЕГДА ЛИ ЛЖЕСВИДЕТЕЛЬСТВО ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лжесвидетельство не всегда является смертным грехом. В самом деле, иногда случается так, что человек дает ложное показание по причине своего неведения. Но такое неведение извинительно и не является смертным грехом. Следовательно, лжесвидетельство не всегда является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, ложь, которая кому-то приносит пользу и никому не вредит, является дружеской и не является смертным грехом. Но иногда при лжесвидетельстве имеет место именно такая ложь, как когда человек дает ложные показания, чтобы спасти человека от смерти или неправоудного приговора, который угрожает ему из-за других лжесвидетелей или пристрастности судьи. Следовательно, в таких случаях лжесвидетельство не является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, от свидетеля требуют принятия присяги затем, чтобы он убоился совершения смертного греха лжесвидетельства. Но если бы лжесвидетельство и без присяги было смертным грехом, то в ней не было бы никакой необходимости. Следовательно, лжесвидетельство не всегда является смертным грехом.

Этому **противоречит** сказанное [в Писании] о том, что «лжесвидетель не останется ненаказанным» ([Прит. 19:5](#)).

Отвечаю: в лжесвидетельстве наличествует тройкий изъян. Во-первых, тот, что лжесвидетельство уже только потому, что свидетели допускаются к даче показаний исключительно под присягой, всегда является смертным грехом. Во-вторых, тот, что оно противно правосудности, в связи с чем оно, как и любой другой вид неправоудности, является смертным грехом по роду. Поэтому лжесвидетельство запрещено предписанием Десятисловия, которое выражено в следующих словах: «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего» ([Исх. 20:16](#)). В самом деле, ущерб человеку причиняется не путем устранения его от неправоудности, а путем устранения правосудности от него. В-третьих, тот, что любая ложь греховна в силу самой заключенной в ней неправды, хотя с этой стороны лжесвидетельство не всегда является смертным грехом.

Ответ на возражение 1. Давая показания, человек не должен, не будучи уверенным, утверждать нечто так, как если бы оно было совершенно ему известно, но должен говорить о сомнительном в неуверенных выражениях, а о несомненном — в уверенных. Впрочем, бывает, что в силу слабости человеческой памяти человек иногда считает, что он уверен в том, что на самом деле не является истинным, и даже если после того, как он с должной тщательностью обдумает этот вопрос, он все равно сохранит свою уверенность в этой неправде, то, утверждая ее, он не совершит смертного греха, поскольку такое его свидетельство с точки зрения его намерения будет не преднамеренным, а случайным.

Ответ на возражение 2. Неправоудный суд [в строгом смысле слова] не есть суд, и потому лжесвидетельство, данное в неправоудном суде ради избежания неправоудности, является смертным грехом не с точки зрения суда, а только в связи с нарушением присяги.

Ответ на возражение 3. Людям более всего ненавистны самые тяжкие грехи, а именно те, которые направлены против Бога, одним из которых является лжесвидетельство, тогда как грехи, направленные против ближнего, не столь ненавистны. Поэтому для большей уверенности в правдивости показаний от свидетеля требуют принятия присяги.

Вопрос 71. О НЕПРАВОСУДНОСТИ ПРИ СУДОПРОИЗВОДСТВЕ СО СТОРОНЫ ЗАЩИТНИКА

Далее нам надлежит исследовать ту неправосудность, которая имеет место при судопроизводстве со стороны защитника, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) обязан ли защитник защищать в суде бедняков; 2) правильно ли, что некоторым людям воспрещено исполнять обязанности защитника; 3) грешит ли защитник, если он защищает неправосудное дело; 4) грешит ли он, получая плату за защиту в суде.

Раздел 1. ОБЯЗАН ЛИ ЗАЩИТНИК ЗАЩИЩАТЬ В СУДЕ БЕДНЯКОВ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что защитник обязан защищать в суде бедняков. Ведь сказано же [в Писании]: «Если увидишь осла врага твоего упавшим под ношею своею, то не оставляй его — развяжешь вместе с ним» ([Исх. 23:5](#)). Но бедняку при неправомерном рассмотрении его дела угрожает не меньший ущерб, чем тот, который бы он претерпел, если бы его осел упал под ношею своею. Следовательно, защитник обязан защищать в суде бедняков.

Возражение 2. Далее, Григорий в своей проповеди говорит: «Да остережется разумеющий утаивать свои познания; да не оскудеет милосердная щедрость богатого; да озаботится умелый тем, чтобы поделиться своими умениями и навыками с ближним; да убоится тот, кто имеет возможность общаться с богатыми, отказывать бедным в защите в суде, ибо иначе вы пренебрежете полученным вами даром, известным как талант»³⁴³. Но каждый человек обязан не скрывать, а честно использовать данный ему талант, как это явствует из притчи о скрывшем свой талант рабе ([Мф. 25:14-30](#)). Следовательно, защитник обязан защищать в суде бедняков.

Возражение 3. Далее, предписание об исполнении дел милосердия, будучи утвердительным, обязывает согласно времени и месту, то есть в основном в случае необходимости. Но похоже на то, что судебное преследование бедняка как раз и является таким случаем необходимости. Следовательно, похоже, что в этом случае защитник обязан защитить бедного в суде.

Этому противоречит следующее: нуждающийся в пище испытывает не меньшую нужду, чем нуждающийся в защитнике. Но тот, кто может предоставить пищу, не всегда обязан накормить нуждающегося. Следовательно, и защитник не всегда обязан защищать бедных в суде.

Отвечаю: поскольку защита бедняка от судебного преследования является делом милосердия, ответ на этот вопрос аналогичен тому, который был дан нами выше (32, 5) относительно других дел милосердия. Итак, никто не в состоянии одаривать делами милосердия всех тех, кто в этом нуждается. По этой причине Августин говорит, что «коль скоро никто не может быть одинаково добрым ко всем, то мы должны по преимуществу сосредоточиваться на тех, которые в силу времени, места или каких-либо иных случаев и обстоятельств наиболее тесно соединены с нами»³⁴⁴. При этом он говорит о «месте», поскольку никто не обязан ради оказания помощи разыскивать нуждающихся по всему миру — вполне достаточно благодетельствовать тех, с которыми свела судьба. Поэтому [в Писании] сказано: «Если найдешь вола врага твоего или осла его заблудившегося, приведи его к нему» ([Исх. 23:4](#)). Он говорит о «времени», поскольку никто не обязан предвидеть грядущие нужды других людей — вполне достаточно оказывать им помощь в удовлетворении насущных потребностей. Поэтому [в Писании] сказано: «Кто... видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, — как пребывает в том любовь Божия?» ([1 Ин. 3:17](#)). Наконец, он говорит о «каких-либо иных случаях и обстоятельствах», поскольку нужно являть свою доброту в первую очередь тем, кто так или иначе соединен с нами, согласно сказанному [в Писании]: «Если же кто о своих (и особенно о домашних) не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» ([1 Тим. 5:8](#)).

Впрочем, порою случается так, что все указанные обстоятельства совпадают, и тогда мы должны присмотреться к тому, находится ли этот вот конкретный человек в такой нужде, в которой вряд ли может рассчитывать на помощь кого-либо еще, и в этом случае возникает обязанность совершить дело милосердия в отношении именно его. Однако если вполне

очевидно, что ему может помочь тот или иной другой человек, который или соединен с ним более тесно, чем мы, или располагает большими возможностями для оказания помощи, то в таком случае обязанности непременно помочь ему в его нужде, неисполнение которой было бы грехом, не возникает, хотя особой похвалы заслуживает делание [добра] без какой бы то ни было обязанности. Поэтому защитник не всегда обязан защищать бедняка в суде, но — только тогда, когда налицо вышеупомянутые обстоятельства, в противном случае ему бы пришлось оставить все остальные свои дела и полностью посвятить себя защите бедняков. То же самое можно сказать и о посещении больных врачом.

Ответ на возражение 1. Доколе осел лежит, придавленный своею ношей, прийти на помощь могут только те, кто оказался рядом, и потому они обязаны помочь. Но они были бы избавлены от такой обязанности в том случае, если бы помощь могла подоспеть откуда-то еще.

Ответ на возражение 2. Человек обязан правильно использовать дарованный ему талант согласно тем возможностям, которые предоставляются ему временем, местом и прочими обстоятельствами, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Не всякая потребность такова, чтобы её удовлетворение являлось обязанностью, но только та, о которой было говорено выше.

Раздел 2. ПРАВИЛЬНО ЛИ, ЧТО ЗАКОН ЗАПРЕЩАЕТ НЕКОТОРЫМ ЛЮДЯМ ИСПОЛНЯТЬ ОБЯЗАННОСТИ ЗАЩИТНИКА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не подобает закону запрещать некоторым людям исполнять обязанности защитника. В самом деле, никому нельзя препятствовать исполнять дела милосердия. Но, как уже было сказано (1), защита человека от судебного преследования является делом милосердия. Следовательно, никому нельзя препятствовать исполнять эти обязанности.

Возражение 2. Далее, у противоположных причин, похоже, не может быть одинаковых следствий. Но занятость божественным противна занятости грехом. Следовательно, не подобает препятствовать некоторым, например монахам и клиру, исполнять обязанности защитника по причине религии, в то время как другим, например людям с дурной репутацией и еретикам, препятствовать делать то же по причине греха.

Возражение 3. Далее, человек должен любить своего ближнего как самого себя. Но защита человека от судебного преследования является обязанностью любви. Следовательно, то, что некоторым людям запрещено защищать от судебного преследования других, притом что защищать себя они могут, представляется неправильным.

Этому **противоречит** следующее: согласно «Декреталям» многим людям запрещено исполнять обязанности защитника.

Отвечаю: человеку может быть отказано в исполнении того или иного акта по двум причинам: во-первых, потому, что это для него невозможно; во-вторых, потому, что это ему не подобает. Однако тут следует иметь в виду, что когда некоторый акт невозможен, человек полностью лишен возможности его исполнения, а когда этот акт ему не подобает, он не лишен такой возможности полностью, поскольку необходимость может аннулировать неподобаемость. Итак, некоторым запрещено исполнять обязанности защитника постольку, поскольку это для них невозможно вследствие некоторого изъяна, либо внутреннего, как это имеет место в случае сумасшедших или несовершеннолетних, или внешнего, как это имеет место в случае глухих или немых. В самом деле, защитник должен обладать как внутренними способностями, чтобы с их помощью он мог доказать правосудность защищаемого им дела, так и слухом и речью, с помощью которых он может говорить и слышать то, что говорят ему. Поэтому те, которые являются неполноценными в указанных пунктах, полностью лишены возможности защищать как свое, так и чье-либо ещё дело. То же, почему исполнение обязанности защитника не подобает человеку, может иметь место по двум причинам. Во-первых, потому, что человек посвятил себя более возвышенному занятию. Поэтому монахам и священникам не подобает защищать кого-либо в любом деле, и вообще духовным лицам не подобает выступать в светском суде, поскольку эти люди посвятили себя божественному. Во-вторых, по причине некоего личного изъяна — то ли телесного (к примеру, участие слепца в судебных прениях выглядело бы неподобающим), то ли духовного, поскольку едва ли приличествует тому, кто сам презирает право, выступать в суде в защиту прав другого. Поэтому людям с дурной репутацией, неверным и тем, кто прежде был осужден за совершение тяжких преступлений, не подобает выступать в качестве защитника. Однако эта неподобаемость может быть аннулирована необходимостью, и потому такие люди могут защищать как собственные дела, так и дела наиболее близких им людей. Кроме того, церковные лица могут выступать в защиту своей церкви, а монахи по

решению аббата — своего монастыря.

Ответ на возражение 1. Некоторым людям иногда запрещают исполнять дела милосердия в силу их непригодности или какой-либо иной неспособности, поскольку не все дела милосердия подобает исполнять всем людям. В самом деле, едва ли глупому приличествует давать советы или невеже обучать.

Ответ на возражение 2. Как избыточность или недостаточность может уничтожить добродетель, точно так же и человек может быть неправомочным по причине недостатка или избытка. Поэтому некоторые, например монахи и клир, не допускаются к исполнению обязанности защитника в суде постольку, поскольку они выше такого служения, а другие, например люди с дурной репутацией и неверные, постольку, поскольку они — ниже.

Ответ на возражение 3. Необходимость защищать дела других не столь насущна, как необходимость защищать собственное дело, поскольку другие могут найти иной способ решения своих проблем, и потому приведенная аналогия неудачна.

Раздел 3. ГРЕШИТ ЛИ ЗАЩИТНИК, ЗАЩИЩАЯ НЕПРАВОСУДНОЕ ДЕЛО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что защитник, защищая неправосудное дело, не грешит. В самом деле, врач, излечивая безнадежную болезнь, являет этим свою искусность, и точно так же защитник, берясь защищать неправосудное дело, являет этим свою искусность. Но если врач излечивает безнадежную болезнь, то он заслуживает похвалу. Следовательно, и защитник, защищая неправосудное дело, не грешит.

Возражение 2. Далее, воздерживаться от греха законно всегда. А между тем если защитник бросает порученное ему дело, то его за это наказывают. Следовательно, если защитник уже приступил к ведению дела, то, защищая неправосудное дело, он не грешит.

Возражение 3. Далее, похоже, что защитник, используя неправосудные средства для защиты правосудного дела (например, привлекая лжесвидетелей или ссылаясь на несуществующие законы), грешит куда более тяжко, чем когда защищает неправосудное дело, поскольку в первом случае он грешит против формы, в то время как в последнем — против материи правосудности. Однако же защитник, пожалуй, вправе использовать такие коварные приемы — ведь и солдат на войне вправе нападать из засады. Следовательно, похоже, что защитник, защищая неправосудное дело, не грешит.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Следовало ли тебе помогать нечестивцу...? За это на тебя гнев от лица Господня!» ([2 Пар. 19:2](#)). Но когда защитник защищает неправосудное дело, он этим помогает нечестивцу. Следовательно, он грешит и заслуживает гнева Господня.

Отвечаю: любое сообщничество в злом деянии, будь то совет, помощь или какое-либо согласие, незаконно, поскольку советовать или оказывать помощь в делании есть тоже своего рода делание, по каковой причине апостол говорит, что «они знают, ...что делающие такие дела достойны смерти, — однако не только их делают, но и делающих одобряют» ([Рим. 1:32](#)). Поэтому выше (62, 7) нами уже было сказано о том, что во всех таких случаях участники обязаны воздавать. Но очевидно, что защитник предоставляет помощь и совет той стороне, которую он защищает в суде. Поэтому если он осознанно защищает неправосудное дело, то, несомненно, он совершает тяжкий грех и обязан возместить тот убыток, который неправосудно понесен другой стороной вследствие предоставленных им услуг. Однако если он защищает неправосудное дело неосознанно, полагая, что оно правосудно, то тогда его следует извинить в той мере, в какой простительно неведение.

Ответ на возражение 1. Врач, берясь излечить безнадежную болезнь, никому не причиняет этим никакого вреда, тогда как защитник, берясь защищать неправосудное дело, этим причиняет вред той стороне, против которой он неправосудно выступает в суде. Поэтому приведенная аналогия неудачна. В самом деле, хотя может показаться, что он за свою искусность заслуживает похвалу, однако он грешит в силу неправосудности своей воли, употребляя свою искусность на достижение злой цели.

Ответ на возражение 2. Если защитник вначале считал дело правосудным, а впоследствии в ходе его рассмотрения обнаружил, что оно неправосудно, то он не имеет права бросать его таким образом, что это поможет другой стороне, и тем более он не должен сообщать этой стороне тайны своего клиента. Но он может и должен или отказаться от требований, или побудить клиента пойти на уступки, или предложить какой-нибудь компромисс без ущемления интересов противной стороны.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (40, 3), солдату или генералу на справедливой войне законно устраивать засады, разумно утаивая [от противника] то, что у него на уме. Однако он не может при этом прибегать ко лжи и нарушению обещаний, поскольку мы, как говорит Туллий, должны держать слово, даже если оно дано врагу³⁴⁵. Следовательно, защитник, защищая свое дело, вправе разумно скрывать все, что может воспрепятствовать его успешному завершению, но он не вправе использовать для этого какую бы то ни было ложь.

Раздел 4. ВПРАВЕ ЛИ ЗАЩИТНИК БРАТЬ ДЕНЬГИ ЗА ЗАЩИТУ В СУДЕ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что защитник не вправе брать деньги за защиту в суде. Ведь дела милосердия не должно делать ради человеческого вознаграждения, согласно сказанному [в Писании]: «Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих... ни соседей богатых, чтобы и они тебя когда не позвали, и не получил ты воздаяния» ([Лк. 14:12](#)). Но защищать дело другого, как было показано выше (1), является делом милосердия. Следовательно, защитник не вправе брать деньги за защиту в суде.

Возражение 2. Далее, духовные вещи не подлежат обмену на вещи преходящие. Но защита личного дела, похоже, является духовным благом, поскольку состоит в использовании знания закона. Следовательно, защитник не вправе брать деньги за защиту в суде.

Возражение 3. Далее, в вынесении приговора принимает участие не только защитник, но также свидетели и судья. Однако, как говорит Августин, «ни судья не вправе продавать правосудный приговор, ни свидетель — правдивое свидетельство». Следовательно, и защитник не вправе продавать правосудную защиту.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «защитник вправе брать деньги за свою защиту, а правовед — за свою консультацию».

Отвечаю: человек может правосудно получать плату за предоставление [тех услуг], которые он предоставлять не обязан. Затем, очевидно, что защитник не во всех случаях обязан соглашаться защищать то или иное дело или предоставлять консультации. Поэтому если он продает свою защиту или консультацию, то он не совершает ничего противного правосудности. То же самое можно сказать и о враче, который наблюдает за больным с целью его излечения, и о других такого рода людях, если они за надлежащим образом исполненную ими работу просят умеренную плату, соответствующую обстоятельствам, затраченным силам и существующим обычаям. Но если они безнравственно вымогают неумеренную плату, то этим они грешат против правосудности. Поэтому Августин говорит, что «обычной практикой является то, что за безнравственно вымогаемое ими сверх причитающегося в качестве вознаграждения они обязаны воздать».

Ответ на возражение 1. Человек не обязан непременно делать все, что он мог бы делать из милосердия, безвозмездно, в противном случае, коль скоро все может быть отдано из милосердия, никто не мог бы ничего законно продать. Но когда человек отдает нечто из милосердия, он вправе ожидать не человеческого, а божественного вознаграждения. Поэтому и защитник, когда он из милосердия берется защищать дело бедняка, должен ожидать заслуженной им награды не от людей, а от Бога, хотя при этом он не всегда обязан предоставлять свои услуги безвозмездно.

Ответ на возражение 2. Хотя знание закона есть нечто духовное, использование этого знания связано с телесной работой, и потому брать деньги в качестве платы за такое использование законно, иначе мастер никогда бы не смог зарабатывать своим искусством на жизнь.

Ответ на возражение 3. Судья и свидетели общи для каждой из сторон, поскольку судья обязан выносить правосудный приговор, а свидетели давать правдивые показания. Но правосудность и правда не склоняются в пользу одной или другой стороны, и потому судьям оплачивают их работу из общественных средств, а свидетелям оплачивают их расходы (в смысле платы не за то, что они дают показания, а за проделанный ими труд) или обе стороны,

или та сторона, интересы которой они не представляют, ибо «какой воин служит когда-либо на своем содержании» ([1 Кор. 9:7](#)). С другой стороны, защитник защищает только одну из сторон, и потому он вправе получать плату от той стороны, которую он представляет.

Вопрос 72. О ВНЕСУДЕБНОЙ СЛОВЕСНОЙ НЕПОДСУДНОСТИ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] ОБ ОСКОРБЛЕНИИ

Теперь нам предстоит рассмотреть ту неправосудность, которую причиняют посредством произнесенных во внесудебном порядке слов. Во-первых, мы исследуем оскорбление; во-вторых, злословие; в-третьих, распространение сплетен; в-четвёртых, осмеяние; в-пятых, проклятие.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) что есть оскорбление; 2) любое ли оскорбление является смертным грехом; 3) должно ли давать отпор оскорбителю; 4) об истоках оскорбления.

Раздел 1. ЗАКЛЮЧАЕТСЯ ЛИ ОСКОРБЛЕНИЕ В СЛОВАХ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что оскорбление не заключается в словах. В самом деле, оскорбление, будучи видом неправосудности, подразумевает некоторый причиненный ближнему ущерб. Но слова, похоже, не причиняют ближнему никакого ущерба ни со стороны его личности, ни со стороны его имущества. Следовательно, оскорбление не заключается в словах.

Возражение 2. Далее, оскорбление, похоже, подразумевает позор. Но человека можно опозорить или пренебречь им скорее посредством дела, чем слова. Следовательно, похоже, что оскорбление заключается не в словах, а в делах.

Возражение 3. Далее, причиняемый словами позор называется поношением или насмешкой. Но оскорбление, похоже, отличается от поношения или насмешки. Следовательно, оскорбление не заключается в словах.

Этому противоречит следующее: посредством слуха воспринимаются именно слова. Но оскорбление воспринимается посредством слуха, согласно сказанному [в Писании]: «Я слышал оскорбления многих»³⁴⁶ ([Иер. 20:10](#)). Следовательно, оскорбление заключается в словах.

Отвечаю: оскорблять человека — значит бесчестить его, и это может происходить двояко. Действительно, коль скоро честь возникает из превосходства, то один человек может обесчестить другого, во-первых, посредством лишения его заслуженного им превосходства, и это может быть достигнуто посредством греховных дел, о которых мы говорили выше. Во-вторых, когда человек обнаружит нечто такое, что бесчестит другого, и доводит это до сведения последнего и других людей. Это, собственно, и является оскорблением, и наносится оно как своего рода обозначение. Затем, как говорит Августин, «по сравнению со словами все остальные обозначения весьма немногочисленны, и потому люди, желая выразить то, что у них на уме, в первую очередь прибегают к словам»³⁴⁷. Следовательно, в узком смысле слова оскорбление заключается в словах, по каковой причине Исидор говорит, что оскорбитель «вспыльчиво восклицает неправосудные слова»³⁴⁸. Однако коль скоро вещи можно обозначать и посредством дел, которые в нашем случае могут иметь такое же значение, что и слова, из этого следует, что в широком смысле слова оскорбление распространяется и на дела. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Оскорбители, горды»³⁴⁹ ([Рим. 1:30](#)) говорит: «Оскорбители — это те, которые словом или делом оскорбляют и позорят других».

Ответ на возражение 1. Наши слова, если рассматривать их в их сущности, то есть как слышимый нами звук, не причиняют человеку никакого ущерба, кроме, разве что, рези в ушах, если их произносят излишне громко. Но если рассматривать их как знаки, доводящие нечто до сведения других, то они могут причинить немало вреда. Одним из видов такого вреда является ущерб, причиняемый человеческой чести или уважению к нему со стороны других. Поэтому оскорбление является большим, когда один человек позорит другого в присутствии многих, хотя он может оскорблять его и один на один в той мере, в какой говорящий неправосудно порочит достоинство слушающего.

Ответ на возражение 2. Один человек пренебрегает другим посредством дел в той мере, в какой эти дела обуславливают или обозначают то, что противно чести другого. В первом случае речь идет не об оскорблении, а об одном из тех видов неправосудности, о которых мы говорили выше (64; 65; 66), тогда как в последнем случае имеет место оскорбление, но в той мере, в какой дела обретают знаковость слов.

Ответ на возражение 3. Поношение и насмешка, равно как и оскорбление, заключаются в

словах, и во всех этих случаях недостатки человека выставляются напоказ в ущерб его чести. Но такие недостатки бывают трех видов. Во-первых, бывают недостатки вины, которые выставляются напоказ посредством «оскорбительных» слов. Во-вторых, бывают недостатки равно вины и наказания, которые выставляются напоказ посредством «поношения» [или уязвления], поскольку такие «язвы», как правило, связаны не только с душой, но и с телом. Поэтому когда один человек злобно говорит другому, что тот слепой, то он его не оскорбляет, а поносит, в то время как если один человек называет другого вором, то он не только поносит его, но и оскорбляет. В-третьих, человек может срамить другого по причине зависимости или нужды последнего, принижая его честь с точки зрения любого вида превосходства. Это делается посредством «попреков» и в строгом смысле слова происходит тогда, когда кто-либо злобно напоминает человеку о том, что помог ему, когда тот в этом нуждался, в связи с чем [в Писании] сказано: «Немного даст он — а попрекать будет много» ([Сир. 20:15](#)). Впрочем, иногда эти названия используются одно вместо другого.

Раздел 2. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ОСКОРБЛЕНИЕ И ПОНОШЕНИЕ СМЕРТНЫМИ ГРЕХАМИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что оскорбление и поношение не являются смертными грехами. В самом деле, акт добродетели не может быть смертным грехом. Но поношение — это акт добродетели, а именно остроумия (eutrapelia) (II-1, 60, 5), которому, согласно Философу, присуще пристойное поношение³⁵⁰. Следовательно, поношение и оскорбление не являются смертными грехами.

Возражение 2. Далее, в совершенных людях не может быть никакого смертного греха, а между тем они подчас прибегают к поношению или оскорблению. Так, апостол говорит: «О, несмысленные галаты!» ([Гал. 3:1](#)); и Господь сказал: «О, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать» ([Лк. 24:25](#)). Следовательно, поношение и оскорбление не являются смертными грехами.

Возражение 3. Далее, как было показано выше (II-I, 88, 4), хотя то, что по роду является простительным грехом, может стать смертным, то, что по роду является смертным, не может стать простительным. Поэтому если бы поношение или оскорбление было по роду смертным грехом, то из этого бы следовало, что оно было бы смертным грехом всегда. Но это очевидно не так, как мы можем наблюдать в том случае, когда оскорбительные слова произносятся непреднамеренно или вследствие сдержанного гнева. Следовательно, поношение и оскорбление не являются смертными грехами по роду.

Этому противоречит следующее: только смертный грех подлежит вечному наказанию адом. Но поношение и оскорбление заслуживают наказания адом, согласно сказанному [в Писании]: «Всякий... кто скажет брату своему: «Безумный!» — подлежит геенне огненной» ([Мф. 5:22](#)). Следовательно, поношение и оскорбление являются смертными грехами.

Отвечаю: как уже было сказано (1), слова причиняют ущерб другим людям не как звуки, а как знаки, значение которых зависит от внутреннего намерения говорящего. Следовательно, в словесных грехах, похоже, мы должны принимать во внимание то, с каким намерением они были произнесены. В самом деле, если намерением говорящего является опозорить другого, то поносить или оскорблять, в сущности, означает бесчестить, что, собственно, и означает поношение и оскорбление. В таком случае это является смертным грехом не в меньшей степени, чем воровство или грабеж, поскольку человек любит свою честь не меньше, чем свое имущество. С другой стороны, если человек бранит другого или произносит оскорбляющее его слово, но при этом не с целью бесчестить его, но, пожалуй, скорее ради его исправления или чего-то подобного, то это поношение или оскорбление является таковым не формально и сущностно, а акцидентно и материально, поскольку говорящий, так сказать, говорит то, что могло бы быть поношением или оскорблением. Поэтому иногда это является простительным грехом, а иногда — не грехом вообще. Однако в таких случаях нужно проявлять осмотрительность и умеренность в использовании слов, поскольку поношение может оказаться настолько суровым, что, будучи произнесено необдуманно, может бесчестить того, против кого оно направлено, и если произойдет именно так, то человек может совершить смертный грех и без намерения кого-либо опозорить. Это подобно тому, как человек виновен тогда, когда, в шутку ударив другого, он по неосторожности увечит его.

Ответ на возражение 1. Остроумие направлено на беззлобное высмеивание, но никак не на то, чтобы опозорить или причинить боль являющемуся его объектом человеку, поскольку его целью является доставить удовольствие и развлечь, и потому оно — при учете всех

обстоятельств — не является грехом. С другой стороны, если человек, развлекая других, причиняет при этом боль объекту своего остроумного осмеяния, то это является грехом, на что указывается [далее] в приведенной цитате.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как ради исправления человека можно его ударить или причинить какой-либо ущерб его имуществу, точно так же ради его исправления можно говорить ему колкости. Именно так и Господь назвал «несмысленными» учеников, и апостол — галатов. Однако, как говорит Августин, «браниться надлежит редко и только тогда, когда это крайне необходимо для того, чтобы побудить [человека] служить Богу, но никак не нам»³⁵¹.

Ответ на возражение 3. Поскольку греховность поношения или оскорбления зависит от намерения говорящего, то оно может оказаться простительным грехом, если поношение столь умеренно, что не бесчестит человека, произнесено по сердечному легкомыслию или вследствие некоторого несильного гнева и не имеет своей целью опозорить его, как, например, когда кто-либо хочет посредством такого слова причинить небольшую боль.

Раздел 3. ДОЛЖНО ЛИ СНОСИТЬ ОСКОРБЛЕНИЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно сносить оскорбление. В самом деле, кто сносит оскорбление, тот поощряет оскорбителя. Но никто не должен этого делать. Следовательно, не должно сносить оскорбление, скорее, должно давать оскорбителю отпор.

Возражение 2. Далее, себя нужно любить больше, чем другого. Затем, не должно наносить оскорбление другому, в связи с чем читаем [в Писании]: «Глупый весь гнев свой изливает — а мудрый сдерживает его» ([Прит 29:11](#)). Следовательно, тем более никто не должен сносить оскорбление.

Возражение 3. Далее, человеку не дозволено мстить, по какой причине сказано: «У Меня — отмщение, Я воздам» ([Евр. 10:30](#)). Но когда человек покорно сносит оскорбление, этим он мстит за себя, согласно сказанному Златоустом: «Если желаешь быть отмщенным — безмолвствуй, и этим ты нанесешь смертельный удар». Следовательно, не должно безмолвно сносить слова оскорбителя, но, пожалуй, нужно не давать ему спуску.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Желающие мне зла говорят о погибели моей» ([Пс. 37:13](#)), и далее: «А я, как глухой, не слышу, и — как немой, который не открывает уст своих» ([Пс. 37:14](#)).

Отвечаю: подобно тому, как нам необходимо проявлять терпение в тех случаях, когда что-либо противное нам делается, точно так же нам необходимо проявлять терпение в тех случаях, когда что-либо противное нам говорится. Затем, предписание терпеть то, что направлено против нас, как говорит Августин, разъясняя слова Господа: «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» ([Мф. 5:39](#)), относится к подготовленности ума³⁵², то есть человек должен быть готов к тому, чтобы вести себя так в случае необходимости. Но он не всегда обязан поступать так актуально — ведь даже Господь не всегда поступал так; действительно, когда Его ударили [по щеке], Он спросил: «Что ты бьешь Меня?» ([Ин. 18:23](#)). Следовательно, то же самое можно сказать и об оскорблении. В самом деле, мы обязаны готовить наши умы к тому чтобы в случае необходимости сносить оскорбления. Однако в некоторых случаях нам надлежит давать отпор оскорбителю по одной из двух следующих причин. Во-первых, ради блага самого оскорбителя, а именно чтобы обуздать его дерзость и пресечь попытку повторить [свои действия], согласно сказанному [в Писании]: «Не отвечай глупому по глупости его, чтобы он не стал мудрецом в глазах своих» ([Прит. 26:5](#)). Во-вторых, ради блага многих, добродетели которых оскорбление нас могло бы нанести урон. В связи с этим Григорий говорит: «Занимающим столь видное положение, что их жизнь служит примером другим, следует по возможности восставать на своих хулителей, иначе их назидание не будет услышано теми, кто мог бы слышать, и они утвердятся в своей порочности из презрения к добродетельной жизни»³⁵³.

Ответ на возражение 1. Дерзости хулящего нас оскорбителя должно препятствовать с умеренностью, то есть делать это из любви к горнему, а не из страстного желания защитить свою честь. По этой причине [в Писании] сказано: «Не отвечай глупому по глупости его, чтобы и тебе не сделаться подобным ему» ([Прит. 26:4](#)).

Ответ на возражение 2. Когда один человек предотвращает оскорбление другого, то в этом вряд ли стоит усматривать проявление страстного желания защиты чьей-либо чести, как это часто бывает в случае защиты от оскорбления самого себя; побуждением к этому, скорее, является чувство любви к горнему.

Ответ на возражение 3. Местью было бы хранить молчание ради того, чтобы возбудить в

оскорбителе гнев, но безмолвствовать ради того, чтобы этот гнев утих, в высшей степени похвально. В связи с этим [в Писании] сказано: «Не спорь с человеком, дерзким на язык, и не подкладывай дров на огонь его» ([Сир. 8:4](#)).

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОСКОРБЛЕНИЕ СЛЕДСТВИЕМ ГНЕВА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что оскорбление не возникает из гнева. Ведь сказано же [в Писании]: «Придет гордость — придет и оскорбление»³⁵⁴ (Прит. 11:2). Но гнев является отличным от гордости пороком. Следовательно, оскорбление не возникает из гнева.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Всякий глупец — оскорбитель»³⁵⁵ (Прит. 20:3). Но глупость, как было показано выше (46, 1), — это порок, который противоположен мудрости, в то время как гнев противоположен кротости. Следовательно, оскорбление не является следствием гнева.

Возражение 3. Далее, никакой грех не ослабляется своей причиной. Но грех оскорбления ослабляется, если он дает выход гневу, поскольку оскорбление из ненависти является более тяжким грехом, чем оскорбление из гнева. Поэтому оскорбление не является следствием гнева.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «гнев обуславливает оскорбление»³⁵⁶.

Отвечаю: хотя один и тот же грех может быть обусловлен различными причинами, однако принято считать, что его источником по преимуществу является только одна из них, из которой он возникает наиболее часто постольку, поскольку наиболее тесно соединен с её целью. Но оскорбление наиболее тесно соединено с целью гнева, а именно мстью, поскольку разгневанному человеку легче всего отомстить другому посредством его оскорбления. Следовательно, оскорбление по преимуществу возникает из гнева.

Ответ на возражение 1. Оскорбление не определено к цели гордости, каковою является превосходство. Следовательно, оскорбление не возникает непосредственно из гордости. Однако гордость располагает человека к оскорблениям постольку, поскольку мнящие о своем превосходстве склонны презирать других и поступать в отношении них неправосудно; в самом деле, они легко впадают в гнев, полагая себя оскорбленными всякий раз, когда что-либо делается против их воли.

Ответ на возражение 2. Как говорит Философ, «гнев хоть и слушает голос разума, но недослышит»³⁵⁷, то есть разгневанному человеку недостает разумности, и в этом он подобен глупцу. Таким образом, оскорбление является следствием глупости по причине её схожести с гневом.

Ответ на возражение 3. Как говорит Философ, «гневающийся желает дать почувствовать свой гнев, а для человека ненавидящего — это совершенно безразлично»³⁵⁸. Следовательно, оскорбление, каковое суть откровенная неправосудность, скорее принадлежит гневу, чем ненависти.

Вопрос 73. О ЗЛОСЛОВИИ

Далее нам надлежит рассмотреть злословие, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) что есть злословие; 2) является ли оно смертным грехом; 3) сопоставление его с другими грехами; 4) является ли грехом не препятствовать злословию.

Раздел 1. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ ЗЛОСЛОВИЕ ЯВЛЯЕТСЯ ОЧЕРНИТЕЛЬСТВОМ ЧЬЕЙ-ЛИБО РЕПУТАЦИИ ПОСРЕДСТВОМ ВТАЙНЕ СКАЗАННЫХ СЛОВ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что некоторые³⁵⁹ неправильно определяют злословие как «очернительство доброго имени другого посредством втайне сказанных слов». В самом деле, «втайне» и «открыто» — это обстоятельства, которые не устанавливают вида греха, поскольку то, известно ли нечто многим или немногим, является акциденцией греха. Но то, что не устанавливает вида греха, не принадлежит его сущности и потому не должно входить в определение. Следовательно, то, что злословие распространяется втайне, не принадлежит сущности злословия.

Возражение 2. Далее, понятие доброго имени подразумевает нечто общеизвестное. Следовательно, если злословие очерняет доброе имя человека, то оно должно распространяться посредством слов, произнесенных не втайне, а открыто.

Возражение 3. Далее, принижать — значит умялять или ослаблять нечто уже имеющееся. Но иногда доброе имя человека очерняется без какого бы то ни было умяления правды, как, например, когда кто-либо обнаруживает преступление, которые человек действительно совершил. Следовательно, не всякое очернительство доброго имени является злословием.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Если змей ужалит без заговаривания — то не лучше его и злызычный» ([Еккл. 10:11](#)).

Отвечаю: подобно тому, как один человек может причинить ущерб другому посредством дела двояко, [а именно] либо открыто, например, грабя или применяя любой другой вид насилия, либо втайне, например, воруя или используя [какой-то другой] нечестный прием, точно так же один человек может причинить ущерб другому посредством слова двояко: во-первых, открыто, и это, как было показано выше (72, 1), является оскорблением; во-вторых, втайне, и это является злословием. Затем, когда один человек явно выступает против другого, то это, похоже, означает, что он невысокого о нем мнения, по каковой причине и бесчестит его, так что оскорбление наносит ущерб чести личности оскорбляемого. С другой стороны, тот, кто выступает против другого тайно, пожалуй, уважает его, а не презирает, и потому непосредственно он причиняет ему ущерб не со стороны чести, а со стороны доброго имени. В самом деле, говоря такие слова втайне, он склоняет слушающих его к тому, чтобы они плохо думали о том, о ком он говорит, поскольку очевидным намерением и желанием злословящего является убедить своих слушателей. Отсюда понятно, что злословие отличается от оскорбления двояко: во-первых, со стороны способа произнесения, поскольку оскорбитель говорит открыто, а злословящий — втайне; во-вторых, со стороны намерения, то есть в том, что касается причиняемой неправосудности, поскольку оскорбитель наносит урон чести человека, а злословящий — его доброму имени.

Ответ на возражение 1. При произвольных обменах, к которым сводится любая причиняемая нашим ближним посредством слова или дела неправосудность, обстоятельства «втайне» и «открыто» устанавливают вид греха, поскольку, как было показано выше (II-I, 6, 5; 8), сама произвольность может различаться с точки зрения насилия и неведения.

Ответ на возражение 2. Слова злословящего являются тайными не для всех, а для того, о ком они говорятся, поскольку их произносят в его отсутствие и без его ведома. С другой стороны, оскорбитель выступает против человека лицом к лицу. Поэтому когда человек дурно

отзывается о ком-то в его отсутствие, то это злословие, а если только он и присутствует, то это оскорбление.

Если же человек плохо отзывается о том, кто отсутствует, но при этом ведет свою речь с кем-то с глазу на глаз, то он наносит ущерб доброму имени отсутствующего не в целом, а частично.

Ответ на возражение 3. О человеке говорят как о унижающем другого не потому, что он умаляет правду, а потому, что он умаляет доброе имя другого, и это может происходить как непосредственно, так и опосредованно. Непосредственно [это может происходить] четвероюко: во-первых, когда о нем говорится нечто ложное; во-вторых, когда преувеличивается его грех; в-третьих, когда о нем открывается нечто прежде неизвестное; в-четвёртых, когда его хорошие дела приписываются дурному намерению. Опосредованно же это происходит тогда, когда то, что говорит в его пользу, либо отрицается, либо злонамеренно умалчивается, либо приуменьшается.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗЛОСЛОВИЕ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что злословие не является смертным грехом. В самом деле, акт добродетели не может являться смертным грехом. Но обнаружение неизвестного прежде греха, которое, как было показано выше (1), связывают со злословием, является актом добродетели горней любви, посредством которого человек разоблачает грех своего брата ради его исправления; а ещё оно может быть актом правосудности, посредством которого человек обвиняет своего брата. Следовательно, злословие не является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, глосса на слова [Писания]: «С хулителями не общайся»³⁶⁰ ([Прит. 24:21](#)) говорит: «От этого порока страдает все человечество». Но никакой смертный грех не может быть обнаружен во всем человечестве, поскольку многие воздерживаются от смертного греха, в то время как простительные грехи могут быть обнаружены у всех. Следовательно, злословие является простительным грехом.

Возражение 3. Далее, Августин, рассуждая об огне чистилища, говорит, что невелик грех, когда «дурные отзывы делаются безапелляционно или преднамеренно». Но таковым и является злословие. Следовательно, злословие — это простительный грех.

Этому **противоречит** следующее: глосса на слова [Писания] о «переносчиках сплетен и хулителях»³⁶¹ ([Рим. 1:30](#)) говорит, что о них упомянуто затем, «чтобы мы не считали грех незначительным только потому, что он состоит в словах».

Отвечаю: как уже было сказано (72, 2), словесные грехи должно оценивать с точки зрения намерения говорящего. Затем, злословие по самой своей природе есть стремление к тому, чтобы очернить доброе имя человека. Поэтому в строгом смысле слова злословить — значит дурно отзываться об отсутствующем человеке ради того, чтобы очернить его доброе имя. Но очернять доброе имя человека является весьма тяжким проступком. В самом деле, доброе имя представляется одной из наиценнейших преходящих вещей, поскольку его отсутствие препятствует человеку в делании им очень многого, в связи с чем [в Писании] сказано: «Заботься об имени, ибо оно пребудет с тобою долее, нежели многие тысячи золота» ([Сир. 41:15](#)). Поэтому злословие в строгом смысле слова является смертным грехом. Однако подчас случается так, что человек произносит пятнающие чье-либо доброе имя слова не ради самого [пятнания], а ради чего-то еще. В таком случае это является злословием не строго и формально, а только, так сказать, материально и акцидентно. И если такие порочащие слова были произнесены ради некоторого необходимого блага и с должным вниманием к обстоятельствам, то это не является грехом и не может быть названо злословием. Если же они были произнесены по легкомыслию или ради чего-то необязательного, то тогда речь идет о простительном грехе, за исключением тех случаев, когда сказанное слово оказалось настолько весомым, что нанесло доброму имени человека ощутимый удар, особенно если ущерб был причинен его нравственной репутации, поскольку самая природа таких слов свидетельствует о смертном грехе. При этом каждый обязан восстанавливать доброе имя человека не в меньшей степени, чем воздавать за любую другую [неправосудно] отнятую у него вещь, и делать это так, как было показано нами выше (62, 2), когда мы рассматривали воздаяние.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано, обнаружение тайного греха ради исправления согрешившего или обвинение его ради блага общественной правосудности не является злословием.

Ответ на возражение 2. Приведенная глосса имеет в виду не то, что злословит все без

исключения человечество, но — что «почти все», и так это потому, что «нету числа глупцам» и «немногие идут путем, ведущим к спасению», а ещё потому, что немного найдется таких (если таковые вообще есть), которые по легкомыслию хотя бы иногда и хотя бы чуть-чуть не причинили бы вред чьему-либо доброму имени, о чем [в Писании] сказано так: «Кто не согрешает в слове, тот — человек совершенный» ([Иак. 3:2](#)).

Ответ на возражение 3. Августин говорит о тех случаях, когда человек говорит о ком-то не слишком зло и не ради того, чтобы ему навредить, а по легкомыслию или оплошности.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗЛОСЛОВИЕ САМЫМ ТЯЖКИМ ИЗ ВСЕХ СОВЕРШАЕМЫХ ПРОТИВ БЛИЖНЕГО ГРЕХОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что злословие является самым тяжким из всех совершаемых против ближнего грехов. Так, глосса на слова [Писания]: «За любовь мою они враждуют на меня» ([Пс. 108:4](#)) говорит: «Те, которые враждуют на Христа в Его членах и убивают души будущих верных, виновнее тех, которые убивают имеющую воскреснуть плоть». Из этих слов, похоже, следует, что злословие является гораздо более тяжким грехом, чем убийство, поскольку убийство души гораздо хуже, чем убийство тела. Но убийство является наиболее тяжким из всех остальных совершаемых против ближнего грехов. Следовательно, злословие является наиболее тяжким из всех грехов вообще.

Возражение 2. Далее, злословие, несомненно, является более тяжким грехом, чем оскорбление, поскольку человек может противостоять оскорблению, а тайному злословию — нет. Затем, грех оскорбления, пожалуй, тяжче греха прелюбодеяние, поскольку прелюбодеяние соединяет двух людей в одну плоть, тогда как оскорбление полностью разъединяет тех, которые были соединены. Следовательно, злословие тяжче прелюбодеяния, а между тем из всех совершаемых против ближнего грехов прелюбодеяние является одним из наиболее тяжких.

Возражение 3. Далее, как говорит Григорий, оскорбление есть следствие гнева, в то время как злословие есть следствие зависти³⁶². Но зависть является более тяжким грехом, чем гнев. Таким образом, грех злословия тяжче, чем грех оскорбления, из чего следует такой же, что и прежде, вывод.

Возражение 4. Кроме того, тяжесть греха адекватна тяжести обусловливаемого им изъяна. Но злословие порождает наиболее прискорбный изъян, а именно слепоту ума. Так, Григорий говорит: «Что есть злословие, как не вдувание пыли и внесение грязи в их глаза ради того, чтобы они по мере вдыхания клеветы все более утрачивали способность видеть истину». Следовательно, злословие является самым тяжким из всех совершаемых против ближнего грехов.

Этому противоречит следующее: согрешение делом является более тяжким грехом, чем согрешение словом. Но злословие является словесным грехом, в то время как прелюбодеяние, убийство и воровство — это грехи посредством дела. Следовательно, злословие не является самым тяжким из всех совершаемых против ближнего грехов.

Отвечаю: сущностную тяжесть совершаемых против ближнего грехов должно измерять причиняемой ими неправосудностью, поскольку именно она сообщает им их греховную природу, а неправосудность тем больше, чем большего блага она лишает. Затем, благо человека тройко, а именно: благо его души, благо его тела и благо внешних вещей. Благо души, которое является наибольшим из всех, не может быть отнято у человека другим иначе, как только случайно, например посредством не обусловливающего необходимости склонения к злу. С другой стороны, двух последних благ, а именно тела и внешних вещей, можно лишиться насильственно. И коль скоро телесные блага лучше благ внешних вещей, то причиняющие телесные повреждения грехи тяжче тех, которые наносят ущерб со стороны внешних вещей. Поэтому из всех совершаемых против ближнего грехов наиболее тяжким является убийство, поскольку оно лишает человека жизни, которой он уже обладает, а сразу за ним следует прелюбодеяние, которое противно правильному порядку человеческого порождения, благодаря которому человек получает жизнь. На последнем месте находятся внешние блага, лучшее из которых — доброе имя человека, поскольку оно в большей степени, чем богатство, сродни

духовным благам, о чем читаем [в Писании]: «Доброе имя — лучше большого богатства» ([Прит. 22:1](#)). Поэтому в своём роде злословие является более тяжким грехом, чем воровство, но оно менее тяжко, чем убийство или прелюбодеяние. Впрочем, этот порядок может варьироваться в зависимости от наличия отягчающих или извиняющих обстоятельств.

Случайную же тяжесть греха должно рассматривать со стороны грешника, который согрешает тяжче тогда, когда грешит преднамеренно, чем тогда, когда грешит по слабости или небрежению. В этом отношении словесные грехи несколько облегчаются в той мере, в какой они случаются из-за обмолвки и без обдуманного намерения.

Ответ на возражение 1. Враждующие на Христа препятствуют вере Его членов постольку, поскольку принижают являющееся основанием нашей веры Его Божество. Следовательно, здесь идет речь не столько о злословии, сколько о богохульстве.

Ответ на возражение 2. Оскорбление является более тяжким грехом, чем злословие, поскольку оно подразумевает более пренебрежительное отношение к ближнему, то есть — по той же причине, по которой грабеж является более тяжким грехом, чем воровство, о чем уже было сказано (66, 9). И при этом оскорбление не является более тяжким грехом, чем прелюбодеяние. В самом деле, тяжесть прелюбодеяния связана не с тем, что оно суть соединение тел, а с тем, что оно суть неупорядоченность человеческого порождения. Кроме того, сам оскорбитель не является достаточной причиной неприязни к другому, но — только случайной причиной разъединения тех, которые были соединены до того, как он, объявив о зле другого, со своей стороны поспособствовал тому, чтобы разобщить этого человека с другими, хотя последние вовсе не обязаны прислушиваться к его словам. Таким образом, злословящий есть, так сказать, «иногда убийца» — ведь своими словами он дает другому человеку возможность возненавидеть или начать презирать своего ближнего. Поэтому в своем послании Клемент говорит, что злословящие есть иногда убийцы, поскольку «всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца» ([1 Ин. 3:15](#)).

Ответ на возражение 3. Гнев, как говорит Философ, стремится мстить открыто³⁶³, по какой причине злословие, которое происходит втайне, является не дочерью гнева, какой является оскорбление, а скорее зависти, которая стремится принизить славу ближнего любыми средствами. Но из этого вовсе не следует, что злословие является более тяжким [грехом], чем оскорбление, поскольку меньший порок может обуславливать больший грех, как [например] гнев может порождать убийство или богохульство. В самом деле, источник греха зависит от его склонности к цели, то есть от того, к чему обращает грех, тогда как тяжесть греха зависит от того, от чего он отвращает.

Ответ на возражение 4. Коль скоро «радость человеку — в ответе уст его» ([Прит. 15:23](#)), то из этого следует, что злословящий все больше и больше любит и верит тому, что он говорит, по какой причине все больше и больше ненавидит своего ближнего и все меньше и меньше способен разглядеть истину. Но точно такое же следствие могут иметь и другие связанные с ненавистью к ближнему грехи.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ НЕ ПРЕПЯТСТВОВАТЬ ЗЛОСЛОВИЮ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тот, кто не препятствует злословию, не совершает тяжкого греха. В самом деле, человек не связан с другим большими обязательствами, чем с самим собой. Но когда человек терпит злословие в отношении себя, это достойно похвалы. Так, Григорий говорит, что «подобно тому, как не должно побуждать к злословию хулителей, чтобы им не погибнуть, точно так же должно спокойно сносить их хулу, когда они побуждаются к ней собственным злом, чтобы возрастала наша награда»³⁶⁴. Следовательно, человек не грешит, если не препятствует тем, кто злословит других.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Мудрый не противоречит истине»³⁶⁵ ([Сир. 4:29](#)). Но нами уже было сказано (1) о том, что, злословя, человек подчас говорит истину. Следовательно, похоже, что человек не всегда обязан препятствовать злословящему.

Возражение 3. Далее, никто не должен препятствовать тому, что полезно другим. Но злословие бывает полезным тем, о ком злословят. Так, папа Пий [I] говорит, что «не так уж и часто злословие направлено против добрых людей, так что в итоге тех, кого неправомерно возвеличила лесть их родни или чье-либо покровительство, злословие приводит к смирению». Следовательно, не должно чинить препятствия злословящим.

Этому противоречат следующие слова Иеронима: «Остерегайтесь шума в ушах и зуда на языке, то есть и сами не злословьте, и злословящих не слушайте».

Отвечаю: как говорит апостол, «они знают, ...что делающие такие дела», то есть совершающие грех, «достойны смерти, — однако не только их делают, но и делающих одобряют» ([Рим. 1:32](#)). Затем, так может происходить двояко. Во-первых, непосредственно, когда, так сказать, один человек побуждает другого к греху или когда грех доставляет ему удовольствие. Во-вторых, опосредованно, то есть когда он не препятствует согрешающему в тех случаях, когда мог бы это делать, и это иногда связано не с тем, что грех доставляет ему удовольствие, а по причине некоторого опасения.

Таким образом, нам надлежит говорить, что если человек слушает того, кто злословит, и никак ему в этом не препятствует, то он, похоже, одобряет злословящего и тем самым соучаствует в его грехе. А если он к тому же побуждает его к злословию или, по крайней мере, из ненависти к оклеветанному получает удовольствие от клеветы, то он грешит не меньше, чем злословящий, а иногда даже больше. Поэтому Бернар говорит: «Трудно сказать, кто из них более заслуживает осуждения, злословящий или тот, кто слушает злословящего»³⁶⁶. Однако если грех не доставляет ему удовольствия и он не препятствует хулителю просто из страха прослыть невеждой, то хотя он и грешит, но намного меньше, чем злословящий и, как правило, простительно. Впрочем, и это подчас может быть смертным грехом — то ли потому, что наказывать злословящего является служебной обязанностью слушающего, то ли в связи с некоторой [обусловливаемой злословием] опасностью, то ли по какой-то мирской причине, по которой житейский страх, как было показано выше (19, 3), в некоторых случаях является смертным грехом.

Ответ на возражение 1. Никто не слышит, как злословящий злословит о нем, поскольку в таком случае, как было показано выше (1), речь шла бы не о злословии, а об оскорблении. Впрочем, человек может узнать о клевете на себя от других, и тогда то, будет ли он сносить хулу на свое доброе имя, он должен решать сам, за исключением тех случаев, когда это может

нанести урон благу других, о чем уже было сказано (72, 3). Поэтому его терпение заслуживает похвалы в той мере, в какой он сносит личное принижение. Но он никоим образом не вправе позволять порочить доброе имя другого, и потому если он не препятствует, насколько может, злословию, то его считают виновным по той же самой причине, по которой человек обязан, согласно предписанному, развьючить чужого осла, «упавшего под ношею своею» ([Исх. 23:5](#)).

Ответ на возражение 2. Вовсе не обязательно всегда препятствовать хулителю путем убеждения всех в его лжи, особенно тогда, когда всем известно, что он говорит правду. Но нужно [всегда] осуждать его за те грешные слова, которыми он злословит своего брата, или, по крайней мере, всем своим видом показывать ему, что его злословие вызывает у нас недовольство, согласно сказанному [в Писании]: «Северный ветер производит дождь, а тайный язык — недовольные лица» ([Прит. 25:23](#)).

Ответ на возражение 3. Та польза, которую получает тот, о ком злословят, входит не в намерение злословящего, а в определение Бога, Который всякое зло обращает во благо. Поэтому нам надлежит препятствовать злословящим точно так же, как грабящим и угнетающим, хотя терпение угнетенного или ограбленного и вменяется ему в заслугу.

Вопрос 74. О РАСПРОСТРАНЕНИИ СПЛЕТЕН

Теперь мы исследуем распространение сплетен, под каковым заглавием наличествует два пункта: 1) является ли распространение сплетен отличным от злословия грехом; 2) который из этих двух [грехов] является более тяжким.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАСПРОСТРАНЕНИЕ СПЛЕТЕН ОТЛИЧНЫМ ОТ ЗЛОСЛОВИЯ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что распространение сплетен не является отличным от злословия грехом. Так, Исидор говорит: «Наушник (*susurro*) [т. е. сплетник] получил свое имя от звука его речи, поскольку он произносит свои уничижительные речи не в лицо, а в ухо»³⁶⁷. Но именно злословящий и произносит уничижительные речи о другом. Следовательно, распространение сплетен не является отличным от злословия грехом.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Не ходи осведомителем и переносчиком в народе твоём»³⁶⁸ ([Лев. 19:16](#)). Но осведомитель — это, пожалуй, и есть злословящий. Следовательно, переносчик сплетен ничем не отличается от злословящего.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Наушник и двоязычный да будут прокляты» ([Сир. 28:15](#)). Но двоязычный, похоже, и есть злословящий, поскольку злословящий говорит двумя языками: одним — в вашем присутствии, другим — в вашем отсутствии. Следовательно, сплетник ничем не отличается от злословящего.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Переносчики сплетен, хулители»³⁶⁹ ([Рим. 1:30](#)) говорит: «Переносчики сплетен сеют раздоры среди друзей; хулители отрицают или принижают чужие достоинства».

Отвечаю: сплетник и злословящий схожи между собой как со стороны материи, так и формы, или модуса, речи, поскольку оба они говорят о своем ближнем дурно и втайне, по какой-либо причине эти названия иногда используются одно вместо другого. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Не прослыви наушником» ([Сир. 5:16](#)) говорит: «То есть злословящим». Однако они отличаются со стороны [своей] цели, поскольку злословящий, акцентируя внимание на том зле ближнего, которое, по всей видимости, скорей всего опорочит или, по крайней мере, поставит под сомнение его доброе имя, желает очернить доброе имя ближнего, в то время как сплетник желает порвать дружбу, как это явствует из вышеприведенной глоссы, а также из слов [Писания]: «Где нет наушника — раздор утихает» ([Прит. 26:20](#)). Таким образом, те дурные слухи, которые сплетник разносит о своих ближних, могут настроить умы слушателей против них, согласно сказанному [в Писании]: «Человек грешник смутит друзей и поселит раздор между живущими в мире» ([Сир. 28:10](#)).

Ответ на возражение 1. Сплетника называют злословящим постольку, поскольку он дурно отзываясь о другом. Однако он отличается от злословящего постольку, поскольку он желает не просто дурно отзываться, но отзываться так, чтобы возбудить одного человека против другого, так что сказанное им может быть даже само по себе и не дурно, а только подобно дурному, поскольку неприятно слушающему.

Ответ на возражение 2. Осведомитель отличается от сплетника и злословящего, поскольку осведомителем является тот, кто публично обвиняет других в преступлениях посредством обвинения или брани, чего нельзя сказать о сплетнике или злословящем.

Ответ на возражение 3. Двоязычный в строгом смысле слова является сплетником. В самом деле, коль скоро в дружбе участвуют двое, сплетник стремится порвать дружбу с обеих сторон. Поэтому он, дурно говоря одному о другом, прибегает к двоязычию, в связи с чем [в Писании] сказано: «Наушник и двоязычный да будут прокляты», и далее добавлено: «Ибо они погубили многих, живших в тишине» ([Сир. 28:15](#)).

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗЛОСЛОВИЕ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ РАСПРОСТРАНЕНИЕ СПЛЕТЕН?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что злословие является более тяжким грехом, чем распространение сплетен. В самом деле, словесные грехи заключаются в говорении зла. Но злословящий говорит о ближнем то, что является просто злым, поскольку именно оно и может опорочить или заставить усомниться в добром имени ближнего, в то время как сплетник говорит то, что может только казаться злым постольку, поскольку оно, так сказать, неприятно слушающему. Следовательно, злословие является более тяжким грехом, чем распространение сплетен.

Возражение 2. Далее, тот, кто лишает человека его доброго имени, лишает его не одного, а многих друзей, поскольку никто не желает дружить с человеком с дурной репутацией. Поэтому [Ииуй] упрекает некоего человека [а именно царя Иосафата] следующими словами: «Следовало ли тебе... любить ненавидящих Господа?» ([2 Пар. 19:2](#)). Но сплетник лишает человека только одного друга. Следовательно, злословие является более тяжким грехом, чем распространение сплетен.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Кто злословит брата..., тот злословит Закон» ([Иак. 4:11](#)) и, следовательно, подателя Закона, Бога. Поэтому грех злословия представляется грехом против Бога, каковой грех, как было показано выше (20, 3; 73, 3), является наиболее тяжким. Грех же распространения сплетен, со своей стороны, [является грехом] против ближнего. Следовательно, грех злословия является более тяжким, чем грех распространения сплетен.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «На двоязычном — злое порицание, и на наушнике — ненависть, вражда и стыд»³⁷⁰ ([Сир. 5:17](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (73, 3; 73, 8), грехи против ближнего тем тяжче, чем большую неправосудность они обуславливают, а неправосудность тем больше, чем большего блага она лишает. Но из всех внешних благ наибольшим является друг, поскольку, согласно Философу, «никто не выберет жизнь без друзей»³⁷¹. Поэтому [в Писании] сказано, что «верному другу нет цены» ([Сир. 6:15](#)). Да и доброе имя, которого лишает злословящий, необходимо человеку в первую очередь для того, чтобы он мог иметь друзей. Поэтому распространение сплетен является большим грехом, чем злословие или даже оскорбление — ведь друг лучше почести, а быть любимым [другом] лучше, чем принимать почести³⁷².

Ответ на возражение 1. Вид и тяжесть греха зависят не столько от материального объекта, сколько от цели, и потому хотя злословящий и говорит худшие вещи, тем не менее, с точки зрения цели сплетник хуже злословящего.

Ответ на возражение 2. Доброе имя располагает к дружбе, а дурная репутация располагает к вражде. Но расположенность не всегда приводит к тому, к чему она располагает. Поэтому делать что-либо из того, что способствует расположенности к вражде, является менее тяжким грехом, чем делать то, что способствует самой вражде.

Ответ на возражение 3. Кто злословит брата, тот, похоже, пренебрегает Законом, поскольку не исполняет предписание любви к ближнему, в то время как тот, кто стремится порвать дружбу похоже, исполняет противное этому предписанию. По этой причине последний грех в большей степени направлен против Бога, Который «есть Любовь» ([1 Ин. 4:16](#)), в связи с чем [в Писании] сказано: «Вот, шесть, что ненавидит Господь (даже семь, что мерзость душе

Его)» ([Прит 6:16](#)), и седьмым является «сеющий раздор между братьями» ([Прит. 6:19](#)).

Вопрос 75. ОБ ОСМЕЯНИИ

Далее мы поговорим об осмеянии, под каковым заглавием наличествует два пункта: 1) является ли осмеяние особым грехом, отличным от всех остальных словесных грехов, посредством которых неправосудно поступают с ближним; 2) является ли осмеяние смертным грехом.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОСМЕЯНИЕ ОСОБЫМ ГРЕХОМ, ОТЛИЧНЫМ ОТ ВЫШЕУПОМЯНУТЫХ ГРЕХОВ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что осмеяние не является особым грехом, отличным от вышеупомянутых грехов. В самом деле, осмеяние, похоже, есть то же самое, что и издевательская насмешка. Но издевательская насмешка относится к оскорблению. Следовательно, похоже, что осмеяние не отличается от оскорбления.

Возражение 2. Далее, никого не осмеивают иначе, как только за что-то предосудительное, которое его срамит. Но таковыми являются грехи, и если они вменяются человеку в вину открыто, то это оскорбление, а если втайне, то это злословие или сплетня. Следовательно, осмеяние не отличается от вышеперечисленных пороков.

Возражение 3. Далее, грехи этого вида различаются со стороны причинённого ближнему ущерба. Но осмеяние причиняет ущерб или чести ближнего, или его доброму имени, или его дружбе. Следовательно, осмеяние не является грехом, отличным вышеупомянутых грехов.

Этому противоречит следующее: осмеяние происходит в шуточной форме, по каковой причине о нём говорится как о том, что «развлекает»³⁷³. Но все, о чем говорилось выше, делается не в шутку, а всерьёз. Следовательно, осмеяние отлично от них.

Отвечаю: коль скоро словесные грехи, как было показано выше (72, 2), должно оценивать со стороны намерения говорящего, то эти грехи различаются согласно различию намерений выступающих против других. Затем, подобно тому, как намерением поносящего является причинение ущерба чести того, кого он поносит, намерением злословящего — уничтожение его доброго имени, а намерением распространителя сплетен — уничтожение дружбы, точно так же намерением насмешника является позор того, кого он осмеивает. И так как эта цель отличается от других, то из этого следует, что грех осмеяния отличается от упомянутых ранее грехов.

Ответ на возражение 1. Издевательская насмешка и осмеяние совпадают с точки зрения цели, но отличаются с точки зрения модуса, поскольку осмеяние происходит «посредством рта», то есть посредством смеха и слов, в то время как издевательский смех — посредством трепетания носа, как говорит глосса на слова [Писания]: «Живущий на небесах посмеется» ([Пс. 2:4](#)), а такое различие не устанавливает вид. И при этом оба они отличаются от оскорбления постольку, поскольку стыд отличается от порицания (ведь стыд, как говорит Дамаскин, есть «страх пред ожидаемым порицанием»³⁷⁴).

Ответ на возражение 2. Совершая добродетельные поступки, человек заслуживает как уважение, так и доброе имя в глазах других, а ещё добрую славу в глазах собственной совести, согласно сказанному [в Писании]: «Похвала наша сия есть свидетельство совести нашей» ([2 Кор. 1:12](#)). И точно так же, с другой стороны, за совершение чего-то предосудительного, то есть порочного, он расплачивается утратой своей чести и доброго имени в глазах других, и именно эту цель преследуют выступающие против него оскорбляющий и злословящий, и в то же время он, испытывая смущение и стыд, утрачивает добрую славу в глазах собственной совести, и именно эту цель преследует выступающий против него насмешник. Из этого очевидно, что осмеяние совпадает с вышеупомянутыми пороками со стороны материи, но отличается со стороны цели.

Ответ на возражение 3. Чистая и спокойная совесть является великим благом, согласно сказанному [в Писании]: «У кого разум спокоен — у того всегда пир»³⁷⁵ ([Прит. 15:15](#)). Следовательно, если кто-либо, смущая другого, растревоживает его совесть, то он причиняет

ему особый ущерб, и потому осмеяние является особым видом греха.

Раздел 2. МОЖЕТ ЛИ ОСМЕЯНИЕ БЫТЬ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что осмеяние не может быть смертным грехом. В самом деле, любой смертный грех противен любви к горнему. Но осмеяние не представляется тем, что противно любви к горнему, поскольку нередко оно является не более чем дружеской шуткой, почему о нем и говорится как о том, что «развлекает». Следовательно, осмеяние не может быть смертным грехом.

Возражение 2. Далее, наихудшим осмеянием, похоже, является то, которое является неправосудным в отношении Бога. Но даже то осмеяние, которое неправосудно в отношении Бога, не всегда является смертным грехом, иначе смертным грехом было бы любое повторное впадение в тот простительный грех, в котором раскаялись. Так, Исидор говорит, что «продолжающий делать то, в чем он раскаялся, является насмешником, а не раскаявшимся»³⁷⁶. Кроме того, из этого бы следовало, что и любое лицемерие является смертным грехом, поскольку, согласно сказанному Григорием, «страус означает лицемера, который, осмеивая лошадь, то есть праведника, осмеивает и его наездника, то есть Бога»³⁷⁷. Следовательно, осмеяние не является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, оскорбление и злословие, похоже, являются более тяжкими грехами, чем осмеяние, поскольку те вещи, которые делаются всерьез, значительнее тех, которые делаются в шутку. Но не всякое злословие или оскорбление является смертным грехом. Следовательно, ещё менее им является осмеяние.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Над насмешниками Он посмеивается»³⁷⁸ ([Прит. 3:34](#)). Но посмеивание Божие есть вечное наказание за смертный грех, как это явствует из слов [Писания]: «Живущий на небесах посмеется» ([Пс. 2:4](#)). Следовательно, осмеяние является смертным грехом.

Отвечаю: объектом осмеяния всегда является какое-то зло или изъян. Но когда зло велико, оно считается нешуточным, то есть серьезным, и потому если оно воспринимается со смехом или обращается в шутку (из чего и происходят названия «осмеяние» и «шутовство»), то так может происходить только потому что оно рассматривается как небольшое. Затем, зло может рассматриваться как небольшое двояко: во-первых, само по себе, во-вторых, в отношении личности. Итак, если кого-либо потешает или забавляет зло или изъян другого потому, что это зло само по себе является небольшим, то тогда речь идет о простительном по роду грехе. С другой стороны, этот изъян можно рассматривать как небольшое зло в отношении личности, что подобно тому, как мы склонны не придавать значения изъянам детей и сумасшедших. В таком случае потешаться и забавляться над человеком означает насмехаться над ним в целом, думая о нем настолько уничижительно, что его несчастье не только не вызывает никакого сочувствия, но [напротив] рассматривается как объект осмеяния. Такое осмеяние является смертным грехом, причем более тяжким, чем столь же явное оскорбление, поскольку оскорбляющий воспринимает зло другого всерьез, тогда как насмешника оно забавляет, что, похоже, означает, что он ещё больше презирает и ни во что не ставит другого. Поэтому в указанном смысле осмеяние является тяжким грехом, причем тем более тяжким, чем большего уважения заслуживает осмеиваемый человек.

Таким образом, осмеивать Бога и то, что Божие, является чрезвычайно тяжким грехом, согласно сказанному [в Писании]: «Кого ты порицал и поносил, и на кого возвысил голос и

поднял так высоко глаза твои? На Святого Израилева!» ([Ис. 37:23](#)). Следующим по тяжести грехом является осмеяние родителей, о чем читаем: «Глаз, насмехающийся над отцом и пренебрегающий покорностью к матери, выключит вороны дольные и сожрут птенцы орлиные» ([Прит. 30:17](#)). За ним следует осмеяние добрых людей, поскольку добродетели должно вознаграждать, воздавая почести, а не так, как сказано: «Посмешищем стал я... человек праведный, непорочный» ([Иов. 12:4](#)). Подобное осмеяние может причинить очень большой вред, поскольку оно способно отвратить людей от праведных дел, согласно сказанному Григорием о том, «кто, видя, как в чьих-либо действиях обозначается что-то доброе, тут же одергивает его рукой шутовского оскорбления»³⁷⁹.

Ответ на возражение 1. Шутка не предполагает ничего такого, что было бы противно любви к горнему в отношении того, с кем шутят, но она может подразумевать нечто подобное в отношении того, над кем шутят, по причине [некоторого] презрения, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. И тот, кто повторно впал в грех, в котором раскаялся, и лицемер осмеивают Бога не явно, а неявно, а именно постольку, поскольку их поведение подобно насмешке. Также не отвечает истине утверждение о том, что повторно впасть в [простительный] грех или лицемерить в полной мере является смертным грехом, поскольку это является таковым только по расположенности и несовершенно.

Ответ на возражение 3. Само по себе осмеяние является менее тяжким грехом, чем злословие или оскорбление, поскольку оно подразумевает не презрение, а шутку. Однако, как было показано выше, подчас за ним кроется большее презрение, чем за оскорблением, и тогда оно является более тяжким грехом.

Вопрос 76. О ПРОКЛЯТИИ

Наконец, мы должны рассмотреть проклятие. Под этим заглавием будет исследовано четыре пункта: 1) вправе ли кто-либо проклинать другого; 2) можно ли законно проклясть неразумную тварь; 3) является ли проклятие смертным грехом; 4) сравнение [его] с другими грехами.

Раздел 1. ВПРАВЕ ЛИ КТО-ЛИБО ПРОКЛИНАТЬ ДРУГОГО?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никто не вправе проклинать другого. В самом деле, никто не вправе пренебрегать предписанием апостола, в котором, согласно сказанному, говорил Христос ([2 Кор. 13:3](#)). Но он предписал [нам]: «Благословляйте, а не проклинаяйте» ([Рим. 12:14](#)). Следовательно, проклятие кого бы то ни было является незаконным.

Возражение 2. Далее, все обязаны благословлять Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Благословите, сыны человеческие, Господа» ([Дан. 3:82](#)). Но, как говорит в третьей главе [своего послания апостол] Иаков, не должно быть так, чтобы из одних и тех же уст исходило благословение Бога и проклятие человека ([Иак. 3:9, 10](#)). Следовательно, никто не вправе проклинать другого.

Возражение 3. Далее, тот, кто проклинает другого, похоже, желает ему какого-то зла вины или наказания, поскольку проклятие, похоже, есть своего рода призыв несчастья на голову [проклинаемого]. Но желать кому-либо зла незаконно, напротив, мы обязаны молиться о том, чтобы все были избавлены от зла. Следовательно, никто не вправе проклинать.

Возражение 4. Далее, злоба дьявола превосходит любую [злобу] по причине его гордыни. Но незаконно проклинать дьявола, равно как и незаконно проклинать себя, о чем читаем [в Писании]: «Когда нечестивый проклинает Сатану то проклинает свою душу» ([Сир. 21:30](#)). Следовательно, тем более незаконно проклинать [другого] человека.

Возражение 5. Кроме того, глосса на слова [Писания]: «Как проклянута я? Бог не проклинает его!» ([Чис. 23:8](#)) говорит: «Незнание тех чувств, которые испытывает грешник, означает отсутствие праведной причины для его проклятия». Но никто не может знать ни того, какие чувства испытывает другой человек, ни того, проклял ли его Бог. Следовательно, никто не вправе проклинать другого.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Проклят всякий человек, кто не исполнит всех слов Закона сего» ([Вт. 27:26](#)). Кроме того, Елисей проклял малых детей, которые насмеялись над ним ([4 Цар. 2:24](#)).

Отвечаю: проклинать (*maledicere*) означает говорить зло (*malum dicere*). Затем, «говорить» может относиться к тому, о чем говорится, трояко. Во-первых, посредством утверждения, как когда вещь о вещи говорится в изъявительном наклонении, и в этом смысле «*maledicere*» означает просто сообщать кому-либо о зле другого, то есть злословить, по какой-либо причине тех, кто сообщает о [чем-то] злом (*maledici*), иногда называют злословящими. Во-вторых, «говорить» может относиться к тому, о чем говорится, как нечто обуславливающее, и это в первую очередь и по преимуществу принадлежит Богу, Который сотворил все чрез Свое Слово, согласно сказанному [в Писании]: «Он сказал — и сделалось» ([Пс. 32:9](#)), а во вторую очередь это принадлежит человеку, который, отдавая словесные распоряжения, подвигает людей к некоторым действиям, для чего принято использовать глаголы в повелительном наклонении. В-третьих, «говорить» может относиться к тому, о чем говорится, посредством выражения чувства желающего того, что он выражает в словах, для чего принято использовать глаголы в желательном наклонении.

Так вот, нам следует опустить первый вид злого говорения, который является простым утверждением зла, и рассмотреть два других вида. И здесь должно иметь в виду что, как было показано выше (II-I, 20, 3), делать нечто и это же желать с точки зрения добродетельности и порочности логически следуют одно из другого. Поэтому этим двум способам злого говорения, а именно посредством предписания и посредством пожелания, присущ один и тот же аспект

законности и незаконности. В самом деле, если человек предписывает или желает другому зла как именно зла и ради самого зла, то говорение зла является незаконным в обоих случаях, и это то, что [в строгом смысле слова] принято называть проклятием. С другой стороны, если человек предписывает или желает другому зла под аспектом блага, то это законно и может быть названо проклятием не в строгом смысле слова, а акцидентно, поскольку основным намерением говорящего является не зло, а благо.

Затем, можно говорить зло посредством предписания или пожелания под аспектом двоякого блага. В одних случаях — под аспектом правосудности, как когда судья законно проклинает правосудно приговоренного к наказанию человека или когда Церковь проклинает посредством анафемы. Подобным образом и пророки в священных текстах призывают зло на головы грешников так, как если бы они сообразовывали свою волю с божественной правосудностью, хоть, впрочем, этот призыв несчастий можно понимать и как предсказание. В других же случаях зло говорят под аспектом пользы, как когда кто-либо желает грешнику претерпеть болезнь или какую-нибудь [иную] неприятность либо ради его собственного исправления, либо, по крайней мере, ради того, чтобы он перестал вредить другим.

Ответ на возражение 1. Апостол запрещает проклятие в строгом смысле слова, [т. е. связанное] со злым намерением, и то же самое можно ответить на **возражение 2**.

Ответ на возражение 3. Желать зла другому человеку под аспектом блага не противоречит тому чувству, посредством которого ему просто желают блага, скорее, напротив, первое сообразуется со вторым.

Ответ на возражение 4. В дьяволе должно усматривать как природу, так и вину. Что касается его природы, то она, будучи сотворена Богом, блага, и проклинать её незаконно. С другой стороны, его вина заслуживает проклятья, согласно сказанному [в Писании]: «Да проклянут её проклинающие день» ([Иов. 3:8](#)). Однако когда грешник проклинает дьявола со стороны его вины, то по той же причине он осуждает на проклятие и себя, и в этом смысле он нем говорят как о проклинающем свою душу.

Ответ на возражение 5. Хотя чувства грешника не могут быть познаны сами по себе, тем не менее, они могут быть познаны через посредство некоторого очевидного греха, который должен быть наказан. И точно так же: хотя невозможно знать, кого проклянет Бог окончательным осуждением, тем не менее, можно знать, кто проклят Богом как виновный в существующем грехе.

Раздел 2. МОЖНО ЛИ ЗАКОННО ПРОКЛЯТЬ НЕРАЗУМНУЮ ТВАРЬ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что незаконно проклинать неразумную тварь. Ведь проклятие, похоже, законно по преимуществу в отношении наказания. Но неразумные твари не являются надлежащими субъектами вины или наказания. Следовательно, проклинать их незаконно.

Возражение 2. Далее, в неразумной твари можно усмотреть только сотворенную Богом природу. Но, как уже было сказано (1), её незаконно проклинать даже в дьяволе. Следовательно, проклятие неразумной твари никоим образом не может быть законным.

Возражение 3. Далее, неразумные твари являются или устойчивыми, как тела, или неустойчивыми, как времена года. Но, как говорит Григорий, «проклинать не-сущее бессмысленно, а проклинать сущее грешно»³⁸⁰. Следовательно, проклятие неразумной твари никоим образом не может быть законным.

Этому противоречит следующее: о Господе сказано, что Он проклял смоковницу ([Мф. 21:19](#)), а об Иове, что он проклял день свой ([Иов. 3:1](#)).

Отвечаю: благословение и проклятие в строгом смысле слова относятся к тому, с чем может случаться доброе или злое, а именно к разумным тварям. Так что и то доброе и злое, о котором говорят как о случающемся с неразумными тварями, [тоже] относится к разумным тварям, а именно к тем, ради которых существуют эти [неразумные]. Затем, они [(т. е. неразумные твари)] могут быть связаны с разумной тварью по-разному. Во-первых, посредством служения, а именно постольку, поскольку неразумная тварь предназначена для удовлетворения человеческих нужд. В указанном смысле Господь сказал человеку: «Проклята земля за тебя» ([Быт. 3:17](#)), то есть что наказанием человеку будет её бесплодие. И в том же смысле, как разъясняет Григорий³⁸¹, Давид проклял гору Гелвуйскую ([2 Цар. 1:21](#)). Во-вторых, неразумная тварь может быть связана с разумной как обозначающая [что-то другое], и в этом смысле Господь проклял смоковницу, которая обозначала Иудею. В-третьих, неразумная тварь может быть связана с разумными как нечто их содержащее посредством времени или места. В указанном смысле Иов проклял день своего рождения, а именно по причине полученного им при рождении первородного греха и последующих наказаний. В том же смысле можно понимать и то, почему Давид проклял гору Гелвуйскую, о чем читаем в первой главе «Второй книги царств», а именно по причине погибших на ней людей.

Но проклинать неразумную тварь как то, что сотворено Богом, является грехом богохульства, а проклинать её как то, что она есть сама по себе, тщетно и суетно, и потому незаконно.

Из сказанного нетрудно понять ответы на все возражения.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОКЛЯТИЕ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что проклятие не является смертным грехом. Так, Августин в своей проповеди об огне чистилища говорит о проклятии как о невеликом грехе. Но такие грехи являются простительными. Следовательно, проклятие является не смертным, а простительным грехом.

Возражение 2. Далее, то, что проистекает из небольшого движения ума, не представляется по роду смертным грехом. Но проклятие подчас возникает из небольшого движения. Следовательно, проклятие не является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, злые дела хуже, чем злые слова. Но злые дела не всегда являются смертным грехом. Следовательно, проклятие тем более не является смертным грехом.

Этому противоречит следующее: ничто кроме смертного греха не лишает царства Божия. Но проклятие лишает царства Божия, согласно сказанному [в Писании]: «Ни проклинаящие, ни вымогатели царства Божия не наследуют»³⁸² ([1 Кор. 6:10](#)). Следовательно, проклятие — это смертный грех.

Отвечаю: те злые слова, о которых мы в настоящем месте ведем речь, это такие слова, посредством которых против кого-либо говорится нечто злое как предписание или пожелание. Но желать другому человеку зла или содействовать этому злу посредством предписания по самой своей природе противно любви к горнему, которой мы любим своего ближнего и желаем ему добра. Следовательно, по роду это является смертным грехом, и он тем тяжче, чем больше проклинаяемый нами человек заслуживает нашей любви и уважения. Поэтому [в Писании] сказано: «Кто будет проклинать отца своего или мать свою, тот да будет предан смерти»³⁸³ ([Лев. 20:9](#)).

Однако порою случается так, что произнесенное при проклятии слово является простительным грехом в силу незначительности либо призываемого при проклятии на голову другого зла, либо же чувств проклинаящего, поскольку он может говорить это вследствие некоторого небольшого движения [ума], шутя или необдуманно, а словесные грехи, как было показано выше (72, 2), должно оценивать в первую очередь с точки зрения намерения говорящего.

Из сказанного нетрудно понять ответы на все возражения.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОКЛЯТИЕ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ ЗЛОСЛОВИЕ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что проклятие является более тяжким грехом, чем злословие. В самом деле, проклятие, похоже, есть своего рода богохульство, как это можно понять из канонического послания [апостола] Иуды, в котором сказано, что «Михаил, архангел, когда говорил с дьяволом, споря о Моисеевом теле, не смел богохульствовать»³⁸⁴ (Иуда. 1, 9), где, как разъясняет глосса, под богохульством надлежит понимать проклятие. Но богохульство является более тяжким грехом, чем злословие. Следовательно, проклятие является более тяжким грехом, чем злословие.

Возражение 2. Далее, убийство, как было показано выше (73, 3), является более тяжким грехом, чем злословие. Но проклятие приравнивается к греху убийства; так, Златоуст говорит: «Когда кто-либо произносит проклятие: «Да сгинет он и весь дом его», то чем такой лучше убийцы?»³⁸⁵. Следовательно, проклятие тяжче злословия.

Возражение 3. Далее, обусловить вещь есть нечто большее, чем указать на нее. Но проклинаящий, предписывая зло, обуславливает его, тогда как злословящий просто указывает на уже существующее зло. Следовательно, проклинаящий грешит тяжче, чем злословящий.

Этому противоречит следующее: злословие не может быть чем-то добрым, в то время как проклятие, как это явствует из вышесказанного (1), может быть делом как добрым, так и злым. Следовательно, злословие тяжче проклятия.

Отвечаю: как было показано в первой части (I, 48, 5), зло бывает двояким, а именно злом преступления и злом наказания, и худшим из этих двух является зло преступления (I, 48, 6). Поэтому в случае одного и того же модуса говорения говорить о зле преступления хуже, чем говорить о зле наказания. Итак, оскорбитель, сплетник, злословящий и насмешник говорят о зле преступления, тогда как говорящий зло, о котором мы в настоящем случае ведем речь, говорит о зле наказания или о зле преступления под аспектом наказания. Однако модус говорения здесь не один и тот же, поскольку в случае первых четырех пороков о зле преступления говорится посредством утверждения, в то время как в случае проклятия о зле наказания говорят или путем обуславливания в форме предписания, или пожелательно. Но само по себе сообщение о преступлении человека является грехом в той мере, в какой оно причиняет ущерб ближнему, а при прочих равных условиях причинять ущерб хуже, чем желать его причинения.

Следовательно, злословие, если рассматривать его под аспектом рода, является более тяжким грехом, чем то проклятие, которое выражает простое пожелание, в то время как то проклятие, которое выражено посредством предписания, коль скоро оно обладает аспектом причинности, может быть как более, так и менее тяжким, чем злословие, в зависимости от того, что причиняет больший ущерб, оно или очернительство доброго имени человека. Впрочем, сказанное относится только к существенным аспектам рассматриваемых пороков, а между тем есть и другие, акцидентные моменты, которые также следует принимать во внимание и которые могут эти пороки отягчить или облегчить.

Ответ на возражение 1. Проклятие твари как таковой имеет отношение к Богу и потому акцидентно оно сродни богохульству, но в случае проклятия твари за её преступление ничего подобного не происходит. То же самое можно сказать и о злословии.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (3), один из видов проклятия предполагает пожелание зла, и если проклинаящий желает другому зла насильственной смерти, то со стороны желания он не отличается от убийцы, хотя он отличается от него постольку, поскольку

[в последнем случае] к акту пожелания добавляется внешнее действие.

Ответ на возражение 3. В этом аргументе речь идет о проклятии посредством предписания.

Вопрос 77. О СОВЕРШАЕМЫХ ПРИ КУПЛЕ ПРОДАЖЕ ГРЕХАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] ОБ ИМЕЮЩЕМ МЕСТО ПРИ КУПЛЕ ПРОДАЖЕ МОШЕННИЧЕСТВЕ

Теперь мы должны исследовать те грехи, которые имеют место при произвольных обменах. Во-первых, мы рассмотрим совершаемое при купле-продаже мошенничество; во-вторых, мы рассмотрим ростовщичество, которое имеет место при ссудах. Во всех остальных случаях произвольных обменов нет никаких особых видов греха, которые бы отличались от грабежа и воровства.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) о неправосудных продажах со стороны цены, а именно, законно ли продавать вещь дороже её стоимости; 2) о неправосудных продажах со стороны продаваемой вещи; 3) обязан ли продавец сообщать об изъянах продаваемой вещи; 4) законно ли при заключении сделок продавать вещь дороже, чем за нее было уплачено.

Раздел 1. ЗАКОННО ЛИ ПРОДАВАТЬ ВЕЩЬ ДОРОЖЕ её СТОИМОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что продавать вещь дороже её стоимости законно. В самом деле, правосудность осуществляемых в процессе человеческой жизни обменов определяется гражданским правом. Но согласно этому законодательству покупатель и продавец вправе вводить друг друга в заблуждение, что имеет место в тех случаях, когда или продавец продает вещь дороже её стоимости, или покупатель покупает вещь дешевле её стоимости. Следовательно, продавать вещь дороже её стоимости законно.

Возражение 2. Далее, то, что общепринято, представляется естественным, а не греховным. Но Августин в качестве общепринятого приводит следующее высказывание некоего шутника: «Вы хотите покупать за бесценок и продавать с наценкой», каковые слова согласуются со словами [Писания]: «"Дурно, дурно!"», говорит покупатель, а когда отойдет — хвалится» ([Прит 20:14](#)). Следовательно, продавать вещь дороже её стоимости законно.

Возражение 3. Далее, то, что должно быть честно исполнено в соответствии с действующим взаимным соглашением, не представляется незаконным. Но, как говорит Философ, в дружбе из соображений пользы количество отплаты за полученное благодеяние должно зависеть от той выгоды, которую оно принесло благодетельствованному, а эта выгода подчас стоит больше, чем стоит предоставленная вещь, например, если получатель испытывал нужду именно в этой вещи либо ради избежания опасности, либо для получения некоторой особой прибыли³⁸⁶. Следовательно, в договорах купли-продажи законно отдавать взамен вещь, которая стоит дороже полученной.

Этому противоречат следующие слова [Писания] «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, — так поступайте и вы с ними» ([Мф. 7:12](#)). Но никто не хочет покупать вещь дороже её стоимости. Следовательно, никто не должен продавать вещь другому дороже, чем она стоит.

Отвечаю: прибегать к уловкам ради продажи вещи дороже её стоимости в целом является греховным, поскольку обман ближнего означает причинение ему ущерба. Поэтому Туллий говорит: «В договорах не должно быть никакого обмана: ни продавец не должен навязывать свою цену покупщику, ни покупатель — торгующемуся с ним»³⁸⁷.

Однако если оставить в стороне обман, то о купле-продаже можно говорить двояко. Во-первых, о как таковой, и с этой точки зрения купля-продажа, похоже, существует ради выгоды обеих сторон, одна из которых, как говорит Философ, нуждается в том, чем обладает другая, и наоборот³⁸⁸. Но то, что существует ради общей выгоды, не должно быть для одной стороны более обременительным, чем для другой, и потому все заключенные между ними договора должны соблюдать равенство между [обмениваемыми] вещами. Кроме того, мерой ценности используемой людьми вещи является её стоимость, ради чего, как сказано в пятой книге «Этики», и были придуманы деньги³⁸⁹. Поэтому если стоимость превышает ценность вещи или, напротив, [ценность] вещи превышает стоимость, то налицо нарушение равенства правосудности и, следовательно, продавать вещь дороже её стоимости или покупать её дешевле её стоимости само по себе является неправомерным и незаконным.

Во-вторых, о купле-продаже можно говорить как об акцидентно выгодной для одной стороны и невыгодной для другой, как, например, когда один человек испытывает большую нужду в некоторой вещи, в то время как другой человек пострадает, если её лишится. В

указанном случае справедливая цена будет зависеть не только от самой вещи, но и от того ущерба, который претерпит продавший её продавец. Поэтому при таких обстоятельствах продажа вещи дороже, чем она стоит сама по себе, законна, хотя [при этом] заплаченная цена не должна быть большей, чем эта продажа обойдется владельцу. Однако если один человек получает большую выгоду от того, что становится обладателем собственности другого, а продавец, лишаясь ее, ничего не теряет, то последний не должен завышать цену, поскольку в этом случае выгода покупателя связана не с продавцом, а с обстоятельствами самого покупателя. В самом деле, никто не вправе продавать то, что не его, хотя он и может увеличивать цену [в качестве компенсации] за причиняемый продажей ущерб.

С другой стороны, если человек видит, что покупка принесет ему большую выгоду, он может по собственной воле доплатить продавцу сверх цены и тем самым продемонстрировать свою честность.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано 96, 2), человеческий закон дан всем людям, многие из которых далеки от совершенства в добродетели, а не только одним добродетельным. Поэтому человеческий закон не в силах запретить все, что противно добродетели. Вполне достаточно и того, что он запрещает то [из противного добродетели], что могло бы разрушить человеческие отношения, в то время как все остальное он рассматривает как законное и не предполагает за него наказания, хотя при этом его и не одобряет. Таким образом, если продавец продал свои товары дороже их стоимости или покупатель купил их дешевле их стоимости без какого-либо мошенничества со своей стороны, то закон трактует сделку как законную и не предусматривает за это никакого наказания. Исключение составляют те случаи, когда разница [между справедливой и заплаченной ценой] слишком велика, поскольку тогда даже согласно человеческому закону требуется возмещение, как, например, когда человек переплатил справедливую стоимость вещи более чем на половину.

С другой стороны, божественный Закон не оставляет безнаказанным ничего из того, что противно добродетели. Поэтому согласно божественному Закону [любое] нарушение равенства правосудности при купле-продаже считается незаконным, и тот, кто получил больше, чем должно, обязан возместить тому, кто понес убыток, если этот убыток является хоть сколько-нибудь значительным. Последний момент добавлен потому, что цена вещи устанавливается не математически, а оценочно, и потому дело представляется так, что незначительное её увеличение или уменьшение не уничтожает равенства правосудности.

Ответ на возражение 2. Как [далее] говорит Августин, «этот шутник — то ли на основании собственного опыта, то ли полагаясь на мнение других — думал, что все люди склонны желать покупать за бесценок и продавать с наценкой. Но коль скоро в действительности такое желание является нечестивым, то каждый из нас в силах достичь той правосудности, посредством которой он сможет противиться и превозмогать эту склонность». И затем он приводит в пример человека, который заплатил справедливую цену за книгу тому, кто, будучи невежей, запросил за нее очень мало. Отсюда понятно, что это распространенное желание проистекает не из природы, а из порока, и потому оно общо тем многим, которые следуют широким путем греха.

Ответ на возражение 3. В том, что касается направительной правосудности, к рассмотрению, как правило, принимается действительное равенство. С другой стороны, в дружбе из соображений пользы мы рассматриваем равенство с точки зрения получаемой выгоды, и потому [размер] воздаяния зависит от приращения этой выгоды, тогда как при купле его размер должен быть равен [ценности] купленной вещи.

Раздел 2. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ НЕЗАКОННОЙ ПРОДАЖУ В ТОМ СЛУЧАЕ, ЕСЛИ В ПРОДАННОЙ ВЕЩИ ОБНАРУЖИВАЕТСЯ [ТОТ ИЛИ ИНОЙ] ДЕФЕКТ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что продажа не является несправедливой и незаконной по причине дефекта в проданной вещи. В самом деле, дефект в первую очередь должно усматривать со стороны субстанции вещи, и только потом — со стороны других её частей. И, однако же, продажа вещи, похоже, не считается незаконной по причине дефекта в её субстанции, как, например, когда кто-либо вместо настоящего металла продает серебро или золото, полученное им в результате некоторого химического процесса, если оно оказывается вполне пригодным для всех видов использования серебра или золота человеком, например при изготовлении сосудов и тому подобного. Следовательно, продажу вещи с другими дефектами тем более надлежит полагать законной.

Возражение 2. Далее, любой обнаруживаемый в вещи дефект [так или иначе] влияет на её количество, что, похоже, в первую очередь противно правосудности, которая заключается в равенстве. Но количество известно при установленной мере, а меры вещей, как говорит Философ, не везде равны, но в одних местах они больше, а в других — меньше³⁹⁰. Следовательно, коль скоро избежать всех изъянов со стороны проданной вещи невозможно, то похоже на то, что продажа не является незаконной по причине того, что проданная вещь оказалась с изъяном.

Возражение 3. Далее, проданная вещь считается вещью с изъяном по причине недостаточности надлежащего ей качества. Но знание качества вещи предполагает наличие той учености, которой у большинства покупателей нет. Следовательно, продажа не является незаконной по причине дефекта [в проданной вещи].

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Очевидным правилом правосудности является то, что добрый человек не должен ни отступать от истины, ни причинять кому-либо неправосудный ущерб, ни прибегать к обману».

Отвечаю: в проданной вещи может иметь место тройкий дефект. Первый из них — тот, который относится к субстанции вещи, и если продавец знает о [такой] дефектности продаваемой им вещи, то он виновен в мошенничестве при продаже, и потому эта продажа представляется незаконной. Поэтому о подобных людях [в Писании] сказано: «Серебро твое стало изгарью, вино твое испорчено водою» ([Ис. 1:22](#)), то есть постольку, поскольку смешение повреждает субстанцию.

Другой изъян — тот, который относится к известному при наличии меры количеству, поскольку если кто-либо при продаже сознательно использует неправильную меру, то он виновен в мошенничестве, а продажа считается незаконной. В связи с этим [в Писании] сказано: «В кисе твоей не должны быть двоякие гири (большие и меньшие), в доме твоем не должна быть двоякая ефа (большая и меньшая)» ([Вт 25:13, 14](#)), и далее: «Мерзок пред Господом... всякий, делающий неправду» ([Вт 25:16](#)).

Третий изъян — тот, который относится к качеству. Так, например, если человек продает большое животное, выдавая его за здоровое, и делает это сознательно, то он виновен в мошенничестве при продаже, вследствие чего продажа является незаконной.

Во всех этих случаях человек не только виновен в мошенничестве при продаже, но к тому же обязан воздать. Но если продавец не знал о том, что в проданной им вещи присутствует один

из вышеперечисленных изъянов, то он не совершил греха, поскольку, как было показано выше (59, 2), его поступок является неправосудным только материально, в то время как со стороны деятельности его неправосудным считать нельзя. Тем не менее, узнав об изъяне, он [тут же] обязан воздать покупателю. Кроме того, все, что нами было сказано о продавце, в полной мере относится и к покупателю. В самом деле, подчас случается так, что продавец по незнанию занижает цену своих товаров, как когда человек продает золото вместо меди, и если покупателю об этом известно, то его покупка является неправосудной и он обязан воздать, и то же самое можно сказать об изъянах со стороны количества и качества.

Ответ на возражение 1. Золото и серебро драгоценны не только потому, что они применяются для изготовления сосудов и других подобных вещей, но также и по причине превосходства и чистоты их субстанции. Поэтому если произведенные алхимиками золото и серебро не обладают истинной природой золота и серебра, то их продажа является мошеннической и неправосудной, особенно в тех случаях, когда настоящие золото и серебро могут благодаря своему естественному действию производить некоторые следствия, а подделанные алхимиками золото и серебро — нет. Так, [например] истинный металл обладает способностью улучшать настроение, а ещё он может применяться в медицине для лечения некоторых болезней. Кроме того, настоящее золото можно чаще использовать, и при этом оно дольше сохраняет свою чистоту, чем поддельное. Однако если алхимикам удастся получить настоящее золото, то продажа его как настоящего не будет незаконной, поскольку искусство может использовать некоторые естественные причины для производства естественных и истинных следствий, как говорит Августин, рассуждая о произведенных демонским искусством вещах³⁹¹.

Ответ на возражение 2. Меры ходовых товаров в разных местах необходимо должны различаться по причине различия снабжения [этих мест], поскольку там, где налицо изобилие, меры обыкновенно бывают большими. Однако в каждом конкретном месте правитель должен устанавливать правильные меры ходовых вещей с учетом всех обстоятельств времени и места. Следовательно, пренебрегать такими мерами незаконно постольку, поскольку они установлены общественной властью или обычаем.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, стоимость вещей связана не с достоинством их природы, поскольку по большей части конь ценится дороже, чем раб, а с той личной пользой, которую они приносят человеку³⁹². Поэтому нет никакой необходимости в том, чтобы продавец и покупатель были осведомлены о скрытых качествах проданной вещи, достаточно и того, чтобы они знали о тех качествах, которые полезны для человека, например, что лошадь сильна, резва и так далее, каковые качества могут быть без труда обнаружены покупателем и продавцом.

Раздел 3. ОБЯЗАН ЛИ ПРОДАВЕЦ СООБЩАТЬ ОБ ИЗЪЯНАХ ПРОДАВАЕМОЙ ВЕЩИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что продавец не обязан сообщать об изъянах продаваемой вещи. Ведь продавец, не обязывая покупателя покупать, тем самым, похоже, предоставляет последнему право самому судить о продаваемых товарах. Но одно и то же лицо и судит о вещи, и знает ее. Следовательно, если покупатель, обманувшись в своем суждении, поспешил купить вещь без тщательного её изучения, то это не должно вменяться в вину продавцу.

Возражение 2. Далее, делать то, что мешает выполнять собственную работу, представляется глупым. Но если человек сообщает об изъяне продаваемых им товаров, то он тем самым препятствует их продаже, в связи с чем Туллий устами одного из своих персонажей говорит: «Можно ли представить себе более нелепое зрелище, чем уличный зазывала, кричащий по распоряжению владельца: «Спешите! Продается хромая кобыла!""». Следовательно, продавец не обязан сообщать об изъянах продаваемой вещи.

Возражение 3. Далее, для человека важнее знать путь добродетели, чем изъяны продаваемых вещей. Но никто не обязан всем и каждому советовать или сообщать истину относительно того, что касается добродетели, хотя он и не вправе сообщать то, что является ложью. Следовательно, продавец тем более не обязан сообщать об изъянах того, что он продает, как если бы он был советником покупателя.

Возражение 4. Кроме того, если бы каждый был обязан сообщать об изъянах того, что он продает, то единственным следствием этого было бы снижение цены. Но иногда причиной снижения цены является не изъян продаваемой вещи, а что-то другое, как, например, когда продавец продает пшеницу там, где цена на нее высока, но при этом знает, что вскоре придут другие продавцы пшеницы, и если бы покупатели узнали об этом, то цена на нее упала бы прямо сейчас. Но очевидно, что продавец не обязан сообщать об этом покупателю. Следовательно, точно так же он не обязан сообщать об изъянах того, что он продает.

Этому противоречит сказанное Амвросием о том, что «при заключении договоров надлежит указывать все изъяны предложенных к продаже товаров, а если продавец сообщает о них после приобретения покупателем соответствующих прав, то договор должен быть аннулирован по причине открывшегося мошенничества».

Отвечаю: делать то, что может подвергнуть другого опасности или причинить ему ущерб незаконно всегда, хотя предоставлять другому обеспечивающие ему преимущество помощь и совет необходимо не всегда, а только в некоторых конкретных случаях, как, например, когда речь идет о том, кто должен служить этому другому, или когда он является единственным, кто может ему помочь. Но продающий товар с изъяном продавец делает то, что может подвергнуть покупателя опасности или причинить ему ущерб в том случае, если именно наличие этого изъяна может причинить ущерб покупателю или подвергнуть его опасности. Ущерб, если из-за этого изъяна товар обладает меньшей ценностью, но это никак не учитывается при заявлении продажной цены. Опасности, если этот изъян или препятствует использованию товара, или делает [пользование им] опасным, как, например, если человек продает хромую лошадь как резвую, обветшавший дом как надежный, испортившуюся или ядовитую пищу как полезную. Поэтому если такого рода изъяны неочевидны и продавец не сообщает о них, то продажа является незаконной и мошеннической и продавец обязан возместить причиненный ею ущерб.

С другой стороны, если изъян очевиден, например, если лошадь одноглаза, или если товар, оказавшись бесполезным для покупателя, тем не менее, может принести пользу кому-то

другому, и если при этом продавец получает за него справедливую цену, то он не обязан сообщать об изъяне, поскольку, возможно, именно из-за наличия этого изъяна покупатель рассчитывает получить дополнительную скидку. Поэтому [в таких случаях] продавец вправе преследовать собственную выгоду и не оповещать об изъяне товара.

Ответ на возражение 1. Судить можно только о том, что очевидно, поскольку «всякий [правильно] судит о том, в чем сведущ»³⁹³. Поэтому если изъяны продаваемых товаров неочевидны, то и суждение о них покупателя не может быть достаточным, если об этих изъянах не сообщит ему продавец. Совсем иначе дело обстоит в тех случаях, когда изъяны очевидны.

Ответ на возражение 2. Нет никакой необходимости в том, чтобы уличный зазывала заранее оповещал всех об изъянах предлагаемого к продаже товара. В самом деле, если бы он начинал [зазывать] с перечисления этих изъянов, то этим бы отпугивал покупателей, ещё не знающих о других качествах [товара], благодаря которым эта вещь может быть полезной и пригодной к использованию. О таких изъянах должно индивидуально сообщать тому, кто выявил намерение купить, и тогда он сможет сопоставить те и другие, хорошие и плохие стороны продаваемой вещи, поскольку ничто не препятствует тому, чтобы являющееся дефектным в одном отношении могло оказаться полезным во многих других.

Ответ на возражение 3. Хотя человек в строгом смысле слова не обязан сообщать всем и каждому истину относительно того, что касается добродетели, тем не менее, он обязан делать это тогда, когда умолчание истины может причинить вред добродетели другого; то же самое [утверждение] справедливо и в нашем случае.

Ответ на возражение 4. Изъян вещи обуславливает то, что её реальная ценность оказывается ниже, чем она представляется на момент продажи. Однако в приведенном примере ценность товаров предположительно должна снизиться в будущем по причине приезда других торговцев, о чем не догадываются покупатели. Поэтому продавец, продавая свои товары по фактически предложенной ему цене, похоже, не совершит ничего неправомерного, если не сообщит о том, что может вскоре произойти. С другой стороны, если он делает это или сбавляет цену, то такой поступок свидетельствует о высокой степени его добродетельности, хотя с точки зрения правосудности он так поступать не обязан.

Раздел 4. ЗАКОННО ЛИ ПРИ ЗАКЛЮЧЕНИИ СДЕЛОК ПРОДАВАТЬ ВЕЩЬ ДОРОЖЕ, ЧЕМ ЗА НЕЕ БЫЛО УПЛАЧЕНО?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что при заключении сделок незаконно запрашивать за вещь большую цену, чем за которую она была куплена. Так, Златоуст, комментируя слова [из евангелия от Матфея] ([Мф. 21:12](#)), говорит: «Покупающий вещь ради того, чтобы продать её в том же объеме и виде и извлечь из этого прибыль, и есть тот торговец, который был изгнан из храма Божия». Нечто подобное можно найти и у Кассиодора, который, комментируя слова [Писания]: «Ибо я не знаю им числа» ([Пс. 70:15](#)), или, согласно другой версии: «Не знаю торговли»³⁹⁴, говорит: «Что есть торговля, как не покупка дешевле ради продажи дороже?», и далее добавляет: «Таковы были те торговцы, коих изгнал из храма Господь». Но никого не изгоняют из храма иначе, как только за грех. Следовательно, такого рода торговля греховна.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (1), продавать товары дороже их цены или покупать их дешевле их цены является незаконным. Но когда вещь продают дороже, чем за нее было уплачено, то это означает или то, что её купили дешевле её цены, или то, что её продают дороже её цены. Следовательно, это не может происходить без греха.

Возражение 3. Далее, Иероним говорит: «Как чумы избегайте тех церковников, которые были бедны — и вдруг богаты, были никем — и вдруг знамениты». Но заниматься торговлей, не будь это дело греховным, не было бы запрещено церковникам. Следовательно, грехом торговли является покупка задешево и продажа задорого.

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова [Писания]: «Ибо я не знаю им числа» ([Пс. 70:15](#)), говорит: «Жадный торговец готов проклинать свои убытки, лгать и лжесвидетельствовать самому себе относительно цены на свои товары. Но все это — пороки человека, а не ремесла, которое может существовать и без всех этих пороков». Следовательно, в самой по себе торговле нет ничего незаконного.

Отвечаю: торговцем является тот, делом которого является обмен имуществом. Затем, как говорит Философ³⁹⁵, обмен имуществом бывает двояким. Один из них является, так сказать, натуральным и необходимым, и с его помощью либо один товар обменивается на другой, либо же в обмен за требуемый для удовлетворения жизненных потребностей товар даются деньги. В такого рода меновой торговле принимают участие не те, кого мы называем торговцами в собственном смысле этого слова, но, скорее, члены домохозяйства и служители государства, в обязанности которых входит обеспечение домохозяйства или государства вещами первой необходимости. Другой вид обмена является либо обменом денег на деньги, либо любого товара на деньги, но не ради удовлетворения жизненных потребностей, а ради прибыли, и именно этот обмен, как говорит [в том же месте] Философ, является предметом торговли. Первый вид обмена заслуживает одобрения, поскольку он предназначен для удовлетворения естественных потребностей, в то время как второй, пожалуй, заслуживает порицания, поскольку — если рассматривать его как таковой — он служит удовлетворению жадности наживы, которая не знает предела и стремится к бесконечности. Следовательно, торговле как таковой сопутствует некоторая порочность, а именно в той мере, в какой она по самой своей природе не предполагает добродетельной или необходимой цели. Однако несмотря на то, что эта являющаяся целью торговли прибыль по своей природе и не предполагает чего-либо добродетельного или необходимого, тем не менее, сама по себе она ещё не есть что-либо

противное добродетели или греховное, поскольку ничто не препятствует тому, чтобы эта прибыль была использована для достижения некоторой необходимой или даже добродетельной цели, в каком случае торговля становится законной. Так, например, человек может направлять ту умеренную прибыль, которую приносит ему торговля, на содержание своей семьи или на помощь нуждающимся, или же он может вести торговлю ради достижения некоторого общественного блага, например, чтобы его страна не испытывала недостатка в жизненно необходимых вещах, а прибыль интересует его не как цель, а как плата за его труды.

Ответ на возражение 1. Златоуст имеет в виду ту торговлю, которая видит в наживе свою конечную цель. Особенно часто это имеет место тогда, когда человек продает дороже то, что [в ходе торговых операций] не претерпело никаких изменений. В самом деле, если он продает дороже то, что было изменено к лучшему, то он, похоже, получает вознаграждение за свои труды. Впрочем, и сама прибыль может считаться законной в том случае, если стремиться к ней не как к конечной цели [т. е. ради нее самой], но ради некоторой другой цели, которая является необходимой или добродетельной, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Не каждый продающий дороже, чем купил, является торговцем, но — только тот, кто покупает ради продажи с прибылью. Если же он покупает [некоторую вещь] не для продажи, а для себя, но впоследствии по какой-то причине решает продать, то тогда речь не идет о торговой операции, даже если он продает [эту вещь] с прибылью. Кроме того, это может являться законным или потому, что он эту вещь улучшил, или потому, что изменение места или времени изменили её ценность, или в связи с теми рисками, которые сопутствовали её [хранению или] транспортировке, или же, наконец, потому, что имеет место [некоторая] корысть со стороны другого. В указанном смысле ни купля, ни продажа не являются неправосудными.

Ответ на возражение 3. Церковники должны воздерживаться не только от того, что само по себе является злым, но также и от того, что только кажется злым. Сказанное в полной мере относится к торговле — как потому, что целью её является мирская выгода, которую должны презирать церковники, так и потому, что торговля открывает путь многим порокам, поскольку «купец едва может избежать греха лжи»³⁹⁶ (Сир. 26:27). Есть и другая причина, а именно та, что торговля излишне озабочивает ум мирскими заботами и, следовательно, отвлекает его от духовных помышлений, по каковой причине апостол говорит [о воинах Христовых]: «Никакой воин не связывает себя делами житейскими» (2 Тим. 2:4). Однако церковники вправе покупать или продавать, участвуя в первом из упомянутых видов обмена, который направлен на удовлетворение жизненных потребностей.

Вопрос 78. О ГРЕХАХ, СОВЕРШАЕМЫХ ПРИ ССУДАХ [А ИМЕННО] О ГРЕХЕ РОСТОВЩИЧЕСТВА

Далее нам надлежит рассмотреть грех ростовщичества, который имеет место при ссудах. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) грешно ли брать деньги в качестве платы за ссуженные деньги, то есть получать ростовщический процент; 2) законно ли одалживать деньги, предполагая какое-либо иное вознаграждение за предоставление ссуды; 3) обязан ли человек возвращать законно полученную прибыль, если её принесли ему взятые на условиях ростовщичества деньги; 4) законно ли заимствовать деньги на условиях ростовщичества?

Раздел 1. ГРЕШНО ЛИ ПОЛУЧАТЬ РОСТОВЩИЧЕСКИЙ ПРОЦЕНТ ЗА ССУЖЕННЫЕ ДЕНЬГИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что получать ростовщический процент за ссуженные деньги не является грехом. В самом деле, нельзя согрешить, подражая Христу. Но Господь, имея в виду Себя, сказал: «Чтобы я, придя, получил его», т. е. ссуженные деньги, «с прибылью» ([Лк. 19:23](#)). Следовательно, получать ростовщический процент за ссуженные деньги не является грехом.

Возражение 2. Далее, как сказано [в Писании], «Закон Господа — совершен» ([Пс. 18:8](#)), поскольку, так сказать, он запрещает грех. Но определенного вида ростовщичество божественным Законом дозволяется, согласно сказанному [в Писании]: «Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого... иноземцу отдавай в рост» ([Вт. 23:19, 20](#)); более того, оно даже обещано в качестве награды за соблюдение Закона, согласно сказанному [в Писании]: «Будешь давать в рост многим народам — а сам не будешь брать в рост»³⁹⁷ ([Вт. 28:12](#)). Следовательно, получать ростовщический процент не является грехом.

Возражение 3. Далее, правосудность человеческих дел определяется гражданскими законами. Но гражданское право позволяет брать ростовщический процент. Следовательно, он представляется законным.

Возражение 4. Далее, советы не обязывают к греху. Но среди других советов есть и такой: «В займы давайте, не ожидая ничего» ([Лк. 6:35](#)). Следовательно, получать ростовщический процент не является грехом.

Возражение 5. Далее, похоже, что брать плату за выполненное дело, делать которое не был обязан, само по себе не является чем-то греховным. Но обладатель денег не обязан во всех случаях давать их займы ближнему. Следовательно, в некоторых случаях он вправе получать за это деньги.

Возражение 6. Далее, серебро в монетах по виду не отличается от серебра в сосуде. Но получать деньги за предоставление в пользование серебряного сосуда законно. Следовательно, также законно получать деньги за предоставление серебряной монеты. Таким образом, само по себе ростовщичество не является грехом.

Возражение 7. Кроме того, всякий вправе принять то, что добровольно отдает ему владелец. Но взявший ссуду отдает ростовщический процент добровольно. Следовательно, дающий займы вправе брать ростовщический процент.

Этому **противоречит** сказанное [в Писании]: «Если даешь займы бедному из народа Моего, то не притесняй его и не налагай на него роста» ([Исх. 22:25](#)).

Отвечаю: брать ростовщический процент за данные займы деньги несправедливо само по себе, поскольку это означает продавать то, чего не существует, что, со своей стороны, приводит к неравенству, которое противно правосудности. Чтобы прояснить это положение, нам надлежит вспомнить, что есть некоторые вещи, использование которых состоит в их потреблении; так, мы потребляем вино, когда используем его для питья, и потребляем пшеницу, когда используем её для еды. Поэтому когда речь идет о такого рода вещах, использование вещи не должно рассматривать в отрыве от самой вещи, и тот, кто предоставляет возможность пользоваться такой вещью, предоставляет саму эту вещь. Следовательно, предоставление такого рода вещи означает передачу собственности. Поэтому если бы человек продавал вино отдельно от права использования вина, то, значит, он либо продавал бы одну и ту же вещь дважды, либо же продавал бы то, чего не существует, откуда понятно, что он совершал бы грех несправедности. И точно так же было бы несправедливо предоставлять вино или пшеницу за

двойную оплату, а именно, во-первых, за возвращение вещи в полном объеме и, во-вторых, за цену использования, которая называется ростовщическим процентом.

С другой стороны, есть вещи, использование которых не состоит в их потреблении; так, использование дома состоит в проживании в нем, а не в его уничтожении. Поэтому такие вещи могут предоставляться обоими способами; например, один человек может передать свой дом в собственность другому и при этом сохранить за собою право в течение какого-то времени пользоваться им, или наоборот, он может предоставить другому право пользоваться домом и при этом сохранить его в своей собственности. Таким образом, человек может законно назначить цену за использование своего дома и при этом впоследствии вернуть этот дом себе, как это имеет место в случае аренды и найма дома.

Но деньги, как говорит Философ, были изобретены в первую очередь ради обмена³⁹⁸ и, следовательно, главным и надлежащим использованием денег является их потребление или отчуждение, посредством которого они участвуют в обмене. Следовательно, по самой их природе брать плату за использование предоставленных денег, каковая плата известна как ростовщический процент, незаконно, и подобно тому, как человек обязан воздавать за другие несправедливо приобретенные блага, точно так же он обязан возвращать те деньги, которые он получил за ростовщичество.

Ответ на возражение 1. В цитируемой притче о ростовщичестве говорится метафорически, а именно в смысле приращения духовных благ, которое Бог ожидает от нас, поскольку желает, чтобы мы всегда преуспевали в полученных от Него благах, и это является не Его, а нашей выгодой.

Ответ на возражение 2. Евреям запрещалось налагать ростовщический процент на своих братьев, то есть на других евреев. Этим нам дается понять, что требовать ростовщический процент от кого бы то ни было суть зло, поскольку мы должны видеть в каждом своего брата и ближнего, особенно в состоянии Евангелия, к которому мы все призваны. Поэтому [в Писании] без какого-либо различия сказано [о праведном]: «Кто серебра своего не отдает в рост» ([Пс. 14:5](#)); и еще: «В рост не отдает» ([Иез. 18:8](#)). Однако им было разрешено брать ростовщический процент с иноземцев, но не потому, что так было правильно, а ради избежания большего зла, чтобы они в силу той жадности, о которой говорит Исайя ([Ис. 56:11](#)), не стали, так сказать, давать в рост преданным Богу евреям.

Когда же мы читаем, что в качестве награды им было обещано «давать в рост многим народам», то эту дачу в рост надлежит понимать в широком смысле, то есть как дачу займы, как принято толковать то место [в Писании], где сказано: «Многие... уклонились от ссуды, опасаясь напрасно потерпеть утрату» ([Сир. 29:10](#)), то есть отказались давать займы. Таким образом, евреям в качестве награды обещано такое изобилие богатства, что они смогут одалживать его другим.

Ответ на возражение 3. Человеческие законы оставляют некоторые вещи безнаказанными по причине состояния тех, которые далеки от совершенства и в случае строгого запрета и последующего наказания за всякий грех были бы лишены многих своих выгод. Таким образом, человеческий закон позволяет ростовщичество не потому, что рассматривает ростовщичество как нечто сообразное правосудности, но чтобы не лишить многих людей их выгод. Поэтому в гражданском праве говорится о том, что «в силу естественных причин и согласно гражданскому праву потребляемая вещь не может быть узуфруктом»³⁹⁹ и что «в отношении подобных вещей сенат не позволяет и не может позволить узуфрукт, но учреждает квазиузуфрукт»⁴⁰⁰, то есть допускает ростовщичество. Кроме того, Философ, ссылаясь на естественные причины, говорит, что «нажива посредством ростовщичества по преимуществу противна природе»⁴⁰¹.

Ответ на возражение 4. Человек не всегда обязан давать займы, и потому об этом сказано в виде совета. К предписанию, пожалуй, следует отнести отказ от наживы при даче займы, хотя и это, равно как и любовь к врагам, может быть названо советом, тем более что фарисеи считали некоторые виды ростовщичества законными. А ещё можно сказать, что в указанном месте Он говорит не об ожидании прибыли от ростовщичества, а об ожидании [чего-то] от самого человека. В самом деле, мы не должны давать займы и вообще делать [другому] что-либо доброе ради того, чтобы получить от него что-то взамен, но — только ради Бога.

Ответ на возражение 5. Тот, кто не обязан давать займы, вправе требовать выплату долга, но не вправе требовать больше. В самом деле, восстановление равенства правосудности происходит тогда, когда возвращается ровно столько, сколько было дано. Поэтому если он требует в качестве дополнительной платы как за узурфрукт за ту вещь, единственным способом использования которой является потребление её субстанции, то он домогается платы за что-то несуществующее, и такое его требование является неправосудным.

Ответ на возражение 6. Главным способом использования серебряного сосуда не является его потребление, и потому продажа права на его использование при сохранении прав собственности является законной. С другой стороны, главным способом использования серебряных денег является потребление их при обмене, и потому продажа права на их использование с одновременным требованием их возвращения в полном объеме является незаконной. Впрочем, следует заметить, что вторичным способом использования серебряных судов может являться обмен, и продажа прав на такое использование не может считаться законной. И точно так же возможен вторичный способ использования серебряных денег; так, например, человек может предоставлять монеты для показа или использовать их в целях поручительства.

Ответ на возражение 7. Тот, кто отдает ростовщический процент, отдает его добровольно не просто, а в связи с некоторой необходимостью, а именно в той мере, в какой он вынужден одалживать деньги, которые их владелец не желает давать без ростовщического процента.

Раздел 2. ЗАКОННО ЛИ НАЗНАЧАТЬ КАКОЕ-ЛИБО ИНОЕ ВОЗНАГРАЖДЕНИЕ ЗА ДАЧУ ДЕНЕГ ВЗАЙМЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что допустимо запрашивать некоторое иное вознаграждение за дачу денег займы. В самом деле, каждый вправе стремиться к тому, чтобы обезопасить себя. Но подчас, одалживая деньги, человек терпит убыток. Следовательно, он вправе просить и даже требовать нечто сверх предоставленных им денег.

Возражение 2. Далее, как сказано в пятой [книге] «Этики», каждый обязан быть благодарным и воздавать угодившему услугой за услугу⁴⁰². Затем, одолжить деньги тому, кто в них крайне нуждается, значит оказать ему услугу, за которую тот должен быть благодарен. Поэтому получатель ссуды в силу естественного долга обязан каким-то образом воздать. Но связать себя обязательствами естественного права не представляется чем-то незаконным. Следовательно, нет ничего незаконного в том, чтобы одолжить кому-либо деньги и в качестве условия ссуды потребовать от него некоторую компенсацию.

Возражение 3. Далее, как говорит глосса на слова [Писания]: «Блажен тот, кто удерживает руки свои от взяток»⁴⁰³ (Ис. 33. 15), помимо денежного вознаграждения существуют также устное вознаграждение и вознаграждение посредством услуги. Но принять услугу или похвалу от того, кому одолжены деньги, законно. Следовательно, точно так же законно принять [от него] и любой другой вид вознаграждения.

Возражение 4. Далее, похоже, что отношение дара к дару аналогично отношению ссуды к ссуде. Но принять деньги за предоставленные деньги законно. Следовательно, законно в качестве вознаграждения за предоставленную ссуду гарантированно получить [в будущем] такую же ссуду.

Возражение 5. Далее, кредитор, давая займы принадлежащую ему сумму денег, удаляет от себя деньги дальше, чем тот, кто вверяет их торговцу или ремесленнику. Но получать прибыль от вверенных торговцу или ремесленнику денег законно. Следовательно, получать прибыль от одолженных денег тоже законно.

Возражение 6. Далее, за предоставленные деньги человек вправе принимать залог и продавать пользование им, как, например, это имеет место в том случае, когда человек закладывает свою землю или дом, в котором он проживает. Следовательно, из представления денег законно извлекать выгоду.

Возражение 7. Кроме того, подчас случается так, что человек под предлогом ссуды или повышает цену на свои товары, или покупает дешевле товары другого, а ещё он может повышать свою цену по причине отсрочки оплаты и понижать эту цену в случае предоплаты. Но во всех приведенных случаях, похоже, предполагается наличие платы за ссуду денег, и при этом она не представляется незаконной. Следовательно, похоже, что надеяться или настаивать на некотором вознаграждении за дачу денег займы законно.

Этому противоречит следующее: о праведном человеке сказано, что помимо прочего он «роста и лихвы не берет» (Иез. 18:17).

Отвечаю: как говорит Философ, вещь исчисляется деньгами, если «ценность её может быть измерена деньгами»⁴⁰⁴. Следовательно, как брать деньги по молчаливому или выраженному согласию за предоставление денег или какой-либо иной потребляемой вещи является противным правосудности грехом, точно таким же грехом является и получать по молчаливому или выраженному согласию за это что-либо из того, что может быть измерено

деньгами. Впрочем, если это не связано ни с требованием, ни с каким-либо молчаливым или выраженным согласием, а является просто измеряемой в деньгах благодарностью, то тогда речь не идет о грехе, поскольку принимать такого рода благодарность можно и до предоставления ссуды, и уж тем более в тех случаях, когда одалживающий, одалживая, сам может оказаться в затруднительном положении.

С другой стороны, нет ничего незаконного в том, чтобы за предоставление ссуды получать в качестве компенсации то, что не может быть измерено деньгами, например благосклонность или симпатию к кредитору и тому подобное.

Ответ на возражение 1. Кредитор может, не совершая греха, договариваться с заемщиком о компенсации тех потерь, которые по той или иной причине он понесет, поскольку это означает не продажу права пользоваться деньгами, а предотвращение убытка. Также возможна ситуация, когда заемщик избегает больших потерь, чем их несет кредитор, и тогда заемщик может возместить кредитору за счет того, из чего он извлек пользу. Но кредитор не вправе настаивать на соглашении о компенсации только потому, что не получает от своих денег никакой прибыли, поскольку он не должен продавать то, чего у него нет и чего не может быть по целому ряду причин.

Ответ на возражение 2. Воздание за услугу может иметь место двояко. Во-первых, как долг правосудности, к каковому долгу человека могут обязывать условия договора, а его количество должно быть соразмерным количеству полученной выгоды. Таким образом, тот, кто одолжил деньги или какую-либо иную потребляемую вещь, не обязан возвращать больше, чем он одолжил, поскольку [безотносительное] обязательство вернуть больше, чем получил, противно правосудности. Во-вторых, обязательство человека отплатить за оказанную услугу может быть основано на долге дружбы, природа же этого долга такова, что он в большей степени зависит от того чувства, которое побудило оказать услугу, чем от размера самой услуги. Этот долг не содержит в себе никаких гражданских обязательств, которые предполагали бы ту или иную необходимость, могущую исключить добровольность природы такой отплаты.

Ответ на возражение 3. Если за предоставление денег по молчаливому или выраженному согласию ожидать или требовать вознаграждение в форме некоторой услуги или словесной благодарности, то это будет тем же самым, что и ожидать или требовать некоторое денежное вознаграждение, поскольку то и другое может быть оценено в денежном эквиваленте, как это имеет место в случае найма, когда наемники трудятся посредством дела или слова. Если же, с другой стороны, вознаграждение посредством услуги или словесной благодарности производится в силу не обязательства, а благорасположенности, которую нельзя оценить в денежном эквиваленте, то его законно и принимать, и ожидать, и домогаться.

Ответ на возражение 4. [Одолженные] деньги нельзя продать дороже, чем на ту же сумму, на которую они были одолжены и которая подлежит возврату, и при этом нельзя давать займы с условием или ожиданием чего-то ещё помимо добровольно возникшего чувства благорасположенности, которое нельзя оценить в денежном эквиваленте. Но обязательство предоставить в будущем ссуду за предоставление [нынешней ссуды] противно такому чувству, поскольку такого рода обязательство можно оценить в денежном эквиваленте. Следовательно, кредитор вправе сам занимать нечто одновременно с выдачей ссуды, но он не вправе требовать от заемщика, чтобы тот в будущем предоставил ссуду ему.

Ответ на возражение 5. Дающий деньги займы предоставляет заемщику право собственности на эти деньги. Следовательно, заемщик принимает на себя все связанные с деньгами риски вкуче с обязательством вернуть их в полном объеме, и потому кредитор не вправе требовать от него что-либо сверх этого. С другой стороны, тот, кто вверяет свои деньги торговцу или ремесленнику и образует вместе с ним своего рода сообщество, не предоставляет

ему эти деньги в собственность, но сохраняет их за собой, так что в той торговле, в которой использует эти деньги торговец, или в том ремесле, в котором их использует ремесленник, есть и его риски, и потому он вправе требовать от него ту часть полученной от его денег прибыли, которая принадлежит ему по закону.

Ответ на возражение 6. Если человек в качестве залога за данные ему займы деньги предоставляет нечто, использование чего может быть выражено в деньгах, то при возврате ссуды кредитор должен учесть стоимость использования этой вещи. Если же кредитор хочет пользоваться такой вещью даром, не учитывая этого при возврате, то тогда налицо то же, что и получение денег за ссуду, т. е. ростовщичество. Впрочем, это не касается тех вещей, которые друзья имеют обыкновение предоставлять друг другу бесплатно, например, книг.

Ответ на возражение 7. Если человек желает продать свои товары дороже их справедливой цены по причине отсрочки оплаты её покупателем, то налицо случай ростовщичества, поскольку такое ожидание переплаты обладает признаком ссуды — ведь все, что требуют сверх справедливой цены под предлогом отсрочки есть своего рода стоимость ссуды, наличие которой свидетельствует о ростовщичестве. И точно так же, если покупатель желает купить товары дешевле их справедливой цены постольку, поскольку он готов сделать предоплату, то налицо грех ростовщичества — ведь, опять же, это скидка обладает признаком ссуды, стоимость которой учтена в недоплате справедливой цены за проданные товары. С другой стороны, если человек сам желает продать свои товары ниже их справедливой цены ради того, чтобы ускорить получение денег, то его нельзя обвинить в грехе ростовщичества.

Раздел 3. ОБЯЗАН ЛИ ЧЕЛОВЕК ВОЗВРАЩАТЬ ТУ ПРИБЫЛЬ, КОТОРУЮ ПРИНЕСЛИ ЕМУ ВЗЯТЫЕ НА УСЛОВИЯХ РОСТОВЩИЧЕСТВА ДЕНЬГИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек обязан возвращать ту прибыль, которую принесли ему взятые на условиях ростовщичества деньги. Ведь сказал же апостол: «Если корень — свят, то и ветви» ([Рим. 11:16](#)), из чего следует, что если корень — порочен, то и ветви. Но [в нашем случае] корень испорчен ростовщичеством, и потому любая полученная от него прибыль испорчена ростовщичеством. Следовательно, он обязан её вернуть.

Возражение 2. Далее, мы имеем установление о том, что «возникшая из ростовщичества собственность должна быть продана в целях возмещения пострадавшим от этого ростовщичества людям». Следовательно, точно так же должно быть возвращено и все то, что было получено в результате денежного займа.

Возражение 3. Далее, все, что человек купил на доходы от полученных на условиях ростовщичества денег, принадлежит ему постольку поскольку он заплатил за это деньги. Поэтому его права на купленные вещи ничем не отличаются от его прав на те деньги, которые он за них заплатил. Но он обязан вернуть деньги, являющиеся доходом от ростовщичества. Следовательно, он точно так же обязан вернуть все то, что он за них купил.

Этому **противоречит** следующее: человек может законно обладать всем тем, что он законно приобрел. Но подчас то, что приобретено на доходы от ростовщичества, приобретено законно. Следовательно, оно может быть законно удержано.

Отвечаю: как уже было сказано (1), есть вещи, использование которых состоит в их потреблении и которые по закону не могут быть узурфруктом. Поэтому если ссуда была взята такого рода вещами, например, деньгами, пшеницей, вином и т. п., то кредитор не обязан возвращать больше, чем он получил (ведь то, что приобретается посредством таких вещей, является следствием не самих вещей, а человеческой деятельности), за исключением, конечно, тех случаев, когда другая сторона, уступая свои товары, терпит убыток по причине удерживающего их кредитора, в каком-то случае последний обязан возместить ущерб.

С другой стороны, есть вещи, использование которых не состоит в их потреблении и которые могут быть узурфруктом, например, дом, земельный надел и т. п. Поэтому если человек взял займы дом или землю, то он обязан вернуть не только дом или землю, но и все то, что принесло ему занятое, поскольку принесенное является следствием занятой вещи, которая принадлежит другому человеку и, следовательно, оно тоже принадлежит ему.

Ответ на возражение 1. Корень обладает не только признаком материи, каким обладают взятые на условиях ростовщичества деньги, но также и признаком деятельной причины, а именно постольку, поскольку он содействует питанию. Следовательно, приведенная аналогия неудачна.

Ответ на возражение 2. Возникшая из ростовщичества собственность принадлежит не тому, кто заплатил ростовщический процент, а тому, кто его получил. Тем не менее, тот, кто заплатил ростовщический процент, также имеет некоторое право на эту собственность, равно как и на другую собственность ростовщика. По этой причине установлено не то, что такая собственность должна перейти к тем, кто заплатил ростовщический процент (ведь эта собственность может стоить больше, чем заплаченный ими ростовщический процент), а то, что собственность должна быть продана для того, чтобы из полученных за нее денег можно было

вернуть им столько, сколько они заплатили в качестве ростовщического процента.

Ответ на возражение 3. Доходы от полученных на условиях ростовщичества денег принадлежат приобретшему их человеку не со стороны заимствованных денег как их инструментальной причины, а со стороны его собственной деятельности как их главной причины. Поэтому он имеет больше прав на то, что он приобрел на полученные на условиях ростовщичества деньги, чем на сами эти деньги.

Раздел 4. ЗАКОННО ЛИ ЗАИМСТВОВАТЬ ДЕНЬГИ НА УСЛОВИЯХ РОСТОВЩИЧЕСТВА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что заимствовать деньги на условиях ростовщичества незаконно. В самом деле, согласно апостолу «они знают, ...что делающие такие дела достойны смерти, — однако не только их делают, но и делающих одобряют» ([Рим. 1:32](#)). Но тот, кто заимствует деньги на условиях ростовщичества, и одобряет грех ростовщика, и предоставляет ему возможность согрешить. Следовательно, он тоже грешит.

Возражение 2. Далее, никакая временная польза не оправдывает предоставления другому возможности согрешить, поскольку это является активным соблазном, который, как было показано выше (43, 2), греховен всегда. Но тот, кто стремится заимствовать у ростовщика, предоставляет ему возможность согрешить.

Следовательно, никакая временная польза не может оправдать того [кто заимствует деньги на условиях ростовщичества].

Возражение 3. Далее, вверять деньги ростовщику подчас бывает не менее необходимо, чем заимствовать у него. Но, похоже, вверять деньги ростовщику незаконно, поскольку это суть то же, что вверять меч сумасшедшему, деву распутнику или пищу обжоре. Следовательно, и заимствовать у ростовщика незаконно.

Этому **противоречит** следующее: как говорит Философ, «"терпеть неправосудие» не причастно к порочности»⁴⁰⁵, поскольку правосудность, как сказано в той же книге, не является серединой между двумя пороками⁴⁰⁶. Но ростовщик грешит посредством причинения ущерба тому, кто заимствует у него на условиях ростовщичества. Следовательно, тот, кто берет ссуду на условиях ростовщичества, не грешит.

Отвечаю: хотя никто не вправе побуждать человека к греху, однако использовать чужой грех ради достижения благой цели законно. В самом деле, даже Бог использует каждый грех ради достижения некоторого блага, поскольку Он, как говорит [Августин в своей книге] «Энхиридион», всякое зло обращает в добро⁴⁰⁷. Поэтому на вопрос Публиколы, законно ли использовать данную человеком присягу, если тот приносил клятву ложным богам (что является очевидным грехом, поскольку им отдавались божественные почести), Августин ответил, что если использовать её ради достижения не злой, а благой цели, то присягу поклявшегося ложными богам человека должно рассматривать не с точки зрения греховности его клятвы демонам, а с точки зрения его добродетельности в соблюдении данного им слова. Однако если кто-либо побуждал этого человека к клятве ложным богам, то делавший так согрешил.

Таким образом, нам надлежит отвечать, что побуждение человека к тому, чтобы он дал нечто на условиях ростовщичества, никоим образом не может считаться законным, а вот заимствовать на условиях ростовщичества у того, кто, являясь профессиональным ростовщиком, с готовностью на это идет, может быть законным в том случае, когда заемщик, занимая, преследует благоую цель, например удовлетворение собственных нужд или оказание помощи кому-то другому. Это подобно тому, как опустившийся до воровства человек вправе, вернув несправедливо обретенную им собственность, рассчитывать на сохранение ему жизни, как это явствует из примера тех десяти людей, которые сказали Исмаилу: «Не умерщвляй нас — ибо у нас есть в поле сокрытые кладовые» ([Иер. 41:8](#)).

Ответ на возражение 1. Тот, кто заимствует на условиях ростовщичества, не одобряет грех ростовщика, а использует его. И при этом ему доставляет удовольствие не согласие на

ростовщический процент, а получение займа, что [само по себе] является благом.

Ответ на возражение 2. Тот, кто заимствует на условиях ростовщичества, дает ростовщику возможность не взыскать ростовщический процент, а предоставить ему ссуду. Возможность же согрешить находит сам ростовщик в преступном намерении своего сердца. Следовательно, с его стороны имеет место пассивный соблазн, в то время как со стороны того, кто хочет занять, никакого активного соблазна нет. Причем такой пассивный соблазн не может обуславливать обязанность заемщика воздерживаться от заимствования в случае нужды, поскольку этот пассивный соблазн возникает не из слабости или неведения, а из преступного намерения.

Ответ на возражение 3. Если кто-либо вверяет деньги ростовщику, которому недостает средств для его ростовщичества, или если он сам желает получить прибыль от своих денег в виде ростовщического процента, то в таком случае он предоставляет грешнику материю для его греха и тем самым разделяет его вину. Если же, с другой стороны, ростовщик, которому кто-либо вверяет деньги, имеет достаточно средств для своего ростовщичества, то тогда в этом вверении нет никакого греха, поскольку его целью является просто безопасное сбережение средств, что означает использование грешника ради достижения доброй цели.

Вопрос 79. О ЧАСТЯХ ПРАВОСУДНОСТИ [(ПРОДОЛЖЕНИЕ), А ИМЕННО] О КАК БЫ НЕОТЪЕМЛЕМЫХ ЧАСТЯХ ПРАВОСУДНОСТИ

Теперь мы исследуем как бы неотъемлемые части правосудности, каковые суть «делать добро» и «уклоняться от зла», а также противоположные [им] пороки. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) являются ли эти две [части] частями правосудности; 2) является ли преступление особым грехом; 3) является ли упущение особым грехом; 4) сопоставление упущения и преступления.

Раздел 1. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ УКЛОНЕНИЕ ОТ ЗЛА И ДЕЛАНИЕ ДОБРА ЧАСТЯМИ ПРАВОСУДНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что уклонение от зла и делание добра не являются частями правосудности. Действительно, уклоняться от зла и делать добро присуще любой добродетели. Но части не могут быть больше целого. Следовательно, уклонение от зла и делание добра не могут считаться частями особого вида добродетели, каковым является правосудность.

Возражение 2. Далее, глосса на слова [Писания]: «Уклоняйся от зла и делай добро» ([Пс. 33:15](#)) говорит: «первое», то есть уклонение от зла, «есть избегание греха, а последнее», то есть делание добра, «есть то, что заслуживает жизнь и награду». Но любая часть добродетели заслуживает жизнь и награду. Следовательно, уклонение от зла не является частью правосудности.

Возражение 3. Далее, когда вещи настолько взаимосвязаны, что одна всегда подразумевает другую, их нельзя рассматривать как отдельные части целого. Но делание добра подразумевает уклонение от зла, поскольку никто одновременно не может творить доброе и злое. Следовательно, уклонение от зла и делание добра не являются частями правосудности.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «уклонение от зла и делание добра» являются частями законной правосудности⁴⁰⁸.

Отвечаю: если говорить о добре и зле в целом, то уклоняться от зла и делать добро присуще любой добродетели,! и в этом смысле о них можно говорить как о частях правосудности только в том смысле, в каком правосудность «есть полная добродетель»⁴⁰⁹. Однако даже если понимать правосудность в указанном смысле, то она все равно имеет дело с некоторым особым аспектом добра, а именно добра как долженствования с точки зрения божественного или человеческого закона.

С другой стороны, если рассматривать правосудность как особую добродетель, то она связана с тем добром, которое должно усматривать со стороны ближнего. И в этом смысле Частной правосудности надлежит делать добро [непосредственно] ближнему и избегать противоположного зла, а именно того, что вредит ближнему, в то время как общей правосудности надлежит делать то, что является добрым с точки зрения общества или Бога, и избегать противоположного зла.

Затем, о том и другом принято говорить как о как бы неотъемлемых частях общей или частной правосудности постольку, поскольку то и другое требуется для того, чтобы акт правосудности был совершенен. В самом деле, как было показано выше (58, 2), правосудности надлежит устанавливать равенство в наших отношениях с другими, и при этом установление и сохранение установленного происходит по одной и той же причине. Но человек устанавливает равенство правосудности, делая добро, а именно воздавая должное другому, и сохраняет уже установленное равенство правосудности, уклоняясь от зла, а именно не причиняя своему ближнему никакого вреда.

Ответ на возражение 1. В нашем случае добро и зло рассматриваются под особым аспектом, под которым они свойственны правосудности. Причина, по которой они рассматриваются как части правосудности под особым аспектом добра и зла и при этом не рассматриваются как части любой другой нравственной добродетели, суть та, что другие нравственные добродетели связаны со страстями, в отношении которых добром является соблюдение середины, что означает избегание крайностей, которые и являются злом, и потому делание добра и избегание зла для этих добродетелей есть одно и то же. С другой стороны,

правосудность связана с деятельностью и внешними вещами, для которых установление равенства — это одно, а сохранение установленного равенства — совсем другое.

Ответ на возражение 2. Уклонение от рассматриваемого как часть правосудности зла не означает чистое отрицание, а именно «не делание зла», и потому оно есть не заслуга награды, а только избегание наказания. Но оно подразумевает движение воли к отрицанию зла как предела «уклонения», что заслуживает награды, и в первую очередь в тех случаях, когда человек противится побуждению к деланию зла.

Ответ на возражение 3. Делание добра есть совершенный акт правосудности и, если так можно выразиться, его главная часть. Уклонение же от зла есть несовершенный акт и второстепенная часть этой добродетели. Следовательно, оно есть, так сказать, её материальная часть и необходимое условие формальной и совершенной части.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕСТУПЛЕНИЕ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что преступление не является особым грехом. В самом деле, вид не входит в определение рода. Но преступление входит в определение греха, поскольку, по словам Амвросия, грех есть «преступление божественного Закона». Следовательно, преступление не является видом греха.

Возражение 2. Далее, вид не может быть обширнее рода. Но преступление более обширное [понятие], чем грех, поскольку грех, как говорит Августин, — это «слово, дело или желание, противное вечному Закону»⁴¹⁰, в то время как преступление может быть также противным природе или обычаю. Следовательно, преступление не является видом греха.

Возражение 3. Далее, никакой вид не содержит в себе все те части, на которые разделен род. Но грех преступления, равно как и грех слова, дела или желания, простирается на все основные пороки. Следовательно, преступление не является особым грехом.

Этому противоречит следующее: оно [(то есть преступление)] противоположно особой добродетели, а именно правосудности.

Отвечаю: термин «преступление» происходит от телесного движения и используется применительно к нравственным поступкам. В самом деле, о человеке говорят как о нарушающем телесное движение тогда, когда он «пре» (trans) «ступает» (graditur) установленный предел. Таким образом, речь идет о запретительном предписании, устанавливающем тот предел, который человек не должен преступать в своих нравственных поступках. Поэтому в строгом смысле слова совершать преступление — значит действовать против запретительного предписания.

Затем, сточки зрения материального рассмотрения оно может быть общо любому виду греха, поскольку человек может преступать божественное предписание посредством любого вида смертного греха. Но если рассматривать его формально, а именно под особым аспектом направленного против запретительного предписания акта, то тогда оно является особым грехом, причем двояко. Во-первых, постольку, поскольку оно противоположно тем видам греха, которые противны другим добродетелям. В самом деле, подобно тому, как в строгом смысле слова именно законной правосудности свойственно рассматривать предписание как объект обязательства, точно так же именно преступлению свойственно рассматривать предписание как объект неисполнения. Во-вторых, постольку, поскольку оно отлично от упущения, которое противоположно утвердительному предписанию.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как законная правосудность с точки зрения её субъекта и материи есть «полная добродетель», точно также законная неправосудность материально есть «полный грех». Именно так, то есть рассматривая грех с точки зрения законной неправосудности, и дал ему определение Амвросий.

Ответ на возражение 2. Естественная склонность связана с предписаниями естественного закона, а добрый обычай обладает силой предписания, поскольку, как говорит Августин в своем послании «О воскресном посте», «обычай людей Божиих есть своего рода закон». Следовательно, быть противным доброму обычаю или естественной склонности может как грех, так и преступление.

Ответ на возражение 3. Все эти виды греха, если рассматривать их не под присущими им аспектами, а под особым аспектом, могут содержать в себе преступление, о чем уже было сказано. Что же касается греха упущения, то в целом он отличается от греха преступления.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ УПУЩЕНИЕ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что упущение не является особым грехом. В самом деле, любой грех является или первородным, или актуальным. Но упущение не является ни первородным грехом, поскольку оно не передается посредством порождения, ни актуальным грехом, поскольку оно, как было показано нами выше (II-I, 71, 5) при рассмотрении грехов как таковых, [будучи грехом недеяния] может иметь место вообще без какого бы то ни было акта. Следовательно, упущение не является особым грехом.

Возражение 2. Далее, всякий грех произволен. Но упущение подчас бывает не произвольным, а необходимым, как, например, или когда насилуют принесшую обет девства женщину, или когда кто-либо теряет то, что он обязан вернуть, или когда священник обязан отслужить обедню, но ему в этом препятствуют. Следовательно, упущение не всегда является грехом.

Возражение 3. Далее, всегда можно установить момент начала совершения любого особого греха. Но в случае упущения этого сделать нельзя, поскольку неделание не производит изменения независимо оттого, когда именно имеет место упущение, к тому же и само упущение не всегда греховно. Следовательно, упущение не является особым грехом.

Возражение 4. Кроме того, любой особый грех противоположен особой добродетели. Но в случае упущения невозможно определить противоположную ему добродетель — и потому, что можно упустить благо любой добродетели, и потому, что правосудность, которой, похоже, оно в наибольшей степени противоположно, всегда предполагает акт, причем даже тогда, когда речь идет об уклонении от зла (о чем уже было сказано (1)), в то время как упущение может иметь место и без какого бы то ни было акта. Следовательно, упущение не является особым грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Кто понимает делать добро и не делает, тому — грех!» ([Иак. 4:17](#)).

Отвечаю: упущение означает неделание добра, но не любого добра, а того добра, которое должно делать. Но благо под аспектом долженствования в строгом смысле слова принадлежит правосудности — законной правосудности, если то, что должно, обуславливается божественным или человеческим законом, и частной правосудности, если то, что должно, связано с ближним. Поэтому подобно тому, как правосудность является особой добродетелью, о чем уже было сказано (58, 6), точно так же и упущение является особым грехом, отличным от противоположных другим добродетелям грехов. И как делание добра, которое противоположно упущению этого делания, является особой частью правосудности, отличной от уклонения от зла, которому противоположно преступление, точно так же и упущение отлично от преступления.

Ответ на возражение 1. Упущение — это не первородный, а актуальный грех, но не потому, что оно обладает неким присущим ему актом, а потому, что отрицание акта сводимо к роду акта, в каковом смысле недеяние есть своего рода деяние, о чем уже было сказано (II-I, 71, 6).

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано, упущение означает неделание того добра, которое должно делать. Но никто не обязан делать невозможное, и потому человек, не делая то, что не может, не совершает греха упущения. Поэтому принужденная силой нарушить обет девства является виновной в упущении не по причине утраты девственности, а в связи либо с нераскаянностью в своих прежних грехах, либо с неисполнением того, благодаря чему она, проявляя воздержанность, могла бы соблюсти данный ею обет. Точно так же и священник не

обязан служить обедню иначе, как только при наличии подобающей возможности, а если таковой нет, то нет и никакого упущения. Точно так же и человек обязан воздавать при наличии у него соответствующих средств, а если их у него нет и быть не может, то он, делая все, что в его силах, не виновен в упущении. И то же самое можно сказать обо все других подобных случаях.

Ответ на возражение 3. Как грех преступления противен запретительным предписаниям, которые относятся к избеганию зла, точно так же грех упущения противен утвердительным предписаниям, которые относятся к деланию добра. Но утвердительные предписания обязывают не всегда, а только в некоторое установленное время, и именно в это время начинается совершение греха упущения. Впрочем, подчас случается так, что человек оказывается неспособным делать то, что должно, и если эта неспособность имеет место без какого-либо проступка с его стороны, то он упущения не совершает, о чем уже было сказано (II-I, 71, 5). С другой стороны, если эта неспособность возникла вследствие какого-либо его предшествующего проступка (например, если человек всю ночь пьянствовал и потому не может исполнить свою обязанность и встать на заутреню), то, по мнению некоторых, грех упущения начал совершаться тогда, когда он приступил к тому действию, которое является незаконным и несовместимым с обязательным для него актом. Но это мнение не представляется истинным, поскольку если бы кто-то насильно разбудил его и поднял на заутреню, то он бы её не пропустил, из чего понятно, что предшествующее пьянство было не самим упущением, а причиной упущения. Следовательно, нам должно утверждать, что упущение начинает совершаться как грех тогда, когда приходит время действовать, даже если оно происходит в силу предшествующей ему причины, из-за которой последующее ей упущение становится произвольным.

Ответ на возражение 4. Само по себе упущение, будучи неисполнением блага добродетели, как уже было сказано, противно правосудности только под принадлежащим правосудности аспектом долженствования. Но для того, чтобы акт был добродетельным и достойным награды, необходимо большее, чем для того, чтобы он был греховным и достойным порицания, поскольку «добро происходит от единой всеобщей Причины, зло же от многих частичных оскудений»⁴¹¹. Поэтому достоинство правосудности требует акта, а упущение — нет.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГРЕХ УПУЩЕНИЯ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ, ЧЕМ ГРЕХ ПРЕСТУПЛЕНИЯ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грех упущения тяжче греха преступления. В самом деле, правонарушение (*delictum*), похоже, созвучно упущению (*derelictum*), и потому, пожалуй, есть то же, что и упущение. Но правонарушение указывает на более тяжкое нарушение, чем преступление, поскольку за него, как это явствует из книги «Левит» ([Лев. 5](#)), назначено большее количество искуплений. Следовательно, грех упущения тяжче греха преступления.

Возражение 2. Далее, большее зло, как говорит Философ, противоположно большему благу⁴¹². Но делание добра, как уже было сказано (1), является более совершенной частью правосудности, чем уклонение от зла, которому противостоит преступление. Следовательно, упущение является более тяжким грехом, чем преступление.

Возражение 3. Далее, грехи преступления могут быть как простительными, так и смертными. А вот грехи упущения, будучи противны утвердительным предписаниям, похоже, всегда являются смертными. Следовательно, упущение, похоже, является более тяжким грехом, чем преступление.

Возражение 4. Кроме того, боль утраты, которая состоит в лишении видения Бога и обуславливается грехом упущения, является, по утверждению Златоуста⁴¹³, большим наказанием, чем страдание разума, которое обуславливается грехом преступления. Но наказание адекватно проступку. Следовательно, грех упущения тяжче греха преступления.

Этому противоречит следующее: удерживаться от злых дел легче, чем делать добрые. Поэтому не удержаться от злого дела, то есть «преступить», является более тяжким грехом, чем не исполнить доброе дело, то есть «упустить».

Отвечаю: тяжесть греха зависит от степени его отличия от добродетели. Но, как сказано в десятой [книге] «Метафизики», наибольшей степенью отличия является противоположность⁴¹⁴. Поэтому вещь отличается от противоположности больше, чем от простого отрицания; так, черное далее отстоит от белого, чем не белое, поскольку любое черное суть не белое, но не наоборот. Затем, очевидно, что преступление противно акту добродетели, в то время как упущение означает его отрицание; например не почитать родителей надлежащим образом — это грех упущения, а оскорблять их или причинять им какой-либо вред — это грех преступления. Отсюда очевидно, что просто и в абсолютном смысле слова преступление является более тяжким грехом, чем упущение, хотя это вот конкретное упущение может быть более тяжким грехом, чем это вот конкретное преступление.

Ответ на возражение 1. Правонарушение в самом широком своем значении указывает на любой вид упущения, но иногда его понимают в узком значении [а именно] как упущение того, что касается Бога, или же как преднамеренное и, так сказать, высокомерное пренебрежение человеком своими обязанностями, и в таком случае речь идет о довольно тяжком [грехе], который требует большого количества искуплений.

Ответ на возражение 2. Противоположностью «делания добра» является и «неделание добра», то есть упущение, и «делание зла», то есть преступление. Но первое противоположно как отрицание, а второе — как [именно] противоположность, что означает наибольшее отличие, и потому преступление является более тяжким грехом.

Ответ на возражение 3. Как упущение противно утвердительным предписаниям, точно так же преступление противно запретительным предписаниям, и потому оба они в строгом

смысле слова имеют признак смертного греха. Однако преступление и упущение можно понимать расширительно, то есть как любое нарушение утвердительного или запретительного предписания, располагающее к тому, что противно этому предписанию, и если их понимать в таком широком смысле слова, то оба они могут быть простительными грехами.

Ответ на возражение 4. Греху преступления соответствует и боль утраты — по причине отвращения от Бога, и страдание разума — по причине неупорядоченного обращения к изменчивому благу. И точно так же грех упущения заслуживает не только боль утраты, но и страдание разума, согласно сказанному [в Писании]: «Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь» ([Мф. 7:19](#)), что связано с тем корнем, из которого он растет, хотя он не обязательно подразумевает обращение к какому-либо изменчивому благу.

Вопрос 80. О ПОТЕНЦИАЛЬНЫХ ЧАСТЯХ ПРАВОСУДНОСТИ

Наконец, мы рассмотрим потенциальные части правосудности, а именно дополняющие её добродетели. В ходе исследования нам надлежит, во-первых, выяснить, какие добродетели дополняют правосудность и, во-вторых, [рассмотреть] дополняющие правосудность добродетели по отдельности.

Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ ПЕРЕЧИСЛЕННЫ ДОБРОДЕТЕЛИ, КОТОРЫЕ ДОПОЛНЯЮТ ПРАВОСУДНОСТЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетели, которые дополняют правосудность, неправильно перечислены Туллием, который говорит, что всего их шесть, а именно: «Религия, почтительность, благодарность, отмщение, почтение, правдивость». Но отмщение [будучи частью воздаяния], похоже, является видом направительной правосудности, поскольку воздаяние, как было показано выше (61, 4), означает [равное] претерпевание за причиненный ущерб. Следовательно, его не должно причислять к тем добродетелям, которые дополняют правосудность.

Возражение 2. Далее, Макробий насчитывает их семь, а именно: «Невиновность, дружелюбие, согласие, почтительность, религия, привязанность, человечность», и некоторые из них опущены Туллием. Следовательно, похоже, что дополняющие правосудность добродетели перечислены неполно.

Возражение 3. Далее, другие насчитывают пять частей правосудности, а именно: «повиновение» в отношении начальников, «дисциплина» в отношении подчиненных, «беспристрастность» в отношении равных, «правильность» и «правдивость» в отношении всех, и из всего этого Туллием упомянуто только «правдивость». Следовательно, похоже, что приведенный им список дополняющих правосудность добродетелей неполон.

Возражение 4. Далее, перипатетик Андроник насчитывает девять дополняющих правосудность частей, а именно: «Великодушие, доброта, отмщение, здравомыслие, благочестие, признательность, святость, справедливый обмен и справедливое законодательство», и из всех них Туллий, похоже, приводит одно только «отмщение». Следовательно, похоже, что приведенное им перечисление неполно.

Возражение 5. Кроме того, Аристотель упоминает об относящейся к правосудности добропорядочности (*epeikeia*)⁴¹⁵, которая не входит ни в одно из вышеприведенных перечислений. Следовательно, дополняющие правосудность добродетели перечислены неполно.

Отвечаю: рассуждая о дополняющих правосудность добродетелях должно не упускать из виду две вещи. Первая из них — та, что эти добродетели имеют нечто общее с главной добродетелью, а вторая — та, что в некотором отношении они уступают совершенству этой добродетели. Таким образом, коль скоро правосудность, как было показано выше (58, 2), предполагает отношение одного человека к другому, все добродетели, которые определяют к другому, могут по причине общности этого аспекта быть дополняющими правосудность. Затем, сущностным признаком правосудности, как уже было сказано (58, 11), является предоставление другому того, что должно, согласно [справедливому] равенству. Поэтому определенная к другому добродетель может уступать совершенству правосудности двояко: во-первых, когда ей недостает аспекта равенства; во-вторых, когда ей недостает аспекта долженствования. В самом деле, некоторые добродетели таковы, что они, воздавая другому должное, не могут равно воздать то, что должно. Так, во-первых, сколько бы человек ни воздавал Богу должное, но не может обеспечить равенства, как если бы человек воздавал Богу столько, сколько он Ему должен, согласно сказанному [в Писании]: «Что воздам Господу за все благодеяния Его ко мне?» (Пс. 115:3). В указанном отношении правосудность дополняется «религией», которая, согласно Туллию, состоит в приношениях, отправлении церковных обрядов и поклонении «некоей высшей природе, которую люди называют божественной». Во-вторых, невозможно, как пишет Философ, равно воздать своим родителям⁴¹⁶, и потому правосудность должна быть

дополнена «почтительностью», благодаря которой, по словам Туллия, человек «готов оказывать услуги и неизменное уважение своим родителям и благодетелям своей страны». В-третьих, как говорит Философ, нет такой награды, которая была бы равна [во всех отношениях совершенной] добродетели⁴¹⁷, и потому к правосудности присоединяется «почтение», которое, согласно Туллию, состоит в «уважении и воздании почестей тем, кто по своему достоинству превосходит остальных».

Нехватку правильного долженствования можно рассматривать с точки зрения двоякого долженствования, нравственного и законного, по каковой причине Философ различает двоякое право⁴¹⁸. Законное долженствование обусловлено необходимостью воздавать в соответствии с законным обязательством, и это долженствование по преимуществу относится к правосудности, которая является главной добродетелью. С другой стороны, нравственное долженствование является обязательством, которое напрямую касается правоты добродетели, и коль скоро долженствование подразумевает необходимость, у этого вида долженствования можно различать две степени. В самом деле, одно долженствование является настолько необходимым, что без него нравственная правота попросту невозможна, и оно обладает наивысшей степенью долженствования. Кроме того, это долженствование может рассматриваться с точки зрения того, кто должен, и в этом смысле оно принадлежит тому виду долженствования, посредством которого человек словом или делом являет себя другим таким, каков он есть. Поэтому к правосудности добавляется «правдивость», благодаря которой, как говорит Туллий, нынешние, прошлые и будущие вещи представляются такими, какие они есть. Его также можно рассматривать с точки зрения того, кому должны, а именно посредством сопоставления полученного им с тем, что он сделал. В одних случаях речь идет о сделанном им добре, и в этом смысле к правосудности добавляется «благодарность», которая, по утверждению Туллия, «состоит в памяти о проявленной другими дружественности и доброте и в желании ответить им тем же». А в других случаях [речь идет о сделанном им] зле, и в этом смысле к правосудности добавляется «отмщение», благодаря которому, как говорит Туллий, «мы противимся насилию, несправедливости и всяческой пагубе», прибегая к мести или самообороне.

Другое же долженствование является необходимым в том смысле, что оно способствует большей правоте, хотя эта правота может иметь место и без него. С этим долженствованием связаны «великодушие», «учтивость», «дружелюбие» и тому подобные, о которых ничего не говорит Туллий, поскольку природа долженствования присутствует в них незначительно.

Ответ на возражение 1. Назначенное судебным приговором уполномоченной на это общественной власти отмщение принадлежит направительной правосудности, в то время как то не противоречащее закону отмщение, которое человек берет на себя, или же то, которое человек ищет в суде, принадлежит дополняющей правосудности добродетели.

Ответ на возражение 2. Дело представляется так, что Макробий здесь рассматривает две неотъемлемые части правосудности, а именно «уклонение от зла», с которым связана «невиновность», и «делание добра», с которым связаны шесть остальных. Причем две из них касаются отношения между равными, а именно «дружелюбие» во внешнем поведении и «согласие» во внутреннем; две касаются отношения со старшими, а именно «почтительность» — с родителями и «религия» — с Богом; и ещё две касаются нашего отношения с младшими, а именно «снисходительность» — с тем, насколько нам приятно их благо, и «человечность» — с тем, благодаря чему мы помогаем им в их нуждах. В самом деле, как говорит Исидор, человека считают «человечным, если в нем присутствует чувство любви и жалости к людям, то есть человечность есть то, посредством чего мы поддерживаем друг друга»⁴¹⁹. В таком же смысле можно понимать и «дружелюбие», а именно как способ нашего внешнего поведения с другими,

с какой точки зрения рассматривает его Философ в четвертой [книге] «Этики»⁴²⁰. Впрочем, можно понимать его и как «дружественную привязанность», какой её описывает Философ в восьмой и девятой [книгах] «Этики». К дружественности в последнем смысле относятся три вещи, а именно: «благосклонность», которую Макробий называет «привязанностью», «согласие» и «благодаяние», которое здесь названо «человечностью». Последние три, однако, опущены Туллием, поскольку природа долженствования присутствует в них незначительно, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. «Повиновение» предполагается упомянутым Туллием почтением, поскольку как благоговейно почитать, так и повиноваться приличествует тем, кто превосходит других. С точки зрения выполнения обещаний в правдивости содержится «верность, которая получила свое название потому, что сказанное делается»⁴²¹, хотя [понятие] «правдивость» имеет более широкое значение, о чем речь у нас впереди (109, 1). «Дисциплину» нельзя рассматривать как необходимое долженствование, поскольку никто не связан каким-либо обязательством как таковым по отношению к своим подчиненным (хотя вышестоящий вправе обязать человека охранять тех, кто ему подчинен, согласно сказанному в Писании о «верном и благоразумном рабе, которого господин его поставил над слугами своими» ([Мф. 24:45](#))), и потому о ней ничего не сказано Туллием. Впрочем, её можно рассматривать как часть упомянутой Макробием человечности, а беспристрастность — как часть добропорядочности или дружелюбия.

Ответ на возражение 4. В это перечисление включено кое-что из того, что принадлежит подлинной правосудности. Так, частной правосудности принадлежит «справедливый обмен», который он описывает как «навык к соблюдению равенства при обмене». Законной правосудности, касающейся того, что должно соблюдаться всеми, он усваивает «справедливое законодательство», которое он описывает как «науку об относящемся к обществу политическом обмене». Говоря о том, что должно быть исполнено в частных делах и не подпадает под действие общих законов, он упоминает о «здравомыслии», или «верном суждении», которым, как было показано нами выше (51, 4) при рассмотрении рассудительности, мы руководствуемся в таких случаях. Он называет это «добровольным правосудием», поскольку оно соблюдается человеком добровольно и соотнобразится им не с письменным законом, а исключительно с его собственным суждением. Эти две [части] усваиваются рассудительности как их управителю и правосудности как их исполнителю. Благодаяние означает «благое почитание» и, следовательно, означает то же, что и религия, по какой причине он говорит, что оно есть «наука о служении Богу» (здесь он следует Сократу, сказавшему, что «все добродетели суть науки»), и к тому же относится и «святость», о чем мы поговорим ниже (81, 8). Признательность означает «благодарность» и упоминается Макробием [под именем благодаяния], в связи с чем Исидор говорит, что «добрый человек всегда готов по собственному согласию делать добро и обладает ласковой речью»⁴²², а Андроник, со своей стороны, добавляет, что «доброта — это навык к добровольному благодаянию». Что же касается «великодушия», то оно, похоже, относится к «человечности».

Ответ на возражение 5. Добропорядочность служит дополнением не частной, а законной правосудности и, судя по всему, есть то же, что и здравомыслие.

Вопрос 81. О РЕЛИГИИ

Итак, нам предстоит исследовать каждую из вышеприведенных добродетелей в той мере, в какой это необходимо для поставленной нами задачи. Мы рассмотрим, во-первых, религию; во-вторых, почтительность; в-третьих, почтение; в-четвёртых, благодарность; в-пятых, отмение; в-шестых, правдивость; в-седьмых, дружелюбие; в-восьмых, великодушие; в-девятых, добропорядочность. Об остальных упомянутых выше добродетелях мы уже говорили отчасти в трактате о горней любви, а именно о согласии и т. п., а отчасти в нынешнем трактате о правосудности, например о справедливом обмене и невиновности. Что же касается справедливого законодательства, то о нем мы говорили в трактате о рассудительности.

Рассмотрение религии будет тройким. [Мы исследуем] во-первых, религию как таковую; во-вторых, её акты; в-третьих, противоположные ей пороки.

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) касается ли религия только нашего отношения к Богу; 2) является ли религия добродетелью; 3) является ли религия одной добродетелью; 4) является ли религия особой добродетелью; 5) является ли религия теологической добродетелью; 6) должно ли предпочитать религию всем остальным нравственным добродетелям; 7) свойственны ли религии какие-либо внешние поступки; 8) является ли религия тем же, что и святость.

Раздел 1. НАПРАВЛЯЕТ ЛИ РЕЛИГИЯ ЧЕЛОВЕКА К ОДНОМУ ТОЛЬКО БОГУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что религия направляет человека не только к Богу. Ведь сказано же [в Писании]: «Чистая и непорочная религия пред Богом и Отцом есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира»⁴²³ (Иак. 1:27). Но «призирать сирот и вдов» означает упорядоченность человека к ближнему, а «хранить себя неоскверненным от мира» означает упорядоченность человека к самому себе. Следовательно, религия не подразумевает упорядоченности к одному только Богу.

Возражение 2. Далее, Августин говорит, что «коль скоро по употреблению этого слова [(religio)] у латинян — не только неученых, но и ученейших — требуется соблюдать религию и в отношениях родства, свойства и других связей, то этим словом не устраняется двусмысленность, когда речь идет о почитании, приличествующем Божеству, так что нам трудно с несомненностью утверждать, что под религией следует понимать именно то почитание, которое должно оказываться только Богу»⁴²⁴. Следовательно, религия означает отношение не только к Богу, но и к нашей родне.

Возражение 3. Далее, похоже, что «latría» относится к религии. Затем, как говорит Августин, «[слово] «latría» принято переводить как «servitus» (служение)»⁴²⁵. Но мы обязаны служить не только Богу, но и ближнему, согласно сказанному [в Писании]: «Любовью служите друг другу» ((ал. 5, 13). Следовательно, религия подразумевает также и отношение к ближнему.

Возражение 4. Далее, с религией связано поклонение. Но о человеке говорят, что он поклоняется не только Богу, но и ближнему, согласно сказанному Катонем: «Кланяйся твоим родителям». Следовательно, религия направляет нас не только к Богу, но и к ближнему.

Возражение 5. Кроме того, находящиеся в состоянии благодати подчинены Богу. Однако не всех находящихся в состоянии благодати называют религиозными, а только тех, которые связывают себя некоторыми клятвами и соблюдениями и повинуются определенным людям. Следовательно, религия, похоже, не означает подчинения человека Богу.

Этому противоречит сказанное Туллием о том, что «религия состоит в отправлении служб и церемониальных обрядов и поклонении высшей природе, которую люди называют божественной»⁴²⁶.

Отвечаю: Исидор говорит, что «по мнению Цицерона, человека называют религиозным от слова «religio», поскольку он часто размышляет и, так сказать, вновь соединяет (relegit) [в себе] то, что касается поклонения Богу»⁴²⁷. Таким образом, похоже, что религия получила свое имя от соединения тех вещей, которые связаны с поклонением Божеству, поскольку мы должны постоянно размышлять о таких вещах в наших сердцах, согласно сказанному [в Писании]: «Во всех путях твоих познавай Его» (Прит 3:6). Августин, со своей стороны, полагает, что происхождение этого термина связано с тем, что «мы должны вновь избирать (reeligere) Бога, Которого мы теряем по небрежению (negligere)»⁴²⁸. Также не исключено, что слово «религия» произошло от «геНдаге» (связывать вместе), поскольку, как говорит Августин, «пусть религия связывает нас с одним только всемогущим Богом»⁴²⁹. Впрочем, независимо от того, получила ли религия свое имя от некоего постоянного соединения, или от повторного избрания того, что было утрачено по небрежению, или от того факта, что она является связью, она в строгом смысле слова указывает на отношение к Богу. В самом деле, именно с Ним мы должны быть соединены как с нашим неизменным началом; именно Его мы должны непоколебимо избирать

как нашу конечную цель; именно Его мы теряем, пренебрегая Им посредством греха, и должны вновь обретать, веруя в Него и исповедуя нашу веру.

Ответ на возражение 1. Религия обладает двумя видами актов. Некоторые из них являются присущими и непосредственно выявляемыми ею актами, благодаря которым человек определен исключительно к Богу, и таковы жертвоприношение, поклонение и тому подобные. Есть у нее и другие акты, которые производятся ею посредством подчиненных ей добродетелей во славу Божию, поскольку добродетель, которая определена к цели, господствует над добродетелями, которые определены к средствам. Поэтому «призирать сирот и вдов» является актом религии как добродетели, которая предписывает, и актом милосердия как добродетели, которая выявляет; и «хранить себя неоскверненным от мира» является актом религии как добродетели, которая предписывает, и благоразумия (или какой-то другой подобного рода добродетели) как добродетели, которая выявляет.

Ответ на возражение 2. О религии говорят как об имеющей место в отношениях родства в тех случаях, когда используют это слово не в строгом, а в расширительном смысле. Поэтому несколькими строками выше процитированных слов Августин говорит, что «термин религия обозначает не какое-либо вообще почитание, а именно почитание Бога».

Ответ на возражение 3. Коль скоро слуга подразумевает отношение к господину, из этого следует, что наличие особого вида господства необходимо предполагает и наличие особого вида служения. Но очевидно, что Богу присуще особое и единственное в своем роде господство, поскольку Он все сотворил и обладает над всем наивысшей властью. Поэтому Ему приличествует особый вид служения, известный по-гречески как «latria», и оно относится к религии.

Ответ на возражение 4. Мы говорим о поклонении [(или культе)] и в отношении тех, кого почитаем (colere), и применительно к тому, что культивируем (colere) — как памятуя об этом, так и имея налицо. Более того, мы даже говорим о культивации того, что ниже нас; так, земледелец (agricolae) суть тот, кто культивирует землю, а обыватель (incolae) суть тот, кто культивирует то место, в котором он проживает. Однако коль скоро Богу, первому началу всего, надлежит оказывать особые почести, то Ему также приличествует и особый вид поклонения, который, как говорит Августин, по-гречески называется «eusebeia» (благочестие), или «theosebeia» (почитание Бога)⁴³⁰.

Ответ на возражение 5. Хотя термин «религиозный» применим в отношении всех тех, кто поклоняется Богу, тем не менее, в узком смысле этого слова религиозными считаются те, кто посвятил поклонению Богу всю свою жизнь, полностью устранившись от всех человеческих дел. Это подобно тому, как и термин «созерцатель» применяется в отношении не тех, кто созерцает, а тех, кто всю свою жизнь посвятил созерцанию. Такие люди повинуются человеку не ради человека, а ради Бога, согласно сказанному апостолом: «Вы... приняли меня, как ангела Божия, как Христа, Иисуса», (fan. 4, 14).

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РЕЛИГИЯ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что религия не является добродетелью. В самом деле, религии, похоже, присуще испытывать благоговение перед Богом. Но благоговение является актом того страха, который, как было показано выше (19, 9), является даром. Следовательно, религия — это не добродетель, а дар.

Возражение 2. Далее, любая добродетель является свободным осуществлением воли, по каковой причине она определена как «[сознательно] избираемый», или произвольный, «навык»⁴³¹. Но нами уже было сказано (1) о том, что к религии относится «latría», а «latría» означает своего рода служение. Следовательно, религия не является добродетелью.

Возражение 3. Далее, как сказано во второй [книге] «Этики», способностью к добродетели мы обладаем по природе⁴³², и потому все, что связано с добродетелью, подпадает под предписание естественного разума. Но религия «состоит в отправлении служб и церемониальных обрядов», посвященных Божеству, а обрядовые вопросы, как было показано выше (II-I, 101), не подпадают под предписание естественного разума. Следовательно, религия не является добродетелью.

Этому противоречит следующее: она входит в тот перечень добродетелей, о котором мы вели речь выше (80).

Отвечаю: нами уже было сказано (58, 3) о том, что добродетель «делает добрым и своего обладателя, и выполняемое им дело»⁴³³, и потому следует говорить, что каждое доброе действие принадлежит добродетели. Затем, не вызывает сомнений, что воздание каждому должного обладает аспектом блага, поскольку, воздавая другому должное, человек, надлежащим образом упорядочиваясь в отношении него, обретает приличествующую ему соразмерность. Но порядок, равно как и модус и вид, согласно Августину, находится под аспектом блага⁴³⁴. И коль скоро религии надлежит воздавать должные почести другому, а именно Богу, то очевидно, что религия является добродетелью.

Ответ на возражение 1. Испытывать благоговение перед Богом является актом дара страха. Что же касается религии, то ей присуще совершать нечто вследствие благоговения перед Богом. Таким образом, из этого следует не то, что религия является тем же, что и дар страха, а то, что она соотносится с ним как с тем, что её превосходит, поскольку, как уже было сказано (9, 1; 68, 8), дары совершенней, чем нравственные добродетели.

Ответ на возражение 2. Слуга может по собственной воле служить своему господину и, выполняя свои обязанности произвольно, он «делает добродетель необходимой». И точно так же воздание Богу надлежащего [Ему] служения может быть актом добродетели в той мере, в какой человек делает это произвольно.

Ответ на возражение 3. То, что человек должен делать нечто вследствие благоговения перед Богом, является предписанием естественного разума. А вот то, что он должен делать ту или эту вот конкретную вещь, не является предписанием естественного разума, но устанавливается божественным или человеческим законом.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РЕЛИГИЯ ОДНОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что религия не является одной добродетелью. В самом деле, как уже было сказано (1), религия направляет нас к Богу. Но в Боге наличествует три Лица, а ещё — множество атрибутов, которые отличаются друг от друга, по крайней мере, логически. Но логическое различие в объекте, как уже было сказано (50, 2), достаточно для того, чтобы обусловить различие добродетелей. Следовательно, религия не является одной добродетелью.

Возражение 2. Далее, у одной добродетели наличествует, похоже, один акт, поскольку навыки различаются посредством своих актов. Но у религии имеется немало актов, например, поклонение, служение, принесение обета, приношение жертвы и тому подобные. Следовательно, религия не является одной добродетелью.

Возражение 3. Далее, религии принадлежит поклонение. Но поклонение перед образами происходит под одним аспектом, а поклонение Самому Богу — под другим. И коль скоро добродетели различаются согласно различию их аспектов, то похоже на то, что религия не является одной добродетелью.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Один Бог, одна вера»⁴³⁵ (Еф. 4:5). Поэтому истинная религия исповедует веру в одного Бога. Следовательно, религия является одной добродетелью.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 54, 2), навыки различаются согласно различным аспектам объекта. Но религии свойственно почитать одного Бога под одним аспектом, а именно как первое начало сотворения и управления всем. Поэтому Сам Он говорит: «Если Я — Отец, то где почтение ко Мне» (Мал. 1:6). В самом деле, именно отцу надлежит порождать и управлять. Отсюда понятно, что религия является одной добродетелью.

Ответ на возражение 1. Три божественных Лица являются одним началом сотворения и управления всем, и потому Им служит одна религия. Различные аспекты атрибутов совпадают в аспекте первого начала, поскольку Бог и сотворяет все вещи, и управляет ими посредством мудрости, воли и силы Своей божественности. Поэтому религия является одной добродетелью.

Ответ на возражение 2. Человек посредством одного и того же акта и служит Богу, и поклоняется Ему. В самом деле, поклонение относится к превосходству Бога, Которого должно почитать, в то время как служение относится к подчиненности человека, которому, согласно его состоянию, надлежит проявлять почтение к Богу. Этим двум принадлежат все связанные с религией акты, поскольку посредством их всех человек свидетельствует о божественном превосходстве и о своей собственной подчиненности Богу, то ли предлагая что-либо Богу, либо принимая что-либо божественное.

Ответ на возражение 3. Религиозное поклонение происходит перед образами не как таковыми и самими по себе, но постольку, поскольку они суть образы божественного воплощения. Поэтому движение к образу как именно образу не останавливается на самом образе, но продолжается к тому, образом чего он является. Следовательно, факт религиозного поклонения перед образами Христа не привносит различения ни в «latría», ни в добродетель религии.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РЕЛИГИЯ ОСОБОЙ, ОТЛИЧНОЙ ОТ ДРУГИХ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что религия не является особой, отличной от других добродетелью. Так, Августин говорит, что «всякое дело, которое совершается нами из желания быть в святом общении с Богом, является истинной жертвой»⁴³⁶. Но жертва принадлежит религии. Таким образом, любое добродетельное дело принадлежит религии и, следовательно, религия не является особой добродетелью.

Возражение 2. Далее, апостол сказал: «Все делайте в славу Божию» ([1 Кор. 10:31](#)). Но нами уже было сказано (2) о том, что делом религии является почитание Бога. Следовательно, религия не является особой добродетелью.

Возражение 3. Далее, любовь к горнему, посредством которой мы любим Бога, не отличается от любви к горнему, посредством которой мы любим ближнего. Но, как сказано в восьмой [книге] «Этики», «принимать почести — это почти то же самое, что быть любимым»⁴³⁷. Поэтому религия, посредством которой мы воздаем почести Богу, не является особой добродетелью, отличающейся от уважения, «dulia» или той почтительности, посредством которой мы отдаем почести ближнему. Следовательно, религия не является особой добродетелью.

Этому противоречит то, что она считается частью правосудности, отличной от других частей.

Отвечаю: коль скоро добродетель определена к благу, то там, где наличествует особый аспект блага, должна наличествовать и особая добродетель. Но тем благом, к которому определена религия, является воздание должных почестей Богу. Кроме того, почитание кого-либо связано с аспектом превосходства, а между тем только Богу приличествует исключительное превосходство, поскольку Он бесконечно превосходит все и притом всяческим образом. Поэтому Ему приличествует особое почитание (ведь даже в отношениях между людьми наблюдаются различные виды почитания в зависимости от различия личностных превосходств; так, одним образом почитается отец, другим — царь и так далее). Отсюда понятно, что религия является особой добродетелью.

Ответ на возражение 1. О всяком добродетельном деле говорят как о жертве в той мере, в какой оно делается из почтения к Богу. Следовательно, это доказывает не то, что религия является общей добродетелью, а то, что она предписывает всем другим добродетелям, о чем уже было сказано (1).

Ответ на возражение 2. Любое дело в той мере, в какой оно сделано из почтения к Богу, принадлежит религии, но не как выявляющий, а как предписывающей. Относящиеся же к религии как выявляющей [дела] являются почитанием Бога со своим видовым признаком.

Ответ на возражение 3. Объектом любви является благо, а объектом уважения и почитания — нечто превосходящее. Но божественная благодать сообщается сотворенному, тогда как превосходство Его благодати — нет. Поэтому та любовь к горнему, посредством которой любят Бога, не отличается от любви к горнему, посредством которой любят ближнего, в то время как религия, посредством которой почитают Бога, отличается от тех добродетелей, посредством которых мы почитаем ближнего.

Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РЕЛИГИЯ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что религия — это теологическая добродетель. Ведь сказал же Августин, что «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью»⁴³⁸, каковые суть теологические добродетели. Но почитание Бога принадлежит религии. Следовательно, религия — это теологическая добродетель.

Возражение 2. Далее, теологическая добродетель суть та [добродетель], объектом которой является Бог. Но [именно] Бог и является объектом религии, поскольку она, как было показано выше (1), направляет нас единственно к Богу. Следовательно, религия — это теологическая добродетель.

Возражение 3. Далее, всякая добродетель, как явствует из вышесказанного 57; II-I, 58; II-I, 62), является или теологической, или умственной, или нравственной. Но очевидно, что религия — это не умственная добродетель, поскольку её совершенство не зависит от рассмотрения истины. Не является она и нравственной добродетелью, которой подобает соблюдать середину между избытком и недостатком. В самом деле, никакое почитание Бога не может считаться избыточным, согласно сказанному [в Писании]: «Прославляя Господа, превозносите Его, сколько можете (но и затем Он будет превосходнее)» ([Сир. 43:32](#)). Следовательно, остается признать, что она суть теологическая добродетель.

Этому противоречит следующее: она считается частью правосудности, которая является нравственной добродетелью.

Отвечаю: как уже было сказано (4), религия воздает должные почести Богу. Следовательно, в религии надлежит усматривать две вещи: во-первых, ту, которую она предлагает Богу, а именно почитание, которое присутствует в религии со стороны материи и объекта; во-вторых, ту, посредством которой что-либо предлагается Богу, Которому воздаются почести. Однако те акты, посредством которых Бог является почитаемым, не достигают непосредственно Бога, как это имеет место в случае веры Богу, когда мы, веруя, достигаем Его, в связи с чем нами уже было сказано (1, 1) о том, что Бог является объектом веры не только потому что мы верим в Бога, но и потому, что мы верим Богу.

Что же касается должных почестей, то они воздаются Богу постольку, поскольку некоторые акты, посредством которых Бог является почитаемым, например жертвоприношения и тому подобные, совершаются из почтения к Богу. Отсюда очевидно, что Бог связан с религией не как материя или объект, но — как цель и, следовательно, религия является не теологической добродетелью, объектом которой является конечная цель, а нравственной добродетелью, которая в строгом смысле слова связана с тем, что направляет к цели.

Ответ на возражение 1. Способность или добродетель, действие которой связано с целью, движет посредством своих предписаний способность или добродетель, действие которой связано с тем, что направляет к этой цели. Затем, теологические добродетели, а именно вера, надежда и горняя любовь, обладают актом, направляющим к Богу как к присущему им объекту, и потому посредством своих предписаний они обуславливают акт религии, которая осуществляет некоторые из тех дел, которые направляют к Богу. Именно это имеет в виду Августин, когда говорит, что Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью.

Ответ на возражение 2. Религия направляет человека к Богу не как к объекту, а как к цели.

Ответ на возражение 3. Религия является не теологической или умственной, а нравственной добродетелью, поскольку она суть часть правосудности и блюдет середину не в

страстях, а в направленных к Богу действиях, устанавливая в них своего рода равенство. (Когда я говорю «равенство», то имею в виду не абсолютное равенство, поскольку невозможно воздать Богу [ровно] столько, сколько мы Ему должны, а равенство с учетом человеческих возможностей и принятия Богом.)

Кроме того, в том, что касается божественного поклонения, может иметь место и избыток, но в связи не с количественными, а с другими обстоятельствами. Например, когда при поклонении Божеству или воздают тому, кому не должно, или тогда, когда не должно, или [както еще] не должно в связи с какими-то другими обстоятельствами.

Раздел 6. ДОЛЖНО ЛИ ПРЕДПОЧИТАТЬ РЕЛИГИЮ ВСЕМ ОСТАЛЬНЫМ НАВРСТВЕННЫМ ДОБРОДЕТЕЛЯМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что религию не должно предпочитать другим нравственным добродетелям. В самом деле, совершенство нравственной добродетели, как сказано во второй [книге] «Этики», состоит в обладании серединой⁴³⁹. Но религия не обладает серединой правосудности, поскольку она не может абсолютно равно воздать Богу. Следовательно, религия не является более превосходной, чем другие нравственные добродетели.

Возражение 2. Далее, то, что один человек предлагает другому, тем более заслуживает похвалы, чем более нуждается в этом тот, кому предлагается, по каковой причине [в Писании] сказано: «Раздели с голодным хлеб твой» ([Ис. 58:7](#)). Но Бог не нуждается ни в чем из того, что мы можем Ему предложить, согласно словам [Писания]: «Я сказал Господу: «Ты — Господь мой; блага мои Тебе не нужны!''» ([Пс. 15:2](#)). Следовательно, религия, похоже, менее заслуживает похвалы, чем другие добродетели, посредством которых удовлетворяются человеческие нужды.

Возражение 3. Далее, чем большим является обязательство делать что-либо, тем меньше такое [делание] заслуживает похвалы, согласно сказанному [в Писании]: «Если я благовествую, то нечем мне хвалиться, потому что это необходимая обязанность моя» ([1 Кор. 9:16](#)). Но чем больше одолжено, тем большим является и обязательство отплаты. И коль скоро Богу в высшей степени приличествует получить отплату от человека, то похоже на то, что религия менее чем другие человеческие добродетели заслуживает похвалы.

Этому противоречит следующее: касающиеся религии предписания приведены первыми ([Исх. 20](#)), что свидетельствует об их особой значимости. Но порядок предписаний адекватен порядку добродетелей, поскольку предписания Закона предписывают акты добродетели. Следовательно, религия является главной нравственной добродетелью.

Отвечаю: все, что определено к цели, получает свое совершенство от своей упорядоченности к этой цели, так что чем ближе оно к цели, тем оно и лучше. Но нами уже было сказано (5) о том, что нравственные добродетели касаются тех вещей, которые упорядочивают как к цели к Богу. И при этом религия в порядке нравственных добродетелей является к Богу ближайшей, поскольку её акты прямо и непосредственно определены к почитанию Бога. Следовательно, религия превосходит все остальные нравственные добродетели.

Ответ на возражение 1. Добродетель заслуживает похвалы за желание, а не за способность, и поэтому если человек не достигает являющегося серединой правосудности равенства по причине того, что ему недостает способности, а не желания, то его добродетель от этого не заслуживает меньшей похвалы.

Ответ на возражение 2. Если человеку предлагается нечто постольку, поскольку оно может оказаться ему полезным, то чем больше он нуждается в этом, тем большей похвалы заслуживает предложение, поскольку тем больше оказывается полезным предложенное. Но Богу мы предлагаем нечто не потому, что оно может быть для Него полезным, а ради Его славы и по причине полезности этого для нас.

Ответ на возражение 3. Наличие обязательства делать что-либо при добровольности делания означает утрату не заслуги добродетели, а славы сверхдолжного делания. Следовательно, приведенный аргумент неубедителен.

Раздел 7. ОБЛАДАЕТ ЛИ РЕЛИГИЯ ВНЕШНИМ АКТОМ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у религии нет внешнего акта. Ведь сказано же [в Писании], что «Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» ([Ин. 4:24](#)). Но внешние акты принадлежат не духу, а телу. Следовательно, религия, к которой относится поклонение, обладает не внешними, а внутренними актами.

Возражение 2. Далее, целью религии является воздание должных почестей Богу. Но в предложении высшему того, что приличествует низшему, есть нечто, отдающее непочтительностью. И коль скоро все, что может быть предложено человеком посредством телесных актов, похоже, направлено в первую очередь на удовлетворение телесных нужд или на почитание низших тварей, то, пожалуй, не следует использовать их для воздания почестей Богу.

Возражение 3. Далее, Августин одобряет Сенеку за то, что тот осмеивает тех, кто предлагает идолам вещи, которые принято предлагать людям, поскольку, дескать, то, что приличествует смертным, не приличествует бессмертным⁴⁴⁰. Но такие вещи ещё менее подобают истинному Богу, Который «великий над всеми «богами»" ([Пс. 94:3](#)). Поэтому поклонение Богу посредством телесных актов представляется неправильным. Следовательно, у религии нет телесного акта.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Сердце мое и плоть моя восторгаются к Богу живому» ([Пс. 83:3](#)). Но подобно тому, как внутренние акты принадлежат сердцу, точно так же внешние акты принадлежат членам плоти. Следовательно, похоже на то, что Богу должно служить посредством не только внутренних, но и внешних актов.

Отвечаю: мы воздаем должные почести Богу не ради Его пользы (ведь Он Сам по Себя полон славы, к которой никто не в силах что-либо добавить), а ради нашей собственной пользы, поскольку благодаря тому, что мы почитаем Бога и воздаем [Ему должное], наше ум обращается к Нему, а в этом и состоит его совершенство. В самом деле, вещь приводится к совершенству тогда, когда подчиняется тому, что выше нее; так, например, тело совершенствуется тогда, когда оживляется душой, и воздух — когда освещается солнцем. Но для того, чтобы человеческий ум соединился с Богом, ему должно быть направляемым чувственным миром, поскольку, по словам апостола, «невидимое... чрез рассматривание творений видимо» ([Рим. 1:20](#)). Поэтому при поклонении Божеству необходимо использовать телесные вещи, которые как своего рода знаки побуждают ум человека к тем духовным актам, посредством которых он соединяется с Богом. Таким образом, внутренние акты религии первичны и сущностно принадлежат религии, в то время как внешние акты вторичны и подчинены внутренним актам.

Ответ на возражение 1. Господь говорит о том, что наиболее важно и непосредственно относится к поклонению Богу.

Ответ на возражение 2. Эти внешние вещи предлагаются Богу не так, как если бы Он в них нуждался, согласно сказанному [в Писании]: «Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов?» ([Пс. 49:13](#)), а как свидетельства тех внутренних и духовных дел, которые сами по себе приемлемы Богу. Поэтому Августин говорит, что «видимая жертва представляет собою таинство, то есть священный знак жертвы невидимой»⁴⁴¹.

Ответ на возражение 3. Идолопоклонники осмеивались за то, что они предлагали идолам относящиеся к людям вещи не как знаки того, что они побуждались ими к некоторым духовным вещам, а так, как если бы они сами по себе предназначались идолам. Но ещё больше [идолопоклонники осмеивались] за то, что они были глупы и злы.

Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РЕЛИГИЯ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И СВЯТОСТЬ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что религия — это не то же самое, что и святость. В самом деле, как уже было сказано (4), религия — это особая добродетель, тогда как святость является общей добродетелью, поскольку, как говорит Андроник, она делает нас верными и дает нам возможность праведно воздавать должное Богу. Следовательно, святость — это не то же самое, что и религия.

Возражение 2. Далее, святость, похоже, означает своего рода чистоту. Ведь сказал же Дионисий, что «святость есть свобода от всякой скверны и совершенная во всех отношениях незапятнанная чистота»⁴⁴². Но чистота, пожалуй, в первую очередь связана с ограждающей от телесной скверны умеренностью. И коль скоро религия относится к правосудности, то похоже на то, что святость — это не то же самое, что и религия.

Возражение 3. Далее, вещи, которые являются отдельными членами разделения, не отождествляются друг с другом. Но в одном из приведенных выше (80) перечислений частей правосудности святость приведена как отличающаяся от религии. Следовательно, святость — это не то же самое, что и религия.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что нам надлежит «служить Ему в святости и правде» ([Лк. 1:75](#)). Но, как уже было сказано (3), «служить Богу» приличествует религии. Следовательно, религия есть то же самое, что и святость.

Отвечаю: у слова «святость», похоже, есть два значения. Одно из них означает чистоту и соответствует греческому «hagios», т. е. «незапятнанности». Другое означает неизменность, поскольку в древности слово «sancta» указывало на то, что неизменно соответствовало закону и ни в коем случае не могло быть поправлено. Поэтому о вещи говорили как о священной (sanctum) тогда, когда она была учреждена в соответствии с законом. Кроме того, и на латыни слово «sanctus» может быть связано с чистотой, если, как говорит Исидор, разложить его на «sanguine tinctus (окропление кровью), поскольку в древности желающих быть очищенными окропляли жертвенной кровью»⁴⁴³. Впрочем, как бы там ни было, но в любом своем значении святость приписывается тем вещам, которые связаны с божественным поклонением (и при этом не только о людях, но и о храмах, сосудах и тому подобных вещах говорят как об освященных, если они используются для поклонения Богу).

Чистота необходима уму для того, чтобы он мог обратиться к Богу, поскольку человеческий ум испачкан связью с худшими вещами, а между тем все теряет свою ценность, когда к нему примешивается что-либо низменное, например, когда к серебру примешивается свинец. Поэтому для того, чтобы ум мог соединиться с Сверхсущим, он должен отстраниться от низших вещей и, следовательно, без чистоты ум не может обратиться к Богу, в связи с чем читаем [в Писании]: «Старайтесь иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Господа» ([Евр. 12:14](#)). Неизменность же, со своей стороны, необходима уму для его обращения к Богу постольку, поскольку он обращается к Нему как к первому началу и конечной цели, а такие вещи необходимо являются наиболее непоколебимыми. Поэтому апостол говорит: «Я уверен, что ни смерть, ни жизнь... не может отлучить меня от любви Божией»⁴⁴⁴ ([Рим. 8:38, 39](#)).

Таким образом, благодаря святости человеческий ум обращает себя и свои акты к Богу, и потому она отличается от религии не сущностно, а только логически. В самом деле, она называется религией постольку, поскольку она предлагает Богу надлежащее служение в том,

что в первую очередь касается поклонения Божеству, а именно жертвоприношений, причастий и т. д., в то время как святостью она называется постольку, поскольку человек посвящает Богу не только это, но также и дела других добродетелей, а ещё потому, что человек посредством своих добрых дел располагает себя к поклонению Богу.

Ответ на возражение 1. Сущностно святость является особой добродетелью, и в этом отношении она совпадает с религией. Но ей свойственна и некоторая общность в той мере, в какой она посредством своих предписаний направляет акты всех добродетелей к божественному благу, что подобно тому, как и о законной правосудности говорят как об общей добродетели в той мере, в какой она направляет акты всех добродетелей к общественному благу.

Ответ на возражение 2. Та чистота, которую практикует умеренность, не обладает признаком святости, если она не обращена к Богу. Так, Августин, рассуждая о девственности, говорит, что «ее прочитают не как таковую, а за то, что она посвящена Богу».

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано, святость отличается от религии не в действительности, а логически.

Вопрос 82. О ВНУТРЕННИХ АКТАХ РЕЛИГИИ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О НАБОЖНОСТИ

Теперь мы должны исследовать религиозные акты. Во-первых, мы рассмотрим внутренние акты, которые, как уже было сказано, являются главными актами; во-вторых, мы рассмотрим внешние акты, которые вторичны. Внутренние акты религии — это, похоже, набожность и молитва. Поэтому мы вначале поговорим о набожности, а затем — о молитве.

Под первым заглавием находится четыре пункта: 1) является ли набожность особым актом; 2) является ли она актом религии; 3) о причине набожности; 4) о её следствии.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАБОЖНОСТЬ ОСОБЫМ АКТОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что набожность не является особым актом. В самом деле, то, что дает определение другим актам, по-видимому не является особым актом. Но набожность, похоже, определяет другие акты, согласно сказанному [в Писании]: «И понесло все собрание жертвы и благодарственные приношения, и всякий, кто был набожен умом, — всесожжения»⁴⁴⁵ (2 Пар. 29:31). Следовательно, набожность не является особым актом.

Возражение 2. Далее, особый вид акта не может быть общ различным родам актов. Но набожность обща различным родам актов, а именно телесным и духовным актам (ведь говорят же о человеке и как о набожно размышляющем, и как о набожно преклоняющем колени). Следовательно, набожность не является особым актом.

Возражение 3. Далее, любой особый акт принадлежит или желающей, или познавательной добродетели или способности. Но набожность не принадлежит ни одной из них, что нетрудно заметить, если просмотреть приведенный ранее (I, 78 и далее; II-I, 23, 4) перечень разных видов актов каждой из способностей. Следовательно, набожность не является особым актом.

Этому противоречит следующее: как уже было сказано (II-I, 21, 3, 4), заслуги приобретаются посредством действий. Но у набожности есть особое основание для заслуги. Следовательно, набожность — это особый акт.

Отвечаю: [слово] набожность происходит от принесения обета (devovere), по каковой причине как о «набожных» говорят о тех, кто принес Богу обет полностью подчиниться Ему. Так, в древности язычники считали набожным того, кто приносил своим идолам обет принять смерть ради победы своего войска, о чем читаем у Ливия в его «Декадах». Следовательно, набожность явно есть не что иное, как желание посвятить себя тому, что связано со служением Богу. Поэтому [в Писании] сказано о том, что «общество сынов Израилевых... все, которых влекло к тому сердце и набожный ум, ...приносили приношения Господу»⁴⁴⁶ (Исх. 35:20, 21). Но очевидно, что желание посвятить себя тому, что связано со служением Богу, является особым видом акта. Следовательно, набожность — это особый акт воли.

Ответ на возражение 1. Движитель сообщает движимому его модус движения. Но [именно] воля подвигает другие способности души к их актам, и [именно] воля — в той мере, в какой она расположена к цели — движет и самое себя, и то, что определено к цели, о чем уже было сказано 9, 3). Поэтому, коль скоро набожность является актом воли, посредством которого человек выражает готовность служить конечной цели, а именно Богу, то из этого следует, что набожность сообщает человеческим актам, причем как актам самой воли, связанным с тем, что определено к цели, так и актам других способностей, которые подвигаются волей, их модус.

Ответ на возражение 2. Набожность может быть обнаружена в различных родах актов не как вид этих родов, а так, как движение движителя может виртуально присутствовать в движениях движимых им вещей.

Ответ на возражение 3. Набожность, как было показано выше, является актом желающей части души и движением воли.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАБОЖНОСТЬ АКТОМ РЕЛИГИИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что набожность не является актом религии. Действительно, нами уже было сказано (1) о том, что набожность состоит в предоставлении себя Богу. Но это происходит в первую очередь благодаря горней любви, поскольку, по словам Дионисия, «божественная любовь направлена вовне: она побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным»⁴⁴⁷. Следовательно, набожность является актом не религии, а, пожалуй, любви к горнему.

Возражение 2. Далее, любовь к горнему предшествует религии, а набожность, похоже, предшествует этой любви, поскольку в Священных Писаниях любовь обозначена пламенем, а набожность — поддерживающим пламенем тук. Следовательно, набожность не является актом религии.

Возражение 3. Далее, религия, как уже было сказано (81, 1), направляет человека к одному только Богу. Но набожность [или благоговение] может быть направлена и на людей; так, мы говорим о благоговении людей перед святыми, и о подвластных говорят как о благоговеющих перед властителями, ведь сказал же папа Лев, что евреи, «благоговея перед римским законом», провозгласили: «Нет над нами царя помимо цезаря». Следовательно, набожность не является актом религии.

Этому противоречит следующее: как было показано выше (1), [слово] набожность происходит от «devovere». Но обет является актом религии. Следовательно, и набожность является актом религии.

Отвечаю: желать делать что-либо и быть готовым это делать принадлежит одной и той же добродетели, поскольку оба эти акта имеют один и тот же объект. По этой причине Философ говорит, что «посредством правосудности люди и желают правосудного, и совершают правосудные дела»⁴⁴⁸. Но очевидно, что делать то, что связано с поклонением или служением Богу, в строгом смысле слова принадлежит религии, о чем уже было сказано (81). Следовательно, этой же добродетели принадлежит и готовность к этому воли, что и означает быть набожным. Отсюда понятно, что набожность является актом религии.

Ответ на возражение 1. То, что человек предоставляет себя Богу, твердо прилепляясь к Нему своего рода духовным соединением, непосредственно принадлежит любви к горнему, а то, что человек предоставляет себя Богу ради исполнения дел поклонения Божеству, непосредственно принадлежит религии, и уже через посредство религии — являющейся началом религии горней любви.

Ответ на возражение 2. Телесный тук выделяется при помощи естественной теплоты в процессе вываривания, и в то же время естественная теплота благодаря этому туку, если так можно выразиться, преуспевает. И точно так же любовь к горнему и обуславливает набожность (поскольку любовь сообщает готовность служить любимому), и питается ею. Подобное наблюдается во всех случаях дружбы — ведь когда дела дружбы практикуются и не остаются незамеченными, дружба сберегается и возрастает.

Ответ на возражение 3. Благоговение перед святыми Бо-жиими, умершими или живыми, находит свое завершение не в них, а в Боге, поскольку в [лице] служителей Божиих мы почитаем [Самого] Бога. Что же касается благоговения подвластных перед их преходящими властителями, то оно относится к другому виду, равно как и служение преходящему господину отличается от служения Богу.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРИЧИНОЙ НАБОЖНОСТИ СОЗЕРЦАНИЕ, ИЛИ ПОМЫСЕЛ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что созерцание, или помысел, не является причиной набожности. В самом деле, причина не может препятствовать следствию. Но изоощренные размышления об отвлеченных понятиях нередко препятствуют набожности. Следовательно, созерцание, или помысел, не является причиной набожности.

Возражение 2. Далее, если бы созерцание было надлежащей и сущностной причиной набожности, то более возвышенные объекты созерцания обуславливали бы и большую набожность. Но место имеет как раз противоположное, поскольку, как правило, созерцание страстей Христовых и других тайн Его человечества побуждает нас к большей набожности, чем созерцание величия Его Божества. Следовательно, созерцание не является надлежащей причиной набожности.

Возражение 3. Далее, если бы созерцание было надлежащей причиной набожности, то из этого бы следовало, что наиболее склонные к созерцанию были бы также и наиболее склонными к набожности. Но это отнюдь не так, поскольку набожность часто обнаруживается у далеких от созерцания простолюдинов и женщин. Следовательно, созерцание не является надлежащей причиной набожности.

Этому **противоречит** сказанное [в Писании]: «В мыслях моих возгорелся огонь» ([Пс. 38:4](#)). Но духовный огонь обуславливает набожность. Следовательно, причиной набожности является помысел.

Отвечаю: внешней и главной причиной набожности является Бог, о Котором Амвросий, комментируя слова [из евангелия от] Луки ([Лк. 9:55](#)), говорит: «Бог призывает тех, кого изволит призвать, и кого пожелает, Он делает верующими. И нечестивых самарян, если бы Он того восхотел, Он сделал бы набожными». А вот надлежащей причиной с нашей стороны необходимо должен быть помысел, или созерцание. В самом деле, нами уже было сказано (1) о том, что набожность является актом воли, побуждающим человека посвятить себя служению Богу. Но любой акт воли проистекает из некоторого обдумывания, поскольку объектом воли является познанное благо, по каковой причине Августин говорит, что «воля возникает из познания»⁴⁴⁹. Следовательно, причиной набожности необходимо должен быть помысел, [а именно] постольку, поскольку человек, размышляя, приходит к мысли посвятить себя служению Богу. Действительно, к этому его приводит двоякое обдумывание. Одно из них является рассмотрением совершенства Бога и благости Его любви, согласно сказанному [в Писании]: «А мне благо — приближаться к Богу; на Господа, Бога, я возложил упование мое» ([Пс. 72:28](#)), и из этих помыслов рождается та любовь, которая является ближайшей причиной набожности. Другое обдумывание есть обдумывание человеком собственного несовершенства, по причине которого он вынужден полагаться на Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Возвожу очи мои к горам, откуда придет помощь моя.

Помощь моя — от Господа, сотворившего небо и землю» ([Пс. 120:1, 2](#)), и благодаря этим помыслам человек избавляется от превозношения, препятствующего ему покориться Богу, и он покоряется Его силе.

Ответ на возражение 1. Созерцание тех вещей, которые по самой своей природе пробуждают в нас любовь к Богу, обуславливает набожность, тогда как созерцание чуждых этому предметов, которое отвлекает ум от [созерцания] таких вещей, препятствует набожности.

Ответ на возражение 2. Божественные вопросы сами по себе являются сильнейшим

побуждением к любви и, следовательно, к набожности, поскольку Бог неизмеримо больше чем кто бы то ни было достоин любви. Но такова уж слабость человеческого ума, что ему требуется руководство не только в том, что касается познания, но также и в том, что касается любви к божественным вещам, со стороны некоторых чувственных и познанных им объектов. Одним из таких руководителей является человечество Христа, согласно словам пророка Исаии о том, что «видимое познание Бога возводит нас к любви к невидимому». Поэтому все, что связано с человечеством Христа, является главным побудителем к набожности, ведя нас к ней, как руководитель, хотя предметом объекта самой набожности является то, что касается Божества.

Ответ на возражение 3. Наука и вообще все, что содействует возвеличиванию, добавляет человеку самоуверенности, вследствие которого он не до конца покоряется Богу. Поэтому подобного рода вещи подчас препятствуют набожности, в то время как в простодушных и женщинах набожность изобилует и подавляет гордыню. Впрочем, если человек совершенным образом подчиняет свою науку, равно как и любое другое свое совершенство, Богу, то благодаря этому его набожность только возрастает.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СЛЕДСТВИЕМ НАБОЖНОСТИ РАДОСТЬ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что радость не является следствием набожности. Так, нами уже было сказано (3) о том, что главным побуждением к набожности являются страсти Христовы. Но помыслы об этом причиняют душе боль, согласно словам [Писания]: «Помысли о моем страдании, ...о полыни и желчи» ([Плач. 3:19](#)), которые обращены к Страстям, а далее сказано: «Твердо помнит это душа моя и падает во мне» ([Плач. 3:20](#)). Следовательно, наслаждение, или радость, не является следствием набожности.

Возражение 2. Далее, набожность в первую очередь состоит во внутренней жертве духа. Но [в Писании] сказано: «Жертва Богу — дух сокрушенный» ([Пс. 50:19](#)). Поэтому следствием набожности является, скорее, печаль, а не веселье, или радость.

Возражение 3. Далее, Григорий Нисский говорит, что «как смех возникает из радости, так слезы и стенания свидетельствуют о скорби». Но набожность побуждает людей проливать слезы. Следовательно, веселье, или радость, не является следствием набожности.

Этому противоречат слова краткой молитвы о том, что «мы, претерпевающие в посте, утешаемся святою набожностью».

Отвечаю: непосредственным и главным следствием набожности является духовная радость ума, в то время как печаль — это её вторичное и опосредованное следствие. В самом деле, нами уже было сказано (3) о том, что набожность обуславливается двояким обдумыванием. Главным из них является обдумывание совершенства Бога, поскольку это обдумывание касается предела, так сказать, движения воли к тому, чтобы подчинить себя Богу, а непосредственным следствием этого обдумывания является радость, согласно сказанному [в Писании]: «Я вспомнил о Боге — и восхитился»⁴⁵⁰ ([Пс. 76:4](#)). А вот акцидентно это обдумывание обуславливает некоторую печаль у тех, кто ещё не в полной мере может насладиться Богом, согласно сказанному [в Писании]: «Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому» ([Пс. 41:3](#)), и ниже: «Слезы мои были для меня хлебом» и т. д. ([Пс. 41:4](#)). Вторичным же образом, как уже было сказано (3), набожность обуславливается обдумыванием собственного несовершенства, и оно касается того предела, от которого человек удаляется движением своей набожной воли, посредством которой он вверяет себя не себе, а Богу. Это обдумывание направлено навстречу первому, и потому его природа такова, что непосредственно оно обуславливает печаль (когда происходит обдумывание собственного несовершенства), тогда как радость — акцидентно, а именно благодаря надежде на божественную помощь. Отсюда очевидно, что первым и непосредственным следствием набожности является радость, в то время как вторичным и акцидентным следствием — та печаль, которая «ради Бога» ([2 Кор. 7:10](#)).

Ответ на возражение 1. При размышлении о страстях Христовых есть то, что причиняет печаль, а именно человеческий изъян, устранение которого и сделало необходимыми страдания Христа, но есть и то, что причиняет радость, а именно даровавшее нам избавление милосердие Бога.

Ответ на возражение 2. Дух, который, с одной стороны, сокрушается по причине несовершенства нынешней жизни, с другой стороны, радуется в созерцании божественного совершенства и в надежде на помощь со стороны Бога.

Ответ на возражение 3. Слезы обуславливаются не только печалью, но и некоторой любовной нежностью, особенно в тех случаях, когда обдумывается то, что сообщает радость с примесью печали. Так, люди, бывает, плачут от избытка чувств, когда к ним возвращаются их

дети или дорогие им друзья, которых, как им казалось, они потеряли. И именно так следствием набожности являются слезы.

Вопрос 83. О МОЛИТВЕ

Далее нам надлежит рассмотреть молитву, под каковым заглавием наличествует семнадцать пунктов: 1) является ли молитва актом желающей или познавательной способности; 2) должно ли молиться Богу; 3) является ли молитва актом религии; 4) должно ли молиться одному только Богу; 5) должно ли, молясь, просить о чем-то конкретном; 6) должно ли, молясь, просить о преходящих вещах; 7) должно ли молиться о других; 8) должно ли молиться о врагах; 9) о семи просьбах молитвы Господней; 10) присуща ли молитва только разумной твари; 11) молятся ли о нас святые на небесах; 12) должно ли молиться вслух; 13) насколько необходимо быть сосредоточенным при молитве; 14) должна ли молитва быть продолжительной; 15) является ли молитва заслуживающей награды; 16) могут ли грешники, молясь, что-либо вымолить у Бога; 17) о различных видах молитвы.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МОЛИТВА АКТОМ ЖЕЛАЮЩЕЙ СПОСОБНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что молитва является актом желающей способности. В самом деле, молитве надлежит быть услышанной. Но быть услышанным Богом является пожеланием, согласно сказанному [в Писании]: «Господи! Ты слышишь желания смиренных» ([Пс. 9:38](#)). Таким образом, молитва является пожеланием. Но пожелание — это акт желающей способности и, следовательно, таковым является и молитва.

Возражение 2. Далее, Дионисий говорит: «Всякое дело подобает начинать молитвой, чтобы вручить себя Богу и соединить себя с Ним»⁴⁵¹. Но соединение с Богом происходит посредством любви, которая принадлежит желающей способности. Следовательно, молитва принадлежит желающей способности.

Возражение 3. Далее, по мнению Философа, умственной части присущи две деятельности. Первой из них является «мышление о неделимом», и благодаря этой деятельности мы схватываем то, какова суть вещь, в то время как второй — «синтез» и «анализ», посредством которых мы схватываем то, что есть и что не есть вещь⁴⁵². К ним можно добавить и третью часть, а именно «рассуждение», посредством которого мы движемся от известного к неизвестному. Но молитва не сводится ни к одной из приведенных деятельностей. Следовательно, она является деятельностью не умственной, а желающей способности.

Этому противоречит сказанное Исидором о том, что «молиться — значит говорить»⁴⁵³. Но речь принадлежит уму. Следовательно, молитва является актом не желающей, а умственной способности.

Отвечаю: как говорит Кассиодор, «молитва (oratio) есть говорящий разум (oris ratio)». Затем, созерцательный и практический разум отличаются тем, что созерцательный просто схватывает свой объект, тогда как практический разум не только схватывает, но и обуславливает. Далее, одна вещь может быть причиной другой двояко: во-первых, совершенно, то есть обуславливая свое следствие необходимым образом, и это имеет место тогда, когда следствие полностью подчинено власти своей причины; во-вторых, несовершенно, то есть просто располагая к следствию, поскольку следствие не полностью подчинено власти причины. И точно так же разум может обуславливать некоторые вещи двояко: во-первых, принудительно, и именно так разуму свойственно предписывать не только низшим способностям и телесным членам, но и тем человеческим субъектам, которые обязаны исполнять предписания. Во-вторых, [он может обуславливать] путем приведения к следствию и, так сказать, расположения к нему, и в этом смысле разум просит о том, чтобы нечто было сделано кем-либо из тех, кто, будучи или равным ему, или превосходящим, не является его субъектом. Но то и другое, а именно предписание и просьба, или мольба, подразумевает некоторую упорядоченность, [особенно] если человек намерен обусловить следствие через посредство кого-то еще, поскольку то и другое принадлежит упорядочивающему разуму. Поэтому Философ говорит, что «разум побуждает нас делать то, что является лучшим»⁴⁵⁴.

Итак, молитва, о которой мы в настоящем случае ведем речь, есть выражение мольбы, или просьбы, в каковом смысле Августин говорит, что «молитва является просьбой», а Дамаскин утверждает, что «молитва есть прошение у Бога того, что прилично»⁴⁵⁵. Отсюда очевидно, что молитва, о которой мы в настоящем случае ведем речь, является актом разума.

Ответ на возражение 1. О Господе говорят, что Он слышит желания смиренных, или

потому, что желания являются причиной их просьб, поскольку просьба есть своего рода толкователь желания, или для того, чтобы показать, сколь скоро они будут услышаны, поскольку смиренный ещё только начинает желать, а Бог уже слышит его, [слышит] прежде, чем он вознесет молитву, согласно сказанному [в Писании]: «И будет — прежде, нежели они воззовут, — Я уже слышу»⁴⁵⁶ (Ис. 65:24).

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (I, 82, 4; 9, 1), воля движет ум к его цели, и потому ничто не препятствует тому, чтобы приводимый в движение волей акт разума стремился к такой цели, как любовь, которая является соединением с Богом. Затем, молитва как движимая любящей волей стремится к Богу двояко. Во-первых, со стороны объекта нашей просьбы, поскольку, молясь, мы должны в первую очередь просить быть соединенными с Богом, согласно сказанному [в Писании]: «Одного просил я у Господа, того только ищущу — чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей» (Пс. 26:4). Во-вторых, со стороны просителя, который должен приблизиться к тому, кого он просит: либо пространственно, когда он подает свое прошение человеку, либо мысленно, когда он подает прошение Богу. Поэтому, согласно Дионисию, призывая Бога молитвами, мы тем самым как бы очищаем в Его присутствии свой ум⁴⁵⁷, и то же самое имеет в виду Дамаскин, когда говорит, что «молитва есть восхождение ума к Богу»⁴⁵⁸.

Ответ на возражение 3. Эти три действия принадлежат созерцательному разуму, а практическому разуму, как уже было сказано, помимо этого приличествует ещё и обуславливать нечто посредством предписания или просьбы.

Раздел 2. ПОДОБАЕТ ЛИ МОЛИТЬСЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что молиться не подобает. Действительно, молитва, похоже, нужна для того, чтобы мы могли сообщить тому, кому мы молимся, о своих нуждах. Но [в Писании] сказано: «Отец ваш небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом» ([Мф. 6:32](#)). Следовательно, не подобает молиться Богу.

Возражение 2. Далее, молитвой мы склоняем ум человека, к которому обращаемся с мольбой, к тому, чтобы он сделал то, о чем мы его молим. Но ум Божий неизменен и несклоняем, согласно сказанному [в Писании]: «Не станет сожалеть и не раскается Верный Израилев»⁴⁵⁹ ([1 Цар. 15:29](#)). Следовательно, нам не подобает молиться Богу.

Возражение 3. Далее, большей щедростью является дать тому, кто не просит, чем тому, кто просит, поскольку, как говорит Сенека, «ничто не стоит так дорого, как приобретенное с мольбой». Но Бог в высшей степени щедр. Следовательно, похоже, что не подобает молиться Богу.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Должно всегда молиться и не унывать» ([Лк. 18:1](#)).

Отвечаю: древние, рассуждая о молитве, ошибались трояко. Так, одни утверждали, что человеческие дела не управляются божественным Провидением, из чего следовало, что просить и поклоняться Богу попросту бесполезно; о таких [в Писании] сказано: «Вы говорите: «Тщетно служение Богу"» ([Мал. 3:14](#)). Другие придерживались мнения, что все, в том числе и в человеческих делах, происходит необходимым образом, и при этом они ссылались либо на неизменность божественного Провидения, либо на непреодолимость влияния звезд, либо на нерасторжимость причинно-следственных связей, и это мнение тоже отрицало пользу молитвы. Было и третье мнение, которое разделяли те, которые признавали, что человеческие дела управляются божественным Провидением и что они не происходят необходимым образом, но при этом они считали, что божественное Провидение изменчиво и что эти изменения достигаются молитвами и другими относящимися к поклонению Богу вещами. Все эти мнения были опровергнуты нами в первой части (19, 7, 8; 22, 2, 4; 115, 6; 116). Поэтому нам надлежит утверждать, что польза молитвы не состоит в том, что она якобы привносит момент необходимости в подчиненные божественному Провидению человеческие дела или же предполагает изменчивость со стороны божественного расположения.

Чтобы прояснить этот вопрос, мы должны принять во внимание, что божественное Провидение располагает не только имеющие произойти следствия, но также и те причины, от которых они должны произойти, и сам порядок их происхождения. Затем, одними из обуславливающих следствия причин являются сами человеческие действия. Поэтому когда люди производят те или иные действия, они, никак не влияя на божественное расположение, тем не менее, с их помощью могут достигать некоторых следствий в соответствии с порядком божественного расположения, и то же самое можно сказать о естественных причинах. Таким вот образом действует и молитва. В самом деле, мы молимся не потому, что этим можем влиять на божественное расположение, а потому, что мы можем вымолить то, что Бог расположил так, что оно может быть вымолено нами посредством наших молитв. Или, как говорит Григорий, «прося, люди могут заслужить получить то, что Всемогущий Бог от вечности расположил к тому, чтобы дать».

Ответ на возражение 1. Мы должны молиться Богу не для того, чтобы Он узнавал о наших пожеланиях или нуждах, а для того, чтобы нам самим не забывать о необходимости в подобных

вопросах обращаться за помощью к Богу.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано, побуждением к молитве является не то, что мы можем изменить божественное расположение, а то, что благодаря нашим молитвам мы можем получить предназначенное для этого Богом.

Ответ на возражение 3. Бог дарует нам многое от Своих щедрот без какой-либо нашей просьбы, но Он также желает даровать нам некоторые вещи по нашей просьбе ради нашего же блага, а именно ради того, чтобы мы, обращаясь за помощью к Богу, научались доверяться Ему и признавать в Нем Творца наших благ. Поэтому Златоуст говорит: «Думай о том, какое блаженство тебе даруется, какая предоставляется честь, когда ты молитвенно обращаешься к Богу, когда беседуешь с Христом, когда ты в своей немощи испрашиваешь желаемое».

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МОЛИТВА АКТОМ РЕЛИГИИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что молитва не является актом религии. В самом деле, религия — это часть правосудности и находится в воле как в своем субъекте. Но молитва, как уже было сказано (1), находится в умственной части. Следовательно, молитва, похоже, является актом не религии, а дара разума, посредством которого ум возвышается к Богу.

Возражение 2. Далее, акт «latria» подпадает под необходимость предписания. Но молитва, похоже, не подчинена необходимости предписания, а просто проистекает из воли, поскольку она есть не что иное, как просьба о том, чего мы хотим. Следовательно, молитва, пожалуй, не является актом религии.

Возражение 3. Далее, религии, похоже, надлежит «совершать приношения, отправлять церковные обряды и поклоняться Божеству». Но дело представляется так, что молитва является не предложением чего-либо Богу, а [напротив] просьбой о получении чего-то от Него. Следовательно, молитва не является актом религии.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Да направится молитва моя, как фимиам, пред Лицо Твое» ([Пс. 140:2](#)), а глосса на эти слова замечает, что «это надо понимать так, что согласно старому Закону фимиам приносился Господу как приятное Ему благовоение». Но это принадлежит религии. Следовательно, молитва является актом религии.

Отвечаю: как уже было сказано (81, 2), религии надлежит воздавать должные почести Богу, и потому все то, через посредство чего Богу воздаются должные почести, принадлежит религии. Но человек посредством молитвы воздает почести Богу постольку, поскольку покоряет себя Ему и молитвенно признает, что нуждается в Нем как в Творце своих благ. Из сказанного очевидно, что молитва является присущим религии актом.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (82, 1), воля подвигает другие способности души к их цели, и потому религия, которая находится в воле, направляет действия других способностей к почитанию Бога. Затем, из всех душевных способностей наивысшей и наиболее близкой к воле является ум. Поэтому после принадлежащей воле набожности главнейшим из того, что направляет религиозные акты, является принадлежащая умственной части молитва, поскольку посредством её религия направляет человеческий ум к Богу.

Ответ на возражение 2. Предметом предписания является не только то, что мы должны просить желаемое, но и то, что мы должны правильно желать. Но желание подпадает под предписание горней любви, тогда как просьба подпадает под предписание религии, каковое предписание выражено в следующих словах [Писания]: «Просите — и получите»⁴⁶⁰ ([Мф. 7:7](#)).

Ответ на возражение 3. Молясь, человек вверяет свой ум Богу, поскольку он почтительно смиряет его перед Ним и, если так можно выразиться, предъявляет его Ему, как это явствует из вышеприведенных (1) слов Дионисия. Поэтому подобно тому, как человеческий ум превосходит внешние вещи, будь то телесные члены или те внешние вещи, которые используются для богослужения, точно так же молитва превосходит другие акты религии.

Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ НАМ МОЛИТЬСЯ ОДНОМУ ТОЛЬКО БОГУ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нам должно молиться одному только Богу. В самом деле, как уже было сказано (3), молитва является актом религии. Но религия должна служить одному только Богу. Следовательно, и молиться мы должны одному только Богу.

Возражение 2. Далее, бесполезно молиться тому, кто не осведомлен о молитве. Но один только Бог знает о молитве — как потому, что молитва часто произносится не вслух, а посредством внутреннего акта, о котором ведаёт только Бог, согласно сказанному апостолом: «Стану молиться духом, стану молиться и умом» ([1 Кор. 14:15](#)), так и потому, что, как говорит Августин, «умершие, даже святые, не знают, что делают живые, даже их собственные дети». Следовательно, нам должно молиться одному только Богу.

Возражение 3. Далее, если мы и молимся каким-либо святым, то делаем так только потому, что они соединены с Богом. Но ведь и некоторые из тех, кто ещё живёт в этом мире, и даже некоторые из тех, кто находится в чистилище, близко соединены с Богом посредством благодати, и, однако же, мы им не молимся. Следовательно, не должны мы молиться и тем святым, которые пребывают в раю.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Взывай, если есть отвечающий тебе, — и к кому из святых обратишься ты?» ([Иов. 5:1](#)).

Отвечаю: обращать свою молитву к личности можно двояко: во-первых, чтобы она была им исполнена, во-вторых, чтобы она была им передана. В первом смысле мы обращаем нашу молитву к одному только Богу, поскольку все наши молитвы должны быть направлены на обретение благодати и славы, которую даёт один только Бог, согласно сказанному [в Писании]: «Господь даёт благодать и славу» ([Пс. 83:12](#)). А вот во втором смысле мы молимся святым, ангелам или людям, но не потому, что Бог через них может узнать о нашем прощении, а для того, чтобы наши молитвы могли быть поддержаны их молитвами и заслугами. Поэтому [в Писании] читаем о том, что «вознесся дым фимиама с молитвами святых... пред Бога» ([Откр. 8:4](#)). Это также со всей очевидностью явствует из используемого Церковью стиля молитвы, поскольку мы молим Блаженную Троицу «смилоствиться над нами», в то время как святых просим «молиться о нас».

Ответ на возражение 1. Только Ему одному мы приносим молитвенное служение, от Него одного мы чаем обрести то, о чем молимся, поскольку этим мы исповедуем Его как Творца всех наших благ, а отнюдь не тех, кого мы призываем быть нашими заступниками пред Богом.

Ответ на возражение 2. Умершие с точки зрения их естественного состояния не знают о том, что происходит в этом мире, особенно если речь идет о внутренних движениях сердца. Однако, как говорит Григорий, как бы там ни было, но блаженным причествует знать о том, что происходит с нами, и даже то, что касается внутренних движений сердца, становится им известно в Слове⁴⁶¹. И тем более им в их возвышенном состоянии причествует знать о тех наших просьбах, которые мы обращаем к ним в словах или помыслах. Следовательно, обращенные к ним просьбы ведомы им благодаря проявлению их через посредство Божества.

Ответ на возражение 3. Те, которые находятся в этом мире или в чистилище, ещё не наслаждаются видением Слова, и потому они не могут знать то, о чем мы думаем или говорим. Поэтому мы не обращаемся к ним за помощью посредством молитвы, но просим о ней живых, говоря с ними.

Раздел 5. ДОЛЖНО ЛИ МЫ, МОЛЯСЬ, ПРОСИТЬ О ЧЕМ-ТО КОНКРЕТНОМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы, молясь Богу, не должны просить о чем-то конкретном.

Так, согласно Дамаскину «молитва есть прошение у Бога того, что прилично»⁴⁶², и потому бесполезно молиться о том, что не является таковым, согласно сказанному [в Писании]: «Просите, и не получаете, потому что просите не на добро» ([Иак. 4:3](#)). Затем, по словам [Писания], «мы не знаем, о чем молиться, как должно» ([Рим. 8:26](#)). Следовательно, мы не должны, молясь, просить о чем-то конкретном.

Возражение 2. Далее, когда один человек просит другого о чем-то конкретном, он стремится склонить его волю к исполнению своего желания. Но мы не должны пытаться склонить волю Бога к тому, чего хотим мы, напротив, как говорит глосса на слова [псалма]: «Радуйтесь, праведные, о Господе» ([Пс. 32:1](#)), мы должны стремиться желать то, чего желает Он. Следовательно, мы не должны, молясь Богу, просить о чем-то конкретном.

Возражение 3. Далее, у Бога не должно просить что-либо дурное, что же касается доброго, то Бог Сам побуждает нас это брать. Но бесполезно просить дать то, что и так побуждают брать. Следовательно, мы не должны просить Бога о чем-то конкретном в наших молитвах.

Этому противоречит следующее: Господь преподал Своим ученикам молитву Господню, в которой содержатся конкретные просьбы ([Мф. 6](#); [Лк. 11](#)).

Отвечаю: как пишет Валерий Максим, «Сократ полагал, что мы должны просить бессмертных богов только о том, чтобы они [просто] ниспослали нам благо, поскольку им, безусловно, ведомо, что есть наше благо, тогда как сами мы в своих молитвах часто просим у них то, чего бы нам лучше не иметь». Это мнение истинно, по крайней мере, в отношении тех вещей, которые могут производить дурные следствия и которые человек может использовать как во благо, так и во зло, например, как указывает тот же автор, «погубившее многих богатство, портящие нравы почести, власть, которая, как мы сами не раз видели, приводит к несчастью, блестящие браки, которые подчас разрушают семьи». Однако есть такие блага, которые нельзя использовать дурно постольку, поскольку у них не может быть дурных следствий. Таковые суть те, которые являются объектом блаженства, и благодаря ним мы заслуживаем его. Именно их просят святые в своих молитвах, о чем читаем [в Писании]: «Да воссияет Лицо Твое — и спасемся!»; и еще: «Поставь меня на стезю заповедей Твоих» ([Пс. 118:35](#)).

Ответ на возражение 1. Хотя сам человек не может знать, о чем он должен молиться, «Дух», как сказано в том же месте, «подкрепляет нас в немощах наших», поскольку, вдохновляя нас на святые пожелания, Он побуждает нас просить о том, что прилично. Поэтому Господь говорит, что истинные поклонники «должны поклоняться в духе и истине» ([Ин. 4:24](#)).

Ответ на возражение 2. Когда мы в наших молитвах просим о том, что связано с нашим спасением, мы тем самым сообразуем наши желания с тем, чего желает Бог, Который, как сказано [в Писании], «хочет, чтобы все люди спаслись» ([1 Тим. 2:4](#)).

Ответ на возражение 3. Бог побуждает нас брать доброе так, что мы можем приближаться к нему не телесными шагами, а благочестивыми пожеланиями и благоговейными молитвами.

Раздел 6. ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК, МОЛЯСЬ, ПРОСИТЬ БОГА О ПРЕХОДЯЩИХ ВЕЩАХ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек, молясь, не должен просить Бога о преходящих вещах. В самом деле, то, о чем мы молимся, мы и ищем. Но мы не должны искать преходящие вещи, о чем читаем [в Писании]: «Ищите же прежде царства Божия и правды Его — и это все приложится вам» ([Мф. 6:33](#)), то есть, по Его словам, мы не должны искать преходящие вещи, поскольку они будут приложены к тому, что мы ищем. Следовательно, не должно молитвенно просить Бога о преходящих вещах.

Возражение 2. Далее, никто не просит о том, что его не заботит. Но мы не должны заботиться о преходящих вещах, согласно сказанному [в Писании]: «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть» ([Мф. 6:25](#)). Следовательно, мы не должны в наших молитвах просить о преходящих вещах.

Возражение 3. Далее, молитва должна возводить наш ум к Богу. Но, прося временные вещи, мы низводим его к дольному, против чего выступает апостол, говоря, что должно смотреть «не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно» ([2 Кор. 4:18](#)). Следовательно, человек, молясь, не должен просить Бога о преходящих вещах.

Возражение 4. Кроме того, человек не должен просить Бога о чем-либо помимо доброго и полезного. Но подчас те преходящие вещи, которыми мы обладаем, приносят нам вред, причем не только в духовном, но и в материальном смысле. Следовательно, мы не должны просить о них Бога в наших молитвах.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Питай меня насущным хлебом» ([Прит. 30:8](#)).

Отвечаю: как говорит Августин, «мы вправе молиться о том, что мы вправе желать». Но мы вправе желать преходящие вещи, хотя и не главным образом, [то есть] видя в них свою цель, а как средства, позволяющие нам продвигаться по пути к блаженству, поскольку они, так сказать, являются средствами для поддержания жизни тела и при совершении добродетельных поступков, как пишет Философ, служат нам своего рода орудиями⁴⁶³. То же самое говорит Августин Пробе, а именно, что «всякому позволительно желать то, что является достаточным для поддержания его жизни, но не более. В самом деле, при достаточности желаемого оно желается не ради его самого, а ради благополучия тела или ради того, чтобы одеваться так, как этого требует наше положение, и не выпадать из уклада тех людей, среди которых нам приходится жить. Поэтому мы вправе молиться о том, чтобы сохранить все это, если оно у нас есть, а если нет, то о том, чтобы его обрести».

Ответ на возражение 1. Нам надлежит искать преходящие вещи не в первую очередь, а во вторую. Поэтому Августин комментирует [эти слова] так: «Когда Он говорит, что оно», то есть царство Божие, «должно искаться прежде, то имеет в виду, что остальное», то есть преходящие блага, «должны искаться после, не по времени, а по важности, поскольку первое является нашим благом, а второе — нашей потребностью»⁴⁶⁴.

Ответ на возражение 2. Запрещена не любая забота о временном, а только та, которая, как было показано выше (55, 6), является неупорядоченной и излишней.

Ответ на возражение 3. Если наш ум склоняется к преходящим вещам так, что находит в них свое успокоение, то он остается пребывать в них, но если он склоняется к ним ввиду того, что ищет блаженства, то он не нисходит к ним, а [напротив] возводит их на более высокий уровень.

Ответ на возражение 4. То, что в наших просьбах преходящее является не основным, а второстепенным объектом нашей мольбы, означает, что мы просим о нем Бога затем, чтобы оно было дано нам в той мере, в какой оно может послужить средством для нашего спасения.

Раздел 7. ДОЛЖНО ЛИ НАМ МОЛИТЬСЯ О ДРУГИХ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы не должны молиться о других. В самом деле, молясь, мы должны следовать данному нам Господом образцу. Но в молитве Господней мы просим о себе, а не о других; так, мы говорим: «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» и т. д. Следовательно, мы не должны молиться о других.

Возражение 2. Далее, молятся для того, чтобы быть услышанными. Но одним из необходимых условий того, что молитва будет услышана, является то, что каждый молится о себе. Так, Августин, комментируя слова [Писания]: «О чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам» ([Ин. 16:23](#)), говорит: «Каждый будет услышан, если он молится о себе, а не обо всех, по какой причине Он говорит не просто «даст», а «даст вам»". Следовательно, похоже на то, что мы не должны молиться о других, но — только о себе.

Возражение 3. Далее, нам запрещено молиться о других, если они злы, согласно сказанному [в Писании]: «Не возноси за них молитвы... и не ходатайствуй предо Мною — ибо Я не услышу тебя» ([Иер. 7:16](#)). С другой стороны, мы не обязаны молиться о добрых, поскольку их слышат, когда они молятся о себе. Следовательно, похоже, что мы не должны молиться о других.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Молитесь друг за друга, чтобы исцелиться» ([Иак. 5:16](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (6), когда мы молимся, мы должны просить то, что мы должны желать. Но мы должны желать блага не только себе, но и другим, поскольку, как было показано выше (25, 1; 27, 2; 31, 1), это присуще любви к ближнему. Следовательно, любовь к горнему требует от нас, чтобы мы молились о других. Поэтому Златоуст говорит: «Необходимость обязывает нас молиться о себе, братская любовь побуждает нас молиться о других, и та молитва, которую предлагает нам братская любовь, приятней Богу, чем та, которая является следствием необходимости»⁴⁶⁵.

Ответ на возражение 1. Как пишет Киприан, «мы говорим «Отче наш», а не «Отче мой», «дай нам», а не «дай мне», поскольку Господь единства не пожелал, чтобы мы молились частным образом, то есть каждый о себе, но пожелал, чтобы каждый молился обо всех подобно тому, как и Сам Он претерпел едино за всех».

Ответ на возражение 2. То условие, что молящийся молится о себе, является необходимым не для того, чтобы молитва была вознаграждена, а для того, чтобы молитва не оказалась тщетной. Действительно, подчас случается так, что мы благочестиво и настойчиво молимся о другом и просим о том, что касается его спасения, но из этого ничего не выходит по причине некоторого препятствия со стороны человека, о котором мы молимся, согласно сказанному [в Писании]: «Хотя бы предстали пред Лицо Мое Моисей и Самуил, душа Моя не приклонится к народу сему» ([Иер. 15:1](#)). Тем не менее, молитва того, кто молится подобным образом из любви к горнему, будет вознаграждена, согласно сказанному [в Писании]: «Молитва моя возвращалась в недра мое» ([Пс. 34:13](#)), то есть, как разъясняет эти слова глосса, «хоть польза от нее не видна, я все же не буду лишен своей награды».

Ответ на возражение 3. Мы должны молиться и о грешниках, чтобы они были обращены, и о праведниках, чтобы они были сохранены и подвигались в святости. Однако наши молитвы о грешниках в одних случаях бывают услышаны, в других — нет. Они бывают услышаны о тех, кто предопределен [к жизни], но не о тех, кто предвиден к смерти, что подобно тому, как и в случае братского исправления исправляются предопределенные, но не проклятые, согласно

сказанному [в Писании]: «Кто может выпрямить то, что Он сделал кривым?» ([Еккл. 7:13](#)). В связи с этим читаем [в Писании]: «Если кто видит брата своего согрешающего грехом не к смерти, то пусть молится, и Бог даст ему жизнь — то есть согрешающему грехом не к смерти» ([1 Ин. 5:16](#)). Но мы, как говорит Августин, не вправе отказывать кому-либо из живущих здесь в благе исправления постольку, поскольку не умеем отличать предопределенного от проклятого⁴⁶⁶. Следовательно, по той же причине мы не вправе отказывать кому-либо в молитвенной помощи.

Мы также должны молиться и о праведных, и причин на то — три. Во-первых, та, что чем больше молящихся, тем скорее будет услышана их молитва, в связи с чем глосса на слова [Писания]: «Помогите мне в молитвах за меня»⁴⁶⁷ ([Рим. 15:30](#)) говорит: «Апостол прав, прося меньших братьев молиться за него, поскольку когда много малых соединяются в чем-то одном, они становятся [одним] большим, и потому невозможно, чтобы молитвы многих не достигали» того, что может быть достигнуто посредством молитвы. Во-вторых, та, что многие могут благодарить Бога за ниспосланную праведным благодать, каковая благодать, по словам апостола ([2 Кор. 1:11](#)), содействует многим. В-третьих, та, дабы более совершенные не возгордились, видя, что они нуждаются в молитвах менее совершенных.

Раздел 8. ДОЛЖНО ЛИ МОЛИТЬСЯ О СВОИХ ВРАГАХ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мы не должны молиться о наших врагах. Ведь сказал же [апостол], что «все, что писано было прежде, написано нам в наставление» ([Рим. 15:4](#)). Но Священное Писание содержит немало адресованных врагам проклятий; так, читаем: «Да будут постыжены и жестоко поражены все враги мои, да постыдятся они и да постигнут их бедствия мгновенно»⁴⁶⁸ ([Пс.](#)

6, 11). Следовательно, мы должны молиться скорее против, а не за наших врагов.

Возражение 2. Далее, отмщение врагам причиняет им вред. Но святые желают мести своим врагам, согласно сказанному [в Писании]: «Доколе... не судишь, и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?» ([Откр. 6:10](#)). Поэтому они радуются, когда видят отмщение своим врагам, согласно сказанному [в Писании]: «Возрадуется праведник, когда увидит отмщение» ([Пс. 57:11](#)). Следовательно, мы должны молиться не за своих врагов, а против них.

Возражение 3. Далее, дело не должно расходиться с молитвой. Но люди иногда вправе нападать на своих врагов, в противном случае все войны были бы несправедливыми, что противоречит тому, что было доказано нами выше (40, 1). Следовательно, мы не должны молиться о наших врагах.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Молитесь за обижающих вас и гонящих вас» ([Мф. 5:44](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (7), молитва о другом является актом любви к горнему. Поэтому мы обязаны молиться о наших врагах точно таким же образом, каким мы обязаны их любить. Затем, нами уже было разъяснено в трактате о любви (25, 8), как мы обязаны любить наших врагов, а именно, что мы должны любить в них их природу, но не их грех. При этом любить наших врагов в целом является предметом предписания, в то время как любить их по отдельности не является предметом предписания, за исключением готовности к этому ума, а именно, чтобы человек был готов полюбить своего врага как индивида и оказать ему помощь или в случае необходимости, или если его враг попросит у него прощения. А вот возлюбить врагов по отдельности в абсолютном смысле этого слова является актом совершенства.

И точно так же нам вменено в обязанность не исключать наших врагов из тех общих молитв, которыми мы молимся о других, тогда как то, молиться ли нам о них индивидуально, является — за исключением некоторых особых случаев — предметом не обязательства, а совершенства.

Ответ на возражение 1. Содержащиеся в Священном Писании проклятья можно понимать четвероюко. Во-первых, как говорит Августин, согласно пророческой традиции «предвозвещать грядущее под завесой проклятий»⁴⁶⁹. Во-вторых, в том смысле, что Бог причиняет некоторое преходящее зло злым ради их исправления. В-третьих, как о направленных не [столько] против самих людей, [сколько] против царства греха, дабы, так сказать, исправление людей уничтожило грех. В-четвёртых, путем сообразования нашей воли с божественной правосудностью в отношении проклятия тех, кто упорствует в грехе.

Ответ на возражение 2. Как указывает Августин в той же книге, «отмщением за мучеников является низложение царства греха, поскольку пока оно царствовало, те много страдали»⁴⁷⁰. А ещё он говорит, что «их мольба о мести выражена не в словах, а в умах подобно тому, как кровь Авеля вопиет от земли». Радуются же они отмщению не ради себя, а ради божественной правосудности.

Ответ на возражение 3. Мы вправе нападать на врагов для того, чтобы удерживать их от

греха, и тогда это способствует и их собственному благу, и благу других. Следовательно, мы также вправе молитвенно просить причинить нашим врагам преходящее зло для того, чтобы они могли исправить свои пути. И так молитва и дело не будут расходиться друг с другом.

Раздел 9. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ УСТАНОВЛЕННЫ СЕМЬ ПРОСЬБ МОЛИТВЫ ГОСПОДНЕЙ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что семь просьб молитвы Господней не установлены надлежащим образом. В самом деле, что толку просить о том, чтобы свяtilось то, что свято всегда. Но имя Божие всегда свято, согласно сказанному [в Писании]: «Свято имя Его» ([Лк. 1:49](#)). И точно так же царство Его вечно, согласно сказанному [в Писании]: «Царство Твое — царство всех веков» ([Пс. 144:13](#)). И точно так же воля Божия неизменно исполняется, согласно сказанному [в Писании]: «Все, что Мне угодно, Я сделаю» ([Ис. 46:10](#)). Следовательно, нет смысла просить о том, чтобы «свяtilось имя» Божие, чтобы «пришло царствие» Божие и чтобы исполнилась «воля» Божия.

Возражение 2. Далее, прежде чем достигнуть добра, необходимо уклониться от зла. Поэтому то, что просьбы, касающиеся достижения добра, предшествуют просьбам, касающимся уклонения от зла, представляется неправильным.

Возражение 3. Далее, всякий просит о том, что может быть ему дадено. Но главным даром Божиим является Святой Дух и все те дары, которые мы получаем через Него. Следовательно, просьбы не представляются установленными надлежащим образом постольку, поскольку они не соответствуют дарам Святого Духа.

Возражение 4. Далее, Лука в молитве Господней приводит только пять просьб, как это явствует из одиннадцатой главы [его благовествования]. Следовательно, Матфей, приведший семь [просьб], избыточен.

Возражение 5. Кроме того, похоже, что бессмысленно стремиться обрести благоволение того, кто уже благоволит нам. Но Бог предвосхищает нас Своим благоволением, поскольку «Он прежде возлюбил нас» ([1 Ин. 4:19](#)). Следовательно, предварять просьбы словами: «Отче наш, сущий на небесах», которые, похоже, указывают на желание обрести благоволение Божие, тщетно.

Этому противоречит абсолютный авторитет предложившего эту молитву Христа.

Отвечаю: молитва Господня в наибольшей степени совершенна, поскольку, как говорит Августин, «если мы молимся благочестиво и праведно, то что мы можем добавить к тому, что уже содержится в этой молитве Господней». В самом деле, коль скоро молитва, если так можно выразиться, раскрывает наши желания перед Богом, мы вправе просить в наших молитвах только о том, что мы вправе желать. Но в молитве Господней мы не только просим обо всем том, что мы вправе желать, но и в том порядке, в котором мы должны это желать, так что эта молитва не только учит нас просить, но и направляет все наши устремления. Так, очевидно, что первое из того, что является объектом нашего желания, есть цель, а вслед за нею — все то, что направляет к цели. Но нашей целью является Бог, и все наши устремления направлены к Нему двояко: во-первых, посредством нашего желания славы Божией; во-вторых, посредством нашего желания наслаждаться Его славой. Первое связано с той любовью, которой мы любим Бога в Нем Самом, тогда как второе — с той любовью, которой мы любим в Боге себя. Поэтому первая просьба выражена в словах: «Да святится имя Твое», а вторая — в словах: «Да приидет царствие Твое», посредством которых мы просим принять нас в славу Его царства.

Что касается того, что направляет нас к этой цели, то оно может делать это двояко: во-первых, по своей природе; во-вторых, акцидентно. По своей природе к цели нас направляет то благо, которое способствует достижению цели. Затем, нечто может способствовать достижению цели, каковой является блаженство, двояко. Во-первых, непосредственно и преимущественным

образом, [а именно] согласно заслуге, посредством которой мы, повинувшись Богу, заслуживаем блаженство, и об этом мы просим так: «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе». Во-вторых, инструментально, [а именно] постольку, поскольку оно помогает нам обрести заслугу, и об этом мы просим так: «Хлеб наш насущный дай нам на сей день», имея ввиду как священный Хлеб, ежедневное употребление которого полезно для человека и в котором заключены все остальные таинства, так и хлеб телесный, так что этим обозначается достаточная полнота пропитания, поскольку как говорит Августин, евхаристия суть главное таинство, а хлеб суть главная пища. Поэтому в евангелии от Матфея мы читаем о «духовной», то есть «главной» [пище], как разъясняет эти слова Иероним.

Акцидентно же мы направляемся к блаженству посредством устранения препятствий. Итак, нашему достижению блаженства препятствуют три вещи. Во-первых, грех, который непосредственно не пускает человека в царство, согласно сказанному [в Писании]: «Ни блудники, ни идолослужители...» и т. д. «царства Божия не наследуют» ([1 Кор. 6:9, 10](#)), и к этому относятся слова: «Прости нам долги наши». Во-вторых, искушение, которое препятствует нам соблюдать волю Божию, и это выражено в словах: «Не введи нас в искушение», посредством которых мы просим не о том, чтобы не быть искушаемыми, а о том, чтобы не быть побежденными искушением, что означает быть введенным в искушение. В-третьих, теперешнее наше бедственное состояние, которое служит своего рода препятствием для достаточной [полноты] жизни, и к этому относятся слова: «Избавь нас от лукавого».

Ответ на возражение 1. По словам Августина, «когда мы говорим: «Да святится имя Твое», то не хотим этим сказать, что имя Божие не свято, а [просто] просим о том, чтобы люди могли обращаться к нему как к святыне»⁴⁷¹, то есть здесь речь идет о распространении среди людей славы Божией. Когда мы говорим: «Да приидет царствие Твое», то не хотим этим сказать, что Бог ныне не царствует, но, как пишет тот же Августин, «побуждаем самих себя стремиться к этому царству, которое может прийти в нас и в котором мы сможем царствовать». Что же касается слов: «Да будет воля Твоя», то они означают: «Да повинуются заповедям Твоим и на земле, как на небе, то есть и люди, как ангелы»⁴⁷². Поэтому эти три просьбы будут совершенно исполнены в жизни грядущей, тогда как остальные четыре, как говорит Августин, связаны с нуждами жизни нынешней⁴⁷³.

Ответ на возражение 2. Поскольку просьба есть выявление желания, порядок просьб соответствует порядку не исполнения, а желания, или намерения, в котором цель предшествует тому, что направляет к цели, и достижение блага предшествует уклонению от зла.

Ответ на возражение 3. Августин увязывает семь просьб с дарами и блаженствами. Он говорит: «Если страх Божий суть то, посредством чего блаженные нищи духом, то будем просить о том, чтобы имя Божие было для людей свято, с целомудренным страхом. Если благочестие суть то, посредством чего блаженные кротки, то будем просить о пришествии Его царства так, чтобы мы стали кроткими и более не противились Ему. Если ведение суть то, посредством чего блаженные плачут, то будем просить об исполнении Его воли, ибо тогда мы утешимся. Если крепость суть то, посредством чего блаженные алчут, то будем просить о том, чтобы нам был дан хлеб наш насущный. Если совет суть то, посредством чего блаженные милостивы, то будем прощать должникам нашим, ибо тогда простятся долги и нам. Если разум суть то, посредством чего блаженный чист сердцем, то будем просить о том, чтобы сердце наше не раздваивалось вследствие стремления к мирским вещам, служащим поводом к нашему искушению. Если премудрость суть то, посредством чего блаженные являются миротворцами и нарекаются сынами Божиими, то будем молиться об избавлении нас от зла, поскольку, будучи от него избавлены, мы уже только поэтому станем свободными сынами Божиими»⁴⁷⁴.

Ответ на возражение 4. Согласно Августину, «Лука изложил молитву Пэсподню не в семи прошениях, а в пяти, поскольку посредством такого опущения показал, что третья просьба есть некоторым образом повторение первых двух». Действительно, воля Божия, если так можно выразиться, склоняется в первую очередь к тому, чтобы нам была ведома Его святость и чтобы мы царствовали вместе с Ним. Последняя же из приведенных Матфеем просьб, а именно «избавь нас от лукавого», «опущена Лукою для того, чтобы нам было понятно, что к этому относится сказанное выше об искушении»⁴⁷⁵.

Ответ на возражение 5. Мы молитвенно обращаемся к Богу не потому, что можем на Него повлиять, а для того, чтобы самим обрести уверенность в наших мольбах, каковая уверенность возникает в первую очередь из осознания Его любви к нам, вследствие которой Он желает нам блага, и потому мы говорим: «Отче наш», а ещё — [из осознания] Его превосходства, благодаря которому Он может это исполнить, и потому мы говорим: «Сущий на небесах».

Раздел 10. ПРИСУЩА ЛИ МОЛИТВА ТОЛЬКО РАЗУМНОЙ ТВАРИ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что молитва присуща не только разумной твари. В самом деле, один и тот же субъект, похоже, и просит, и получает. Но получать приличествует и несотворенным Лицам, а именно Сыну и Святому Духу. Поэтому им присуще и молиться. Так, Сын сказал: «Я умолю Отца» ([Ин. 14:16](#)), и апостол сказал о Святом Духе: «Дух ходатайствует за нас» ([Рим. 8:26](#)).

Возражение 2. [Далее] ангелы, будучи, умными субстанциями, являются сверхразумными тварями. Но ангелам приличествует молитва, о чем читаем в псалме: «Поклонитесь пред Ним, все ангелы Его» ([Пс. 96:7](#)). Следовательно, молитва присуща не только разумной твари.

Возражение 3. Далее, одному и тому же субъекту приличествует как молиться, так и взывать к Богу, поскольку в этом по преимуществу и состоит молитва. Но неразумные животные способны взывать к Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Дает скоту пищу его, — и птенцам ворона, взывающим к Нему» ([Пс. 146:9](#)). Следовательно, молитва присуща не только разумной твари.

Этому противоречит следующее: молитва, как уже было сказано (1), является актом разума. Но разумная тварь получила свое имя от разума. Следовательно, молитва присуща только разумной твари.

Отвечаю: как уже было сказано (1), молитва — это акт разума, который является обращенным к превосходящему прошением, тогда как предписание является актом разума, посредством которого к чему-либо направляется низший. Поэтому молитва, строго говоря, принадлежит тому, кому принадлежит разум, при наличии того, кто превосходит его и кому он может молиться. Но нет ничего выше божественных Лиц, а неразумные животные лишены разума. Следовательно, молитва не присуща ни божественным Лицам, ни неразумным животным, а присуща она единственно разумной твари.

Ответ на возражение 1. Получение принадлежит божественным Лицам со стороны Их природы, в то время как молитва принадлежит тому, кто получает через посредство благодати. О Сыне говорят как о просящем, или молящем, со стороны того, что Он воспринял, то есть Его человеческой природы, а не со стороны Его Божества, а о Святом Духе говорят как о ходатайствующем постольку, поскольку Он побуждает просить нас.

Ответ на возражение 2. Как было сказано в первой части (79, 8), в нас ум и разум не являются различными силами, и отличаются они друг от друга как совершенное от несовершенного. Поэтому умные твари, каковыми являются ангелы, отличаются от разумных тварей, хотя подчас и рассматриваются как таковые. В указанном смысле о молитве и говорят как о присущей единственно разумной твари.

Ответ на возражение 3. О птенцах ворона сказано как о взывающих к Богу в смысле их естественного желания, посредством которого все, хотя и различным способом, желает приобщиться к божественной благодати. Поэтому о лишенных разума животных говорят, что они повинуются Богу, имея в виду их природный инстинкт, посредством которого они подвигаются Богом.

Раздел 11. МОЛЯТСЯ ЛИ О НАС СВЯТЫЕ НА НЕБЕСАХ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что святые на небесах не молятся о нас. Ведь человеческое деяние является больше заслугой для него самого, чем для других. Но святые на небесах не нуждаются в заслуге, и при этом они не молятся о себе, поскольку уже достигли своего предела. Следовательно, не молятся они и о нас.

Возражение 2. Далее, святые совершенно сообразуют свою волю с Богом, и потому желают только того, чего желает Бог. Но воля Божия неизменно исполняется. Следовательно, святым нет смысла молиться о нас.

Возражение 3. Далее, свьше находятся не только святые на небесах, но и те, которые пребывают в чистилище, поскольку они более не могут грешить. Но в чистилище не молятся о нас, напротив, это мы молимся о них. Следовательно, и святые на небесах не молятся о нас.

Возражение 4. Далее, если бы святые на небесах молились о нас, то наиболее действенными были бы молитвы наивысших святых, и потому нам не следовало бы просить о молитвенной помощи низших святых, но — только наивысших.

Возражение 5. Кроме того, душа Петра — это не сам Петр. Поэтому если души святых, будучи пока отделены от своих тел, молятся о нас, то мы должны просить молиться о нас не святого Петра, а его душу, однако Церковь поступает иначе. Следовательно, святые не молятся о нас, по крайней мере, до своего воскресения.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Это [бра-толюбец] который много молится о народе и святом городе, Иеремия, пророк Божий!» ([2 Мак. 15:14](#)).

Отвечаю: как говорит Иероним, ошибка Вигилантия состояла в том, что, по его мнению, «пока мы живем, мы можем молиться друг о друге, но после смерти никакая наша молитва о других не может быть услышана, поскольку не вознаграждаются даже молитвы мучеников, просящих отмстить [живущим] за их кровь». Но это вовсе не так — ведь коль скоро, как было показано выше (7), молитва о других проистекает из горней любви, то чем большей является любовь святых на небесах, тем больше они молятся о странствующих [в этой жизни] постольку, поскольку им можно помочь молитвой, и чем ближе они соединены с Богом, тем более действенны их молитвы. В самом деле, таков уж божественный порядок, что низшие сущности воспринимают от преизбыточного превосходства высших, что подобно тому, как воздух воспринимает свою просветленность от солнца. В указанном смысле о Христе [в Писании] сказано: «Приходящие посредством Его силы к Богу... ходатайствуют за нас» ⁴⁷⁶ ([Евр. 7:25](#)). Поэтому Иероним говорит: «Если апостолы и мученики, ещё находясь в теле и имея необходимость заботиться о себе, могли молиться о других, то тем паче они делают это ныне, когда обрели венец победы и торжества».

Ответ на возражение 1. Святые на небесах, коль скоро они блажены, не испытывают недостатка ни в чем за исключением славы тела, и об этом они молятся. Молятся они и о нас, которым недостает окончательного совершенства блаженства, и их молитвы действенны в силу их предшествующих заслуг и прития их Богом.

Ответ на возражение 2. Мольбы святых сообразуются с тем, что Бог желает исполнить благодаря их молитвам, и они молятся о том, что, как они знают, будет предоставлено по их просьбе в соответствии с божественной волей.

Ответ на возражение 3. Пребывающие в чистилище, будучи выше нас со стороны своей непогрешимости, тем не менее, ниже нас со стороны своих страданий, и в этом отношении они не в состоянии молиться [о нас], но, скорее, их состояние таково, что это нам надлежит

молиться о них.

Ответ на возражение 4. Такова воля Божия, чтобы низшим тварям помогали все, кто выше их, и потому нам должно молиться не только высшим, но и низшим святым, в противном случае нам пришлось бы взывать исключительно к милосердию Божью. Притом иногда может случаться так, что наиболее действенными оказываются молитвы, обращенные к святому более низкой степени, — то ли потому, что он заступает с большим рвением, то ли потому, что Бог желает дать нам знать о его святости.

Ответ на возражение 5. Мы обращаемся к святым под теми их именами, под которыми они жили здесь, как потому, что они нам известны, так и потому, что святые именно в этой жизни заслужили право молиться о нас, а ещё потому, что этим мы выявляем свою веру в воскресение, согласно сказанному [в Писании]: «Я — Бог.. Авраама» и т. д. ([Исх. 3:6](#)).

Раздел 12. ДОЛЖНО ЛИ МОЛИТЬСЯ ВСЛУХ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно молиться вслух. В самом деле, как уже было сказано (4), молитва обращена по преимуществу к Богу. Но Богу ведом язык сердца. Следовательно, молиться вслух бесполезно.

Возражение 2. Далее, молитва, как было показано выше (1), должна приближать человеческий ум к Богу. Но слова, подобно другим чувственным объектам, отвращают человека от возвышенного созерцания Бога. Следовательно, мы, молясь, не должны использовать слова.

Возражение 3. Далее, молиться Богу надлежит втайне, согласно сказанному [в Писании]: «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему втайне»⁴⁷⁷ ([Мф. 6:6](#)). Но молитва, произнесенная вслух, перестает быть тайной. Следовательно, не должно молиться вслух.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Голосом моим к Господу воззвал я, голосом моим к Господу помолился» ([Пс. 141:1](#)).

Отвечаю: молитва бывает двоякой, общей и частной. Общая молитва суть та, с которой к Богу обращаются служители представляющей тело верных Церкви, и потому такого рода молитва должна достигать сознания всех тех, за кого она предлагается, что было бы невозможно, если бы она не произносилась вслух. Поэтому представляется в высшей степени разумным, что служители Церкви произносят эти молитвы [вслух, причем] громким голосом, чтобы они могли быть услышаны всеми.

С другой стороны, частная молитва суть та, с которой индивидуально обращается любое частное лицо независимо от того, молится ли он о себе или о других, и тогда в том, чтобы она произносилась вслух, особой необходимости нет. И все же и такого рода молитвы [как правило] произносятся вслух, и причины на это — три. Во-первых, та, что это пробуждает внутренний пыл, благодаря которому ум молящегося [скорее] возвышается к Богу. И так это потому, что посредством внешних знаков, слов или дел, человеческий ум подвигается к схватыванию и, следовательно, расположению. Так, Августин говорит, что «посредством слов и других знаков мы наиболее действенно побуждаем себя к возрастанию святых пожеланий». Следовательно, использование слов и других подобных знаков помогает внутренне побуждать ум. Но если они отвлекают или каким-либо иным образом препятствуют уму, то от них должно воздерживаться. Это относится в первую очередь к тем, чей ум в достаточной степени расположен и не нуждается в том, чтобы обращаться за помощью к таким знакам. Поэтому псалмопевец сказал: «Сердце мое говорит от Тебя: «Ищите Лица Моего!»» ([Пс. 26:8](#)), и ещё мы читаем, что Анна «говорила в сердце своем» ([1 Цар. 1:13](#)). Во-вторых, та, что использование голоса при молитве есть своего рода оплата долга, как если бы человек мог служить Богу всем тем, чем он обладает от Бога, то есть не только своим умом, но и своим телом, и это в первую очередь относится к искупительной молитве. Поэтому читаем [в Писании]: «Отними всякое беззаконие, и прими во благо, и мы принесем жертву уст наших!» ([Ос. 14:3](#)). В-третьих, та, что мы возносим молитву вслух от переизбытка чувств, вследствие чего происходит как бы изливание из души в тело, согласно сказанному [в Писании]: «Возрадовалось сердце мое, и возвеселился язык мой» ([Пс. 15:9](#)).

Ответ на возражение 1. Вслух молятся не для того, чтобы сообщить Богу о том, чего Он не знает, а для того, чтобы возвысить ум молящегося или других лиц к Богу.

Ответ на возражение 2. Слова о посторонних предметах отвлекают ум и препятствуют рвению молящегося, но означающие объект рвения слова возвышают ум, особенно если он не в

достаточной степени набожен.

Ответ на возражение 3. По словам Златоуста, «Господь запрещает молиться в присутствии других тому, кто делает это ради того, чтоб об этом узнали другие. Поэтому когда вы молитесь, не делайте ничего такого, что могло бы привлечь к вам внимание, например, не кричите так, чтобы слышали другие, не бейте себя в грудь и не простирайте руки так, чтобы другие это видели. Впрочем», — и то же самое говорит Августин, — «худо не то, что вас видят другие, а то, что вы делаете то или это ради того, чтобы они вас увидели».

Раздел 13. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОСРЕДОТОЧЕННОСТЬ НЕОБХОДИМЫМ УСЛОВИЕМ МОЛИТВЫ?

С тринадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что сосредоточенность является необходимым условием молитвы. Ведь сказано же [в Писании]: «Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» ([И н. 4:24](#)). Но молитва без сосредоточенности произносится не в духе. Следовательно, сосредоточенность является необходимым условием молитвы.

Возражение 2. Далее, «молитва есть восхождение ума к Богу»⁴⁷⁸. Но если человек не сосредоточен на молитве, его ум не восходит к Богу. Следовательно, сосредоточенность является необходимым условием молитвы.

Возражение 3. Далее, необходимым условием молитвы является то, что она должна быть в целом безгрешной. Но если человек, молясь, позволяет своему уму быть рассеянным, то он не свободен от греха, поскольку, похоже, он пренебрежительно относится к Богу (ведь и при разговоре с человеком невнимательность к тому, что ему говоришь, считается пренебрежением). Поэтому, по словам Василия, «о божественной помощи должно умолять не между прочим и не с туда-сюда блуждающим умом, и ежели кто так молится, то он не только не получит испрашиваемого, но и рискует прогневать Бога». Следовательно, похоже на то, что сосредоточенность является необходимым условием молитвы.

Этому противоречит следующее: даже святые, молясь, подчас страдают от рассеянности ума, согласно сказанному [в Писании]: «Сердце мое оставило меня» ([Пс. 39:13](#)).

Отвечаю: этот вопрос в первую очередь касается той молитвы, которая произносится вслух. В связи с этим мы должны принять во внимание то, что вещь бывает необходимой двояко. Во-первых, вещь является необходимой потому, что посредством нее лучше достигается цель, и в этом смысле сосредоточенность при молитве является абсолютно необходимой. Во-вторых, о вещи говорят как о необходимой тогда, когда без нее нечто не может произвести свое следствие. Затем, у молитвы наличествует тройное следствие. Первым является то следствие, которое общо всем тем действиям, которые оживлены любовью, и это заслуга. Для возникновения этого следствия вовсе не необходимо, чтобы молящийся был сосредоточен во всем, поскольку сила изначальной интенции, с которой приступают к молитве, делает достойной награды всю молитву, что характерно для всех заслуживающих награды актов. Второе следствие является присущим молитве и состоит в том, что вымаливается, но и в этом случае изначальной интенции, которую преимущественно усматривает Бог, бывает достаточно для получения этого следствия. Но если изначальная интенция незначительна, то молитве недостает и заслуги, и мольбы, поскольку, как говорит Григорий, «Бог не слышит молитвы тех, которые не уделяют внимания своей молитве». Третьим следствием молитвы является то, которое она производит мгновенно, а именно духовное успокоение ума, и для [возникновения] этого следствия сосредоточенность является необходимым условием, в связи с чем написано: «Когда я молюсь на незнакомом языке, ... ум мой остается без плода» ([1 Кор. 14:14](#)).

Впрочем, тут нужно иметь в виду, что в молитве вслух присутствует три вида сосредоточенности: один есть сосредоточенность на словах, чтобы мы не произносили их неправильно, другой есть сосредоточенность на смысле слов, а третий есть сосредоточенность на цели молящегося, а именно Боге и той вещи, о которой мы молимся. Последний вид сосредоточенности является самым необходимым, и способность к нему может быть обнаружена даже у слабоумных. Кроме того, эта сосредоточенность, посредством которой ум прилепляется к Богу, подчас бывает настолько сильна, что, как говорит св. Гуго Сен-

Викторский, ум забывает обо всем остальном.

Ответ на возражение 1. Молиться в духе и истине — значит приступать к молитве через побуждение Духа, даже если впоследствии ум по своей слабости становится рассеянным.

Ответ на возражение 2. Человеческий ум не способен долго пребывать наверху по причине природной слабости, поскольку человеческая слабость отягощает душу и склоняет её к низшим вещам. Поэтому подчас случается так, что после того, как молящийся ум созерцательно взошел к Богу, он внезапно становится рассеянным вследствие своей слабости.

Ответ на возражение 3. Преднамеренная рассеянность ума во время молитвы греховна и препятствует молящемуся обрести плод. Именно это осуждает Августин, когда пишет в своем уставе: «Когда вы молитесь Богу с псалмами и славословиями, да будет ум ваш сосредоточен на том, что произносят ваши уста». А вот ненамеренная рассеянность не лишает молитву плода. Поэтому Василий говорит: «Если вы поистине столь ослаблены грехом, что уже не в силах молиться с надлежащим тщанием, боритесь и обуздывайте себя так, как только можете, и Бог простит вам, видя, что ваша неспособность должным образом предстоять пред Ним обусловлена не небрежением, а слабостью».

Раздел 14. ДОЛЖНА ЛИ МОЛИТВА БЫТЬ ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОЙ?

С четырнадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что молитва не должна быть продолжительной. Ведь сказано же [в Писании]: «Молясь, не говорите лишнего» ([Мф. 6:7](#)). Но тот, кто молится продолжительно, говорит лишнее, особенно если он молится вслух. Следовательно, молитва не должна быть продолжительной.

Возражение 2. Далее, молитва есть выражение желания. Но желание будет наиболее благочестивым тогда, когда сосредоточится на чем-то одном, согласно сказанному [в Писании]: «Одного просил я у Господа, того только ищущу» ([Пс. 26:4](#)). Следовательно, чем более краткой будет молитва, тем скорее она будет услышана Богом.

Возражение 3. Далее, преступать установленные Богом пределы представляется неправильным, особенно если речь идет о поклонении Божеству, согласно сказанному [в Писании]: «Подтверди народу, чтобы он не порывался к Господу видеть Его и чтобы не пали многие из него» ([Исх. 19:21](#)). Но Бог, дав нам молитву Господню, установил пределы молитвы. Следовательно, мы не вправе выходить за эти пределы в своей молитве.

Возражение 4. С другой стороны, похоже на то, что мы должны молиться продолжительно. Ведь сказал же Господь, что «должно всегда молиться и не унывать» ([Лк. 18:1](#)); и ещё сказано: «Непрестанно молитесь» ([1 Фес. 5:17](#)).

Отвечаю: о молитве можно говорить двояко: во-первых, с точки зрения её самой; во-вторых, с точки зрения её причины. Причиной молитвы является желание любви, из которого надлежит возникать молитве, и это желание должно присутствовать в нас постоянно, актуально или виртуально, поскольку добродетель этого желания присутствует во всем, что мы делаем из любви, а нам должно все делать «в славу Божию» ([1 Кор. 10:31](#)). С этой точки зрения молитва должна быть постоянной, в связи с чем Августин говорит: «Вера, надежда и любовь сами по себе являются молитвой сильного и непрекращающегося желания». А вот молитва как таковая не может быть постоянной, поскольку мы должны заниматься и другими делами. Кроме того, как говорит Августин, «мы молимся Богу губами в определенные промежутки подходящего для этого времени для того, чтобы увещевать себя посредством такого рода знаков, отмечать для себя количество нашего продвижения в этом желании и все с большим рвением побуждать себя к его возрастанию». Но количество вещи должно быть соизмерено с целью, как, например, количество лекарственной дозы должно быть соизмерено со здоровьем. Поэтому молитве надлежит быть продолжительной настолько, насколько это необходимо для пробуждения пыла внутреннего желания, а когда она превышает эту меру и начинает причинять усталость, её следует прекратить. Об этом Августин пишет так: «Говорят, что наши братья в Египте молятся часто, но очень кратко, произнося, так сказать, быстрые восклицания, дабы продлеваемое таким образом напряжение сдерживало и томило то бодрствующее и устремленное ввысь внимание, которое столь необходимо при молитве. Поступая подобным образом, они достаточно ясно дают нам понять как то, что не следует принуждать себя к этому вниманию, если мы не в силах его удержать, так и то, что если мы можем продолжить молитву, то не следует её прекращать». Приведенное рассуждение справедливо не только в отношении частной молитвы, при которой должно учитывать сосредоточенность молящегося, но и в отношении общей молитвы, при которой должно учитывать набожность людей.

Ответ на возражение 1. Как говорит Августин, «многословная молитва не есть то же, что и продолжительная молитва, поскольку одно дело говорить долго, и совсем другое — долго

благоговеть. Ведь сказано же, что Господь, желая подать нам пример, «молился еще», проведя в молитве всю ночь». И далее он продолжает: «Когда молитва немногословна, молитесь дотол, доколе сохраняете ревностное внимание. Ведь многословность молитвы означает выражение нужды в излишне многих словах, тогда как продолжительность её есть стук непрерывно благоговеющего сердца в двери Того, Кому мы молимся. К тому же само это деяние куда чаще учиняется стенаниями, а не словами, слезами, а не речью».

Ответ на возражение 2. Продолжительность молитвы зависит не от количества того, о чем просит [молящийся], а от [его] расположенности к устойчивому желанию чего-то одного.

Ответ на возражение 3. Господь установил эту молитву не для того, чтобы мы, молясь, не использовали никаких других слов, а для того, чтобы мы в своих молитвах имели в виду именно то [о чем идет речь в молитве Господней] независимо от того, какими словами мы обозначаем все это мысленно или вслух.

Ответ на возражение 4. Непрестанность молитвы может означать или присутствие непрекращающегося желания, о чем уже было сказано, или периодически повторяющуюся, хотя и с перерывами, молитву или же таковое следствие — то ли в том, кто молится, поскольку он, помолвившись, сохраняет в себе благоговейное настроение, то ли в ком-то другом, как когда благость человека побуждает другого молиться о нем даже после того, как сам он уже перестал молиться.

Раздел 15. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МОЛИТВА ЗАСЛУЖИВАЮЩЕЙ НАГРАДЫ?

С пятнадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что молитва не заслуживает награды. В самом деле, любая заслуга истекает из благодати. Но молитва предшествует благодати — ведь благодать можно испросить посредством молитвы, согласно сказанному [в Писании]: «Отец небесный даст Духа Святого просящим у Него!» ([Лк. 11:13](#)). Следовательно, молитва не является заслуживающим награды актом.

Возражение 2. Далее, если бы молитва что-либо заслуживала, то это было бы, пожалуй, в первую очередь то, о чем испрашивают в молитве. Однако она далеко не всегда заслуживает и это, поскольку даже молитвы святых исполняются не всегда; так, когда Павел молил удалить жало от его плоти, это его прошение не было исполнено ([2 Кор. 12:7-9](#)). Следовательно, молитва не является заслуживающим награды актом.

Возражение 3. Далее, молитва зиждется в первую очередь на вере, согласно сказанному [в Писании]: «Да просит с верою, нимало не сомневаясь» ([Иак. 1:6](#)). Но одной только веры для заслуги недостаточно, как это наблюдается в случае тех, кто обладает безжизненной верой. Следовательно, молитва не является заслуживающим награды актом.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [псалма]: «Молитва моя возвращалась в недра мое» ([Пс. 34:13](#)), разъясняет их так: «Хоть польза от нее не видна, я все же не буду лишен своей награды». Но награду необходимо заслужить. Следовательно, молитва заслуживает награды.

Отвечаю: как уже было сказано (13), молитва, помимо того, что она обуславливает духовное утешение в процессе самой молитвы, обладает двойкой действенностью в отношении будущего следствия, а именно действенностью в отношении заслуги и действенностью в отношении того, что вымалывается. Затем, молитва, равно как и любой другой добродетельный акт, является действенной в отношении заслуги постольку, поскольку она произрастает как из своего корня из горней любви, надлежащим объектом которой является вечное благо, наслаждение которым мы и заслуживаем. Однако молитва произрастает из горней любви через посредство религии, актом которой, как было показано выше (3), является молитва, причем при наличии других необходимых для совершенства молитвы добродетелей, а именно смирения и веры. В самом деле, предложение самой молитвы Богу приличествует религии, в то время как желание того, о чем мы молим, чтобы оно исполнилось, приличествует любви. Вера необходима со стороны Бога, к Которому мы возносим свою молитву, то есть мы должны быть уверены, что можем получить от Него то, что желаем. Смирение необходимо со стороны личности молящегося, поскольку он признает свою нужду. Необходима также и набожность, но она приличествует религии, будучи её первым актом и необходимым условием всех последующих актов, о чем уже было сказано (82, 2).

Что же касается действенности в отношении того, что вымалывается, то молитва черпает её из благодати Бога, Которому мы молимся и Который побуждает нас молиться. Поэтому Августин говорит: «Он не побуждал бы нас просить, если бы не желал нам давать»⁴⁷⁹; и Златоуст говорит: «Он никогда не отказывает нам в дозволении молиться, поскольку Он в милосердии Своим заповедал нам [всегда] молиться и не унывать».

Ответ на возражение 1. Ни молитва, ни какой-либо вообще добродетельный акт не может быть заслуживающим награды, если он не освящен благодатью. И все же та молитва, посредством которой испрашивается освящающая благодать, истекает из некоторой

дарованной нам благодати, поскольку и сам акт молитвы, по словам Августина, есть «Божий дар».

Ответ на возражение 2. Подчас заслуга молящегося связана с тем, что отличается от объекта его ходатайства. В самом деле, главным объектом заслуги является блаженство, тогда как непосредственным объектом ходатайства молящегося, как было показано выше (6), могут быть и некоторые другие вещи. Поэтому в том случае, когда та другая вещь, о которой мы просим, сама по себе не полезна для нашего блаженства, мы не заслуживаем ее. [Более того] иногда, прося и желая подобные вещи, мы утрачиваем заслугу, как, например, если мы просим у Бога о чем-то греховном, что означает, что наша молитва нечестива. А иногда она не является необходимой для спасения, но и не противостоит ему, и тогда хотя молящийся о ней и может заслужить жизнь вечную, тем не менее, он не заслуживает получения того, о чем он просит. Поэтому Августин говорит: «Тот, кто почтительно испрашивает у Бога необходимое для нынешней жизни, может быть как милосердно услышан, так и милосердно не услышан, поскольку врач лучше больного знает, как лечить его болезнь». По этой причине молитва Павла об удалении жала от его плоти не была услышана, а именно постольку, поскольку это не было полезным. Однако если мы молимся о чем-то таком, что способствует спасению и потому полезно для нашего блаженства, то мы заслуживаем это не только посредством молитвы, но и посредством других добрых дел, и потому, несомненно, получим то, о чем просим, но только тогда, когда должно, поскольку, по словам Августина, «нам не отказывают в получении некоторых вещей, но отсрочивают получение, дабы мы могли получить их в надлежащее время»⁴⁸⁰. Кроме того, отсрочка может быть также связана с недостаточной с нашей стороны настойчивостью в молитве. Поэтому Василий говорит: «Иногда молятся и не получают потому что молятся или неладно, или несоответственно, или беспечно, или просят о бесполезном, или перестают просить». Однако коль скоро человек, как было показано выше (114, 6), не может заслужить награду вечной жизни для кого-то другого, из этого следует, что он не всегда может заслужить для другого и то, что связано с вечной жизнью. Поэтому мы, молясь о других, не всегда бываем услышаны, о чем уже было сказано (7). В связи с этим и установлены четыре условия, а именно молиться «о себе, о необходимом для спасения, благочестиво и настойчиво», и когда все они соблюдаются, мы неизменно получаем то, о чем просим.

Ответ на возражение 3. Молитва зиждется в первую очередь на вере не с точки зрения её действительности в отношении заслуги, поскольку заслуга в первую очередь зависит от милосердия, а с точки зрения её действительности в отношении вымаливаемого, поскольку именно благодаря вере человек постигает всемогущество и милосердие Божие, которые являются источником получения того, о чем просит молящийся.

Раздел 16. МОГУТ ЛИ ГРЕШНИКИ ЧТО-ЛИБО ВЫМОЛИТЬ У БОГА СВОИМИ МОЛИТВАМИ?

С шестнадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что грешники ничего не могут вымолить у Бога своими молитвами. Ведь сказано же [в Писании]: «Мы знаем, что грешников Бог не слушает» ([Ин. 9:31](#)), что полностью совпадает со словами: «Кто отклоняет ухо свое от слушания Закона, того и молитва — мерзость» ([Прит. 28:9](#)). Но ничего нельзя вымолить у Бога мерзостною молитвой. Следовательно, грешники ничего не могут вымолить у Бога.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (15), праведники вымаливают у Бога то, что они заслуживают. Но грешники не могут что-либо заслужить, поскольку им недостает благодати и горней любви, которая есть «сила благочестия», как говорит глосса на слова [Писания]: «Имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся» ([2 Тим. 3:5](#)). И коль скоро их молитва нечестива, а для того, чтобы молитва была услышана, она, как уже было сказано (15), должна быть благочестивой, то грешники ничего не могут вымолить своими молитвами.

Возражение 3. Далее, Златоуст говорит: «Отец не желает слышать молитву, к которой не побудил Сын». Но в молитве, к которой побуждает Христос, мы говорим: «Прости нам долги наши — как и мы прощаем должникам нашим», чего грешники не исполняют. Следовательно, они либо говорят так, и в таком случае они лгут и потому не достойны того, чтобы быть услышанными, либо же они не говорят так, и их не слышат потому, что они не соблюдают форму установленной Христом молитвы.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Если бы Бог не внимал грешникам, то тщетной была бы молитва мытаря, просившего: «Боже! Будь милостив ко мне, грешнику!"; и Златоуст говорит: «Всякий просящий, праведен он или грешен, получит свое».

Отвечаю: в грешнике должно усматривать две вещи: его природу, которую любит Бог, и его грех, который Он ненавидит. Поэтому когда грешник просит что-либо как [именно] грешник, то есть в соответствии с греховным пожеланием, Бог слышит его не из милости, а подчас ради отмщения, как когда Он позволяет грешнику ещё глубже впасть в грех. В самом деле, как говорит Августин, «в чем Бог отказывает из милости, то Он предоставляет в гневе»⁴⁸¹. С другой стороны, Бог слышит молитву грешника, если она проистекает из доброго естественного пожелания, хотя и не ради правосудности, поскольку грешник не заслуживает того, чтобы быть услышанным, а исключительно из сострадания, если, конечно, тот соблюдает четыре вышеприведенных условия, а именно молиться о себе, о необходимом для спасения, благочестиво и настойчиво.

Ответ на возражение 1. По мнению Августина, эти слова были сказаны слепцом до того, как он был помазан, то есть совершенно прозрел, и потому не обладают достаточным авторитетом. И все же в этом высказывании содержится истина, если оно относится к грешнику как таковому, и в таком же смысле следует понимать сказанное о молитве грешника, что она — мерзость.

Ответ на возражение 2. В молитве грешника не может быть истинного благочестия, поскольку она не оживлена навыком к добродетели, но все же и его молитва может быть благочестивой в той мере, в какой он просит о том, что некоторым образом связано с благочестием. Ведь и тот, у кого нет навыка к правосудности, может подчас желать нечто правосудное, о чем уже было сказано (59, 2). И хотя такая молитва не заслуживает награды, тем не менее, она может быть удовлетворена, поскольку заслуга зависит от правосудности, в то время как исполнение испрашиваемого зиждется на благодати.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (7), молитва Господня обращена ко всем принадлежащим Церкви людям, и потому если кто читает молитву Господню и при этом не желает прощать долги ближнему, то он при этом не лжет, поскольку его слова обращены не лично к нему и истинны в той мере, в какой обращены к Церкви, из которой он исключается со стороны заслуги и, следовательно, лишается плода своей молитвы. Впрочем, иногда грешник бывает готов к тому, чтобы простить своим должникам, и тогда его молитву слышат, согласно сказанному [в Писании]: «Прости ближнему твоему обиду — и тогда по молитве твоей отпустятся грехи твои» ([Сир. 28:2](#)).

Раздел 17. ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ МОЛИТВУ НА МОЛЕНИЕ, [СОБСТВЕННО] МОЛИТВУ, ПРОШЕНИЕ И БЛАГОДАРЕНИЕ?

С семнадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что части молитвы неправильно определять как моление, молитву, прошение и благодарение. Так, моление, похоже, есть своего рода мольба. Но, как говорит Ориген, «желающий жить по евангелию не должен молить другого — ведь коль скоро незаконно клясться, то незаконно и молить». Следовательно, моление неправильно определено как одна из частей молитвы.

Возражение 2. Далее, по словам Дамаскина «молитва есть прошение у Бога того, что прилично»⁴⁸². Следовательно, не должно отличать «молитву» от «прошения».

Возражение 3. Далее, благодарение связано с прошлым, тогда как остальные [части] связаны с будущим. Но прошлое предшествует будущему. Следовательно, благодарение неправильно приведено после других.

Этому противоречит авторитет [приведшего это разделение] апостола ([1 Тим. 2:1](#)).

Отвечаю: молитве требуется соблюдение трех условий. Во-первых, то, что молящийся должен приближаться к Богу, Которому он молится, и это обозначено словом «молитва», поскольку «молитва есть восхождение ума к Богу». Во-вторых, то, что должно наличествовать ходатайство, и это обозначено словом «прошение». При этом в одних случаях ходатайствуют о чем-то конкретном, и тогда речь идет о «прошении» в строгом смысле этого слова, а в других — о чем-то конкретно не установленном, например, о помощи Божией, или же просто путем сообщения какого-то факта, как [это сделали сестры в Писании, послав сказать]: «Вот, кого Ты любишь, — болен» ([Ин. 11:3](#)), и тогда это называется «расположением». Третьим условием является причина испрашивания того, о чем просят, причем как со стороны Бога, так и со стороны просящего человека. Причиной испрашивания со стороны Бога является Его святость, ради которой мы просим быть услышанными, согласно сказанному [в Писании]: «Ради Тебя, Господи! Приклони, Боже мой, ухо Твое» ([Дан. 9:17, 18](#)), и это обозначено [словом] «моление» (*obsecratio*), что означает ходатайство путем обращения к священным вещам, как когда мы говорим: «Рождеством Своим, Господи, разреши нас». Причиной испрашивания со стороны просящего является «благодарение», поскольку, как мы говорим в краткой молитве, «вознося благодарения за оказанные милости, чаем заслужить ещё больших». Поэтому глосса на слова [апостола] ([1 Тим. 2:1](#)) говорит, что «при совершении обедни освящению предшествует моление», в котором упоминаются некоторые священные вещи, «само освящение сопровождается молитвой», благодаря которой ум восходит к Богу, «прошения содержаться в последующих ходатайствах, а под конец возносятся благодарения».

Нетрудно заметить, что все эти четыре вещи присутствуют в некоторых кратких молитвах Церкви. Так, в краткой молитве на Троицын день слова «всемогущий и вечный Боже» являются молитвенным обращением к Богу; слова «даровавший рабам Своим» и т. д. являются благодарением; слова «дозволь испросить Тебя» являются молением; и завершающие слова «чрез Господа нашего» и т. д. являются прошением.

А в «Святоотческих наставлениях» сказано: «Моление сокрушается о грехах; молитва приносит обетования Богу; прошение испрашивает о других; благодарение в невыразимом исступлении возносит ум к Богу». Впрочем, первое разъяснение представляется лучшим.

Ответ на возражение 1. «Моление» есть мольба не с целью убеждения, что запрещено, а

просьба о милости.

Ответ на возражение 2. «Молитва» в широком смысле этого слова подразумевает все то, о чем мы ведем речь, но в контексте перечисленного она означает восхождение [ума] к Богу.

Ответ на возражение 3. Для различных вещей прошлое предшествует будущему, но для одной и той же вещи будущее предшествует прошлому. Поэтому благодарение за другие милости предшествует прощению, но одна и та же милость сперва испрашивается, а уже после, по её получении, за нее благодарят. Прощению предшествует молитва, посредством которой мы приближаемся к Тому, к Кому мы обращаем наше прошение, а молитве предшествует моление, благодаря которому мы, созерцая божественную благость, осмеливаемся приблизиться к Нему.

Вопрос 84. О ВНЕШНИХ АКТАХ РЕЛИГИИ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О ТЕЛЕСНОМ СЛУЖЕНИИ [А ИМЕННО] О ПОКЛОНЕНИИ

Соблюдая должную последовательность, мы переходим к рассмотрению внешних актов «latria». [Мы исследуем] во-первых, поклонение, посредством которого мы для почитания Бога используем свое тело; во-вторых, те акты, посредством которых Богу предлагается та или иная внешняя вещь; в-третьих, те акты, посредством которых принимается нечто из того, что принадлежит Богу.

Под первым заглавием наличествует три пункта: 1) является ли поклонение актом **Ошибка! Недопустимый объект гиперссылки.**; 2) каким актом является поклонение, внутренним или внешним; 3) необходимо ли для поклонения определенное место.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОКЛОНЕНИЕ АКТОМ «LATRIA», ИЛИ РЕЛИГИИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что поклонение не является актом «latria», или религии. В самом деле, религиозное поклонение приличествует одному только Богу. Но поклоняются не одному только Богу; так, мы читаем [в Писании], что Авраам поклонился ангелам ([Быт. 18:2](#)); и еще, что пророк Нафан, войдя к царю Давиду «поклонился царю лицом до земли» ([3 Цар. 1:23](#)). Следовательно, поклонение не является актом религии.

Возражение 2. Далее, как говорит Августин, религиозное служение приличествует Богу как объекту блаженства⁴⁸³, тогда как поклонение приличествует Ему по причине Его величия; так, глосса на слова [Писания]: «Поклонитесь Господу в благолепном святилище Его» ([Пс. 28:2](#)), говорит: «Чрез эти святилища мы приходим в святилище, в котором поклоняемся Его величию». Следовательно, поклонение не является актом «latria».

Возражение 3. Далее, одной и той же религии надлежит почитать три Лица. Но мы не поклоняемся трем Лицам посредством одного поклонения, поскольку преклоняем колени при каждом обращении к Ним по отдельности. Следовательно, поклонение не является актом «latria».

Этому противоречат слова, процитированные Матфеем: «Господу, Богу твоему, поклоняйся и Ему одному служи!» ([Мф. 4:10](#)).

Отвечаю: поклонение определено к почитанию того, кому поклоняются. Но из того, что было сказано нами ранее (81, 2), очевидно, что религии надлежит воздавать должные почести Богу. Следовательно, поклонение, посредством которого мы поклоняемся Богу, является актом религии.

Ответ на возражение 1. Почитание приличествует Богу по причине Его превосходства, которое сообщается некоторым тварям не в одинаковой степени, а согласно определенной соразмерности. Поэтому почитание, которым мы почитаем Бога и которое принадлежит «latria», отличается от почитания, которым мы почитаем некоторые превосходящие нас существа и которое принадлежит «dulia»⁴⁸⁴, о чем речь у нас впереди (103). И коль скоро [определенные] внешние действия указывают на внутреннее почитание, то некоторые из таких свидетельствующих о почитании внешних знаков предлагаются превосходящим нас существам, и главным из них является поклонение. Однако все же есть одна вещь, которая может быть предложена одному только Богу, и таковой является жертва. Поэтому Августин говорит: «Многое из божественного культа употребляется для выражения почтения к людям или в силу крайней униженности, или ради пагубной лести, но так, однако же, что те, к кому все это относится, продолжают считаться людьми, хотя и достойными почитания и благоговейного уважения или даже, если им приписывается слишком уж многое, и обоготворения. Но приходил ли кто-нибудь к мысли, что жертвы должны приноситься кому-либо, кроме того, кого он или знал, или считал, или мыслил богом?»⁴⁸⁵.

Таким образом, поклонение Нафана царю Давиду было почитанием превосходящего его существа, в то время как отказ Мардохея поклоняться Аману из опасения «воздать славы человеку выше славы Божией» ([Эсф. 4:17](#)) было поклонением Богу. И точно так же поклонение Авраама ангелам было почитанием превосходящих его существ, равно как и поклонение Иисуса [На-вина] ([Нав. 5:14](#)), хотя это их поклонение может быть понято и как религиозное поклонение Богу, Который явился им и говорил в облике ангела. Почитанием Бога было также и то, что

Иоанну запретили поклониться ангелу ([Откр. 22:8, 9](#)), причем как потому, что этим ему указывалось на то [высокое] достоинство, которое он обрел через посредство Христа, благодаря чему человек стал равен ангелу, в связи с чем в том же месте сказано: «Я — со-служитель тебе и братьям твоим», так и потому, чтобы этим исключить возможность какого-либо идолопоклонства, по каковой причине далее читаем: «Богу поклонись».

Ответ на возражение 2. Любое божественное превосходство подразумевает Его величие, благодаря которому мы можем обрести блаженство в Нем как в наивысшем благе.

Ответ на возражение 3. Коль скоро превосходство трех божественных Лиц «едино суть», то Им приличествует одна слава и почитание и, следовательно, одно поклонение. Это показано нам в том месте [Писания], где сказано, что Аврааму явились трое, а он обратился к ним как к одному со словами: «Владыка! Если я обрел благоволение пред очами Твоими...» и т. д. ([Быт. 18:2, 3](#)). Что же касается тройного коленопреклонения, то оно является указанием на троицу Лиц, а не на различие поклонений.

Раздел 2. ОЗНАЧАЕТ ЛИ ПОКЛОНЕНИЕ ТЕЛЕСНОЕ ДЕЙСТВИЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что поклонение не означает телесный акт. Ведь сказано же [в Писании], что «истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» ([Ин. 4:23](#)). Но то, что делается в духе, никак не связано с актом тела. Следовательно, поклонение не означает телесный акт.

Возражение 2. Далее, слово «поклонение» происходит от «oratio» (молитвы). Но молитва по преимуществу является внутренним актом, согласно сказанному [в Писании]: «Стану молиться духом, стану молиться и умом» ([1 Кор. 14:15](#)). Следовательно, поклонение в первую очередь означает духовный акт.

Возражение 3. Далее, акты тела связаны с чувственным познанием, тогда как мы приближаемся к Богу не телесным, а духовным чувством. Следовательно, поклонение не означает телесный акт.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Не поклоняйся им и не служи им» ([Исх. 20:5](#)), говорит: «Не почитай их умом и не поклоняйся им внешне».

Отвечаю: как говорит Дамаскин, «коль скоро мы состоим из двоякой природы, а именно духовной и чувственной, то приносим Творцу и двоякое поклонение»⁴⁸⁶, а именно духовное поклонение, состоящее во внутренней набожности ума, и телесное поклонение, состоящее во внешнем смирении тела. И так как во всех актах «latría» внешнее отсылает к тому, что является наиболее значимым, то есть к внутреннему, то из этого следует, что внешнее поклонение предлагается по причине внутреннего поклонения или, иными словами, мы являем свое телесное смирение ради того, чтобы этим побудить себя покориться Богу, поскольку для нас естественно подвигаться чувственным к интеллигибельному.

Ответ на возражение 1. Даже телесное поклонение происходит в духе, а именно постольку, поскольку оно проистекает из духовной набожности и направлено к ней.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как молитва первично наличествует в уме, а уже вторично выражается в словах, о чем было сказано выше (83, 12), точно так же и поклонение первично является внутренним почитанием Бога, а вторично — некоторым телесным проявлением смирения. Так, преклоняя колени, мы показываем, насколько мы немощны по сравнению с Богом, а повергаясь ниц, — насколько сами по себе мы есть ничто.

Ответ на возражение 3. Хотя мы не можем достигнуть Бога посредством чувств, однако чувственные вещи побуждают наш ум к тому, чтобы приближаться к Богу.

Раздел 3. НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ ПОКЛОНЕНИЯ ОПРЕДЕЛЕННОЕ МЕСТО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом. **Возражение 1.** Кажется, что для поклонения не требуется определенное место. Ведь сказано же [в Писании]: «Наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу» ([Ин. 4:21](#)), и то же самое, похоже, можно сказать и о других местах. Следовательно, для поклонения не требуется определенное место.

Возражение 2. Далее, внешнее поклонение определено к внутреннему поклонению. Но внутреннее поклонение обращено к Богу как к вездесущему. Следовательно, и для внешнего поклонения не требуется определенное место.

Возражение 3. Далее, в Новом Завете поклоняются тому же Богу, что и в Ветхом Завете. Но в Ветхом Завете поклонение совершалось в сторону запада, поскольку дверь Скинии смотрела на восток ([Исх. 26](#)). Следовательно, по той же причине мы и теперь должны поклоняться в сторону запада, если, конечно, для поклонения требуется какое-либо определенное место.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Дом Мой назовется «домом молитвы»" ([Ис. 56:7](#)), и о том же идет речь в [евангелии от Иоанна] ([Ин. 2:16](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (2), главной частью поклонения является внутренняя набожность ума, в то время как вторичной частью — нечто внешнее, выражаемое телесно. Затем, ум схватывает Бога внутренне как не связанного с тем или иным местом, в то время как телесное выявление необходимо должно происходить в некотором определенном месте и положении. Следовательно, определенное место необходимо для поклонения не по преимуществу, как если бы это было ему присуще, а так, как и другие телесные выражения, [т. е.] по причине своего рода уместности.

Ответ на возражение 1. Этими словами Господь предвозвестил завершение поклонения как по обряду евреев, которые поклонялись в Иерусалиме, так и по обряду самаритян, которые поклонялись на горе [аризим. Действительно, с появлением духовной истины Евангелия оба эти обряда прекратились, согласно сказанному [в Писании] о том, что «на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему» ([Мал. 1:11](#)).

Ответ на возражение 2. Для поклонения выбирается определенное место не по причине Бога, Которому поклоняются, как если бы Он был связан с каким-либо местом, а по причине поклоняющихся, причем тройкой. Во-первых, поскольку такое место освящается с тем, чтобы молящиеся там возымели великую набожность и могли быть с наибольшей вероятностью услышаны, как это можно видеть на примере молитвы Соломона ([3 Цар. 8](#)). Во-вторых, поскольку в таком месте наличествует множество священных таинств и других признаков святости. В-третьих, поскольку там собирается много поклоняющихся, благодаря чему их молитва скорее бывает услышана, согласно сказанному [в Писании]: «Где двое или трое собраны во имя Мое — там Я среди них» ([Мф. 18:20](#)).

Ответ на возражение 3. В поклонении в сторону востока присутствует некоторая уместность. Во-первых, поскольку божественное величие проявляется в движении небес, которое начинается с востока. Во-вторых, поскольку по версии Септуагинты ([Быт. 2:8](#)) рай был расположен на востоке, и потому [молясь так] мы демонстрируем наше желание вернуться в рай. В-третьих, по причине Христа, Который суть «свет миру» ([Ин. 8:12](#); 9, 5), имя Которому «Восток»⁴⁸⁷ ([Зах. 6:12](#)), Кто шествует «на небесах небес к востоку»⁴⁸⁸ ([Пс. 67:34](#)) и, как мы чаем, придет с востока, согласно сказанному [в Писании]: «Как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, — так будет пришествие Сына Человеческого» ([Мф. 24:27](#)).

Вопрос 85. О СЛУЖЕНИИ ДАРАМИ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О ЖЕРТВЕ

Сохраняя должную последовательность, мы переходим к исследованию тех актов, посредством которых Богу предлагаются внешние вещи. Это обуславливает двойное рассмотрение: во-первых, вещей, которые верные предлагают Богу; во-вторых, обетов, посредством которых Ему что-либо обещают.

Под первым заглавием будут рассмотрены жертвы, жертвоприношения, начатки и десятины. В отношении жертв наличествует четыре пункта: 1) происходит ли предложение Богу жертвы согласно естественному закону; 2) должно ли предлагать жертву одному только Богу; 3) является ли предложение жертвы особым актом добродетели; 4) все ли обязаны предлагать жертву.

Раздел 1. ПРОИСХОДИТ ЛИ ПРЕДЛОЖЕНИЕ БОГУ ЖЕРТВЫ СОГЛАСНО ЕСТЕСТВЕННОМУ ЗАКОНУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предложение жертвы Богу не связано с естественным законом. В самом деле, все, что связано с естественным законом, общо всем людям. Однако с жертвами дело обстоит иначе; так, мы читаем, например, о Мелхиседеке, что он предложил в жертву хлеб и вино ([Быт. 14:18](#)), а ещё о некоторых животных, которых предлагали другие, и об иных [жертвах], которые предлагали ещё некоторые. Следовательно, предложение жертвы не происходит согласно естественному закону.

Возражение 2. Далее, то, что происходит согласно естественному закону, соблюдается всеми праведными людьми. Однако нигде не сказано ни о том, что предлагал жертву Исаак, ни о том, чтобы так поступал Адам, о котором сказано, что мудрость «спасала его от собственного его падения» ([Прем. 10:1](#)). Следовательно, предложение жертвы не происходит согласно естественному закону.

Возражение 3. Далее, Августин утверждает, что предлагаемые жертвы являются знаками чего-то иного⁴⁸⁹. Но, согласно ему же, главнейшими из знаков являются слова⁴⁹⁰, которые, как говорит Философ, «имеют значение не от природы, а в силу соглашения»⁴⁹¹. Следовательно, жертвы не связаны с естественным законом.

Этому противоречит следующее: предложение жертв имело место всегда и у всех народов. Но то, что соблюдается всеми, является, похоже, естественным. Следовательно, предложение жертвы происходит согласно естественному закону.

Отвечаю: естественный разум говорит человеку о том, что он является субъектом некоего высшего существа, поскольку он находит в себе множество изъянов, из-за которых нуждается в помощи и руководстве со стороны кого-то, кто выше него. И кем бы ни было это высшее существо, оно известно всем под именем «Бог». Затем, коль скоро в естественном [порядке] вещей низшее по природе подчинено высшему, естественный разум, следуя естественной склонности человека, предписывает ему выявлять покорность и оказывать почести тому, кто выше него, [и делать это] сообразно своему модусу. Но приличествующим человеку модусом является то, что для обозначения чего-либо он должен использовать чувственные знаки, поскольку он черпает свое познание из чувственности. Поэтому естественный разум предписывает человеку использовать некоторые чувственные [вещи] для того, чтобы предлагать их Богу в качестве знаков покорности и оказания приличествующей Ему почести, что подобно тому, как некоторые совершают приношения своему господину, означая этим его власть. Но именно это мы и имеем в виду, когда говорим о жертве. Следовательно, предложение жертвы происходит согласно естественному закону.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано 95, 2), некоторые вещи по роду принадлежат естественному закону, в то время как их определения принадлежат позитивному праву; так, согласно закону природы злодей должен понести наказание, а вот то, как именно он должен быть наказан, определяется Богом или человеком. И точно так же предложение жертвы по роду принадлежит естественному закону и, следовательно, в этом согласны все, тогда как определение жертвы устанавливается Богом или человеком, и в этом кроется причина их различий.

Ответ на возражение 2. Адам, Исаак и другие праведники предлагали Богу жертву тем способом, который приличествовал тому времени, в котором они жили, и именно это имеет в виду Григорий, когда говорит, что в былые времена первородный грех отпускался посредством

предложения жертв⁴⁹². При этом Священное Писание упоминает не обо всех жертвах праведников, но только о тех, которые связаны с ними каким-либо особым образом. Причиной, по которой нам ничего не сказано о предлагаемой Адамом жертве, возможно, является то, что коль скоро с ним связано происхождение греха, с ним не следовало символически связывать и происхождение освящения. Исаак же, будучи сам предложен в качестве жертвы, прообразовывал этим Христа, и потому не было никакой необходимости в том, чтобы о нем говорилось как о предлагающем жертву.

Ответ на возражение 3. Для человека естественно выражать свои идеи посредством знаков, но определение этих знаков оставлено на усмотрение человека.

Раздел 2. ДОЛЖНО ЛИ ПРЕДЛАГАТЬ ЖЕРТВУ ОДНОМУ ТОЛЬКО БОГУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что жертву нельзя предлагать одному только всевышнему Богу. В самом деле, коль скоро жертву должно предлагать Богу, то похоже на то, что её должно предлагать и всем тем, кто причастен Божеству. Но святые, согласно сказанному [апостолом], «соделались причастниками Божеского естества» ([2 Петр. 1:4](#)), в связи с чем написано: «Я сказал: «Вы — боги»" ([Пс. 81:6](#)), а ещё «сынами Божиими» наречены ангелы ([Иов. 1:6](#)). Следовательно, жертву надлежит предлагать им всем.

Возражение 2. Далее, чем значительнее лицо, тем больших оно достойно почестей. Но ангелы и святые гораздо значительней, чем любые земные князья, и все же подданные последних воздают им большие почести, падая пред ними ниц и преподнося им дары, что подобно предложению животных или каких-либо иных вещей в жертву. Следовательно, ангелам и святым тем более можно предлагать жертву.

Возражение 3. Далее, храмы и алтари возводятся для предложения жертв. Однако храмы и алтари возводятся и в честь ангелов и святых. Следовательно, им тоже можно предлагать жертвы.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Приносящий жертву «богам», кроме одного Господа, да будет истреблен!» ([Исх. 22:20](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (1), жертва предлагается для обозначения чего-то еще. Затем, предлагаемая внешне жертва обозначает внутреннюю духовную жертву, посредством которой душа предоставляет себя Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Жертва Богу — дух сокрушенный» ([Пс. 50:19](#)), поскольку, как было показано выше (81, 7; 84, 2), внешние акты религии определены к внутренним актам. Опять-таки, душа предлагает себя в жертву Богу как началу её сотворения и цели её блаженства, поскольку согласно истинной вере (и это было доказано нами выше) один только Бог является Творцом наших душ (I, 90, 3; 118, 2) и только с Ним одним связано их счастье (II-I, 1, 8; 2, 8; 3, 1, 7, 8). Поэтому как одному только Богу мы должны предлагать духовную жертву, точно так же только Ему одному мы должны предлагать и все внешние жертвы (ведь, по словам Августина, «молясь и славословя, мы обращаемся со словами к Тому, Кому приносим свои сердечные чувства, обозначаемые этими словами»⁴⁹³). Кроме того, мы видим, что в любой стране люди имеют обыкновение демонстрировать своему суверену некоторые особые знаки почтения, а если они демонстрируют их кому-то другому, то это считается государственной изменой. Поэтому божественный Закон предусматривает наказание смертью тому, кто оказывает божественные почести кому-либо помимо Бога.

Ответ на возражение 1. Божественность усваивается некоторым не так, как Богу, а по причастности, и потому им нельзя оказывать почести наравне [с Богом].

Ответ на возражение 2. Предложенная жертва измеряется не ценностью убитого животного, а тем, что она означает, а именно то, что она принесена в честь наивысшего Правителя всей вселенной. Поэтому, по словам Августина, «демоны находят удовольствие не в трупном смраде, а в божеских почестях»⁴⁹⁴.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, «мы не воздвигаем храмов мученикам и не устанавливаем им жертвоприношений, поскольку не их самих, а их Бога считаем своим Богом. Поэтому священник не говорит: «Тебе, Петр или Павел, приношу жертву». Но мы благодарим Бога за их победу и побуждаем самих себя к подражанию им»⁴⁹⁵.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДЛОЖЕНИЕ ЖЕРТВЫ ОСОБЫМ АКТОМ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предложение жертвы не является особым актом добродетели. Так, Августин говорит, что «истинною жертвою бывает всякое дело, которое совершается нами из желания быть в святом общении с Богом»⁴⁹⁶. Но не всякое доброе дело является особым актом той или иной конкретной добродетели. Следовательно, предложение жертвы не является особым актом конкретной добродетели.

Возражение 2. Далее, умерщвление плоти посредством поста принадлежит воздержанности, посредством воздержания — целомудрию, посредством мученичества — мужеству. Но все это, похоже, является частью предложения жертвы, согласно сказанному [в Писании]: «Представьте тела ваши в жертву живую» ([Рим. 12:1](#)). А ещё апостол говорит: «Не забывайте также благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу» ([Евр. 13:16](#)). Но благотворение и общительность принадлежат любви, милосердию и щедрости. Следовательно, предложение жертвы не является особым актом конкретной добродетели.

Возражение 3. Далее, жертва, безусловно, есть предложение чего-либо Богу. Но Богу предлагают множество вещей, например набожность, молитвы, десятины, начатки, приношения и всесожжения. Следовательно, похоже на то, что жертва не является особым актом конкретной добродетели.

Этому противоречит следующее: Закон, как это явствует из первых [глав книги] «Левит», содержит особые предписания, касающиеся жертв.

Отвечаю: нами уже было сказано (II-I, 18, 6) о том, что если акт одной добродетели определен к цели другой добродетели, то тогда он оказывается некоторым образом причастен её виду;

так, когда человек ворует ради прелюбодеяния, его воровство в определенном смысле является пороком блуда, и потому даже если бы оно само по себе не было грехом, оно все равно было бы им только потому, что определено к прелюбодеянию. И то же самое можно сказать о жертве, которая, коль скоро она предлагается из почтения к Богу, является особым заслуживающим награды актом и принадлежит конкретной добродетели, а именно религии. Но подчас акты других добродетелей тоже бывают определены к почитанию Бога, как когда человек подает милостыню ради Бога или когда он претерпевает те или иные телесные страдания из почтения к Богу, и тогда такие акты других добродетелей тоже могут быть названы жертвами. С другой стороны, есть акты, которые не заслуживают награды иначе, как только в том случае, когда они произведены из почтения к Богу, и такие акты называются жертвами в строгом смысле этого слова и принадлежат добродетели религии.

Ответ на возражение 1. Уже одно то, что мы хотим прилепиться к Богу в духовном общении, свидетельствует о нашем почитании Бога. Следовательно, акт любой добродетели, если он выполнен ради того, чтобы мы прилепились к Богу в святом общении, имеет признак жертвы.

Ответ на возражение 2. Благо человека бывает тройким. Первым является благо его души, которое предлагается Богу как некая внутренняя жертва посредством набожности, молитвы и других такого рода внутренних актов, и это суть главная жертва. Вторым является благо его тела, которое, если так можно выразиться, предлагается Богу посредством мученичества, воздержанности или целомудрия. Третьим благом является то, которое связано с внешними вещами, и их мы предлагаем в жертву Богу, причем как непосредственно, [а именно] когда мы

предлагаем наше имущество Самому Богу, так и опосредованно, [а именно] когда мы ради Бога делимся им с ближним.

Ответ на возражение 3. Строго говоря, для «жертвы» необходимо, чтобы над предлагаемой Богу вещью совершили некоторые действия, например, чтобы животных убили и сожгли, а хлеб благословили, преломили и съели. На это указывает само слово, поскольку «жертва» называется так потому, что человек совершает нечто священное (*tacit sacrum*). С другой стороны, «жертвоприношение» является предложением чего-либо Богу без каких-то дополнительных над ним действий; так, мы говорим о приношении денег или хлеба на алтарь, и при этом никаких действий над ними не производим. Следовательно, любая жертва является жертвоприношением, но не наоборот. «Начатки» — это жертвоприношения, поскольку их предлагали Богу в соответствии с [предписаниями «Второзакония"'] ([Вт. 26](#)), но они не являлись жертвой, потому что над ними не совершалось никакого священнодействия. «Десятины» же вообще не являются ни жертвой, ни жертвоприношением, поскольку они предлагаются не непосредственно Богу, а Его служителям.

Раздел 4. ВСЕ ЛИ ОБЯЗАНЫ ПРЕДЛАГАТЬ ЖЕРТВЫ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не все обязаны предлагать жертвы. Ведь сказал же апостол, что «Закон, если что говорит, говорит к состоящим под Законом» ([Рим. 3:19](#)). Но закон о жертвах был дан не всем, а только евреям. Следовательно, не все обязаны предлагать жертвы.

Возражение 2. Далее, жертвы предлагаются Богу ради обозначения чего-то еще. Но не каждый способен постигнуть их назначение. Следовательно, не все обязаны предлагать жертвы.

Возражение 3. Далее, мы называем тех, кто предлагает жертву Богу, священнослужителями (sacra dantes). Но не все являются священнослужителями. Следовательно, не все обязаны предлагать жертвы.

Этому **противоречит** следующее: как уже было сказано (1), предложение жертвы происходит согласно естественному закону. Но делать то, что происходит согласно естественному закону, обязаны все. Следовательно, все обязаны предлагать жертвы Богу.

Отвечаю: нами уже было сказано (2) о том, что жертва бывает двойкой. Первой и главной является внутренняя жертва, которую обязаны предлагать все, поскольку все обязаны предлагать Богу набожный ум. Другой является внешняя жертва, и она тоже двойка. Так, есть жертва, которая заслуживает награды уже постольку, поскольку её предложение Богу является свидетельством нашей покорности Ему. При этом обязательность предложения такой жертвы для тех, которые подчинены Новому или Старому Закону, отличается от таковой для тех, которые не были подчинены Закону В самом деле, те, которые подчинены Закону, обязаны предлагать некоторые определенные жертвы в соответствии с предписаниями Закона, тогда как те, которые не были подчинены Закону были обязаны исполнять некоторые внешние действия в честь Бога, какие были приняты у тех [людей], среди которых они жили, но они не были точно определены к тому надлежит ли их исполнять так или иначе. Второй внешней жертвой является та, когда из почтения к Богу производятся внешние действия других добродетелей, причем некоторые из них являются предметом предписания, и потому делать их обязаны все, в то время как другие являются сверхдолжными и потому делать их необязательно.

Ответ на возражение 1. Не все были обязаны предлагать те специальные жертвы, которые были предписаны Законом, но все были обязаны предлагать те некоторые внутренние и внешние жертвы, о которых было сказано выше.

Ответ на возражение 2. Хотя назначение жертв для некоторых не является очевидным, тем не менее, оно известно им неочевидным образом, равно как и их вера, которая тоже для них не очевидна, о чем уже было сказано (2, 6, 7).

Ответ на возражение 3. Священнослужители предлагают те жертвы, которые особым образом определены к поклонению Божеству причем делают это не только за себя, но и за других. Однако есть и другие жертвы, которые любой человек может предложить Богу, о чем уже было сказано (2).

Вопрос 86. О ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯХ И НАЧАТКАХ

Далее нам надлежит рассмотреть жертвоприношения и начатки. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли жертвоприношение, будучи предметом предписания, необходимым; 2) кто может пользоваться жертвоприношениями; 3) из чего именно они должны совершаться; 4) в частности, обязаны ли люди предлагать начатки.

Раздел 1. ОБЯЗЫВАЕТ ЛИ ПРЕДПИСАНИЕ СОВЕРШАТЬ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предписание не обязывает людей совершать жертвоприношения. Так, нами уже было сказано (II-I, 103, 3) о том, что с наступлением евангельских времен люди не обязаны соблюдать обрядовые предписания Старого Закона. Но предложение жертвоприношений является одним из обрядовых предписаний Старого Закона, о чем читаем: «Три раза в году празднуй Мне» ([Исх. 23:14](#)), и далее: «Пусть не являются пред лицо Мое с пустыми руками» ([Исх. 23:15](#)). Следовательно, ныне предписание не обязывает людей совершать жертвоприношения.

Возражение 2. Далее, жертвоприношения, прежде чем они совершены, зависят от человеческой воли, как это явствует из слов Господа: «Если ты принесешь дар твой к жертвеннику» ([Мф. 5:23](#)), из чего можно заключить, что дальнейшие действия предоставлены на выбор жертвователя, а после того, как жертвоприношения совершены, вновь их предложить невозможно. Следовательно, предписание никоим образом не обязывает людей совершать жертвоприношения.

Возражение 3. Далее, если бы кто-либо был обязан отдать некую вещь Церкви, но этого не сделал, то его можно было бы принудить к этому посредством отрешения от церковных причастий. Но представляется незаконным отрешать от церковных причастий тех, кто отказывается совершать жертвоприношения, поскольку в постановлении Шестого Собора сказано: «Не дозволяется раздающему святое причастие взыскивать что-либо с получающего, а буде он что-либо взыщет, да будет низложен». Следовательно, люди не обязаны совершать жертвоприношения.

Этому противоречат следующие слова Григория: «Да позаботится каждый христианин о том, что он предложит Богу при служении обедни».

Отвечаю: как уже было сказано (85, 3), слово «жертвоприношение» относится ко всему, что предлагается для поклонения Божеству. При этом если вещь предлагается для того, чтобы при поклонении Богу её уничтожили или освятили, то тогда она является одновременно жертвоприношением и жертвой. Поэтому [в Писании] сказано: «Сожги всего овна на жертвеннике (это — всесожжение Господу, благоухание приятное, жертва Господу)» ([Исх. 29:18](#)); и еще: «Если какая душа хочет принести Господу жертву приношения хлебного, пусть принесет пшеничной муки» ([Лев. 2:1](#)). Если же, с другой стороны, она предлагается для того, чтобы, сохраняя свою целостность, она или участвовала в богослужении, или [впоследствии] использовалась Его служителями, то тогда она будет жертвоприношением, но не жертвой. Поэтому жертвоприношениям этого вида присуща добровольность их предложения, согласно сказанному [в Писании]: «От всякого человека, у которого будет усердие, принимайте приношения Мне» ([Исх. 25:2](#)). Тем не менее, тот или иной [человек] бывает обязан совершать жертвоприношения, и это может иметь место по четырем причинам. Во-первых, по причине предварительного соглашения, как когда Церковь выделяет человеку участок земли, а он, в свою очередь, обязуется в установленное время совершать некоторые жертвоприношения, что, однако же, можно рассматривать как своего рода арендную плату. Во-вторых, по причине ранее принятых обязательств или принесенного обета, как когда человек или приносит прижизненный дар, или желает завещать Церкви какое-либо движимое или недвижимое имущество, которое перейдет к ней в будущем. В-третьих, по причине потребности Церкви, как, например, когда её служители оказываются без средств к существованию. В-четвёртых, по причине обычая, как

когда верные бывают обязаны на некоторых священных празднествах совершать те или иные общепринятые жертвоприношения. Впрочем, в последних двух случаях жертвоприношение остается добровольным с точки зрения его, так сказать, количества или вида предлагаемой вещи.

Ответ на возражение 1. Новый Закон не обязывает людей совершать жертвоприношения на тех официальных празднествах, о которых идет речь в [книге] «Исход», но обязывает их к этому по ряду других причин, о которых было сказано выше.

Ответ на возражение 2. Обязательство совершить жертвоприношение может возникнуть как до её совершения, как это имеет место в первом, третьем и четвертом [из приведенных] случаях, так и после, если это связано с принятым обязательством или данным обетом, поскольку человек обязан в действительности предоставить то, что уже было предложено Церкви посредством принятых на себя обязательств.

Ответ на возражение 3. Не совершающие тех жертвоприношений, которые они обязаны совершать, могут быть покараны посредством отрешения от причастий, но не самим священником, через которого должны быть совершены жертвоприношения, чтобы он не стал вымогать что-либо за даяние причастий, а кем-то из тех, кто стоит над ним.

Раздел 2. ТОЛЬКО ЛИ СВЯЩЕННИКИ МОГУТ ПОЛЬЗОВАТЬСЯ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯМИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что жертвоприношениями могут пользоваться не только священники. В самом деле, главным жертвоприношением, похоже, является предоставление жертвы. Но все, что дается бедному, в Писании называется «жертвой», согласно сказанному: «Не забывайте также благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу» ([Евр. 13:16](#)). Следовательно, жертвоприношениями могут пользоваться в первую очередь бедные.

Возражение 2. Далее, во многих приходах монахи участвуют в жертвоприношениях. Но, как говорит Иероним, «иное дело церковники и иное — монахи». Следовательно, жертвоприношениями могут пользоваться не только священники.

Возражение 3. Далее, миряне с дозволения Церкви покупают жертвоприношения, например хлеб и т. п., и делают это единственно ради того, чтобы использовать их самим. Следовательно, жертвоприношения могут иметь отношение к мирянам.

Этому **противоречит** декрет папы Дамасия, в котором сказано: «Никто помимо священников, которые изо дня в день служат Господу, не может пить и есть жертвенное, которое предложено в пределах святой Церкви, поскольку в Ветхом Завете Господь запретил сынам Израилевым есть священный хлеб, за исключением Аарона и его сыновей» ([Лев. 24:9](#)).

Отвечаю: священник назначен посредником и стоит, так сказать, «между» людьми и Богом, как в свое время стоял Моисей ([Вт. 5:5](#)), поэтому ему надлежит и излагать людям божественное учение и таинства, и предлагать Господу то, что принадлежит людям, например, их молитвы, жертвы и жертвоприношения. Так, апостол говорит, что «всякий первосвященник, из человеков избираемый, для человеков поставляется на служение Богу, чтобы приносить дары и жертвы за грехи» ([Евр. 5:1](#)). Следовательно, те жертвоприношения, которые люди предлагают Богу, имеют отношение к священникам не только в том смысле, что они используют их по их прямому назначению, но и в том, что они могут распределять их между верными следующим образом: некоторую часть тратить на приобретение связанных с богослужением вещей, ещё часть — на удовлетворение собственных нужд (поскольку [как говорит апостол] «служащие жертвеннику берут долю от жертвенника» ([1 Кор. 9:13](#))), и ещё часть — на поддержку бедных, которым Церковь, насколько может, должна помогать из своего имущества, поскольку и Господь, как говорит Иероним, комментируя слова [Писания]: «Чтобы нам не соблазнить их» ([Мф. 17:27](#)), имел Свой кошель для бедных.

Ответ на возражение 1. Все то, что дается бедному, в строгом смысле слова не является жертвой, а называется оно так потому, что дается им ради Бога. В таком же смысле и по той же причине оно может быть названо и жертвоприношением, хотя истинным жертвоприношением является то, что дается непосредственно Богу. Истинные жертвоприношения могут быть использованы для помощи бедным, но только в случае распределения их не жертвователями, а священниками.

Ответ на возражение 2. Монахи или другие верующие могут получать из жертвоприношений в одном из трех случаев. Во-первых, как бедные, причем согласно либо распределению священников, либо определению Церкви; во-вторых, как служители алтаря, и тогда они вправе принимать те жертвоприношения, которые предлагаются добровольно; в-третьих, если им принадлежит приход, и тогда они могут принимать жертвоприношения, обладая правом на них в качестве пастырей Церкви.

Ответ на возражение 3. Освященные жертвоприношения, например священные сосуды и одеяния, нельзя предоставлять для пользования мирянам, и именно об этом говорит папа Дамасий. Но если они не освящены, то священники могут позволить использовать их мирянам либо даровав их им, либо продав.

Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕК СОВЕРШАТЬ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ИЗ ВСЕГО ТОГО, ЧЕМ ОН ЗАКОННО ВЛАДЕЕТ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не может совершать жертвоприношения из всего того, чем он законно владеет. Так, согласно человеческому закону «позор блудницы заключается в том, что она делает, а не в том, что она получает», то есть тем, что она получает, она владеет законно. А между тем она не вправе совершать жертвоприношения из своей платы, согласно сказанному [в Писании]: «Не вноси платы блудницы... в дом Господа, Бога твоего» ([Вт. 23:18](#)). Следовательно, незаконно совершать жертвоприношения из всего того, чем владеют законно.

Возражение 2. Далее, в том же месте [Писания] запрещено вносить в дом Господа «цену пса»⁴⁹⁷. Но очевидно, что человек законно владеет деньгами, вырученными им за законно проданного пса. Следовательно, незаконно совершать жертвоприношения из всего того, чем мы законно владеем.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Когда приносите хромое и больное — не худо ли это?» ([Мал. 1:8](#)). Но можно вполне законно обладать хромым и больным животным. Следовательно, похоже, что не из всего того, чем законно владеют, можно совершать жертвоприношение.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Чти Господа от имения твоего» ([Прит. 3:9](#)). Но все, чем человек законно владеет, является его имением. Следовательно, он может совершать жертвоприношения из всего того, чем он законно владеет.

Отвечаю: как говорит Августин, «если ты обираешь слабых, делясь добычей с покрывающим тебя судьей, то таково уж свойство правосудности, что даже ты не будешь доволен им, а если и ты не будешь доволен им, то уж тем более не будет доволен им Бог твой»⁴⁹⁸. В связи с этим [в Писании] сказано: «Кто приносит жертвы от неправедного стяжания — того приношение насмешливое» ([Сир. 34:18](#)). Из этого очевидно, что жертвоприношение не должно совершаться из того, что связано с неправедным приобретением или обладанием. Впрочем, в Старом Законе, в котором многое было дано как образ будущего, некоторые вещи считались нечистыми с точки зрения того, что они прообразовывали, и потому их приношение было запрещено. Но в Новом Законе, как сказано [в «Послании к Титу»] ([Тит. 1:15](#)), все Божий твари чисты и, следовательно, все, чем обладают законно, само по себе может быть принесено в жертву. Однако акцидентно возможна ситуация, когда нельзя приносить в жертву то, чем законно владеешь, например, если это может навредить другому, как это имело место в том случае, который осудил Господь, [а именно] когда сын предложил Богу то, в чем нуждался его отец ([Мф. 15:5](#)), или если это может повлечь за собою злословие, неуважение и тому подобное.

Ответ на возражение 1. В Старом Законе было запрещено вносить плату блудницы по причине её нечистоты, а в Новом Законе — по причине злословия, иначе сочли бы, что Церковь, принимая жертвоприношения от платы за грех, тем самым одобряет сам грех.

Ответ на возражение 2. Закон почитал собаку нечистым животным. Впрочем, другие нечистые животные могли быть выкуплены, и их цену можно было вносить, согласно сказанному [в Писании]: «Если же скот нечистый, то должно выкупить по оценке твоей» ([Лев. 27:27](#)). Но пса нельзя было ни предлагать, ни выкупать, причем как потому, что идолопоклонники приносили собак в жертву своим идолам, так и потому, что он символизировал разбой, доход от которого нельзя использовать для жертвоприношения. Новый

Закон, однако, этот запрет отменил.

Ответ на возражение 3. Принесение в жертву слепого или хромого животного было объявлено незаконным по трем причинам. Во-первых, по причине её предназначения, в связи с чем читаем: «Когда приносите в жертву слепое — не худо ли это?» ([Мал. 1:8](#)), поскольку жертве приличествует быть без изъянов. Во-вторых, по причине неуважения, и потому несколько ниже сказано: «Вы хулите» имя Господне «тем, что говорите: «Трапеза Господня не стоит уважения, и доход от нее — пища ничтожная''' ([Мал. 1:12](#)). В-третьих, по причине данного прежде обета, согласно которому человек принял на себя обязательство предлагать только то, что лишено изъянов, и потому далее читаем: «Проклят лживый, у которого в стаде есть неиспорченный самец, и он дал обет, а приносит в жертву Господу поврежденное» ([Мал. 1:14](#)). Об этих причинах полезно помнить [и ныне, во времена] Нового Закона, но если они не актуальны, то ничего незаконного не происходит.

Раздел 4. ОБЯЗАНЫ ЛИ ЛЮДИ ПРИНОСИТЬ НАЧАТКИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что люди не обязаны приносить начатки. В самом деле, после объявления закона о первенцах [Писание] говорит так: «Да будет тебе это знаком на руке твоей» ([Исх. 13:9](#)), из чего следует, что речь идет об обрядовом предписании. Но необходимость соблюдения обрядовых предписаний Новым Законом отменена. Следовательно, никто не обязан приносить начатки.

Возражение 2. Далее, начатки предлагались [евреями] Господу за то особое покровительство, которое Он оказал этим людям, в связи с чем читаем: «Возьми начатков всех плодов земли... и приди к священнику, который будет в те дни, и скажи ему: «Сегодня исповедую пред Господом, Богом твоим, что я вошел в ту землю, которую Господь клялся отцам нашим дать нам"» ([Вт. 26:2, 3](#)). Следовательно, другие народы не обязаны приносить начатки.

Возражение 3. То, что обязан делать каждый, должно быть чем-то конкретным. Но ни в Новом, ни в Старом Законе ничего не сказано о конкретном количестве [приносимых] начатков. Следовательно, никто не обязан их приносить.

Этому **противоречит** установление, утверждающее право священников на десятины и начатки, которые каждый обязан им приносить.

Отвечаю: начатки есть своего рода жертвоприношение, поскольку их предложение Богу сопровождается определенными словами. В самом деле, приведенный выше текст продолжается так: «Священник возьмет корзину из руки твоей и поставит её пред жертвенником Господа, Бога твоего» ([Вт 26:4](#)), а далее предписывается сказать: «Вот, я принес начатки плодов от земли, которую Ты, Господи, дал мне» ([Вт. 26:10](#)). Затем, предложение начатков обуславливалось особой причиной, а именно божественным покровительством, как если бы этим человек подтверждал, что он получил плоды земли от Бога и потому обязан предложить Богу что-то взамен, согласно сказанному [в Писании]: «От руки Твоей полученное мы отдали Тебе» ([1 Пар. 29:14](#)). И так как то, что мы предлагаем Богу, должно быть чем-то особым, человеку было предписано предлагать Богу начатки, являющиеся особой частью плодов земли. А коль скоро священник «для человеков поставляется на служение Богу» ([Евр. 5:1](#)), то предлагаемые людьми начатки предоставлялись для пользования священникам. В связи с этим читаем: «И сказал Господь Аарону: «Вот, Я поручаю тебе наблюдать за приношением Мне начатков"» ⁴⁹⁹ ([Чис. 18:8](#)). Далее, одним из положений естественного закона является то, что человек должен совершать приношения в честь Бога из того, что он получил от Бога. Но при этом каждому частному лицу в Старом Законе божественно предписывалось предлагать что-либо или из его начатков, или в таком-то количестве, в то время как в Новом Законе мы имеем установление Церкви, согласно которому люди обязаны приносить начатки в соответствии с обычаями их страны и потребностями служителей Церкви.

Ответ на возражение 1. Соблюдение обрядов в строгом смысле слова означало некое предзнаменование будущего, и потому с наступлением предвозвещенной ими истины оно было прекращено. Но предложение начатков является указанием на предшествующее покровительство, за которое, как предписывает нам естественный разум, нам надлежит выказывать благодарность. Поэтому рассматриваемая обязанность в целом сохранилась.

Ответ на возражение 2. В Старом Законе начатки предлагались не только за благоволение Божие, выразившееся в предоставлении обещанной Им земли, но также и за предоставление самих плодов данной Богом земли. Поэтому-то и сказано: «Вот, я принес начатки плодов от земли, которую Ты, Господи, дал мне» ([Вт. 26:10](#)), причем вторая причина обща всем людям. А

ещё можно ответить, что подобно тому, как Бог в силу особого благоволения предоставил землю обетованную евреям, точно так же в силу общего благоволения Он даровал всем людям всю землю, согласно сказанному [в Писании]: «Землю Он дал сынам человеческим» ([Пс. 113:24](#)).

Ответ на возражение 3. Как говорит Иероним, «у древних было принято, что вместо начатков самые богатые отдавали священникам сороковую часть, а те, кто победнее, шестидесятую». Таким образом, похоже на то, что количество приносимых начатков должно варьироваться в этих пределах в зависимости от обычаев той или иной страны. А то, что [точное] количество начатков не устанавливается законом, представляется разумным, поскольку, как уже было сказано, начатки есть своего рода жертвоприношение, условием которого является его добровольность.

Вопрос 87 .О ДЕСЯТИНАХ

Далее нам надлежит рассмотреть десятины, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) обязаны ли люди следовать предписанию о приношении десятин; 2) из чего должно приносить десятины; 3) кому должно приносить десятины; 4) кто должен приносить десятины.

Раздел 1. ОБЯЗАНЫ ЛИ ЛЮДИ СЛЕДОВАТЬ ПРЕДПИСАНИЮ О ПРИНОШЕНИИ ДЕСЯТИН?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что люди не обязаны следовать предписанию о приношении десятин. В самом деле, заповедь Старого Закона о приношении десятин гласит: «Всякая десятина на земле из семян земли и из плодов дерева принадлежит Господу» ([Лев. 27:30](#)), и далее: «Всякую десятину из волов, овец и козлов, которые ходят под пастушеским жезлом, должно посвящать Господу»⁵⁰⁰ ([Лев. 27:32](#)). Но это предписание не может считаться моральным предписанием, поскольку с точки зрения естественного разума десятая часть ничем не лучше девятой или одиннадцатой. Таким образом, оно может быть или судебным, или обрядовым предписанием. Но нами уже было сказано (II-I, 103, 3; II-I, 104, 3) о том, что с приходом благодати судебные и обрядовые предписания Старого Закона перестали быть обязательными. Следовательно, ныне люди не обязаны приносить десятины.

Возражение 2. Далее, во времена благодати люди обязаны делать только то, что было предписано Христом через апостолов, согласно сказанному [в Писании]: «Уча их соблюдать все, что Я повелел вам» ([Мф. 28:20](#)); и Павел говорит: «Я не упустил возвещать вам всю волю Божию» ([Деян. 20:27](#)). Но ни в учении Христа, ни в таковом апостолов ничего не сказано о приношении десятин, а слова Господа о десятинах: «И того не оставлять» ([Мф. 23:23](#)), похоже, сказаны о прежних временах законных соблюдений, в связи с чем Иларий говорит, что «десятину с трав, которая предзнаменовывала будущее, не должно было оставлять». Следовательно, во времена благодати люди не обязаны приносить десятины.

Возражение 3. Далее, во времена благодати люди обязаны соблюдать законные установления не больше, чем это было до Закона. Но прежде, чем был дан закон о десятинах, причиной [ее принесения] было не предписание, а обет. В самом деле, [в Писании] сказано, что «положил Иаков обет, сказав: «Если Господь, Бог, будет со мною, и сохранит меня в пути сем... из всего, что Ты, Боже, даруешь мне, я дам Тебе десятую часть"» ([Быт. 28:20, 22](#)). Следовательно, во времена благодати люди не обязаны приносить десятины.

Возражение 4. Далее, согласно Старому Закону люди были обязаны приносить три вида десятин. Так, читаем [в Писании], что левиты «не получают удела, так как десятину [сынов Израилевых], которую они приносят в возношение [Господу], Я отдаю им в удел» ([Чис. 18:23, 24](#)). Были и другие десятины, о которых сказано: «Отделяй десятину от всего произведения семян твоих, которое происходит с поля твоего ежегодно, и ешь пред Господом, Богом твоим, на том месте, которое изберет Он» ([Вт. 14:22, 23](#)). И ещё были десятины, о которых сказано: «По прошествии же трех лет отделяй все десятины произведений твоих в тот год и клади сие в жилищах твоих, и пусть придет левит (ибо ему нет части и удела с тобою), и пришелец, и сирота, и вдова, которые находятся в жилищах твоих, — и пусть едят и насыщаются» ([Вт. 14:28, 29](#)). Но во времена благодати люди не обязаны приносить второй и третий вид десятин. Следовательно, не обязаны они приносить и первый.

Возражение 5. Кроме того, тот долг, который обязывает человека независимо от того, какие на дворе времена, подлежит возврату под страхом греха. Таким образом, если бы и во времена благодати предписание обязывало людей приносить десятины, то в тех странах, где десятины не приносятся, все люди, включая распространяющих учение служителей Церкви, находились бы в состоянии смертного греха. Но такое [мнение] представляется неразумным. Следовательно, во времена благодати предписание не обязывает людей приносить десятины.

Этому противоречит поддержанное декретом мнение Августина, сказавшего, что

«десятины надлежит приносить, а кто отказывается их приносить, тот присваивает себе то, что принадлежит другому».

Отвечаю: в Старом Законе десятины приносились ради обеспечения служителей Бога хлебом насущным. Поэтому [в Писании] сказано: «Приносите все десятины в хранилище Мое, чтобы в доме Моем была пища»⁵⁰¹ ([Мал. 3:10](#)). Поэтому предписание о принесении десятин было отчасти моральным и всеянным в естественный разум, а отчасти судебным, черпавшим свою силу из божественного установления. В самом деле, естественный разум предписывает нам, что люди ради всеобщего благополучия должны обеспечивать жизненные потребности служителей Божиих, что подобно тому, как народ обязан обеспечивать жизненные потребности своих правителей, солдат и т. д. Об этом, ссылаясь на человеческий обычай, апостол говорит так: «Какой воин служит когда-либо на своем содержании? Кто, насадив виноград, не ест плодов его?» ([1 Кор. 9:7](#)). А вот мера того, что должно предлагать служителям Божиим, была определена не естественным законом, а божественным установлением, основанным на состоянии тех людей, которым был дан закон. Ведь они были разделены на двенадцать колен, причем принадлежавшие к двенадцатому колену левиты были заняты исключительно божественным служением и не владели ничем таким, что могло бы обеспечивать их жизненные потребности. Поэтому было правильным потребовать от остальных одиннадцати колен предоставлять десятую часть доходов левитам, дабы обеспечить последним достойную жизнь. А для того, чтобы некоторые по небрежению не опускали это исполнять, предписание о принесении десятин было установлено как судебное, поскольку все, что установлено людьми ради особой цели сохранения соответствующего состоянию народа равенства, называется «судебными предписаниями». Но при этом такого рода установления, равно как и все то, что было с ними связано, были предвозвещением того, что имело произойти в будущем, согласно сказанному [в Писании]: «Все это происходило с ними, как образы» ([1 Кор. 10:11](#)). В указанном отношении в них наличествовало нечто от «обрядовых предписаний», которые были установлены, прежде всего, для того, чтобы служить предзнаменованиями будущего. Поэтому и предписание о принесении десятин предвозвещало нечто в будущем. В самом деле, десять, будучи, так сказать, числовым пределом (поскольку числовой ряд завершается десятью и далее вновь начинается с единицы), является совершенным числом. Следовательно, дававший десятую часть, которая является признаком совершенства, и оставлявший девять других частей себе, этим образно подтверждал, что с его стороны наличествовало несовершенство, и что то совершенство, которое он чаял обрести от Бога, имело прийти «через Иисуса, Христа».

Тем не менее, как уже было сказано, это было не столько обрядовое, сколько судебное предписание. В самом деле, мы уже говорили (II-I, 104, 3) о том, что между обрядовыми и судебными предписаниями Закона существует то различие, что во времена Нового Закона соблюдать обрядовые предписания незаконно, тогда как в сохранении судебных предписаний во времена благодати нет ничего греховного, хотя нет и ничего обязательного. Действительно, их надлежит соблюдать только в тех случаях, когда они предписаны имеющими полномочия устанавливать законы властями. Так, одно из судебных предписаний Старого Закона гласит, что укравший овцу должен вернуть четыре овцы ([Исх. 22:1](#)), и если какой-либо царь издаст аналогичный указ, то его подданные будут обязаны его исполнять. И точно так же во времена Нового Закона церковные власти предписали принесение десятин, чем выказали немалое милосердие, благодаря которому люди Нового Закона дают служителям Нового Завета не меньше, чем люди Старого Закона давали служителям Ветхого Завета. Действительно, на людей Нового Закона наложены большие обязательства, согласно сказанному [в Писании]: «Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в царство небесное» ([Мф. 5:20](#)). К тому же служители Нового Завета, как это явствует из сказанного

апостолом ([2 Кор. 3:7, 8](#)), наделены большим достоинством, чем служители Ветхого Завета.

Из всего этого очевидно, что обязанность человека приносить десятины отчасти возникает из естественного закона и отчасти — из предписания Церкви, которая, впрочем, в зависимости от времени и обстоятельств может устанавливать другую меру.

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

Ответ на возражение 2. Предписание о принесении десятин, коль скоро оно суть моральное предписание, было дано в Евангелии Господом, сказавшим: «Трудящийся достоин пропитания» ([Мф. 10:10](#)), и о том же говорит нам апостол ([1 Кор. 9](#)).

А вот определение конкретной меры оставлено на усмотрение Церкви.

, **Ответ на возражение 3.** До пришествия времени Старого Закона богослужение не было уделом какого-либо конкретного человека, хотя и было сказано, что священниками были первенцы и что они получали двойную долю. Поэтому и не было установлено какой-либо конкретной доли, которую следовало выделять служителям Бога, но в случае встречи с кем-либо из них каждый человек сам решал, что ему надлежит принести. Так, Авраам, ведомый своего рода пророческим чувством, отдал десятую часть всего священнику Бога всевышнего Мелхиседеку ([Быт. 14:20](#)), и Иаков положил обет приносить десятины ([Быт. 28:20, 22](#)), хотя он, похоже, имел в виду приносить их не служителям, а выделять на богослужения, например, на жертвоприношения, о чем свидетельствуют его слова: «Я дам Тебе десятую часть».

Ответ на возражение 4. Второй вид десятин, который предусматривался для предложения жертв, в Новом Законе не представлен, поскольку законные жертвы были прекращены. А вот третий вид десятин, которые надлежало есть с нуждающимися, Новым Законом был увеличен, поскольку Господь предписал отдавать бедным не только десятую часть, но весь остаток, согласно сказанному [в Писании]: «Подавайте милостыню из всех ваших остатков» ⁵⁰² ([Лк. 11:41](#)). Кроме того, и те десятины, которые приносятся служителям Церкви, должны распределяться ими для поддержания бедных.

Ответ на возражение 5. Служители Церкви должны более заботиться о том, чтобы людям прибывало духовных, а не преходящих благ. Поэтому апостол не желал пользоваться данным ему Господом правом получать пропитание от тех, кому он проповедовал Евангелие, «дабы не поставить какой преграды благовествованию Христову» ([1 Кор. 9:12](#)). И при этом те, которые не вносили свой вклад в его содержание, не грешили, поскольку иначе апостол не упустил бы случая их исправить. И точно так же служители Церкви праведно удерживаются от требования принесения Церкви десятин тогда, когда это могло бы породить злословие в связи с неупотребительностью [этого требования] или же по какой-либо иной причине. Таким образом, те, которые не приносят десятин в тех местностях, в которых Церковь этого от них не требует, не навлекают на себя проклятья, если только они не являются столь упрямыми, что не пожелали бы приносить десятины даже в том случае, если бы они были востребованы.

Раздел 2. ОБЯЗАНЫ ЛИ ЛЮДИ ПРИНОСИТЬ ДЕСЯТИНЫ ИЗ ВСЕГО, ЧТО У НИХ ЕСТЬ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что люди не обязаны приносить десятины из всего, что у них есть. В самом деле, принесение десятин, похоже, является предписанием Старого Закона. Но в Старом Законе нет никакого предписания относительно персональных десятин, то есть тех, которые связаны с собственностью, приобретенной благодаря персональной деятельности, например торговли или воинской службы. Следовательно, никто не обязан приносить десятины из такого рода вещей.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (86, 3), никто не вправе совершать жертвоприношения из того, что было приобретено несправедливо. Но жертвоприношения, которые предлагаются непосредственно Богу, похоже, более тесно связаны с божественным поклонением, чем десятины, которые предлагаются служителям. Следовательно, никто не вправе приносить десятины из того, что приобретено несправедливо.

Возражение 3. Далее, в последней главе [книги] «Левит» предписано приносить десятины только «из семян земли и из плодов дерева», а также из животных, «которые ходят под пастушеским жезлом» ([Лев. 27:30, 32](#)). Но человек получает доход и от других вещей, например от растущих в его саду трав и т. п. Следовательно, из такого рода вещей человек не обязан приносить десятины.

Возражение 4. Кроме того, человек не может приносить что-либо из того, над чем он не властен. Но человек не всегда сохраняет себе все то, что приносят ему земли и стада, поскольку подчас он несет потери из-за воровства или грабежа, подчас выставляет [выращенное] на продажу, а подчас отдает в виде налога правителю или платы работникам. Следовательно, из таких вещей он не обязан приносить десятины.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Из всего, что Ты, Боже, даруешь мне, я дам Тебе десятую часть» ([Быт. 28:22](#)).

Отвечаю: для того, чтобы вынести суждение о вещи, надлежит исследовать её начало. Так вот, началом принесения десятин является обязательство, посредством которого телесные вещи приличествуют тем, кто сеет духовные, согласно сказанному апостолом: «Если мы посеяли в вас духовное, велико ли то, если пожнем у вас телесное?» ([1 Кор. 9:11](#)). И это обязательство является тем началом, на котором основана заповедь Церкви о принесении десятин. Но все то, чем обладает человек, суть телесные вещи. Следовательно, люди должны приносить десятины из всего, что у них есть.

Ответ на возражение 1. На то, почему Старый Закон не содержал предписания относительно персональных десятин, была особая причина, связанная с условиями жизни этих людей, а именно та, что остальные колена обладали некоторым имуществом, с помощью которого они могли обеспечивать нужды левитов, которые никаким имуществом не владели, но при этом могли получать доход от других законных занятий, на которые имели право и остальные евреи. С другой стороны, люди Нового Закона распространились по всему миру, причем многие из них не имеют никакого имущества и живут за счет торговли, и если бы они не приносили десятин от торговых доходов, то они вообще бы не оказывали никакой поддержки служителям Божиим. Кроме того, служителям Нового Закона гораздо строже запрещено заниматься доходными делами, согласно сказанному [в Писании]: «Никакой воин Божий не связывает себя делами житейскими»⁵⁰³ ([2 Тим. 2:4](#)). Поэтому согласно Новому Закону люди обязаны приносить персональные десятины в соответствии с обычаями их страны и нуждами

служителей, в связи с чем Августин (и эти слова повторены в декрете) говорит: «Десятины должно приносить из доходов, полученных от военного дела, торговли и ремесла».

Ответ на возражение 2. Неправедно обретенными вещи бывают двояко. Во-первых, когда само обретение было неправедным; таковыми являются, например, вещи, полученные в результате грабежа, воровства или ростовщичества, и их человек обязан вернуть, не принося из них никакой десятины. Однако если на прибыль от ростовщичества куплено поле, то ростовщик обязан приносить десятины из того, что на нем произросло, поскольку оно получено не от ростовщичества, а дано Богом. С другой стороны, о некоторых вещах говорят как о неправедно обретенных потому, что их обретение связано с чем-то постыдным, например блудом, лицедейством и тому подобным. Такого рода вещи человек возвращать не обязан и, следовательно, он должен приносить из них десятины, поскольку в этом случае речь идет о принесении персональных десятин. Церковь, однако, не должна принимать такие десятины до тех пор, пока эти люди остаются пребывать в грехе, дабы никто не подумал, что она разделяет с ними их грехи, поэтому она вправе принимать от них подобные вещи только после их покаянья.

Ответ на возражение 3. То, что определено к цели, нужно рассматривать с точки зрения его соответствия цели. Затем, принесение десятин делается не ради пользы приносящих, а ради служителей, достоинство которых не позволяет им со скрупулезной точностью настаивать на мелочах, что, согласно Философу, было бы пороком⁵⁰⁴. Поэтому Старый Закон не считал нужным предписывать принесение десятин из такого рода незначительных вещей, полагая их за ничто, но предоставил это на усмотрение тех, кто хочет их принести. Так, мы знаем, что фарисеи, желавшие совершенным образом исполнять Закон, давали десятины даже из этих мельчайших вещей. Господь же осуждал их не за это, а за то, что они оставили важнейшее, то есть духовные предписания, тогда как за первое они все же заслуживали похвалы, на что Господь указывает словами: «Сие надлежало делать» ([Мф. 23:23](#)), то есть, согласно комментарию Златоусту, [делать] в течение всего времени Закона. С другой стороны, сказанное, похоже, указывает скорее на уместность, чем на обязанность. Поэтому и ныне люди не обязаны приносить десятины из таких ничтожных вещей, если только это не является обычаем их страны.

Ответ на возражение 4. Человек не обязан приносить десятины из того, чего он лишился вследствие воровства или грабежа, прежде чем он не вернет себе свою собственность, если только он не понес убытки из-за собственных ошибок или небрежения, поскольку в таком случае Церковь не должна терять вместе с ним. Если он продал пшеницу, не принося из нее десятины, то Церковь вправе потребовать десятину как от покупателя, который приобрел вещь с приличествующей Церкви частью, так и от продавца, поскольку он, преследуя собственные интересы, обманул Церковь, но когда один из них принес [десятину], другой освобождается от обязательств. Десятины из земных плодов должны приноситься постольку, поскольку эти плоды являются даром Божиим. Поэтому десятины не облагаются налогом и не могут служить платой работникам. Следовательно, при исчислении десятин нельзя учитывать налоги и плату работникам, но должно приносить десятины из того, что произведено в целом.

Раздел 3. ДОЛЖНО ЛИ ПРИНОСИТЬ ДЕСЯТИНЫ ДУХОВЕНСТВУ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно приносить десятины духовенству. В самом деле, Ветхий Завет определил десятины левитам постольку, поскольку те не получили удела в своем народе ([Чис. 18:23, 24](#)). Но духовенство Нового Завета обладает уделом, причем не только церковным, но иногда и родовым. Кроме того, им приносят начатки и жертвоприношения как за живых, так и за умерших. Следовательно, им не должно приносить десятины.

Возражение 2. Далее, подчас случается так, что человек проживает в пределах одного прихода, а его хозяйство расположено в пределах другого; или пастух может часть времени выпасать свое стадо в пределах одного прихода, а часть времени — в пределах другого; или его овчарня может быть расположена в пределах одного прихода, а выпас — в пределах другого. Но во всех этих и подобных им случаях, похоже, невозможно решить, какому именно духовенству надлежит приносить десятины. Следовательно, похоже на то, что духовенству не должно приносить какие-либо установленные десятины.

Возражение 3. Далее, в некоторых странах существует обычай нанимать солдат за счет церковной десятины, да и некоторым монахам дано право получать десятины. Следовательно, десятины, пожалуй, приличествуют не только тому духовенству, которое попечительствует о душах.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Сынам Левия, вот, Я дал в удел десятину из всего, что у Израиля, за службу их — за то, что отправляют службы в скинии собрания» ([Чис. 18:21](#)). Но духовенство является преемником сынов Левия в Новом Завете. Следовательно, десятины должно приносить одному только духовенству.

Отвечаю: в отношении десятин должно рассматривать две вещи, а именно право получать десятины и то, что дается под именем десятин. Право получать десятины [по своей сути] духовно, поскольку оно возникает из долженствования, согласно которому служители алтаря должны обеспечиваться всем необходимым для их служения и материальное приличествует тому кто сеет духовное. Это долженствование касается исключительно попечительствующего о душах духовенства, и потому только оно одно полномочно обладать этим правом.

С другой стороны, то, что дается под именем десятин, [по своей сути] материально, и потому им может пользоваться кто угодно, по каковой причине оно и попадает в руки мирян.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (1), Старым Законом были предусмотрены особые десятины, которые предназначались для оказания помощи бедным. А в Новом Законе десятины приносятся духовенству, однако не только для удовлетворения их собственных нужд, но также и для того, чтобы духовенство могло использовать их для помощи бедным. Поэтому они не являются излишними — ведь и церковная собственность, и жертвоприношения, и начатки, равно как и десятины используются в одних и тех же целях.

Ответ на возражение 2. Персональные десятины надлежит приносить церкви того прихода, в пределах которого человек живет, в то время как земельные десятины представляется более разумным приносить церкви того прихода, в пределах которого расположена земля. Впрочем, закон предписывает в таких вопросах следовать сложившемуся обычаю. Пастух, который в разное время выпасает свое стадо в пределах двух приходов, должен приносить пропорциональные [времени выпаса] десятины в обе церкви. Наконец, коль скоро приплод возникает на пастбище, то десятины от стада принадлежат скорее церкви того прихода, в пределах которого расположено пастбище, чем церкви того прихода, на землях которого

расположен загон.

Ответ на возражение 3. Подобно тому, как Церковь может предоставить мирянину нечто под именем десятины, точно так же она может позволить ему получать приносимые десятины, хотя при этом само право получения сохраняется за служителями Церкви. Причину этого надлежит усматривать либо со стороны потребности Церкви, как когда десятины отдаются Церковью солдатам в качестве платы за службу, либо с точки зрения вспомоществования бедным, как когда некоторые десятины предоставляются в виде милостыни верующим мирянам или тем служителям, которые не попечительствуют о душах. Иные же из монахов вправе получать десятины постольку, поскольку они попечительствуют о душах.

Раздел 4. ОБЯЗАНО ЛИ ПРИНОСИТЬ ДЕСЯТИНЫ ТАКЖЕ И ДУХОВЕНСТВО?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что духовенство тоже обязано приносить десятины. Так, согласно обычному праву приходская церковь должна получать десятины из тех земель, которые расположены в пределах её прихода. Но подчас случается так, что духовенство владеет некоторыми землями в пределах того или иного церковного прихода или одна церковь владеет церковной собственностью в пределах прихода другой. Следовательно, похоже на то, что духовенство обязано приносить земельные десятины.

Возражение 2. Далее, некоторые верующие, относясь к духовенству, обязаны приносить земельные десятины церквям из тех земель, которые они возделывают собственноручно. Следовательно, похоже, что духовенство не освобождено от принесения десятин.

Возражение 3. Далее, в восемнадцатой главе [книги] «Числа» предписано не только то, что левиты должны принимать от людей десятины, но и то, что они сами должны приносить десятины первосвященнику ([Чис. 18:26, 28](#)). Следовательно, духовенство обязано приносить десятины верховному понтифику точно так же, как миряне обязаны приносить десятины духовенству.

Возражение 4. Кроме того, десятины должны служить не только для обеспечения нужд духовенства, но и для оказания помощи бедным. Таким образом, если духовенство освобождено от принесения десятин, то от этого должны быть освобождены и бедные. Однако последнее [утверждение] не является истинным. Следовательно, первое [утверждение] ложно.

Этому противоречит декрет папы Пасхалия, согласно которому «требование десятин от духовенства есть не что иное, как новая форма вымогательства».

Отвечаю: причина давать не является причиной брать, поскольку причина действия не может являться причиной претерпевания. Однако вполне возможно, что один и тот же человек выступает одновременно дающим и берущим, будучи и действующим, и претерпевающим воздействие, но с разных точек зрения и в силу разных причин. Затем, десятины приличествуют духовенству как служителям алтаря и сеющим в людях духовное. Поэтому духовенство как таковое, то есть как обладающее церковной собственностью, не обязано приносить десятины, в то время как в случае любой другой причины обладания собственностью — то ли унаследования её от родственников, то ли купли, то ли какой-то иной подобной причины, оно обязано приносить десятины.

Из сказанного очевиден **ответ на возражение 1**, поскольку духовенство подобно всем остальным обязано приносить десятины из своих частных земель приходской церкви, причем даже в том случае, если речь идет о духовенстве этой же церкви (ведь обладать вещью как частной собственностью и обладать ею как общей собственностью — это разные вещи). А вот церковные земли не подлежат обложению десятиной даже в том случае, если они расположены в пределах другого прихода.

Ответ на возражение 2. Те верующие, которые, относясь к духовенству, попечительствуют о душах и участвуют в духовном наставлении людей, не обязаны приносить десятины и вправе принимать их. Иначе обстоит дело с теми верующими, которые, относясь к духовенству, не участвуют в духовном наставлении людей и потому согласно обычному праву обязаны приносить десятины, хотя многие из них по причине тех или иных предоставленных папским престолом дозволений бывают от них освобождены.

Ответ на возражение 3. В Старом Законе начатки приличествовали священникам, а

десятины — левитам. И коль скоро левиты были по чину ниже священников, Господь наказал, чтобы первые вместо начатков приносили первосвященнику «десятину — из десятины» ([Чис. 18:26](#)). Поэтому и ныне и по той же причине духовенство обязано приносить десятины верховному понтифику по [первому] его требованию. В самом деле, согласно предписанию естественного разума, того, на кого возложены заботы об общественном благосостоянии многих, необходимо обеспечивать всеми благами, дабы он [со своей стороны] имел возможность принимать все необходимые меры для поддержания общественного благосостояния.

Ответ на возражение 4. Десятины должны использоваться для оказания помощи бедным по усмотрению духовенства. Следовательно, у бедных нет никаких прав на принятие десятин, и при этом они обязаны их приносить.

Вопрос 88. О СЛУЖЕНИИ ПОСРЕДСТВОМ ОБЕЩАНИИ, [А ИМЕННО] ОБ ОБЕТАХ

Теперь нам надлежит рассмотреть обеты, посредством которых Богу что-либо обещают. Под этим заглавием наличествует двенадцать пунктов: 1) что является обетом; 2) что является предметом обета; 3) об обязательности обетов; 4) о пользе принесения обетов; 5) актом какой добродетели он является; 6) о том, что более заслуживает похвалы, сделать что-либо по обету или без обета; 7) о том, что делает обет торжественным; 8) могут ли принимать на себя обеты те, которые находятся под властью других; 9) могут ли дети приносить обет монашеского пострижения; 10) можно ли смягчать обет или [вообще] освобождать от него; 11) возможно ли освобождение от торжественного обета целомудрия; 12) только ли высшие власти вправе освобождать от обета.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОБЕТ ПРОСТЫМ НАМЕРЕНИЕМ ВОЛИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обет состоит исключительно в намерении воли. Так, некоторые утверждают, что «обет есть зарождение доброго намерения, последующее настойчивому размышлению ума, посредством которого человек обязуется перед Богом что-либо делать или не делать». Но «зарождение доброго намерения» и т. д. может состоять в простом движении воли. Следовательно, обет состоит в простом намерении воли.

Возражение 2. Далее, само слово «обет», похоже, происходит от слова «voluntas» (воля), поскольку о человеке говорят как об исполняющем нечто «proprio voto» (по личному обету) тогда, когда он исполняет это произвольно. Но «намереваться» является актом воли, в то время как «обещать» является актом разума. Следовательно, обет состоит в простом акте воли.

Возражение 3. Далее, Господь сказал: «Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для царства Божия!» ([Лк. 9:62](#)). Но человек, возмев намерение делать добро, тем самым возложил руку свою на плуг. Поэтому если он озирается назад, т. е. воздерживается от своего доброго намерения, то он не благонадежен для царства Божия. Таким образом, обязательство человека перед Богом возникает из одного только доброго намерения и без какого бы то ни было принесения обета. Следовательно, похоже на то, что обет состоит в простом намерении воли.

Этому **противоречит** сказанное [в Писании]: «Когда даешь обет Богу, то не медли исполнить его, потому что Он не благоволит к неверным»⁵⁰⁵ ([Еккл. 5:3](#)). Следовательно, давать обет — значит обещать, а сам обет — обещание.

Отвечаю: обет означает обязательство делать или не делать что-либо конкретное. Затем, один человек берет на себя обязательство перед другим посредством обещания, которое является актом разума, каковой способности оно принадлежит непосредственным образом. В самом деле, подобно тому, как человек посредством распоряжения или просьбы определяет, так сказать, что именно другие должны сделать для него, точно так же посредством обещания он определяет, что он сам должен сделать для другого. Но если обещание человека человеку может быть выражено при помощи слов или каких-либо иных внешних знаков, то обещание Богу — при помощи простого внутреннего помышления, поскольку, как сказано [в Писании], «человек смотрит на лицо, а Господь смотрит на сердце» ([1 Цар. 16:7](#)). Впрочем, подчас мы произносим его вслух — либо для того, чтобы, как уже было сказано нами в отношении молитвы (83, 12), этим побудить самих себя [к возрастанию святых пожеланий], либо для того, чтобы призвать в свидетели других — дабы от нарушения обета нас удерживал не только страх Божий, но и то, что о нас подумают люди. Далее, обещание проистекает из намерения что-либо сделать, а намерение предполагает обдумывание, поскольку оно суть акт обдуманной воли. Поэтому обету присущи три вещи: первая — обдумывание, вторая — намерение воли и третья — обещание, которое завершает природу обета. Впрочем, иногда к ним добавляются ещё две вещи, служащие своего рода подтверждением обета, а именно устное заявление, согласно сказанному [в Писании]: «Воздам Тебе обеты мои, которые произнесли уста мои» ([Пс. 65:13, 14](#)), и призыв в свидетели других. Поэтому Мастер говорит, что обет — это «засвидетельствование произвольного обещания, которое дается Богу в отношении того, что касается Бога»⁵⁰⁶, причем «засвидетельствование» в строгом смысле слова имеет место при внутреннем помышлении.

Ответ на возражение 1. Если размышление не завершилось обещанием, то [значит] зарождение доброго намерения не было подтверждено размышлением ума.

Ответ на возражение 2. Человеческая воля подвигает разум к обещанию того, что связано с подчиненными воле вещами, и обет получил свое имя от воли постольку, поскольку он проистекает из воли как из первого двигателя.

Ответ на возражение 3. Тот, кто возлагает руку свою на плуг, тем самым уже что-то делает, тогда как тот, кто просто намеревается что-то делать, ещё ничего не делает. Но если он обещает, то, даже не начав исполнять обещание, он все равно уже что-то делает, равно как и тот, кто возложил руку свою на плуг, даже если он ещё не начал пахать, то все равно он простер свою руку ради того, чтобы пахать.

Раздел 2. ДОЛЖНО ЛИ ДАВАТЬ ОБЕТ ТОЛЬКО В ОТНОШЕНИИ ЛУЧШЕГО БЛАГА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обет не обязательно должен даваться только в отношении лучшего блага. Великое благо есть то, что связано с исполнением сверхдолжного. Но обеты даются не только в отношении исполнения сверхдолжного, но также и в отношении того, что связано со спасением. Так, при крещении люди приносят обет отречься от дьявола и его обольщений и хранить веру, как говорит глосса на слова [Писания]: «Делайте и воздавайте обеты Господу, Богу вашему» ([Пс. 75:12](#)); и Иаков положил обет, что будет Господь его Богом ([Быт. 28:21](#)). Но все это в первую очередь необходимо для спасения. Следовательно, обеты не обязательно должны даваться только в отношении лучшего блага.

Возражение 2. Далее, одним из святых назван Иеффай ([Евр. 11:32](#)), который ради исполнения данного им обета умертвил собственную невинную дочь ([Суд. 11](#)). И коль скоро убийство невинного человека не только не есть лучшее благо, но к тому же ещё и само по себе незаконно, то похоже на то, что обет может быть дан не только в отношении лучшего блага, но и в отношении чего-то незаконного.

Возражение 3. Далее, то, что по своей сути бесполезно для человека или даже может быть для него пагубным, вряд ли можно назвать лучшим благом. Однако обеты иногда даются в отношении неумеренных бдений или постов, которые могут причинить человеку вред, а иногда — в отношении чего-то малозначительного или такого, от чего нельзя ожидать какой-либо пользы. Следовательно, обеты не всегда даются в отношении лучшего блага.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Если же ты не дал обета, то не будет на тебе греха» ([Вт. 23:23](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (1), обет — это обещание, данное Богу. Но обещание дается в отношении того, что один [человек] произвольно делает для другого, а если бы это делалось не для, а против другого, то тогда речь бы шла [не об обещании, а] об угрозе. И точно так же было бы нелепо обещать кому-либо то, что для него является неприемлемым. Поэтому коль скоро любой грех направлен против Бога, и коль скоро все, что не добродетельно, для Бога неприемлемо, то из этого следует, что предметом обета не может являться что-либо незаконное или бесполезное, но — только некоторый акт добродетели. Атак как обет означает произвольное обещание, в то время как необходимость исключает произвольность, то все, что с абсолютной необходимостью должно быть или не быть, никоим образом не может являться предметом обета. Действительно, было бы нелепо приносить обет когда-нибудь умереть или никогда не летать.

С другой стороны, если вещь является необходимой не в абсолютном смысле, а с точки зрения цели, например, если без нее недостижимо спасение, то она может являться предметом обета в той мере, в какой она делается произвольно, однако не в той, в какой её исполнение необходимо. То же, что не является необходимым ни абсолютно, ни с точки зрения цели, является полностью произвольным и потому более всего подходит на роль предмета обета. Это и называется большим благом по сравнению с тем, что всегда необходимо для спасения. Поэтому в указанном смысле об обете принято говорить как о дающемся в отношении лучшего блага.

Ответ на возражение 1. Отказ от дьявольских обольщений и хранение веры Христовой являются предметами крестильного обета в той мере, в какой они исполняются произвольно, хотя [при этом] они необходимы для спасения. То же самое можно сказать и об обете Иакова.

Впрочем, есть и другое разъяснение, а именно что Иаков положил обет, что будет Господь его Богом, предложив Ему особую форму поклонения, к которой он не был обязан, например, приносить десятины и делать все то, о чем идет речь в приведенном месте.

Ответ на возражение 2. Некоторые вещи являются благими независимо от своих следствий, и таковы акты добродетели, которые в абсолютном смысле могут быть предметом обета; некоторые — злыми независимо от своих следствий, поскольку они сами по себе суть грехи, и они никоим образом не могут быть предметом обета; а вот некоторые сами по себе могут являться благими и потому тоже могут быть предметом обета, но при этом у них могут быть дурные следствия, в каковом случае обет соблюдать не должно. Именно это и имело место в случае с обетом Иеффая, который, как читаем в «Книге судий», дал «обет Господу, и сказал: «Если Ты предашь аммонитян в руки мои, то по возвращении моем с миром от аммонитян, что выйдет из ворот дома моего навстречу мне, будет Господу, и вознесу сие на всеожжение!»" ([Суд 11:30, 31](#)). В самом деле, это могло породить дурное следствие, если бы он был встречен тем существом, которое незаконно приносить в жертву, например ослом или человеком, что [собственно] и произошло. Поэтому Иероним говорит, что «при принесении своего обета он не проявил благоразумия и был безрассуден, в соблюдении же его — свиреп». Однако все это было предварено словами о том, что на нем был Дух Господень ([Суд. 11:29](#)), поскольку его вера и набожность, подвигнувшие его к принесению этого обета, были в нем от Святого Духа, по каковой причине он назван одним из святых. [Назван он так] и по причине своей победы, которую он одержал, вероятно, в том числе и потому, что раскаялся в содеянном зле, которое, однако же, предвещало и нечто благое.

Ответ на возражение 3. Умерщвление своей плоти посредством постов или бдений благоугодно Богу только в том случае, когда это является актом добродетели, то есть делается с должным благоразумием, когда воздержания обуздываются без ущерба для природы. При таком условии подобные вещи могут быть предметом обета. Поэтому апостол, сказав: «Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу», добавляет: «Для разумного служения вашего» ([Рим. 12:1](#)). Однако коль скоро в отношении самого себя человек склонен заблуждаться, соблюдение или несоблюдение таких обетов лучше всего оставлять на усмотрение старших. Если же человек со всей несомненностью видит, что соблюдение такого обета может причинить ему серьезный ущерб, и если при этом он не имеет возможности обратиться к старшим, то он не обязан его соблюдать. Что же касается обетов, приносимых относительно малозначительных и бесполезных вещей, то они заслуживают не столько соблюдения, сколько осмеяния.

Раздел 3. ВСЕ ЛИ ОБЕТЫ ОБЯЗЫВАЮТ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не все обеты обязывают. В самом деле, человек больше нуждается в том, что делают другие, чем Бог, поскольку наши блага Ему не нужны ([Пс. 15:2](#)). Но человеческий закон, который, похоже, принимает в расчет изменчивость человеческой воли, говорит, что данное человеку простое обещание не обязывает. Следовательно, ещё менее обязывает простое обещание, данное Богу, которое мы называем обетом.

Возражение 2. Далее, никто не обязан делать то, что невозможно. Но иногда то, в отношении чего человек дал обет, становится для него невозможным. Так может происходить либо потому, что это зависит от решения кого-то другого, как, например, когда человек дал обет уйти в монастырь, монахи которого отказываются его принимать, либо по причине возникновения некоего изъяна, как, например, когда принеся обет целомудрия лишается девства или когда человек приносит обет пожертвовать некоторые деньги, которые он впоследствии теряет. Следовательно, обет обязывает не всегда.

Возражение 3. Далее, если человек обязан что-либо сделать, он должен делать это сразу. Но человек не обязан немедленно исполнять свой обет, особенно в тех случаях, когда он был дан с условием его исполнения в будущем. Следовательно, обет обязывает не всегда.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Что обещал, исполни — лучше тебе не обещать, нежели обещать и не исполнить» ([Еккл. 5:3, 4](#)).

Отвечаю: верным считается тот, кто верен своим обещаниям. Поэтому Августин говорит, что слово доверие получило свое имя «отдела человека, которое не расходится с его словом». Но человек должен быть, прежде всего, верен Богу — как по причине владычества Бога, та и по причине тех благ, которые он получил от Бога. Следовательно, человек обязан в первую очередь исполнять те обеты, которые он дал Богу, поскольку это является частью той преданности, которой он должен быть предан Богу. С другой стороны, нарушение обета есть своего рода неверность. Поэтому Соломон приводит причину того, почему обеты Богу должны исполняться, [а именно] потому, что «Он не благоволит к неверным» ([Еккл. 5:3](#)).

Ответ на возражение 1. Честность обязывает человека исполнять всякое данное им кому-либо обещание, и эта обязанность основывается на естественном законе. Но так как человека, дав обещание, подпадает под действие гражданского обязательства, то возникает необходимость принимать во внимание и другие условия. И хотя Бог не нуждается в наших благах, тем не менее, наши обязательства перед Ним имеют наивысшую силу, и потому данный Ему обет обязывает более всех остальных.

Ответ на возражение 2. Если то, в отношении чего человек дал обет, по какой-то причине становится для него невозможным, то он все равно должен стараться делать все, что в его силах, или, по крайней мере, быть готовым сделать все, что может. Поэтому если человек дал обет уйти в монастырь, то он должен делать все возможное для того, чтобы его там приняли. При этом если он в первую очередь пожелал принять монашество, а уже во вторую — именно такое вот монашество или именно в этом вот монастыре, то он обязан, не будучи принят там, где хотел, постричься в монахи в другом месте. Но если его главным желанием было принять именно такое вот монашество или именно в этом вот монастыре, поскольку то или это особенным образом для него близко, то он не обязан уходить в какой-то другой монастырь только потому, что его не принимают именно в этот. С другой стороны, если он оказался неспособным исполнить свой обет по своей собственной вине, то он обязан помимо всего прочего понести наказание за эту вину. Так, если женщина принесла обет девства, который

впоследствии нарушила, то в её обязанность входит не только как можно дольше сохранять целомудрие, но и покаяться в том, что она лишилась его вследствие греха.

Ответ на возражение 3. Обязательность исполнения обета обусловлена нашей собственной волей и намерением, о чем читаем: «Что вышло из уст твоих, соблюдай и исполняй так, как обещал ты Господу, Богу твоему (добровольное приношение, о котором сказал ты устами своими)» ([Вт. 23:23](#)). Поэтому если приносящий обет желает и намеревается обязать себя к немедленному его исполнению, то он обязан исполнить его незамедлительно. Если же он намеревается исполнить его в определенное время или при определенных условиях, то он не обязан сразу же приступать к его исполнению. Однако он не вправе медлить с его исполнением дольше, чем это входило в его намерение при принесении обета, о чем читаем: «Если дашь обет Господу, Богу твоему, не медли исполнить его, а если помедлишь, то Господь, Бог твой, взыщет его с тебя, и на тебе будет грех»⁵⁰⁷ ([Вт. 23:21](#)).

Раздел 4. ПОЛЕЗНО ЛИ ПРИНОСИТЬ ОБЕТЫ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в принесении обетов нет никакой пользы. В самом деле, никому нет пользы в том, чтобы лишиться тех благ, которые дал ему Бог. Но одним из наибольших данных Богом человеку благ является свобода, которой он, похоже, лишается, связав себя обязательством исполнить обет. Следовательно, похоже на то, что от принесения обетов человек не получает никакой пользы.

Возражение 2. Далее, никто не обязан подвергать себя опасности. Но тот, кто дает обет, подвергает себя опасности, поскольку обет, который, прежде чем он был принесен, можно было бы и не приносить без какой-либо для себя опасности, становится источником опасности для того, кто не исполнил его после принесения. Поэтому Августин говорит, что «давая обет, ты принимаешь на себя обязательство и уже не вправе поступать иначе. Ведь дать обет и не соблюсти, это не то же самое, что не дать обет и не соблюсти, поскольку, не давая обет, ты от этого не испортился бы и не умалился, но если ты нарушишь данное Богу слово (чего Бог не позволяет), ты станешь настолько же несчастней, насколько ты стал бы счастливей, если бы исполнил принесенный тобою обет». Следовательно, в принесении обетов нет никакой пользы.

Возражение 3. Далее, апостол говорит: «Умоляю вас — подражайте мне, как я — Христу» (1 Кор. 4:16). Но нигде не сказано о том, что Христос или апостолы приносили какие-либо обеты. Следовательно, похоже, что в принесении обетов нет никакой пользы.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Делайте и воздавайте обеты Господу, Богу вашему» (Пс. 75:12).

Отвечаю: как уже было сказано (1), обет — это обещание, данное Богу. Затем, обещание человеку дается под одним аспектом, а Богу — под другим. И так это потому, что человеку мы обещаем что-либо ради его пользы, причем ему полезна как сама оказываемая нами услуга, так и то, что мы заранее ручаемся ему в том, что эту услугу ему окажем, в то время как Богу мы даем обещание не ради Его, а ради нашей собственной пользы. Поэтому Августин говорит: «Он есть своего рода ни в чем не нуждающийся Взыскатель, поскольку наши воздаяния не делают Его богаче, но те, которые воздают Ему, становятся богаче в Нем». И как возданное нами Богу приносит пользу не Ему, а нам, поскольку, по словам Августина, «возданное Ему прибавляется воздающему», точно так же и обещание, посредством которого мы обещаем что-либо Богу, дается не ради Его пользы и уже тем более Он не нуждается в наших речительствах, но оно содействует нашей пользе в той мере, в какой мы, принося обет, неизменно направляем свою волю на то, что нам полезно делать. Следовательно, приносить обеты полезно.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как утрата человеком способности грешить никак не умаляет его свободы, точно так же не умаляет её и необходимость, вытекающая из утвердившейся на благе, например Боге или блаженстве, воли. Но именно такой и является предполагаемая обетом необходимость, которая содержит в себе некоторое подобие утверждения блаженства.

Поэтому Августин говорит, что «блаженство является той необходимостью, которая понуждает нас поступать лучше».

Ответ на возражение 2. Когда опасность является следствием некоторого деяния, такое деяние вряд ли может быть названо полезным (например, когда кто-либо переправляется через реку по расшатавшемуся мосту). Однако если опасность возникает вследствие отказа человека совершить деяние, то последнее не становится от этого бесполезным (например, полезно ездить верхом, хотя при этом существует опасность падения с лошади), в противном бы случае нам

надлежало воздерживаться от всех тех добрых вещей, которые могут оказаться опасными акцидентно. Об этом [Писание] говорит так: «Кто наблюдает ветер — тому не сеять, и кто смотрит на облака — тому не жать» ([Еккл. 11:4](#)). Но человеку угрожает опасностью не сам обет, а вина, могущая возникнуть вследствие того, что он передумает и нарушит данный им обет. Поэтому Августин говорит: «Не раскаивайся в том, что дал обет, а радуйся тому, что более уже не можешь делать то, что мог бы вполне законно делать во вред себе».

Ответ на возражение 3. Было бы нелепо с точки зрения природы Христа, если бы Он приносил обеты, причем как потому, что Он был Бог, так и потому, что Его человеческая воля, будучи всеблагой, была утверждена на благе. Однако посредством своего рода уподобления мы приписываем Ему сказанное [в Писании]: «Воздам обеты мои пред боящимися Его» ([Пс. 21:26](#)), как если бы это было говорено Им о Своем Теле, каковое суть Церковь.

Об апостолах же говорят как о давших обет в отношении того, что связано с состоянием совершенства, когда они оставили все и последовали за Христом.

Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОБЕТ АКТОМ «LATRIA», ИЛИ РЕЛИГИИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обет не является актом «latria», или религии. В самом деле, предметом обета может являться любой акт добродетели. Но дело представляется так, что одной и той же добродетели надлежит и обещать, и исполнять обещанное. Следовательно, обет принадлежит любой добродетели, а не только религии.

Возражение 2. Далее, согласно Туллию религия состоит в божественных приношениях, поклонениях и отправлениях обрядов. Но дающий обет только обещает нечто Богу, но ещё ничего не предлагает. Следовательно, обет не является актом религии.

Возражение 3. Далее, религиозное поклонение приличествует предлагать одному только Богу. Но обеты даются не только Богу, но также святым и тем начальствующим, которым исповедуют исполнение обетованных послушаний. Следовательно, обет не является актом религии.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Египтяне в тот день познают Господа, и принесут жертвы и дары, и дадут обеты Господу — и исполнят» ([Ис. 19:21](#)). Но поклонение Богу в строгом смысле слова является актом религии, или «latria». Следовательно, обет — это акт «latria», или религии.

Отвечаю: как уже было сказано (81, 1), любой акт добродетели может принадлежать религии, или «latria», посредством предписания и в той мере, в какой он определен к почитанию Бога, что и является присущей «latria» целью. Но определение других актов к их цели принадлежит предписывающей добродетели, а не тем, которым предписывают. Поэтому определение актов любой добродетели к служению Богу является присущим «latria» актом.

Далее, из вышесказанного (1) очевидно, что обет — это обещание, данное Богу, и что обещание есть не что иное, как определение обещанного к тому, кому оно обещано. Следовательно, обет — это определение обетованного к поклонению или служению Богу. Отсюда понятно, что принесение обета в строгом смысле слова является актом «latria», или религии.

Ответ на возражение 1. Предметом обета в одних случаях может быть акт другой добродетели, например соблюдение поста или сохранение целомудрия, а в других — акт религии, как это имеет место при принесении жертвы или вознесении молитвы. Но обещание чего-либо Богу, как было показано выше, принадлежит религии. Из этого очевидно, что некоторые обеты принадлежат религии по причине одного только данного Богу обещания, которое является сущностью обета, в то время как другие принадлежат ей также и по причине обещанного, которое является предметом обета.

Ответ на возражение 2. Тот, кто обещает [дать], некоторым образом уже и дает, а именно в той мере, в какой принимает на себя обязательство дать (ведь и о вещи можно говорить как о сделанной с того момента, когда сделана её причина, поскольку следствие виртуально содержится в своей причине). Поэтому у нас принято благодарить не только дающего, но и того, кто обещает дать.

Ответ на возражение 3. Обет приносится одному только Богу, тогда как пообещать можно и человеку и то обещание блага, которое вначале было дано человеку, может быть предметом обета в той мере, в какой оно является добродетельным актом. Именно так должно понимать те обеты, посредством которых мы обещаем что-либо святым или начальствующим, а именно что данное святым или начальствующим обещание является предметом обета в той мере, в какой

одному только Богу дается обет исполнить то, что было обещано начальствующим или святым.

Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БОЛЕЕ ЗАСЛУЖИВАЮЩИМ ПОХВАЛЫ И НАГРАДЫ СДЕЛАТЬ ЧТО-ЛИБО ВО ИСПОЛНЕНИЕ ОБЕТА, НЕЖЕЛИ БЕЗ ОБЕТА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что более заслуживает похвалы и награды то, что делается без обета, чем то, что делается во исполнение обета. Так, Проспер говорит, что «нам надлежит воздерживаться или поститься так, чтобы это не было для нас тем, что мы сами сделали для себя необходимым, дабы то, в выборе чего мы вольны, делалось нами ревностно и охотно». Но тот, кто дал обет поста, тем самым сделал для себя пост необходимым. Следовательно, было бы лучше, если бы он постился без обета.

Возражение 2. Далее, апостол сказал: «Каждый уделяй по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением (ибо доброхотно дающего любит Бог)» ([2 Кор. 9:7](#)). Но некоторые исполняют данный ими обет с огорчением, что обуславливается, похоже, вытекающей из обета необходимостью, поскольку необходимость, как сказано в пятой [книге] «Метафизики», бывает тягостной⁵⁰⁸. Следовательно, лучше делать что-либо без обета, нежели во исполнение обета.

Возражение 3. Далее, обет, как было показано нами выше (4), требуется для того, чтобы утвердить свою волю на обетованном. Но воля более всего утверждается на чем-либо тогда, когда это актуально делается. Следовательно, делать что-либо во исполнение обета ничем не лучше, чем делать то же самое без обета.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Делайте и воздавайте обеты» ([Пс. 75:12](#)), говорит: «Обеты есть [добрые] советники воли». Но [добрые] советы даются относительно лучшего блага. Следовательно, лучше делать что-либо во исполнение обета, чем без обета, поскольку тот, кто делает это без обета, исполняет только один совет, а именно совет это делать, тогда как тот, кто делает это с обетом, исполняет два совета, а именно совет принести обет и совет это делать.

Отвечаю: можно привести три причины того, почему лучше и заслуживает большей награды делать что-либо по обету, чем без него. Во-первых, потому, что принесение обета, как уже было сказано (5), является актом религии, каковая суть главная нравственная добродетель. Но чем возвышеннее добродетель, тем лучше и тем большей награды заслуживают её дела. По этой причине акт низшей добродетели становится лучше и заслуживает большей награды, если осуществляется под руководством высшей добродетели, актом которой и является это руководство, как, например, акты веры и надежды становятся лучше, если их направляет любовь. Таким образом, дела других нравственных добродетелей (например, соблюдение поста, которое является актом воздержанности, или сохранение целомудрия, которое является актом невинности) лучше и заслуживают большей награды тогда, когда они делаются во исполнение обета, поскольку благодаря этому они становятся причастными божественному поклонению и являются своего рода жертвами Богу. Поэтому Августин говорит, что «девство достойно не само по себе, но только когда оно посвящено Богу и взлелеяно в благочестивой невинности».

Во-вторых, потому, что тот, который приносит обет и делает обетованное, покоряется Богу больше, чем тот, кто просто это делает. В самом деле, он покоряется Богу не только со стороны акта, но и со стороны возможности, поскольку и в будущем он не сможет поступать как-то иначе. Это подобно тому, замечает Ансельм, как приносящий дерево с плодом дает больше, чем приносящий только плод. По этой же причине, как уже было сказано (5), за обещание принято

благодарить.

В-третьих, потому, что обет незыблемо утверждает волю на благе, а уверенное и устойчивое утверждение воли на благе, как говорит Философ, свойственно совершенной добродетели⁵⁰⁹, равно как и намеренное утверждение в грехе, как было показано выше (14, 2), отягчает грех и называется грехом против Святого Духа.

Ответ на возражение 1. Эти слова должно понимать как сказанные о принуждающей необходимости, которая сообщает акту ненамеренность и исключает религиозное рвение. Поэтому он подчеркивает эту свою мысль словами: «Дабы то, в выборе чего мы вольны, делалось нами ревностно и охотно». С другой стороны, последующая обету необходимость обуславливается незыблемостью воли, а это усиливает желание и увеличивает рвение. Таким образом, приведенный аргумент не завершен.

Ответ на возражение 2. Философ говорит, что принуждающая необходимость тягостна в той мере, в какой она противоречит желанию. Но последующая обету необходимость совпадает с желанием тех, кто имеет благое расположение, и потому не печалит, а радуется. Поэтому Августин говорит: «Не раскаивайся в том, что дал обет, а радуйся тому, что более уже не можешь делать то, что мог бы вполне законно делать во вред себе». Впрочем, если обетованное само по себе неприятно и нежеланно, но при этом воля готова его исполнять, то это тоже заслуживает гораздо большей награды, чем если бы оно было исполнено без обета, поскольку исполнение обета является актом религии, каковая суть большая добродетель, чем [например] воздержанность, актом которой является соблюдение поста.

Ответ на возражение 3. Тот, кто делает что-либо без обета, обладает незыблемой волей в отношении того конкретного дела, которое он делает, и в то конкретное время, когда он его делает. Но в последующее время его воля, в отличие от воли принесшего обет, не остается утвержденной, поскольку последний обязал свою волю как к тому, чтобы делать это, до того, как начал делать, так и, возможно, к тому, чтобы многократно повторять это дело [в будущем].

Раздел 7. СТАНОВИТСЯ ЛИ ОБЕТ ТОРЖЕСТВЕННЫМ В СЛУЧАЕ ПРИНЯТИЯ ДУХОВНОГО САНА ИЛИ ПОСТРИЖЕНИЯ В МОНАХИ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обет не становится торжественным в случае принятия духовного сана или пострижения в монахи. Ведь нами уже было сказано (1) о том, что обет — это обещание, данное Богу. Но связанные с торжественностью внешние действия, похоже, определены не к Богу, а к людям. Таким образом, они связаны с обетами акцидентно и, следовательно, такого рода торжественность не является собственным обстоятельством обета.

Возражение 2. Далее, все, что входит в определение вещи, может быть, похоже, приложено ко всему, в чем обнаруживается эта вещь. Но предметом обета могут быть самые разные вещи, которые никак не связаны ни с духовным саном, ни с каким-либо монашеством, как, например, когда человек дает обет совершить паломничество или что-то ещё в том же роде. Следовательно, та торжественность, которая имеет место при принятии духовного сана или пострижении в монахи, не входит в определение обета.

Возражение 3. Далее, торжественный обет, похоже, есть то же самое, что и публичный обет. Но можно давать много иных публичных обетов помимо тех, которые даются при принятии духовного сана или пострижения в монахи, и их, кроме того, можно исполнять и частным образом. Следовательно, не только эти обеты являются торжественными.

Этому **противоречит** то обстоятельство, что только такие обеты могут служить препятствием к заключению брака, и только они могут быть причиной расторжения ранее заключенного брака, что является следствием торжественности обета, о чем мы поговорим в третьей части (III, 53, 2).

Отвечаю: способ, благодаря которому та или иная вещь делается торжественной, зависит от её природы. Так, когда человек выступает на войну, он делает это торжественным одним способом, а именно демонстрируя лошадей, оружие и скопление солдат, в то время как вступление в брак делается торжественным другим способом, а именно украшением жениха и невесты и собранием их родни. Но обет — это обещание, данное Богу, и потому торжественность обета состоит в чем-то духовном и относящемся к Богу, то есть в некотором духовном благословении или освящении, которое, согласно апостольскому установлению, дается тогда, когда человек посвящает себя соблюдению некоторых уставов, что, как говорит Дионисий, является второй за принятием духовного сана степенью⁵¹⁰. Причиной этого является та, что торжественность уместна только в тех случаях, когда человек полностью посвящает себя некоторой конкретной вещи. Так, свадебное торжество уместно только во время брачного празднества, когда жених и невеста передают друг другу власть над своими телами. И точно так же обет является торжественным тогда, когда человек посвящает себя божественному служению, принимая духовный сан или вступая в состояние совершенства, которое состоит в добровольном отречении от мира и пострижении в монахи.

Ответ на возражение 1. Торжественность этого вида определена не только к людям, но и к Богу, поскольку она сопровождается духовным освящением или благословением, которое приличествует Богу (хотя служителем его является человек), согласно сказанному [в Писании]: «Пусть призывают имя Мое на сынов Израилевых — и Я, Господь, благословлю их» ([Чис. 6:27](#)). Поэтому торжественный обет является большим обязательством перед Богом, чем простой обет, и тот, кто нарушает торжественный обет, грешит более тяжко. Когда же говорят, что простой

обет обязывает не меньше, чем обет торжественный, то имеют в виду, что нарушитель любого обета совершает смертный грех.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано, придавать торжественность принято не каким-то отдельным действиям, но тем, которые связаны с переходом в новое состояние. Поэтому если человек дает обет в отношении чего-то частного, например паломничества или некоего особого поста, то такой обет не может считаться торжественным. Торжественным же является только тот тип обета, посредством которого человек полностью посвящает себя божественному служению или пастырству, хотя этот обет, будучи универсальным, предполагает наличие многих отдельных дел.

Ответ на возражение 3. Публично принесенные обеты обладают чертами некоторой торжественности, но только человеческой, а не духовной и божественной, поскольку публичными обеты становятся даже тогда, когда они произнесены перед несколькими людьми. Следовательно, публичность обета отличается от торжественности.

Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОДЧИНЕННОСТЬ ВЛАСТИ ДРУГИХ ПРЕПЯТСТВИЕМ ДЛЯ ПРИНЕСЕНИЯ ОБЕТОВ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что тем, которые подчинены власти других, ничто не препятствует приносить обеты. В самом деле, меньшее обязательство превозмогается большим. Но обязательство одного человека перед другим является меньшим обязательством, чем обет, посредством которого он принимает на себя обязательство перед Богом. Следовательно, тем, которые подчинены власти других, ничто не препятствует приносить обеты.

Возражение 2. Далее, дети подчинены власти своих родителей. Но дети могут постригаться в монахи и без родительского согласия. Следовательно, подчиненность власти других не является препятствием для принесения обетов.

Возражение 3. Далее, делать есть нечто большее, чем обещать. Но подчиненные власти своих настоятелей монахи могут делать то или иное, например, петь псалмы или воздерживаться от некоторых вещей. Следовательно, они тем более могут обещать Богу подобные вещи посредством обетов.

Возражение 4. Кроме того, делая что-либо незаконное, человек грешит. Но подчиненные, принося обеты, не грешат, поскольку никакой [закон] этого не запрещает. Следовательно, похоже, что они вправе приносить обеты.

Этому **противоречит** предписание о том, что «если женщина даст обет., в доме отца своего, в юности своей», то её обет может состояться только в случае согласия отца ([Чис. 30:4-6](#)); и то же самое сказано о женщине, имеющей мужа ([Чис. 30:7-9](#)). Следовательно, точно так же и остальные люди, которые подчинены власти других, не могут брать на себя обязательства посредством обета.

Отвечаю: как уже было сказано (1), обет — это обещание, данное Богу. Затем, твердое обещание можно давать только в отношении того, что полностью находится во власти обещающего, а не того, что находится во власти другого. Но когда кто-либо подчинен другому, то, в отношении чего он ему подчинен, зависит не от его воли, а от воли этого другого. Поэтому в отношении того, в чем он подчинен другому, он не вправе брать на себя твердое обязательство без согласия этого другого.

Ответ на возражение 1. Нами уже было сказано (2) о том, что предмет даваемого Богу обещания может быть только то, что является добродетельным. Но предлагать Богу то, что принадлежит другому, как было показано выше (86, 3), противно человеческой добродетели. Таким образом, если подчиненный власти другого человек дает обет относительно того, что [тоже] подчинено власти этого другого, то, следовательно, налицо несоблюдение всех необходимых для принесения обета условий, за исключением тех случаев, когда это не встречает возражений со стороны того, в чьей это власти.

Ответ на возражение 2. Как только человек достигает совершеннолетия, он получает полное право принимать любое решение в отношении того, что касается лично его, например, давать обет монашеского пострига или заключать брачный союз. Но он не вправе принимать самостоятельных решений в вопросах, касающихся домохозяйства, и потому прежде чем принести какой-либо связанный с ним обет он должен получить согласие от своего отца.

Если же речь идет о рабе, который полностью находится во власти своего господина, то он не вправе давать обеты и в отношении своих личных дел, поскольку, например, обет пострижения в монахи противоречит его обязанности служить своему господину.

Ответ на возражение 3. Монах подчинен своему настоятелю в том, что касается его

действий, связанных с соблюдением им устава. И потому хотя он и может время от времени, не будучи занятым тем, что поручил ему настоятель, делать то или это, тем не менее, нет такого времени, в которое его настоятель не мог бы занять его чем-то другим. Из этого следует, что монах не имеет права давать обеты без согласия своего настоятеля, равно как и девушка, находясь в [родительском] доме, не вправе давать обеты без согласия своего отца, и жена — без согласия своего мужа.

Ответ на возражение 4. Хотя обет того, кто подчинен власти другого, не является действительным без согласия того, кому он подчинен, [тем не менее] в самом принесении обета нет никакого греха, поскольку этот обет изначально содержит в себе необходимое условие, а именно, что начальствующий одобрит его или [по крайней мере] не станет возражать.

Раздел 9. МОГУТ ЛИ ДЕТИ ПРИНОСИТЬ ОБЕТ МОНАШЕСКОГО ПОСТРИЖЕНИЯ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дети не могут приносить обет монашеского пострижения. В самом деле, коль скоро принесению обета должно предшествовать размышление ума, то представляется правильным, чтобы обет могли приносить только те, кто умеет пользоваться разумом. Но дети, равно как и слабоумные и сумасшедшие, этого не умеют. Следовательно, подобно тому, как слабоумные и сумасшедшие не вправе брать на себя какие-либо обязательства посредством обета, точно так же и дети, похоже, не могут брать на себя обязательство постричься в монахи.

Возражение 2. Далее, никто не вправе запретить человеку делать что-либо законное. Но обет монашеского пострижения, данный мальчиком или девочкой до достижения совершеннолетия, может быть отменен родителями или опекуном. Следовательно, похоже на то, что мальчик или девочка не может законно давать обет до достижения им четырнадцатилетнего возраста.

Возражение 3. Далее, согласно правилу блаженного Бенедикта и уставу Иннокентия IV тот, кто желает постричься в монахи, должен в течение года пройти послушничество, так что принятию обета должно предшествовать послушничество. Следовательно, то, что дети дают обет монашеского пострижения прежде, чем они пройдут годовое послушничество, представляется незаконным.

Этому противоречит следующее: все, что делается не по правилам, является недействительным и без запрета с чьей-либо стороны. Но данный несовершеннолетней девицей обет становится недействительным только в том случае, если на протяжении года её родители наложат на него запрет. Следовательно, даже до достижения своего совершеннолетия дети могут законно и обоснованно приносить обет монашеского пострижения.

Отвечаю: как явствует из ранее сказанного (7), обеты бывают двоякими, простыми и торжественными. И коль скоро, как сказано в том же месте, торжественность обета состоит в духовном благословении и освящении, даруемом посредством церковных богослужений, то из этого следует, что от него может освободить только Церковь. Затем, простой обет получает свою действенность от размышления ума, в результате которого человек приходит к решению обязать себя посредством обета. И это обязательство может оказаться недействительным двояко. Во-первых, из-за изъяна разума, как это имеет место в случае сумасшедших и слабоумных, которые, пребывая в состоянии безумия или слабоумия, не могут принимать на себя никаких обязательств. Во-вторых, из-за того, что дающий обет подчинен власти другого, о чем уже было сказано (8). Но в случае малолетних детей оба эти обстоятельства налицо, поскольку, как правило, они ещё не умеют [в полной мере] пользоваться своим разумом и, кроме того, находятся на попечении своих родителей или, за отсутствием таковых, опекунов, и с точки зрения того и другого их обеты являются недействительными. Впрочем, подчас случается так, что в силу естественной расположенности, которая не подчинена человеческим законам, некоторые, хотя и немногие, опережают других в своем умственном развитии (таких иногда называют одаренными), что, однако же, не освобождает их от родительской опеки, поскольку эта опека подчинена человеческому закону, который имеет дело с тем, что происходит чаще всего.

Поэтому нам надлежит утверждать, что те мальчики и девочки, которые ещё не достигли совершеннолетия и не научились [в полной мере] пользоваться своим разумом, никоим образом не могут брать на себя обязательства посредством обетов. Если же они научились пользоваться

своим разумом до достижения совершеннолетия, то они — со своей стороны — могут брать на себя обязательства посредством обетов, однако эти обеты могут быть отменены их родителями, под опекой которых они все ещё пребывают.

Что же касается торжественного обета, то сколь бы ни были одарены несовершеннолетние, они все равно не могут его принять по причине установления Церкви, которое принимает во внимание то, что имеет место в большинстве случаев. Но после достижения совершеннолетия они могут принимать на себя обязательства посредством монашеских обетов, как простых, так и торжественных, без родительского согласия.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент имеет силу в тех случаях, когда речь идет о ещё не научившихся пользоваться разумом детях, поскольку это [обстоятельство], как было показано выше, делает их обет недействительным.

Ответ на возражение 2. Обеты тех, кто подчинен власти других, содержат косвенное условие, а именно, что они не будут отменены начальствующими. Это условие, как уже было сказано, делает их законными и имеющими силу в тех случаях, когда оно выполняется.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент справедлив, если речь идет о торжественных обетах, которые даются при пострижении.

Раздел 10. ВОЗМОЖНО ЛИ ОСВОБОЖДЕНИЕ ОТ ОБЕТА?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что от обетов освободить нельзя. Ведь куда проще изменить обет, чем получить освобождение от его соблюдения. Но обет не может быть изменен, согласно сказанному [в Писании]: «Если же то будет скот, который приносят в жертву Господу, то все, что дано Господу, должно быть свято; не должно выменивать его и заменять хорошее худым, или худое — хорошим» ([Лев. 27:9, 10](#)). Следовательно, тем более нельзя освободить от обетов.

Возражение 2. Далее, никто не может освободить от того, что связано с естественным законом или божественными предписаниями, особенно если речь идет о заповедях первой скрижали, поскольку они непосредственно определены к любви к Богу, которая является конечной целью предписаний. Но исполнение обета является предметом естественного закона, предписывается, как было показано выше (3), божественным Законом и, будучи актом религии, связано с заповедями первой скрижали. Следовательно, от обетов освободить нельзя.

Возражение 3. Далее, обязательность обета зиждется на преданности, которой человек должен быть предан Богу, о чем уже было сказано (3). Но никто не вправе освободить от подобных вещей. Следовательно, никто не вправе давать дозволение на освобождение от обета.

Этому противоречит следующее: то, что проистекает из коллективной воли многих, обладает, пожалуй, большим постоянством, чем то, что проистекает из личной воли отдельного человека. Но закон, который черпает свою силу из коллективной воли, допускает, что человек может освободить [другого от исполнения предписания закона]. Следовательно, похоже на то, что человек может освободить и от обетов.

Отвечаю: освобождение от обета должно понимать в том же смысле, что и освобождение от соблюдения закона, поскольку, как было показано выше (II-I, 96, 6; II-I, 97, 4), при создании закона во внимание принимается то, что является благом в большинстве случаев. Но коль скоро в некоторых случаях оно не является благом, то существует необходимость, чтобы кто-то был вправе решать, что в этом вот конкретном случае закон соблюдаться не должен. Это в строгом смысле слова означает освобождение от закона, поскольку освобождение, похоже, есть надлежащее распределение или применение некоторой общей вещи в отношении тех, кто с нею связан, что подобно тому, как о человеке говорят как о распределяющем пищу в своем домохозяйстве.

И точно так же дающий обет человек принимает для себя своего рода закон и обязуется делать то, что само по себе и в большинстве случаев является благом. Однако в некоторых особых случаях оно может оказаться или злом, или чем-то ненужным, или мешающим какому-то большему благу, то есть, как явствует из вышесказанного (2), стать тем, что по своей сущности противно предмету обета. Следовательно, в таких случаях необходимо принять решение о том, что обет соблюдаться не должен. Притом если принимается абсолютное решение о том, что этот вот конкретный обет соблюдаться не должен, то это называется «освобождением» от обета, а если вместо него налагается какое-то другое обязательство, которое должно соблюдать, то обет считается «измененным». Понятно, что проще изменить обет, чем освободить от него, однако Церковь вправе принимать как то, так и другое решение.

Ответ на возражение 1. Скот, который по закону предназначался в жертву, считался святым с того момента, как он становился предметом обета, поскольку обет освящал его как то, что принесено для поклонения Богу, и по этой причине он не мог быть заменен, что подобно тому, как и ныне никто не вправе заменить обещанное, например дом или чашу, на что-то лучшее или худшее в том случае, если оно уже было освящено. С другой стороны, то животное,

которое не могло быть принесено в жертву, поскольку оно по закону не являлось предметом жертвоприношения, согласно закону надлежало выкупать. Так и сейчас в том случае, когда освящение ещё не состоялось, обет может быть изменен.

Ответ на возражение 2. Подобно тому, как человек обязан согласно естественному закону и божественным предписаниям соблюдать данный им обет, точно так же и по тем же причинам он обязан повиноваться закону или распоряжениям начальствующих. Но когда его освобождают от соблюдения человеческого закона, то это означает не то, что он не повинуется этому человеческому закону, что было бы противно естественному закону и божественному предписанию, а то, что в данном конкретном случае этот закон не является законом. И точно так же тогда, когда начальствующий предоставляет освобождение от обета, то, что было предметом обета, по его решению перестает быть его предметом постольку, поскольку он принимает решение, что в этом вот конкретном случае этой вот вещи не приличествует быть предметом обета. Следовательно, когда церковные власти освобождают кого-либо от его обета, то этим они не освобождают его от соблюдения естественного или божественного закона, но выносят решение относительно того, в чем человек ограничил себя по собственному почину и в отношении чего он не был способен учесть все обстоятельства.

Ответ на возражение 3. Преданность, которой мы должны быть преданы Богу, не требует от нас, чтобы мы, соблюдая обет, делали то, что неправильно, бесполезно или препятствует большему благу, достижению которого и способствует освобождение от этого обета. Следовательно, освобождение от обета ни в чем не противоречит преданности Богу.

Раздел 11. МОЖНО ЛИ БЫТЬ ОСВОБОЖДЕННЫМ ОТ ТОРЖЕСТВЕННОГО ОБЕТА ЦЕЛОМУДРИЯ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что можно быть освобожденным от торжественного обета целомудрия. Ведь нами уже было сказано (10) о том, что одной из причин освобождения от обета является та, что он препятствует большему благу. Но обет целомудрия, даже торжественный, может препятствовать большему благу, поскольку общее благо в большей степени богоугодно, чем благо индивида. Но целомудрие одного может препятствовать благу всего общества, как, например, тогда, когда женитьба некоторых из тех, кто принес обет целомудрия, могла бы обеспечить народу мир. Следовательно, похоже, что можно быть освобожденным даже от торжественного обета целомудрия.

Возражение 2. Далее, религия как добродетель превосходит целомудрия. Но когда человек дает обет в отношении религиозного акта, например, принести жертву Богу, он может быть от этого обета освобожден. Следовательно, он тем более может быть освобожден от обета целомудрия, который дается в отношении акта целомудрия.

Возражение 3. Далее, источником опасности для человека может служить не только соблюдение обета воздержания, но и соблюдение обета целомудрия. Но если обет воздержания очевидным образом угрожает телесному здоровью, то давший его может быть от него освобожден. Следовательно, по той же самой причине он может быть освобожден и от обета целомудрия.

Возражение 4. Кроме того, не только обет целомудрия является частью религиозного служения, вследствие чего обет становится торжественным, но так же и обеты бедности и повиновения. Но от обетов бедности и повиновения подчас освобождают, как это имеет место в случае назначения епископом. Следовательно, похоже на то, что можно быть освобожденным и от торжественного обета целомудрия.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Нет цены целомудренной душе»⁵¹¹ ([Сир. 26:17](#)).

Кроме того, в конце декрета о монастырях сказано, что «отказ от собственности, равно как и хранение целомудрия, столь неразрывно связаны с монашеским уставом, что даже верховный понтифик не вправе освободить от их соблюдения».

Отвечаю: в торжественном обете целомудрия должно усматривать три вещи: во-первых, предмет обета, а именно целомудрие; во-вторых, пожизненность обета, а именно что человек посредством обета берет на себя обязательство пожизненного соблюдения целомудрия; в-третьих, торжественность обета. Поэтому некоторые говорят, что торжественный обет не может быть предметом освобождения по причине самого целомудрия, которому не может быть найдено достойной замены, о чем было сказано в вышеприведенном декрете. Причину же этого они усматривают в том, что человек благодаря целомудрию преодолевает своего внутреннего врага, а ещё в том, что целомудрие позволяет человеку совершенно уподобиться Христу с точки зрения телесной и душевной чистоты. Но эта причина представляется неубедительной, поскольку душевные блага, такие как созерцание и молитва, гораздо превосходят телесных благ и куда больше уподобляют нас Богу, но при этом освобождение от обета молитвы или созерцания возможно. Поэтому само по себе и с абсолютной точки зрения целомудрие не выглядит той причиной, по которой торжественный обет не может являться предметом освобождения, да и апостол, говоря, что «незамужняя заботится о Божиим»⁵¹² ([1 Кор. 7:34](#)), призывает нас к целомудрию ради созерцания, а цель [как известно] гораздо ценнее, чем

средство.

Другие⁵¹³, со своей стороны, усматривают причину этого в пожизненности и универсальности данного обета. Так, они утверждают, что обет целомудрия не может быть заменен иначе, как только на что-то в целом ему противоположное, что незаконно для любого обета. Но и это очевидно не так, поскольку подобно тому, как чувственные сношения противны целомудрию, точно так же поедание мяса и питье вина противны воздержанию от этого, и все же такие обеты [воздержания] могут являться предметом освобождения.

Поэтому ещё некоторые говорят⁵¹⁴, что ради того или иного общественного блага или какой-то общей необходимости можно быть освобожденным даже от торжественного обета целомудрия, как, например, в том случае, о котором сказано выше, а именно когда благодаря заключению брака народ может обрести мир. Однако коль скоро в вышеприведенном декрете сказано, что «даже верховный понтифик не вправе освободить монаха от хранения целомудрия», из этого, похоже, следует, что все то, что уже было посвящено Господу, как было показано выше (10), впредь уже не может использоваться в каких-то иных целях. И архиепископ не может сделать освященное неосвященным, причем даже тогда, когда речь идет о чем-то неодушевленном, например, об освященной чаше, которая, пока цела, не может стать неосвященной. И уже тем более никакой прелат не может сделать посвященного Богу человека непосвященным, доколе тот жив. Но торжественность обета, как уже было сказано (7), состоит в своего рода освящении и благословении приносящего обет человека. Следовательно, никакой прелат не может сделать принесшего торжественный обет человека свободным от связанного с ним освящения, например, сделать священника не священником (хотя по той или иной причине прелат вправе отстранить его от службы). И точно так же папа не может сделать монаха не монахом, хотя некоторые невежественные юристы и настаивают на противоположном.

Таким образом, нам остается рассмотреть, сущностно ли целомудрие связано с тем, ради чего обет приносится как торжественный, поскольку если нет, то торжественность освящения может сохраняться и без обязательства целомудрия, а если да, то без этого обязательства она не сохраняется. Итак, обязательство соблюдения целомудрия связано со священством не сущностно, а по установлению Церкви, и потому дело представляется так, что Церковь может предоставлять освобождение от обета целомудрия, освященного принятием в священство. С другой стороны, обязательство соблюдения целомудрия является сущностным условием монашеского состояния, посредством которого человек отрекается от мира и полностью посвящает себя служению Богу, что несовместимо с супружеством, в состоянии которого человек должен заботиться о жене, детях, домохозяйстве и всем том, что с этим связано. Поэтому апостол говорит, что «женатый заботится о мирском (как угодить жене)» ([1 Кор. 7:33](#)), и потому он [внутренне] разделен. Монах же, само имя которого происходит от «единства» (μονος), избавлен от этого разделения. Поэтому Церковь не может освобождать монаха от обета целомудрия, и на причину этого указывают слова декрета о том, что «целомудрие неразрывно связано с монашеским уставом».

Ответ на возражение 1. Те риски, которые возникают из человеческих дел, должны устраняться человеческими средствами без того, чтобы использовать божественное в человеческих нуждах. Но монах умер для мира и живет для Бога, и потому его не должно возвращать к мирской жизни под предлогом тех или иных непредвиденных мирских обстоятельств.

Ответ на возражение 2. Обет преходящего целомудрия может быть предметом освобождения, равно как и обет преходящей молитвы или преходящего воздержания. То же, что ничто не может освободить от освященного монашеством обета целомудрия, связано не с тем, что речь идет об акте целомудрия, а с тем, что благодаря монашеству этот акт становится актом

религии.

Ответ на возражение 3. Пища непосредственным образом определена к сохранению личности, и потому воздержание от пищи может представлять собой непосредственную угрозу для жизни, по каковой причине обет воздержания является предметом освобождения. С другой стороны, плотское сношение непосредственно определено к сохранению не личности, а вида, и потому удерживающее от такого сношения целомудрие не несет угрозы для жизни. Если же акцидентно оно окажется опасным для человека, то эта опасность может быть устранена с помощью некоторых других средств, например, с помощью воздержания или каких-либо телесных упражнений.

Ответ на возражение 4. Ставший епископом монах не освобождается ни от обета целомудрия, ни от обета бедности, поскольку он не может владеть чем-либо как своей собственностью и должен вести себя как просто распределитель общественных благ Церкви. Не освобождается он и от обета повиновения, хотя акцидентно он и может никому не повиноваться постольку, поскольку над ним не оказывается начальствующего, что подчас случается и с аббатом монастыря, который, однако же, не освобожден от своего обета повиновения.

Слова из «Екклесиастика»⁵¹⁵, которые приведены в качестве опровержения, по словам Августина, должно понимать в том смысле, что ни чадородие плоти, ни вообще какое бы то ни было телесное благо нельзя сравнивать с целомудрием, если рассматривать последнее как благо души. Поэтому [в Писании] недвусмысленно говорится о «целомудренной душе», а не о «целомудренной плоти».

Раздел 12. ТОЛЬКО ЛИ ПРЕЛАТ ВПРАВЕ ИЗМЕНЯТЬ ОБЕТ ИЛИ ОСВОБОЖДАТЬ ОТ НЕГО?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что для изменения обета или освобождения от него нет никакой необходимости в разрешении прелата. В самом деле, человек может принять монашество без разрешения со стороны прелата. Но, становясь монахом, человек освобождается от всех данных им в миру обетов, включая обет паломничества в Святую Землю. Следовательно, для изменения обета или освобождения от него нет необходимости обращаться за разрешением к начальствующему прелату.

Возражение 2. Далее, освобождение кого-либо от обета, похоже, состоит в решении о том, при каких обстоятельствах он не должен соблюдать этот обет. Но если прелат, принимая такое решение, допустил ошибку, то давший этот обет человек, похоже, не становится освобожденным от своего обета, поскольку, как уже было сказано (10), никакой прелат не может предоставлять освобождение, которое было бы противно божественному предписанию о соблюдении обетов. И точно так же если кто-либо самостоятельно принимает правильное решение о том, что в его случае обет соблюдаться не должен, то он, похоже, становится свободным от обязательств, поскольку в тех случаях, когда обет порождает дурное следствие, он соблюдаться не должен. Следовательно, для освобождения от обета нет никакой необходимости в разрешении прелата.

Возражение 3. Далее, если бы прелат [как таковой] был полномочен предоставлять освобождение от обетов, то на это были бы полномочны все без исключения прелаты, однако не каждый прелат вправе освобождать от каждого обета. Следовательно, прелаты не уполномочены освобождать от обетов.

Этому противоречит следующее: обет, подобно закону, обязывает к тому, чтобы делать то-то и то-то. Но освобождение от [исполнения] предписаний закона, как было показано выше (II-I, 96, 6; 97, 4), возможно только по решению властей. Следовательно, то же самое необходимо и для освобождения от обета.

Отвечаю: как уже было сказано (1), обет — это обещание, данное Богу в отношении того, что Ему угодно. Затем, когда вы обещаете что-либо кому-либо, то этот кто-либо вправе решать, принимать ли ему обещаемое. Но в Церкви представителем Бога является прелат. Поэтому для изменения обетов или освобождения от них необходимо разрешение прелата, который на земельной делянке Божией решает, что угодно Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Ибо и я... простил для вас от Лица Христова» ([2 Кор. 2:10](#)). Тут следует обратить особое внимание на слова «для вас», поскольку всякий раз, когда мы обращаемся к прелату за освобождением, мы должны делать это или ради славы Христовой, от Лица Которого происходит освобождение, или ради интересов Церкви, которая является Его телом.

Ответ на возражение 1. Все другие обеты даются в отношении тех или иных частных вопросов, тогда как посредством монашества человек посвящает всю свою жизнь служению Богу. Но все частное подпадает под универсальное, и потому в декрете сказано, что «если человек от временного мирского служения переходит к пожизненному монашескому служению, то его никоим образом нельзя считать нарушившим обет». Поэтому принявший монашеский постриг не обязан исполнять те обеты, которые он дал в миру, как-то поститься, молиться и тому подобные. Ведь став монахом, он умер для своей прежней жизни, в то время как для монашества неприемлемо, чтобы каждый соблюдал свои собственные служения, да к тому же и бремя монашества само по себе столь тягостно, что нет никакой нужды в каких-то

дополнительных лишениях.

Ответ на возражение 2. Иные утверждают, что прелаты могут освобождать от любых обетов по своему усмотрению, поскольку каждый обет в качестве условия предполагает одобрение со стороны начальствующего прелата, что подобно тому, как обет того, кто подчинен власти другого, например сына или раба, как уже было сказано (8), в качестве условия предполагает, что отец или хозяин дает на него согласие или [по крайней мере] не возражает. Поэтому такой подчиненный вправе без зазрения совести нарушать свой обет всякий раз, когда ему позволяет делать это начальствующий.

Но это мнение основано на ложной посылке, поскольку духовный прелат является не хозяином, а распределителем, и власть ему дана «к созиданию, а не к расстройству» ([2 Кор. 10:8](#)).

Следовательно, подобно тому, как он не может предписывать что-либо, что было бы негодным Богу, а именно грех, точно так же он не может препятствовать тому, что само по себе угодно Богу, а именно делам добродетели, по каковой причине [в отношении таких вещей] человек в строгом смысле слова вправе [самочинно] давать обеты. Однако прелат может решать, что более добродетельно и более угодно Богу. Поэтому в том, что не вызывает никаких сомнений, предоставляемое прелатом освобождение не может разрешить кому-либо совершить грех, как, например, если бы прелат освободил человека от исполнения обета монашеского пострига без какой-либо очевидной причины, которая не позволяла бы ему свой обет исполнить. Но если возникает такая причина, которая вызывает, по крайней мере, сомнения, то он должен исполнить решение прелата, если тот изменит обет или освободит от него. Однако в таких вопросах он не вправе основываться на личных суждениях, поскольку он не является представителем Бога, за исключением, пожалуй, тех случаев, когда то, в отношении чего он принес обет, очевидным образом является незаконным и при этом он не имеет возможности обратиться за помощью к прелату.

Ответ на возражение 3. Коль скоро верховный понтифик является наместником Христа для всей Церкви, он обладает абсолютным правом освобождать от любых допускающих освобождение обетов. Другие же, низшие прелаты, дабы избавить людей от ненужных затруднений, наделены правом изменять или освобождать от тех обетов, которые даются в большинстве случаев и при этом часто нуждаются в освобождении, таких как обеты паломничества, поста и т. п., хотя от обета паломничества в Святую Землю может освободить только верховный понтифик.

Вопрос 89. ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ ИМЕНИ БОГА [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О КЛЯТВАХ

Далее мы должны рассмотреть те Внешние акты религии, посредством которых человек принимает нечто божественное, и таковыми являются причастие и имя Божие. О причащении мы будем вести речь в третьей части, теперь же поговорим об употреблении имени Бога. Имя Божие может быть употреблено человеком трояко. Во-первых, при клятве, дабы подтвердить собственное утверждение; во-вторых, при заклинании, дабы воздействовать на других; в-третьих, при произнесении его во время молитвы или превозношения.

Таким образом, сначала нам надлежит исследовать клятву, под каковым заглавием наличествует десять пунктов: 1) что есть клятва; 2) законна ли она; 3) какие условия сопутствуют клятве; 4) актом какой добродетели она является; 5) насколько желательны клятвы и должно ли прибегать к ним часто как к чему-то хорошему и полезному; 6) законно ли клясться тварью; 7) обязывает ли клятва; 8) что больше обязывает, клятва или обет; 9) может ли клятва быть предметом освобождения; 10) кто и когда может законно клясться.

Раздел 1. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ КЛЯТЬСЯ ОЗНАЧАЕТ ПРИЗЫВАТЬ БОГА В СВИДЕТЕЛИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что клясться не означает призывать Бога в свидетели. Ведь всякий, кто ссылается на авторитет Священного Писания, призывает в свидетели Бога, поскольку Священное Писание содержит Его слово. Следовательно, если бы клясться означало призывать Бога в свидетели, то всякая ссылка на авторитет Священного Писания была бы клятвой. Но это ложь, а потому и первый член отношения ложен.

Возражение 2. Далее, никто не возвращает человеку что-либо за то, что призывает его в свидетели. Но тот, кто клянется Богом, возвращает нечто Ему согласно сказанному [в Писании]: «Верни Господу клятвы твои»⁵¹⁶ ([Мф. 5:33](#)); и Августин в своей проповеди говорит, что «принести клятву (jurare) означает вернуть право (jus reddere) на истину Богу». Следовательно, клясться не означает призывать Бога в свидетели.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (67; 70), обязанности судьи отличаются от обязанностей свидетеля. Но иногда человек, клянясь, просит божественных судов, согласно сказанному [в Писании]: «Если я платил злом тому, кто стал моим врагом, то пусть враг преследует душу мою и настигнет»⁵¹⁷ ([Пс. 7:5, 6](#)). Следовательно, клясться не означает призывать Бога в свидетели.

Этому противоречат слова, сказанные Августином в проповеди о лжесвидетельстве: «Когда человек говорит: «Ей-богу», то что ещё это может означать, как не то, что его свидетелем является Бог?».

Отвечаю: как говорит апостол, клятвы даются «во удостоверение» ([Евр. 6:16](#)). Затем, созерцательные суждения удостоверяются разумом, который опирается на известные по природе и неизменно истинные начала [доказательства]. А вот связанные с человеком частные события, которые носят возможный характер, не могут необходимым образом быть удостоверены разумом, и потому суждения относительно таких вещей нуждаются в удостоверении со стороны свидетелей. Но человеческое свидетельство во удостоверение подобных вещей бывает недостаточным по двум причинам. Во-первых, по причине недостатка человеческой правдивости, поскольку многие склонны ко лжи, согласно сказанному [в Писании]: «Лживо говорят устами своими»⁵¹⁸ ([Пс. 16:10](#)). Во-вторых, по причине недостатка знаний — ведь человеку не ведомы ни будущее, ни тайные помыслы, ни далекие от него вещи, и все же люди говорят о подобных вещах, поскольку определенная уверенность в них нужна нам в нашей повседневной жизни. Поэтому существует необходимость в обращении за помощью к божественному свидетельству — ведь в Боге нет никакой неправды и нет ничего, что было бы от Него сокрыто. Назван же призыв в свидетели Бога принесением клятвы (jurare) потому, что утверждение человека, подкрепленное призывом [в свидетели] Бога, учреждено как своего рода начало закона (jure), поскольку Его свидетельство должно приниматься как истинное. При этом в одних случаях Бога призывают в свидетели при утверждении чего-либо из того, что связано с прошлым или настоящим, и тогда речь идет о «разъясняющей клятве», а в других Бога призывают в свидетели для подтверждения чего-то в будущем, и тогда речь идет о «клятве обязательства». Но никто не прибегает к клятвам для обоснования необходимых вещей и тех, которые могут быть исследованы разумом. Действительно, было бы нелепо в научном диспуте доказывать свое мнение посредством клятвы.

Ответ на возражение 1. Одно дело обращаться к уже приведенному божественному

свидетельству, как это имеет место в случае ссылки на авторитет Священного Писания, и совсем другое — просить Бога выступить в качестве свидетеля, как это имеет место в случае клятвы.

Ответ на возражение 2. О человеке говорят как о возвращающем свои клятвы Богу или потому, что он исполняет все то, в чем он поклялся, или потому, что сам факт его призвания Бога в свидетели означает признание им того, что Бог обладает всеведением и непогрешимой истиной.

Ответ на возражение 3. Человека вызывают для дачи свидетельских показаний для того, чтобы он раскрыл правду относительно [рассматриваемого] утверждения. Затем, существует два способа, посредством которых Бог раскрывает нам то, являются ли утверждаемые факты истинными или нет. Один способ есть раскрытие Им истины просто — то ли посредством внутреннего вдохновения, то ли посредством обнаружения фактов, а именно так, что бывшее ранее тайным становится явным. Другой способ состоит в наказании лгущего свидетеля, и в таком случае Он является одновременно свидетелем и судьей, наказывая лжеца, он делает его ложь явной. Поэтому существует два вида клятв, первым из которых является простой призыв Бога, как когда человек говорит: «Бог мне свидетель», или: «Говорю как перед Богом», или: «Ей-богу», что, по словам Августина, суть одно и то же, другим же является проклятие, которое состоит в том, что человек призывает на себя или на то, что с ним связано, наказание в том случае, если утверждаемое [им] не является истинным.

Раздел 2. ЗАКОННО ЛИ КЛЯТЬСЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что клясться незаконно. Ведь все, что запрещено божественным Законом, незаконно. Но клятвы запрещены [согласно сказанному в Писании]: «А Я говорю вам — не клянись вовсе» ([Мф. 5:34](#)); и еще: «Прежде всего, братия мои, не клянитесь» ([Иак. 5:12](#)). Следовательно, клясться незаконно.

Возражение 2. Далее, все, что исходит от худого, представляется незаконным, поскольку, согласно [сказанному в Писании], «не может, дерево худое приносить плоды добрые» ([Мф. 7:18](#)). Но клятва исходит от худого, о чем читаем: «Да будет слово ваше: «Да, да!», «Нет, нет!» (а что сверх этого, то — от лукавого!)» ([Мф. 5:37](#)). Следовательно, похоже на то, что клясться незаконно.

Возражение 3. Далее, искать знамение божественного Провидения означает искушать Бога, а это в целом незаконно, согласно [сказанному в Писании]: «Не искушайте Господа, Бога вашего» ([Вт. 6:16](#)). Но клянущийся, похоже, ищет знамение божественного Провидения, поскольку просит, чтобы Бог дал свидетельские показания посредством некоторого очевидного следствия. Таким образом, похоже на то, что клясться незаконно.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Господа, Бога твоего, бойся... и Его именем клянись!» ([Вт. 6:13](#)).

Отвечаю: ничто не препятствует тому, чтобы то, что само по себе является добрым, могла стать источником зла для того, кто пользуется им неподобающим образом; так, причащение является благом, но тот, кто делает это «недостойно, тот ест и пьет осуждение себе» ([1 Кор. 11:29](#)). Поэтому на поставленный в этом пункте вопрос нам належит отвечать, что сама по себе клятва является законной и похвальной, что можно доказать как с точки зрения её происхождения, так и с точки зрения её цели. В самом деле, своим происхождением клятва обязана вере, благодаря которой человек уверен в том, что Бог обладает непогрешимой истиной, всеведеньем и предвидением всего, а целью клятвы является оправдание людей и окончание всяких их споров ([Евр. 6:16](#)).

Однако при этом клятва может стать источником зла для того, кто дурно её использует, а именно клянется без нужды и должной осмотрительности. В самом деле, если человек призывает в свидетели Бога по какой-то пустяшной причине, то это, по-видимому, показывает, что он недостаточно почитает Бога, поскольку такое обращение непозволительно даже с просто хорошим человеком. Кроме того, такой человек часто рискует стать лжесвидетелем, поскольку человек легко согрешает в слове, согласно [сказанному в Писании]: «Кто не согрешает в слове, тот — человек совершенный» ([Иак. 3:2](#)). В связи с этим читаем [в Писании]: «Не приучай уст твоих к клятве... [Человек, часто клянущийся] исполнится беззакония» ([Сир. 23:9-11](#)).

Ответ на возражение 1. Иероним в своем комментарии [к евангелию от Матфея] ([Мф. 5:34](#)) говорит: «Заметь, что Спаситель запретил нам клясться не Богом, а небом и землей, ибо ни для кого не тайна, что у евреев существовал дурной обычай клясться элементами». Однако такое разъяснение не представляется достаточным, поскольку Иаков добавляет: «И никакую другую клятвою» ([Иак. 5:12](#)). Поэтому нам надлежит отвечать так, как это сделал Августин, сказав: «Когда апостол в своем послании запрещает клясться, он этим показывает нам, как надлежит понимать сказанное: «А Я говорю вам — не клянись вовсе», а именно, чтобы мы, клянясь, не приучились, так сказать, клясться с легкостью, клянясь с легкостью, не обрели навык клясться, а, клянясь по навыку, не впали в лжесвидетельство. Поэтому мы видим, что сам он клялся только в письменной форме, поскольку на письме мысли излагаются осмотрительно и

неспешно».

Ответ на возражение 2. Как пишет Августин, «если от тебя требуют клятвы, то обрати внимание, что эта необходимость проистекает от немощи тех, кого ты убеждаешь, и эта-то немощь поистине зла. Потому-то Он и сказал не «что сверх этого, то — зло», а «то — от лукавого». В самом деле, правильно пользуясь клятвой для убеждения других в чем-то добром, ты не совершаешь ничего дурного, и все же та человеческая немощь, вследствие которой ты вынужден клясться, она «от лукавого»⁵¹⁹.

Ответ на возражение 3. Клянущийся не искушает Бога, поскольку мольба о божественной помощи не может быть тщетной или излишней. Не подвергает он себя и опасности в том случае, если Бог не желает предоставлять свидетельство здесь и сейчас, поскольку в будущем Он предоставит окончательное свидетельство, когда Он «осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения» ([1 Кор. 4:5](#)). И этого свидетельства будет достаточно всем, независимо от того, кто и в чем клялся.

Раздел 3. ПРАВИЛЬНО ЛИ УСТАНОВЛЕНЫ СОПУТСТВУЮЩИЕ КЛЯТВЕ УСЛОВИЯ, А ИМЕННО ПРАВОСУДИ ОСТЬ, СУД И ИСТИНА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правосудность, суд и истина неправильно установлены как сопутствующие клятве условия. В самом деле, при перечислении вещей как различных нельзя допускать, чтобы одни из них являлись частями других. Но в нашем случае одно включает в себя другое, поскольку истина, согласно Туллию, является частью правосудности, и суд, как было показано выше (60, 1), является актом правосудности. Следовательно, три сопутствующих условия клятвы установлены неправильно.

Возражение 2. Далее, для клятвы необходимо наличие многих других вещей, например набожности и веры, благодаря которым мы знаем, что Бог всеведущ и не может солгать. Следовательно, сопутствующие условия клятвы перечислены неполно.

Возражение 3. Далее, три вышеприведенные вещи должны сопутствовать любому человеческому поступку, поскольку человек не вправе делать что-либо противное истине и правосудности и без вынесения им какого-либо суда, согласно сказанному [в Писании]: «Ничего не делай по предубеждению»⁵²⁰ (1 Тим. 5:21). Следовательно, эти три связаны с клятвой точно так же, как и со всяким другим человеческим действием.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «И будешь клясться: «Жив Господь!» в истине, суде и правде» (Иер. 4:2), каковые слова Иероним разъясняет так: «Заметь, что клятве должны сопутствовать эти три условия, истина, суд и правда».

Отвечаю: как уже было сказано (2), клятва является благом только для того, кто правильно ею пользуется. Затем, для правильного использования клятвы необходимо соблюдение двух условий. Во-первых, того, что клятва обуславливается не пустяшной, а серьезной причиной, и дается с должной осмотрительностью, для чего клянущийся человек должен вынести свой суд, или суждение. Во-вторых, того, что относится к подтверждаемому клятвой, а именно что оно не является ни ложным, ни незаконным, и для этого нужна как истина, чтобы клянущийся подтверждал то, что истинно, так и правосудность, чтобы он подтверждал то, что законно. Поспешной клятве недостает суда, ложной — истины, а нечестивой, или незаконной, — правосудности.

Ответ на возражение 1. В настоящем случае суд означает не исполнение правосудности, а благоразумное суждение, о чем уже было сказано. И истина понимается не как часть правосудности, а как условие речи.

Ответ на возражение 2. Набожность, вера и подобные им необходимые условия правильного принесения клятвы связаны с судом, поскольку два других [сопутствующих условия] относятся к тому, что подтверждается клятвой, о чем же было сказано. А ещё можно ответить, что правосудность относится к причине клятвы.

Ответ на возражение 3. С клятвой связана большая опасность — как по причине величия Бога, Которого призывают в свидетели, так и по причине ненадежности человеческого языка, слова которого подтверждаются клятвой. Поэтому соблюдение этих условий при клятве гораздо важнее, чем при совершении других человеческих действий.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КЛЯТВА АКТОМ РЕЛИГИИ, ИЛИ «LATRIA»?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что клятва не является актом религии, или «latria». Ведь акты религии связаны со святым и божественным. Но клятвы, как говорит апостол, используются в связи с человеческими спорами ([Евр. 6:16](#)). Следовательно, клятва не является актом религии, или «latria».

Возражение 2. Далее, как говорит Туллий, религия состоит в божественных поклонениях. Но клянущийся ничего не предлагает Богу, а призывает Его в свидетели. Следовательно, клятва не является актом религии, или «latria».

Возражение 3. Далее, целью религии, или «latria», является почитание Бога. Но целью клятвы является не это, а, пожалуй, подтверждение некоторого утверждения. Следовательно, клятва не является актом религии.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Господа, Бога твоего, бойся, и Ему одному служи, и к Нему прилепись, и Его именем клянись!» ([Вт. 6:13](#)). Но все это сказано о религиозном служении. Следовательно, клятва является актом религии.

Отвечаю: как это явствует из того, что было говорено выше (1), клянущийся просит Бога подтвердить Своим свидетельством то, что он утверждает. Затем, что-либо может быть подтверждено только тем, кто представляется надежным и могущественным. Поэтому человек, клянясь Богом, тем самым утверждает, что Бог могущественен с силу Своего всеведенья и неизменной истинности, и этим выказывает свое почтение к Богу. По этой причине апостолом сказано, что «люди клянутся высшим» ([Евр. 6:16](#)), а Иероним, комментируя [слова из евангелия от Матфея] ([Мф. 5:34](#)), говорит, что «клянущийся либо почитает, либо любит то, чем он клянется». И Философ, со своей стороны, утверждает, что «то, чем клянутся, — наиболее почитаемое»⁵²¹. Но почитание Бога принадлежит религии, или «latria». Следовательно, очевидно, что клятва является актом религии, или «latria».

Ответ на возражение 1. В клятве можно усматривать два момента: призываемого свидетеля, и это божественное, и то, о чем свидетельствуют или в связи с чем необходимо призывать свидетеля, и это человеческое. Таким образом, клятва принадлежит религии по причине первого, но не второго.

Ответ на возражение 2. Сам тот факт, что человек, клянясь, призывает в свидетели Бога, говорит о том, что он признает Его превосходство, то есть благоговеет и почитает Бога. Таким образом, он [все-таки] что-то предлагает Богу, а именно почитание и благоговение.

Ответ на возражение 3. Все, что мы делаем, мы должны делать во славу Божию, и потому ничто не препятствует тому, чтобы мы, желая заверить человека, оказывали почтение Богу. Действительно, мы должны делать все во славу Божию так, чтобы наши поступки способствовали также и благу ближнего, равно как и Бог соделывает все и в Свою славу, и ради нашего блага.

Раздел 5. ЖЕЛАТЕЛЬНЫ ЛИ КЛЯТВЫ И ДОЛЖНО ЛИ ПРИБЕГАТЬ К НИМ ЧАСТО КАК К ЧЕМУ-ТО ХОРОШЕМУ И ПОЛЕЗНОМУ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что клятвы желательны и к ним должно прибегать часто как к чему-то хорошему и полезному. В самом деле, клятва, как и обет, является актом религии. Но нами уже было сказано (88, 6) о том, что делание чего-либо заслуживает большей награды тогда, когда оно делается во исполнение обета, и так это потому, что обет является актом религии. Поэтому по той же причине делание или утверждение чего-либо под клятвой заслуживает большей награды и, следовательно, клятвы желательны постольку, поскольку они сущностно благи.

Возражение 2. Далее, Иероним, комментируя [слова из евангелия от Матфея] ([Мф. 5:34](#)), говорит, что «клянущийся либо почитает, либо любит то, чем он клянется». Но почитание и любовь к Богу желательны постольку, поскольку они сущностно благи. Следовательно, такова и клятва.

Возражение 3. Далее, целью клятвы является подтверждение или удостоверение. Но подтверждение утверждения человека для него благо. Следовательно, клятва желательна как то, что благо.

Этому **противоречит** сказанное [в Писании]: «Человек, часто клянущийся, исполнится беззакония» ([Сир. 23:11](#)). А Августин говорит, что «Господь запретил клятву, чтобы мы не приохотились к ней и не стали искать во всем случая принести клятву, как если бы она была чем-то добрым».

Отвечаю: то, в чем возникает нужда как в просто средстве от немощи или изъяна, является не тем, что желательно ради него самого, а тем, что необходимо, как это имеет место в случае лекарства, которое необходимо как средство от болезни. Но в клятве возникает нужда именно как в средстве от изъяна, а именно недостатка доверия одного человека другому. Поэтому клятву нельзя полагать тем, что желательно ради него самого, но — тем, что в нынешней жизни является необходимым, а подобные вещи используются незаконно всякий раз, когда они используются без особой на это надобности. Поэтому Августин говорит, что «тот, кто понимает, что к клятве не следует прибегать как к чему-то хорошему», то есть желательному ради него самого, «удерживает себя, насколько может, от клятв, прибегая к ним только в случае крайней необходимости»⁵²².

Ответ на возражение 1. Не следует приравнивать клятву к обету, поскольку благодаря обету мы определяем нечто к почитанию Бога, по каковой причине обет и является религиозным актом. С другой стороны, когда мы клянемся, то почитаем имя Божие ради подтверждения [нашего] уверения. Поэтому то, что подтверждается клятвой, не является причиной религиозности акта — ведь моральные акты получают свой вид от цели.

Ответ на возражение 2. Тот, кто клянется, действительно клянется тем, что он почитает или любит, однако он определяет свою клятву не к его почитанию или любви, а к чему-то из того, что является необходимым в нынешней жизни.

Ответ на возражение 3. Подобно тому, как лекарство полезно для выздоровления, но чем более сильнодействующим оно является, тем больший вред оно может причинить при неправильном его использовании, точно так же и клятва полезна как средство для подтверждения, но чем большим является благоговение, с которым она связана, тем большей

является и опасность при неправильном её использовании. Поэтому [в Писании] сказано: «Если он согрешит», то есть если он обманет брата, «грех его — на нем, и если он вознерадел», клянясь лицемерно и ложно, «то сугубо согрешит», поскольку, как говорит Августин, «мнимая справедливость — это двойная несправедливость», «и если он клялся напрасно», то есть неосмотрительно и без нужды, «то не оправдается» ([Сир. 23:12, 13](#)).

Раздел 6. ЗАКОННО ЛИ КЛЯТЬСЯ ТВАРЬЮ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что клясться тварью незаконно. Ведь сказано же [в Писании]: «Я говорю вам — не клянись вовсе, ни небом,... ни землею,... ни Иерусалимом..... ни головою твоею»

([Мф. 5:34-36](#)), а Иероним, комментируя эти слова, говорит: «Заметь, что Спаситель запретил нам клясться не Богом, а небом и землей», и т. д.

Возражение 2. Далее, наказание назначается за преступление. Но для клянущихся тварью назначено наказание, поскольку в [духовном послании] сказано: «Если священник клянется тварью, то он подлежит осуждению, а если он продолжает упорствовать в этом порочном навыке, да будет отлучен». Следовательно, клясться тварью незаконно.

Возражение 3. Далее, нами уже было сказано (4) о том, что клятва является актом религии. Но мы знаем, что нельзя поклоняться и служить твари ([Рим. 1:23, 25](#)). Следовательно, клясться тварью незаконно.

Этому противоречит следующее: Иосиф клялся «жизнью фараона» ([Быт. 42:16](#)). Кроме того, у нас принято клясться Евангелием, мощами и святыми.

Отвечаю: как уже было сказано (1), существует два вида клятв. Первый — это просто привлечение или призыв Бога в свидетели, и этот вид клятвы, подобно вере, зиждется на божественной истине. Но вера сущностно и по преимуществу является верой в Бога, Который и есть сама Истина, и только вторично относится к тварям, в которых истина Божия находит свое отражение, о чем уже было сказано (1, 1). И точно так же в клятве по преимуществу упоминается Бог, Который призывается во удостоверение [клятвы], и только вторично клятва обращается к некоторым рассматриваемым тварям, но не самим по себе, а как отражающим божественную истину. В указанном смысле мы клянемся Евангелием, то есть Богом, истину Которого нам открыло Евангелие, а также верившими и хранившими эту истину святыми.

Другим способом принесения клятвы является проклятье, и в этом виде клятвы тварь упоминается в том смысле, что над нею может быть произведен Божий суд. В указанном смысле человек часто клянется своей головой, собственным сыном или какой-то иной любимой им вещью, как [например] поклялся апостол, сказав: «Бога призываю во свидетели на душу мою» ([2 Кор. 1:23](#)).

Что касается клятвы Иосифа жизнью фараона, то её можно понимать в обоих смыслах — либо в том, что он как бы вверял жизнь фараона Богу, либо же посредством привлечения последнего [к клятве], как если бы он обратился к истине божественной правосудности, которую земные правители призваны блюсти.

Ответ на возражение 1. Господь запретил нам клясться тварью, чтобы мы не стали воздавать ей божественные почести. Поэтому Иероним добавляет, что «евреи, клянясь ангелами и т. п., служили твари так, как подобает служить одному только Богу».

По той же причине канон предписывает наказывать клянущихся тварью священников, [а именно постольку] поскольку это отдает богохульством неверия. Поэтому далее сказано: «Если кто-либо клянется волосами Бога, или Его головой, или как-то иначе возводит хулу на Бога, и при этом имеет духовный сан, да будет его лишен».

Сказанного достаточно для ответа на **возражение 2.**

Ответ на возражение 3. Божественное поклонение оказывается тому, кого клятвенно призывают в свидетели, относительно чего [в Писании] есть [соответствующий] запрет: «Имени других «богов» не упоминайте» ([Исх. 23:13](#)). Но если в клятве твари упоминаются так, как было

показано нами выше, то религиозное поклонение им не оказывается.

Раздел 7. ОБЛАДАЕТ ЛИ КЛЯТВА ОБЯЗАТЕЛЬНОЙ СИЛОЙ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что клятва не обладает обязательной силой. В самом деле, к клятве прибегают для того, чтобы подтвердить истинность утверждения. Но когда человек утверждает нечто о будущем, он может говорить правду, но это нельзя проверить. Так, Павел не лгал, когда обещал прийти в Коринф ([1 Кор. 16:5](#)), хотя впоследствии не пришел ([2 Кор. 1:15-24](#)). Следовательно, похоже, что клятва не обязывает.

Возражение 2. Далее, добродетель не является противоположностью добродетели. Затем, клятва, как сказано (4), это акт добродетели. Но подчас исполнение того, относительно чего была принесена клятва, может быть противным добродетели или препятствовать ей, как, например, если бы кто-либо поклялся согрешить или воздержаться от некоторого добродетельного поступка. Следовательно, клятва обязывает не всегда.

Возражение 3. Далее, иногда человека вынуждают клясться в чем-либо против его воли. Но «такой человек может быть освобожден от обязанности исполнения клятвы римским папой». Следовательно, клятва обязывает не всегда.

Возражение 4. Кроме того, никто не может находиться под двумя противоположными обязательствами. Однако подчас случается так, что у клянущегося и того, кому клянутся, намерения противоположны. Следовательно, клятва не может обязывать всегда.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Исполни пред Господом клятвы твои!» ([Мф. 5:33](#)).

Отвечаю: обязательство подразумевает нечто такое, что должно быть исполнено или опущено, что никак не связано ни с разъясняющей клятвой (которая относится к чему-то в настоящем или прошлом), ни с теми клятвами, которые приносятся в отношении того, что обуславливается какой-либо иной причиной (как, например, если бы кто-то поклялся, что завтра будет идти дождь), но связано только с теми вещами, которые будут исполнены дающим клятву.

Затем, разъясняющая клятва, которая относится к чему-то в прошлом или настоящем, должна содержать истину, и точно такой же должна быть и та клятва, которая дается относительно того, что будет исполнено нами в будущем. Однако между ними существует различие, поскольку в клятве, которая дается в отношении прошлого или настоящего, это обязательство касается не вещи, которая была или есть, а поступка клянущегося, а именно в том, насколько его клятва относительно того, что было или есть, истинна, в то время как в клятве, которая дается относительно того, что будет нами исполнено, обязательство касается той вещи, которую мы клятвенно обязуемся исполнить. В самом деле, человек обязан поистине исполнить то, в чем он поклялся, иначе его клятва окажется ложной.

Но если эта вещь такова, что он над нею не властен, то его клятве недостает благоразумной осмотрительности, за исключением тех случаев, когда то, что было для него возможным во время клятвы, впоследствии стало для него невозможным по причине некоторого несчастья, как [например] когда человек поклялся заплатить столько-то денег, которые затем были у него украдены или отняты силой. Тогда он, похоже, должен быть освобожден от исполнения своей клятвы, хотя и обязан стараться сделать все, что в его силах, о чем мы уже говорили тогда, когда речь шла об обязательстве обета (88, 3). Если же, с другой стороны, эта вещь такова, что человек может её исполнить, но не должен (либо потому, что она сущностно зла, либо потому, что она препятствует благу), то его клятве недостает правосудности, и потому клятву, исполнение которой может обусловить некое зло или воспрепятствовать благу (а то и другое суть зло),

соблюдать не нужно.

Из всего этого следует заключить, что поклявшийся нечто сделать обязан сделать все ради торжества истины, но только в том случае, если соблюдены два [других] сопутствующих условия, а именно суд и правосудность.

Ответ на возражение 1. Простое утверждение и клятва, когда в свидетели призывается Бог, совсем не одно и то же, поскольку для истинности утверждения достаточно, чтобы в тот момент, когда человек сообщает о том, что он намеревается сделать, это было истинным в своей причине, а именно в намерении утверждающего. Но к клятве надлежит прибегать только тогда, когда клянущийся абсолютно уверен в том, в чем он дает клятву, и потому если человек дал клятву, то из почтения к призванному в свидетели Богу он обязан сделать все, чтобы то, в чем он поклялся, стало истинным, за исключением тех случаев, когда это может обусловить дурное следствие, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Клятва может обуславливать дурное следствие двояко. Во-первых, когда она изначально содержит в себе дурное следствие — то ли потому, что сама по себе дурна (например, если человек поклялся совершить прелюбодеяние), то ли потому, что препятствует большему благу, как если бы человек поклялся не постригаться в монахи, или не становиться священником, или не принимать прелатства, хотя это могло бы быть для него благом, или что-то подобное. Такого рода клятвы сами по себе незаконны, хотя здесь нужно проводить различие. В самом деле, если человек клянется совершить грех, то он согрешает и в самой клятве, и в том грехе, который он совершает во исполнение клятвы, тогда как если человек клянется не делать то, что является большим благом (а делать это он не обязан), то хотя он и согрешает в самой клятве (чиня препятствия Святому Духу, Вдохновителю добрых намерений), тем не менее, он не согрешает в том, что он совершает во исполнение клятвы, хотя было бы лучше, если бы он её не исполнил.

Во-вторых, клятва может обуславливать дурное следствие по причине возникновения нового и непредвиденного обстоятельства. Таким был тот случай, когда Ирод с клятвой обещал плясавшей пред ним девице дать ей то, что она попросит. Такая клятва могла бы быть изначально законной, если бы ей сопутствовало необходимое условие, а именно что девица попросит что-либо законное. Но исполнение этой клятвы оказалось незаконным, в связи с чем Амвросий говорит, что «иногда не следует исполнять обещанное и быть верным клятве, как это имело место в случае Ирода, который не пожелал отказываться от своего обещания и казнил Иоанна».

Ответ на возражение 3. В клятве, данной человеком против его воли, содержится двоякое обязательство. Одним он обязан тому, кому он поклялся, и это обязательство отменяется принуждением, поскольку тот, кто использовал силу, заслуживает того, чтобы обещанное ему [таким образом] не исполнялось. Другим является обязательство перед Богом, почитание Которого обязывает человека исполнить то, что именем Его он поклялся исполнить. Это обязательство перед судом совести является неустрашимым, и потому человек должен предпочесть временные утраты нарушению своей клятвы. Однако он может стремиться к тому, чтобы правосудный суд возместил ему потери или осудил дело его насильника, даже если это противоречит клятве, поскольку такая клятва могла бы обусловить дурные следствия, что было бы противно общественной правосудности. Римские папы, освобождая людей от такого рода клятв, не говорили, что такие клятвы ни к чему не обязывают, но находили праведную причину для того, чтобы ослабить обязательство.

Ответ на возражение 4. Когда намерение клянущегося отличается от намерения того, кому он клянется, по причине хитрости клянущегося, он обязан соблюсти свою клятву так, как её понял на слух тот, кому он поклялся. Поэтому Исидор говорит: «Как бы ни ловчил,

формулируя свою клятву, хитрец, являющийся свидетелем его совести Бог принимает его клятву так, как понял её человек, которому она была принесена»⁵²³. А то, что это сказано о ложной клятве, явствует из [его] дальнейших слов: «Кто произносит имя Божие всуе и вероломно обманывает ближнего, тот виноват вдвойне». Но если клянущийся не прибегал к хитрости, то его обязательство совпадает с его намерением. Поэтому Григорий говорит, что «человеческое ухо воспринимает такие слова в их естественном внешнем смысле, но божественный суд раскрывает их замысел в соответствии с нашим внутренним намерением»⁵²⁴.

Раздел 8. ОБЯЗЫВАЕТ ЛИ КЛЯТВА БОЛЬШЕ, ЧЕМ ОБЕТ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что клятва обязывает больше, чем обет. Ведь обет — это просто обещание, тогда как клятва помимо обещания содержит ещё и призывание в свидетели Бога. Следовательно, клятва обязывает больше, чем обет.

Возражение 2. Далее, то, что слабей, нуждается в подтверждении со стороны более сильного. Но обет подчас подтверждается клятвой. Следовательно, клятва наделена большей силой, чем обет.

Возражение 3. Далее, обязательство обета, как было показано выше (88, 1), возникает из обдумывания ума, тогда как обязательство клятвы связано с истиной Бога, Которого призывают в свидетели. И коль скоро истина Бога есть нечто большее, чем человеческое обдумывание, то похоже на то, что обязательство клятвы превосходит таковое обета.

Этому противоречит следующее: обет связывает человека с Богом, в то время как клятва, как правило, связывает его с человеком. Но всякий обязан Богу больше, чем человеку. Следовательно, обет обязывает больше, чем клятва.

Отвечаю: обязательства равно обета и клятвы являются следствиями чего-то божественного, но по-разному. Так, обязательство обета зиждется на той преданности, которой мы должны быть преданы Богу, и эта преданность обязывает нас исполнить то, что мы Ему обещали. С другой стороны, обязательство клятвы зиждется на почтении, которым мы должны почитать Бога, и это почтение обязывает нас сделать истинным то, что мы обещали [клянясь] Его именем. Затем, любой акт неверности содержит в себе непочтительность, но не наоборот, поскольку неверность подданных своему господину, похоже, и есть наибольшая непочтительность. Поэтому обет по самой своей природе обязывает больше, чем клятва.

Ответ на возражение 1. Обет — это не просто обещание, а обещание, данное Богу. Неверность же Богу является тягчайшим [из грехов].

Ответ на возражение 2. Обет подтверждается клятвой не потому, что клятва сильнее обета, а потому, что ещё большее постоянство обнаруживается «в двух непреложных вещах» ([Евр. 6:18](#)).

Ответ на возражение 3. Обдумывание ума сообщает обету его неизменность со стороны того, кто приносит обет. Однако куда большую причину его неизменности должно усматривать со стороны Бога, Которому приносится обет.

Раздел 9. МОЖЕТ ЛИ КТО-ЛИБО ОСВОБОДИТЬ ОТ КЛЯТВЫ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что никто не может освободить от клятвы. Ведь подобно тому, как истина необходима для разъясняющей клятвы, которая относится к чему-то в прошлом или настоящем, точно так же необходима она и для клятвы обязательства, которая относится к чему-то в будущем. Но никто не может освободить человека от того, чтобы его клятва относительно нынешнего или прошедшего была истинной. Следовательно, никто не вправе освобождать человека и от делания им истинным того, что он клятвенно обещал сделать в будущем.

Возражение 2. Далее, клятва обязательства служит выгоде того, кому она принесена. Но очевидно, что он не может освободить поклявшегося от его клятвы, поскольку это противоречило бы почитанию Бога. Следовательно, кто-то другой тем более не может освободить его от его клятвы.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (88, 12), любой епископ может освободить от обета, за исключением тех немногих обетов, освобождать от которых имеет право один только папа. Поэтому в тех случаях, когда клятва допускает освобождение, любой епископ может освободить и от клятвы. И все же это считается незаконным. Следовательно, похоже, что клятва не допускает освобождения.

Этому противоречит следующее: обет, как было показано выше (8), обязывает больше, чем клятва. Но обет допускает освобождение. Следовательно, допускает его и клятва.

Отвечаю: как уже было сказано (88, 10), необходимость в освобождении от исполнения закона или обета связана с тем, что то, что является полезным и нравственно добрым само по себе и в целом, в некотором особом частном случае может оказаться нравственно злым и пагубным, и этот случай законом или обетом не предусмотрен. Но что-либо нравственно злое или пагубное несовместимо с предметом клятвы, поскольку как нравственно злое оно противно правосудности, а как пагубное — суду. Следовательно, клятва тоже допускает освобождение.

Ответ на возражение 1. Освободить от клятвы не означает разрешить делать что-либо противное клятве. Последнее невозможно, поскольку соблюдение клятвы связано с божественным предписанием, которое не допускает освобождения. Это [освобождение] следует понимать так, как было разъяснено нами выше (88, 10) в отношении [освобождения от] обетов, а именно что бывшее прежде предметом клятвы впредь не является её предметом, поскольку оно перестало быть надлежащим предметом клятвы. Но предмет разъясняющей клятвы, которая относится к чему-либо в прошлом или настоящем, уже обрел некоторую необходимость и стал неизменным, и потому освобождение относилось бы не к предмету, а к самому акту клятвы, вследствие чего такое освобождение само по себе было бы противным божественному предписанию. С другой стороны, предмет клятвы обязательства является чем-то в будущем, которое допускает изменение, и потому в некоторых особых случаях он мог бы стать незаконным или пагубным и, следовательно, ненадлежащим для клятвы предметом. Поэтому клятва обязательства допускает освобождение — ведь такое освобождение относится к предмету клятвы и не противоречит божественному предписанию о соблюдении клятв.

Ответ на возражение 2. Один человек может клятвенно пообещать что-либо другому двояко. Во-первых, так, что он обещает ему что-то ради его же пользы, например, когда он обещает служить ему или дать ему денег. От такого обещания он может быть освобожден тем, кому он пообещал, поскольку принято считать, что его добровольная готовность делать тому что-то [доброе сама по себе] является соблюдением обещания. Во-вторых, один человек может

пообещать другому то, что связано с божественным поклонением или пользой других, например, когда человек клятвенно обещает другому постричься в монахи или совершить какой-то добрый поступок. В этом случае тот, кому дано обещание, не может освободить того, кто дал обещание, поскольку такое обещание было дано не столько ему, сколько Богу (за исключением тех случаев, когда было оговорено некоторое условие, например, «если он согласится» или что-либо в том же роде).

Ответ на возражение 3. Иногда то, что стало предметом клятвы обязательства, является очевидным образом противным правосудности — то ли потому, что оно суть грех, как когда человек клянется совершить убийство, то ли потому, что оно препятствует большему благу, как когда человек клянется не стричься в монахи, и такая клятва не нуждается ни в каком освобождении. Однако если в первом случае человек обязан не соблюдать такую клятву, то в последнем он вправе как соблюдать, так и не соблюдать клятву, о чем уже было сказано (7). Иногда о том, что обещано в клятве, нельзя с уверенностью сказать, правильно оно или неправильно, полезно или вредно, [является таким] само по себе или в связи с некоторым обстоятельством. В таком случае освободить [от клятвы] может любой епископ. А ещё иногда то, что было обещано в клятве, является очевидным образом законным и полезным. Такая клятва, понятно, может допускать не столько освобождение, сколько изменение, а именно в тех случаях, когда оказывается, что для общественного блага можно сделать что-либо лучшее. Принятие такого рода решения, похоже, по преимуществу является прерогативой папы, который руководит всей Церковью. Что же касается полного освобождения, то право на него в целом принадлежит только папе, [по крайней мере] в том, что касается руководства всем, что связано с церковной жизнью. И точно так же любой [человек] может отменить клятву в том случае, если она дана одним из его субъектов в отношении того, что подчинено его власти; например, отец может отменить клятву своей дочери и муж — жены ([Чис. 30](#)), о чем уже было сказано, когда речь шла об обетах (88, 8).

Раздел 10. С ЧЕМ СВЯЗАНО УСЛОВИЕ, МОГУЩЕЕ СДЕЛАТЬ КЛЯТВУ НЕДЕЙСТВИТЕЛЬНОЙ, С ЛИЧНОСТЬЮ ИЛИ ВРЕМЕНЕМ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что клятву не может сделать недействительной условие, которое связано с личностью или временем. Ведь клятва, согласно апостолу, дается «во удостоверение» ([Евр. 6:16](#)). Но всякий и во всякое время может удостоверить свое утверждение. Следовательно, похоже, что клятву не может сделать недействительной условие, которое связано с личностью или временем.

Возражение 2. Далее, поклясться Богом есть нечто [гораздо] большее, чем поклясться Евангелием, о чем Златоуст говорит так: «[Иные полагают] что когда есть причина для клятвы, то если она незначительна — надлежит клясться Богом, а если значительна — Евангелием. Таким должно ответить: «Что за вздор! Священные Писания были даны ради Бога, а не Бог — ради Священных Писаний»". Но люди при всех условиях и всегда имеют обыкновение клясться Богом. Следовательно, они тем более могут законно клясться Евангелием.

Возражение 3. Далее, из противоположных причин не может возникнуть одно и то же следствие, поскольку противоположные причины обуславливают противоположные следствия. Но некоторым запрещено клясться по причине некоторого личного изъяна, например, детям до четырнадцати лет и тем, кто был уличен в лжесвидетельстве. Следовательно, похоже, что человеку нельзя запрещать клясться ни по причине его достоинства (например, если он является духовным лицом), ни по причине торжественности момента.

Возражение 4. Кроме того, никто из живущих в этом мире по своему достоинству не равен ангелу, по каковой причине [в Писании] сказано: «Меньший в царстве небесном — больше его» ([Мф. 11:11](#)), то есть Иоанна Крестителя, доколе он жив. Но ангелу дозволено клясться, поскольку читаем, что ангел «клялся Живущим во веки веков» ([Откр. 10:6](#)). Следовательно, никто не может быть освобожден от клятвы по причине его достоинства.

Этому противоречат следующие слова канона: «Да не клянется священник, но да будет испытан» своим святым посвящением; и еще: «Недозволительно никому из посвященных в духовный сан клясться мирянину на Святом Евангелии».

Отвечаю: в клятве должно усматривать две вещи. Первую — со стороны призываемого в свидетели Бога, и в этом отношении мы должны относиться к клятве с великим благоговением. Поэтому дети до достижения ими совершеннолетия освобождены от необходимости клясться, и никто не вправе потребовать от них клятву потому, что они ещё не научились настолько совершенно пользоваться разумом, чтобы быть способными приносить её с должным благоговением. И лжесвидетелям запрещено клясться постольку, поскольку их предшествующие действия дают основания полагать, что они не будут относиться к клятве с приличествующим ей благоговением. По этой же причине, а именно что к клятве должно относиться с приличествующим ей благоговением, закон гласит: «Пусть тот, кто решился поклясться на священных вещах, прежде постится со всей пристойностью и страхом Божиим».

Другую вещь должно усматривать со стороны человека, утверждение которого подтверждается клятвой. Ведь утверждение человека нуждается в подтверждении только тогда, когда оно представляется сомнительным. Но если слова человека вызывают сомнение в том, правду ли он говорит, то это умаляет его достоинство, и потому «не должно клясться тем, чье достоинство велико». Поэтому закон гласит, что «священники не должны прибегать к клятвам

без серьезной на то причины». Однако в тех случаях, когда этого от них требуют, а также ради защиты большого блага они вправе приносить клятвы. Особым случаем являются духовные празднества, тем более, если речь идет о тех торжествах, когда они должны полностью посвящать себя духовным вопросам. В таких случаях они не должны без крайней на то необходимости клясться относительно чего-либо преходящего.

Ответ на возражение 1. Одни не могут подтвердить свои утверждения по причине собственного изъяна, тогда как слово других столь весомо, что не нуждается ни в каком подтверждении.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, чем значительней то, что подтверждается клятвой, тем священней и более обязательной является сама клятва, и потому в отношении наиболее значимого следует клясться скорее Богом, чем Евангелием. Однако с точки зрения способа принесения клятвы возможно и обратное, например, если клятва Евангелием приносится обдуманно и торжественно, а клятва Богом — легкомысленно и впопыхах.

Ответ на возражение 3. Ничто не препятствует тому, чтобы вследствие избыточности и недостаточности одна и та же вещь могла обуславливаться противоположными причинами. Поэтому в то время как одни освобождаются от клятвы постольку, поскольку их достоинство столь велико, что им не подобает клясться, другие занимают столь низкое положение, что их клятвы не имеют никакого значения.

Ответ на возражение 4. Клятва ангела представлена не по причине какого-либо изъяна в ангеле, как если бы кто-либо не поверил просто его слову, а для того, чтобы показать, что его утверждение проистекает из неизменной расположенности Бога. Ведь и [Сам] Бог в Священном Писании иногда клянется, дабы этим, по словам апостола, показать «непреложность Своей воли» ([Евр. 6:17](#)).

Вопрос 90. ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ ИМЕНИ БОГА ПРИ ЗАКЛИНАНИИ

Теперь мы должны исследовать употребление имени Бога при заклинании, под каковым заглавием наличествует три пункта: 1) законно ли заклинать человека; 2) законно ли заклинать демонов; 3) законно ли заклинать неразумные твари.

Раздел 1. ЗАКОННО ЛИ ЗАКЛИНАТЬ ЧЕЛОВЕКА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человека заклинать незаконно. Так, Ориген говорит: «По моему разумению тот, кто желает жить по Евангелию, не должен заклинать человека. Ведь коль скоро по евангельскому наказу Христову не должно клясться, то понятно, что не должно и заклинать. Из этого очевидно, что первосвященник незаконно заклинал Иисуса Богом живым».

Возражение 2. Далее, кто бы ни заклинал человека, он этим его некоторым образом понуждает. Но незаконно понуждать человека против его воли. Следовательно, похоже, что и заклинать человека незаконно.

Возражение 3. Далее, заклинать означает побуждать человека к клятве. Но только вышестоящий может побуждать человека к клятве, поскольку именно вышестоящий может требовать принесение присяги от того, кто ему подчинен. Следовательно, подчиненные не могут заклинать начальствующих.

Этому **противоречит** следующее: молясь Богу, мы закликаем Его чем-то святым, и апостол умолял верных «милосердием Божиим» ([Рим. 12:1](#)), что, похоже, было своего рода заклинанием. Следовательно, заклинать законно.

Отвечаю: дающий клятву обязательства человек, клянясь своим благоговением пред именем Божиим, которое он призывает для подтверждения своего обещания, берет на себя обязательство делать обещанное, и этим неизменно определяет себя к этому деланию. Но подобно тому, как человек может определять к деланию чего-либо самого себя, точно так же он может определять к этому и других, прося начальствующих или предписывая своим подчиненным, о чем уже было сказано (83, 1). Когда же какое-либо из таких определений подтверждается чем-то божественным, то речь идет о заклинании. Впрочем, тут нужно проводить различие, поскольку человек является хозяином собственных действий, но не действий других, и потому он может, призвав имя Божие, взять обязательства на себя, в то время как возложить подобные обязательства на других он может только в тех случаях, когда речь идет о его подчиненных, которых он может принудить на основании принесенной ими присяги.

Поэтому если человек, употребляя имя Божие или какого-либо святого, желает посредством этого заклясть кого-либо из тех, кто не является его субъектом, обязав его делать что-либо так, как если бы тот в этом поклялся сам, то такое заклинание незаконно, поскольку здесь налицо усвоение человеком себе той власти, которой у него нет. А вот начальствующие в случае необходимости могут посредством такого заклинания обязывать своих подчиненных.

Однако если он просто желает, чтобы кто-то другой сделал для него что-то из благоговения перед божественным именем или чем-то святым, но при этом он не возлагает на того никаких обязательств, то использование такого рода заклинания законно в отношении кого бы то ни было.

Ответ на возражение 1. Ориген говорит о том заклинании, посредством которого человек желает возложить на другого обязательство так, как если бы тот сам клятвенно взял его на себя, и именно так первосвященник позволил себе заклинать Господа нашего Иисуса Христа.

Ответ на возражение 2. Этот аргумент относится к тому заклинанию, которое налагает обязательство.

Ответ на возражение 3. Заклинать означает не то, что мы побуждаем человека к клятве, а то, что в напоминающих клятву выражениях побуждаем его к тому или иному деланию.

Кроме того, одно дело заклинать Бога и совсем другое — человека, поскольку человека мы закликаем затем, чтобы изменить его волю, взывая к его благоговению перед святыней, в то

время как мы никак не можем повлиять на намерения Бога, воля Которого неизменна. И если по извечной воле Божией мы получаем от Него нечто, то так происходит не по нашим заслугам, а по Его благодати.

Раздел 2. ЗАКОННО ЛИ ЗАКЛИНАТЬ ДЕМОНОВ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что заклинать демонов незаконно. Так, Ориген говорит, что «еврейский обычай заклинать демонов не соответствует достоинству той власти, которая была дана нашим Спасителем». Но нам надлежит не столько соблюдать обряды евреев, сколько использовать данную нам Христом власть. Следовательно, заклинать демонов незаконно.

Возражение 2. Далее, многие используют магические ритуалы, призывая демонов именем чего-то божественного, и это называется заклинанием. Таким образом, если бы было законно заклинать демонов, то было бы законно и прибегать к магическим ритуалам, что очевидно не так. Следовательно, первая посылка тоже является ложной.

Возражение 3. Далее, кто бы ни заклинал кого-либо, он тем самым общается с ним. Но общаться с демонами незаконно, согласно сказанному [в Писании]: «Я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами» ([1 Кор. 10:20](#)). Следовательно, заклинать демонов незаконно.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Именем Моим будут изгонять бесов» ([Мк. 16:17](#)). Но побуждение кого-либо сделать что-либо во имя Божие является заклинанием. Следовательно, заклинать демонов законно.

Отвечаю: как было сказано в предыдущем пункте, существует два способа заклинания: один — мольба или побуждение ради почитания чего-то святого, другой — принуждение. Первым способом заклинать демонов незаконно, поскольку он предполагает наличие благосклонности или дружбы, водить которую с демонами незаконно. Что же касается второго способа заклинания, а именно принуждения, то в одних случаях использовать его законно, а в других — нет. В самом деле, в нынешней жизни демоны являются нашими врагами и в том, что связано с их действиями, могут покоряться не нам, а Богу и святым ангелам, поскольку, как говорит Августин, «отступившийся дух управляется духом праведным»⁵²⁵. Поэтому мы можем отражать [нападения] наших врагов демонов, заклиная их властью имени Божия не вредить ни нашей душе, ни телу, согласно той божественной власти, которая была дана нам Христом, о чем читаем: «Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью — и ничто не повредит вам» ([Лк. 10:19](#)).

А вот заклинать их ради того, чтобы чему-то у них научиться или что-то от них получить, незаконно, поскольку это означало бы поддерживать с ними дружественные отношения. Впрочем, некоторым святым, которым дана особая интуиция или божественное откровение, дозволено использовать демонские силы ради достижения той или иной [благой] цели; так, мы знаем, что блаженный Иаков обусловил прибытие к нему (ермогена, инструментально воспользовавшись для этого демонами).

Ответ на возражение 1. Ориген говорит о тех заклинаниях, которые связаны не с властным принуждением, а, пожалуй, с дружественным общением.

Ответ на возражение 2. Магические ритуалы и призывы демонов производятся ради того, чтобы получить что-то от них или чему-либо научиться, что, как уже было сказано, незаконно. Поэтому Златоуст, комментируя слова, сказанные Господом нечистому духу: «Замолчи, и выйди из него!» ([Мк. 1:25](#)), говорит: «Здесь нам дано спасительное поучение, чтобы мы не верили демонам, хотя в их словах есть и немало правды».

Ответ на возражение 3. В этом аргументе речь идет о тех заклинаниях, посредством которых демонов заклинают помочь что-либо сделать или узнать, что предполагает наличие некоторой дружественности. С другой стороны, тот, кто заклинает демонов с целью отражения их [нападений], не должен испытывать к ним никакой дружественности.

Раздел 3. ЗАКОННО ЛИ ЗАКЛИНАТЬ НЕРАЗУМНУЮ ТВАРЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что заклинать неразумную тварь незаконно. В самом деле, заклинание заключается в произнесении слов. Но тщетно говорить с тем, кто не понимает, вроде неразумной твари. Следовательно, заклинать неразумную тварь тщетно и незаконно.

Возражение 2. Далее, похоже, что там, где допустимо заклинание, допустима и клятва. Но клятва несовместима с неразумной тварью. Следовательно, похоже, что и заклинать её незаконно.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (1), существует два способа заклинания. Первый предполагает просьбу, которая в случае с неразумными тварями бесполезна, поскольку они не являются хозяевами собственных действий. Другой вид заклинания — это принуждение, но и к нему, похоже, прибегать незаконно, поскольку властью над неразумными тварями обладаем не мы, а Тот, о Ком сказано, что «и ветры, и море повинуются Ему» ([Мф. 8:27](#)). Следовательно, дело представляется так, что мы никоим образом не вправе заклинать неразумные твари.

Этому противоречит следующее: Симон и Иуда заклинали драконов и приказывали им отправляться в пустыню.

Отвечаю: неразумные твари определяются к своим действиям некоторым другим действователем. Затем, действия того, кто направляется и движется, являются в то же время и действиями того, кто направляет и движет; так, движение стрелы является деятельностью лучника. Поэтому деятельность лишенной разума твари принадлежит не только ей, но также и по преимуществу Богу, Который располагает движения всех вещей. А ещё её приписывают дьяволу, который по изволению Божию использует неразумные твари для того, чтобы вредить человеку.

Таким образом, существует два вида заклинания неразумной твари. Во-первых, тот, при котором вызывают к неразумной твари как таковой, и такое заклинание неразумной твари тщетно. Во-вторых, тот, при котором вызывают к тому, кто направляет и движет неразумную тварь, и в этом смысле такую тварь можно заклинать двояко. Во-первых, путем взывания к Богу, как это делают те, которые именем Божиим творят чудеса; во-вторых, путем принуждения, и это относится к дьяволу, который использует неразумные твари для того, чтобы нам вредить. Такой вид заклинания применяется Церковью при экзорцизме, когда неразумные твари освобождаются от бесовской власти. А вот заклинать демонов, упрашивая их нам помочь, незаконно.

Сказанного достаточно для ответа на [все] возражения.

Вопрос 91. ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ БОЖЕСТВЕННОГО ИМЕНИ ПРИ ПРОИЗНЕСЕНИИ ЕГО С ЦЕЛЬЮ ПРЕВОЗНОШЕНИЯ

Наконец, нам надлежит рассмотреть употребление божественного имени при произнесении его во время молитвы или превозношения. Но о молитвах мы говорили выше (83). Поэтому здесь речь пойдет о превозношении. Под этим заглавием наличествует два пункта: 1) нужно ли превозносить Бога вслух; 2) нужно ли превозносить Бога в песнопениях.

Раздел 1. НУЖНО ЛИ ПРЕВОЗНОСИТЬ БОГА ВСЛУХ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не следует превозносить Бога вслух. Ведь сказал же Философ, что «наилучшим вещам пристала не похвала, а нечто большее»⁵²⁶. Но Бог лучше чего бы то ни было. Следовательно, надлежит воздавать не хвалы, а нечто большее, чем хвалы, в связи с чем [в Писании] сказано, что Он «превосходнее всех превозношений»⁵²⁷ ([Сир. 43:32](#)).

Возражение 2. Далее, превозношение Божества является частью божественных поклонений, то есть религиозным актом. Но Богу надлежит служить скорее в уме, чем вслух, в связи с чем Господь упрекал некоторых, говоря: «Этот народ... языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня» ([Ис. 29:13](#)). Следовательно, превозношение Бога должно происходить в сердце, а не на устах.

Возражение 3. Далее, людей превозносят вслух для того, чтобы побудить их поступать ещё лучше, поскольку в то время как порочный от похвал становится гордым, добродетельный от похвал становится лучшим. Поэтому [в Писании] сказано: «Что плавильня — для серебра... то для человека уста, которые хвалят его» ([Прит. 27:21](#)). Но человек не может своими словами побудить Бога к чему-то лучшему — как потому, что Он неизменен, так и потому, что Он высочайше благ и не может стать ещё лучшим. Следовательно, Бога не должно превозносить вслух.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Радостным гласом восхваляют Тебя уста мои» ([Пс. 62:6](#)).

Отвечаю: мы прибегаем к словам при разговоре с Богом по одной причине, а при разговоре с человеком — по другой. В самом деле, говоря с человеком, мы используем слова, чтобы сообщить ему наши мысли, которые от него скрыты. Поэтому мы хвалим человека вслух с целью сообщить ему или другим о том, что мы о нем высокого мнения, этим побуждая и его к ещё лучшим поступкам, и слушающих наши похвалы других думать о нем хорошо, почитать и подражать ему. С другой стороны, говоря с Богом, мы прибегаем к словам не для того, чтобы сделать известными наши мысли Тому, Кто читает в наших сердцах, но чтобы подвигнуть себя и слушающих нас к почитанию Бога.

Таким образом, нам надлежит превозносить Бога вслух не ради Его, а ради нашей собственной пользы, поскольку, хваля Его, мы пробуждаем нашу набожность, согласно сказанному [в Писании]: «Кто приносит в жертву хвалу — тот чтит Меня, и кто наблюдает за путем своим — тому явлю Я спасение Божие» ([Пс. 49:23](#)). И чем больше человек, превознося Бога, возрастает в своей расположенности к Нему, тем больше он устраняется от всего того, что противно Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Ради славы Моей удерживал Себя от истребления тебя» ([Ис. 48:9](#)). Полезно превозношение вслух и для других, поскольку оно укрепляет их расположенность к Богу, в связи с чем читаем: «Хвала Ему — непрестанно в устах моих», и далее: «Услышат кроткие и возвеселятся. Величайте Господа со мною» ([Пс. 33:2-4](#)).

Ответ на возражение 1. О Боге можно говорить двояко. Во-первых, со стороны Его сущности, и коль скоро в этом отношении Бог непостижим и невыразим, то Он превышает всяческого превозношения. В указанном отношении мы обязаны благоговеть перед Ним и почитать посредством «latría». Поэтому Иероним переложил слова псалма ([Пс. 64:2](#)) для псалтири так: «Хвала Тебе, Боже, безмолвна» (что касается первого) и: «Обеты Тебе должны воздаваться» (что касается второго). Во-вторых, мы можем говорить о Боге со стороны Его следствий, которые определены к нашему благу. В этом отношении мы обязаны хвалить Бога, в связи с чем читаем: «Вспомяну милости Господни и славу Господню за всё, что Господь

даровал нам» ([Ис. 63:7](#)). И Дионисий говорит: «Ты найдешь, что всякое священное песнословие», то есть божественная хвала, «богословов, изъясняя и воспевая благодетельные выступления Богоначалия», то есть Божества, «приуготовляет и превозносит божественные имена»⁵²⁸.

Ответ на возражение 2. Если кто-либо хвалит вслух и не хвалит в сердце, то нет ему «в том никакой пользы» ([1 Кор. 13:3](#)). Ведь в сердце произносятся хвалы Богу тогда, когда оно возвещает «величие дел Его» ([Сир. 17:8](#)). Превозношение же вслух помогает пробудить внутренний пыл хвалящих и побуждает других превозносить Бога, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Мы превозносим Бога не ради Его, а ради нашей пользы, о чем уже было сказано.

Раздел 2. НУЖНО ЛИ ПРЕВОЗНОСИТЬ БОГА В ПЕСНОПЕНИЯХ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не нужно превозносить Бога в песнопениях. Ведь сказал же апостол: «Научайте и вразумляйте друг друга псалмами, славословием и духовными песнями» ([Кол. 3:16](#)). Но мы, поклоняясь Божеству, не должны использовать что-либо из того, что не установлено нам в Священном Писании. Следовательно, похоже на то, что мы, хваля Бога, должны прибегать не к телесным, а к духовным песнопениям.

Возражение 2. Далее, Иероним, комментируя слова: «Поя и воспевая в сердцах ваших Господу» ([Еф. 5:19](#)), говорит: «Внемлите, юноши, в чьи обязанности входит декламировать в церкви: Богу надлежит петь не голосом, а сердцем. Не подобает вам, подобно актерам, снадобьями расслаблять глотки и рты, дабы огласить церковь на театральный лад». Следовательно, Бога не должно превозносить в песнопениях.

Возражение 3. Далее, превозносить Бога вправе и малые, и великие, согласно сказанному [в Писании]: «Хвалите Бога нашего, все рабы Его и боящиеся Его, малые и великие» ([Откр. 19:5](#)). Но великие, которые находятся в церкви, не должны петь; так, Григорий сказал: «Сим постановляю, что в этой епархии служители священного алтаря не должны петь». Следовательно, при превозношении Бога песнопение неуместно.

Возражение 4. Далее, в Старом Законе Бога хвалили с музыкой и песнопением, согласно сказанному [в Писании]: «Славьте Господа на гуслях, пойте Ему на десятиструнной псалтири, пойте Ему новую песнь» ([Пс. 32:2, 3](#)). Но Церковь, славя Господа, но не желая при этом казаться подражающей евреям, не использует такие музыкальные инструменты как гусли и псалтирь. Следовательно, по той же причине не должно превозносить Бога и с песнопениями.

Возражение 5. Кроме того, похвала сердца важнее похвалы уст. Но пение препятствует похвале сердца — как потому, что пение, на котором сосредоточиваются поющие, отвлекает их внимание от созерцания того, о чем они поют, так и потому, что содержание пропетого воспринимается слушающими хуже, чем содержание рассказанного. Следовательно, не нужно превозносить Бога в песнопениях.

Этому **противоречит** следующее: блаженный Амвросий, как пишет Августин, учредил песнопения в медиоланской церкви⁵²⁹.

Отвечаю: как уже было сказано (1), похвала вслух нужна для того, чтобы пробудить благоговение человека перед Богом. И точно так же все, что служит этой цели, может быть использовано при превозношении Божества. Но очевидно, что разные музыкальные лады по-разному воздействуют на человеческую душу, о чем говорит нам Философ⁵³⁰, а вслед за ним — и Боэций. Таким образом, использование музыки при восхвалении Бога может быть благотворным, поскольку она побуждает слабые души к набожности. Поэтому Августин говорит: «Я все же склоняюсь к пользе церковного пения; да исполняется слабая душа благочестием под эти чарующие звуки»⁵³¹. А о самом себе он пишет так: «Сколько слез пролил я над псалмами, взволнованно звучащими под сводами Церкви Твоей»⁵³².

Ответ на возражение 1. Имя духовного песнопения может быть усвоено не только тому, что внутренне пропето в духе, но также и тому, что пропето внешне устами, поскольку такого рода песнопения пробуждают духовную набожность.

Ответ на возражение 2. Иероним осуждает пение не как таковое, а только то, которое поется в церкви с использованием театральных приемов и не затем, чтобы пробудить

набожность, а затем, чтобы хвалиться [самим] или обусловливать [чувственное] удовольствие. Об этом Августин говорит так: «Когда же со мною бывает, что меня больше волнует само пение, чем то, что поется, я каюсь и понимаю, что лучше бы мне было не слушать этого пения вовсе»⁵³³.

Ответ на возражение 3. Гораздо лучше побуждать людей к благочестию посредством обучения и проповеди, чем посредством пения. Поэтому дьяконы и прелаты, которым подобает склонять человеческие умы к Богу посредством проповеди и обучения, не должны принимать участия в песнопениях, чтобы оно не мешало им заниматься более важным. В связи с этим Григорий говорит: «Крайне постыдно, что ставшие дьяконами имеют обыкновение быть в то же время и певчими, поскольку дьяконам надлежит посвящать все свое время проповеди и заботе о подаении».

Ответ на возражение 4. Как говорит Философ, «в воспитание не следует допускать ни флейту, ни какой-либо другой инструмент, на котором играют профессиональные музыканты, вроде кифары или чего-то подобного; нужно взять из инструментов такие, которые помогают стать хорошими слушателями»⁵³⁴. В самом деле, приведенные инструменты скорее подвигают душу к удовольствию, чем создают в ней доброе расположение. Что же касается приведенных в Ветхом Завете инструментов, то они использовались как потому, что люди [в те времена] были более грубыми и чувственными, и потому их приходилось побуждать посредством именно таких инструментов (равно как и посредством земных обетовании), так и потому, что эти материальные инструменты прообразовывали что-то другое.

Ответ на возражение 5. Душа отвлекается теми песнями, которые поются ради удовольствия. Но если певец поет ради благочестия, то его внимание не отвлекается от того, о чем он поет, причем как потому, что он сосредотачивается именно на этом, так и потому, что, как говорит Августин, «каждому из наших душевных движений присущи свои особые интонации голоса, говорящего и поющего, и они, в силу тайного сродства, эти движения вызывают»⁵³⁵. То же самое можно сказать и о слушающих, поскольку даже если некоторые из них не схватывают содержания пропетого, однако и они понимают, зачем оно пропето, а именно ради прославления Бога, и одного этого бывает достаточно для того, чтобы пробудить в них благоговение.

Вопрос 92. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ РЕЛИГИИ ПОРОКАХ (И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ) О СУЕВЕРИИ КАК ТАКОВОЙ, КОТОРОЕ ЕСТЬ СВОЕГО РОДА ИЗБЫТОЧНОСТЬ

Соблюдая должную последовательность, мы приступаем к рассмотрению противоположных религии пороков. Во-первых, мы исследуем те, которые согласны с религией в том, что касается богослужений; во-вторых, мы исследуем те пороки, которые явно противоположны религии, поскольку демонстрируют презрение к тому, что связано с поклонением Богу. Первое мы называем суеверием, последнее — неверием. Таким образом, нам надлежит рассмотреть, во-первых, суеверие и его части и, во-вторых, неверие и его части.

Под первым заглавием наличествует два пункта: 1) является ли суеверие противоположным религии пороком; 2) существует ли несколько частей, или видов, суеверия.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУЕВЕРИЕ ПРОТИВОПОЛОЖНЫМ РЕЛИГИИ ПОРОКОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что суеверие не является противоположным религии пороком. В самом деле, одна противоположность не входит в определение другой. Но религия входит в определение суеверия, поскольку последнее глосса на слова [Писания] о том, что «это имеет только вид мудрости в суеверии»⁵³⁶ (Кол. 2:23), определяет как «неумеренность в религиозном служении». Следовательно, суеверие не является противоположным религии пороком.

Возражение 2. Далее, Исидор говорит следующее: «Согласно Цицерону, те, которые целыми днями молились и приносили жертвы, чтобы их дети пережили их (superstiti sibi essent), были названы суеверными (superstitiosi)»⁵³⁷. Но то же самое можно делать и в соответствии с истинным религиозным поклонением.

Следовательно, суеверие не является противоположным религии пороком.

Возражение 3. Далее, суеверие, похоже, означает избыток. Но религия не допускает никакой избыточности, поскольку, как уже было сказано (81, 5), посредством религии невозможно воздать Богу столько, сколько мы Ему должны. Следовательно, суеверие не является противоположным религии пороком.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Настрой себя на служение одному только Богу, и скотское суеверие падет». Но служение одному только Богу принадлежит религии. Следовательно, суеверие противоположно религии.

Отвечаю: как уже было сказано (81, 5), религия является нравственной добродетелью. Затем, нами было показано выше (II-I, 64, 1), что всякая нравственная добродетель блюдет середину. Поэтому порок, который противоположен нравственной добродетели, может быть двояким: один — со стороны избытка, второй — со стороны недостатка. Однако среднее добродетели может быть превышено не только в отношении обстоятельства, называемого «сколько», но и в отношении других обстоятельств. Так, у некоторых добродетелей, например величавости и великолепия, порок может превышать среднее добродетели не только в том смысле, что склоняет к чему-то большему, чем сама добродетель, но, возможно, и в том, что, как показывает Философ⁵³⁸, склоняет к чему-то меньшему, и при этом все равно выходит за пределы среднего добродетели постольку, поскольку [из-за него] что-то делается или не тому, кому должно, или не тогда, когда должно, или что-либо подобное с точки зрения других обстоятельств.

Таким образом, суеверие является пороком, который противоположен религии со стороны избытка, но не потому, что оно предлагает большее, чем истинная религия, божественное поклонение, а потому, что оно предлагает божественное поклонение или тому, кому не должно, или так, как не должно.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как мы метафорически говорим о хорошем чего-либо дурного, например, о хорошем воре, точно так же подчас мы переносным образом используем названия добродетелей в дурном смысле. Так, под догадливостью иногда подразумевают хитрость, согласно сказанному [в Писании]: «Сыны века сего догадливее сынов света в своем роде» (Лк. 16:8). И именно так суеверие описано как религия.

Ответ на возражение 2. Этимология слова отличается от его значения. Ведь этимология зависит от того, от чего оно произошло ради обозначения, тогда как само значение зависит от вещи, к которой это слово применяется ради её обозначения, а это далеко не одно и то же. Так,

слово «камень» (lapis) происходит от того факта, что он повреждает ногу (loedit pedem), но оно означает не то, что повреждает ногу, в противном бы случае и железо, коль скоро и оно повреждает ногу, было бы камнем. И точно так же «суеверие» вовсе не означает то, от чего это слово происходит.

Ответ на возражение 3. Религия не допускает избыточности со стороны абсолютного количества, но она допускает избыточность со стороны относительного количества, поскольку, так сказать, при божественном поклонении можно сделать что-либо из того, чего делать не должно.

Раздел 2. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ НЕСКОЛЬКО ВИДОВ СУЕВЕРИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нескольких видов суеверия не существует. Так, согласно Философу, «если у одной противоположности несколько видов, то столько же их и у другой»⁵³⁹. Но религия, которой противоположно суеверие, не содержит в себе нескольких видов и все её акты относятся к одному и тому же виду. Следовательно, не содержит в себе нескольких видов и суеверие.

Возражение 2. Далее, противоположности относятся к одной и той же вещи. Но религия, которой противоположно суеверие, относится к тем вещам, посредством которых мы направляемся к Богу, о чем уже было сказано (81, 1). Следовательно, противоположное религии суеверие не разделяется на виды тем, что предсказываются человеческие события и соблюдаются некоторые человеческие действия.

Возражение 3. Далее, глосса на слова [Писания]: «Это имеет только вид мудрости в суеверии» (Кол. 2:23) разъясняет: «То есть в лицемерной религии». Следовательно, лицемерие является видом суеверия.

Этому противоречит следующее: Августин приводит несколько видов суеверия⁵⁴⁰.

Отвечаю: как было разъяснено выше (1), противные религии грехи состоят в отклонении от среднего добродетели в отношении некоторых обстоятельств. В самом деле, нами уже было сказано (II-I, 72, 9) о том, что не всякое разнообразие испорченных обстоятельств порождает различные виды греха, но — только то, которое связано с различными объектами, определенными к различным целям, поскольку, как мы не раз говорили (II-I, 1, 3; 18, 2), виды моральных актов устанавливаются сообразно их целям.

Таким образом, виды суеверия различаются, во-первых, со стороны модуса и, во-вторых, со стороны объекта. Действительно, божественное поклонение можно воздавать или тому, кому должно, а именно истинному Богу, но делать это с «ненадлежащим модусом», и это — первый вид суеверия, или тому, кому не должно, а именно какой-либо твари, и это — второй вид суеверия, который в свою очередь делится на несколько [под]видов по количеству различных целей божественных поклонений. Итак, целью божественных поклонений является, во-первых, воздание почестей Богу, и в этом отношении первым [под]видом является «идолопоклонство», которое незаконно воздает божественные почести твари. Второй целью религии является та, что человек может научиться у Бога, Которому он поклоняется, и с нею связано суеверное «предсказание», которое обращается за познаниями к демонам, сговариваясь с ними тайно или явно. Третьей целью божественных поклонений является некоторое определение человеческих действий в соответствии с предписаниями объекта этого поклонения, Бога, и с нею связаны некоторые суеверные «соблюдения».

Августин имеет в виду эти три, когда говорит, что «все, что изобретено человеком для сотворения и поклонения идолам, суеверно», и это сказано о первом [под]виде. Далее он продолжает: «Таков же и всякий договор или обращение к демонам за советом, а также общение с ними посредством символов», и эти слова относятся ко второму [под]виду. А несколько ниже он добавляет: «К этому же относятся и все амулеты и им подобное», и это сказано о третьем [под]виде.

Ответ на возражение 1. Как говорит Дионисий, «добро происходит от единой всеобщей причины, зло же — от многих частичных оскудений»⁵⁴¹. Поэтому, как уже было сказано (10, 5),

одной добродетели может противостоять несколько пороков. Сказанное же Философом относится к тем противоположностям, которые разнообразны по одной и той же причине.

Ответ на возражение 2. Предсказания и соблюдения некоторых ритуалов являются суеверием постольку, поскольку они связаны с некоторыми действиями демонов, которые обуславливаются наличием с ними сговора.

Ответ на возражение 3. Под лицемерной религией, как разъясняет эта же глосса, понимается «религия с точки зрения человеческих обрядов». Поэтому лицемерная религия есть не что иное, как поклонение Богу с ненадлежащим модусом, как, например, если бы человек во времена благодати пожелал поклоняться Богу по обряду Старого Закона. И именно о понимаемой в этом смысле религии буквально и говорит глосса.

Вопрос 93. О СУЕВЕРИИ, СОСТОЯЩЕМ В НЕНАДЛЕЖАЩЕМ ПОКЛОНЕНИИ ИСТИННОМУ БОГУ

Теперь нам надлежит рассмотреть виды суеверия. Мы исследуем, во-первых, то суеверие, которое состоит в ненадлежащем поклонении истинному Богу; во-вторых, суеверие идолопоклонства; в-третьих, предсказательное суеверие; в-четвёртых, суеверие соблюдения.

Под первым заглавием наличествует два пункта: 1) может ли быть что-либо пагубное в поклонении истинному Богу; 2) может ли там быть что-либо лишнее.

Раздел 1. МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ЧТО-ЛИБО ПАГУБНОЕ В ПОКЛОНЕНИИ ИСТИННОМУ БОГУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в поклонении истинному Богу не может быть ничего пагубного. Ведь сказано же [в Писании]: «Всякий, кто призовет имя Господне, спасется» ([Иоиль 2:32](#)). Но тот, кто поклоняется Богу, призывает Его имя. Таким образом, любое поклонение Богу содействует спасению и, следовательно, не может быть пагубным.

Возражение 2. Далее, праведники во все времена поклонялись одному и тому же Богу. Но до предоставления Закона праведники поклонялись Богу так, как считали нужным, не совершая при этом смертного греха. Так, Иаков принял самостоятельное решение и принес обет совершать особое поклонение, о чем читаем в [книге] «Бытие» ([Быт. 28](#)). Следовательно, и ныне никакое поклонение Богу не может быть пагубным.

Возражение 3. Далее, Церковь не допускает ничего пагубного. Но Церковь допускает различные обряды божественных поклонений, в связи с чем Григорий, отвечая епископу Англии Августину, жаловавшемуся на то, что в тамошних церквях нет единого обычая служить обедню, пишет: «Со всем тщанием разберись и выбери тот, который, по-твоему, будет наиболее угоден Богу, причем независимо от того, идет ли речь о территории Рима, или о галльской земле, или в какой-то иной части Церкви». Следовательно, никакой способ поклонения Бога не пагубен.

Этому противоречит следующее: Августин в письме к Иерониму говорит, что «после того, как была проповедана истина Евангелия, законные соблюдения стали смертоносными» (и то же самое говорит глосса на слова [из «Послания к галатам»] ([fan. 2, 14](#))), хотя все эти соблюдения относились к поклонению Богу. Следовательно, и в божественном поклонении может быть нечто смертоносное.

Отвечаю: как говорит Августин, «наиболее пагубной ложью является та, которая связана с касающимися христианской религии вопросами». Затем, если кто-либо внешне обозначает то, что противно истине, то это называется ложью. Но вещь может быть обозначена не только словом, но и делом, и именно в обозначении делом, как было показано выше (81. 7), и состоит внешнее поклонение религии. Следовательно, если при внешнем поклонении обозначается что-нибудь ложное, то такое поклонение пагубно.

Так вот, это может случаться двояко. Во-первых, со стороны обозначаемой вещи, когда поклонение обозначает что-либо ей несоответствующее. Так, [например] во времена Нового Закона, когда тайны Христовы уже исполнились, пагубно прибегать к обрядам Старого Закона, посредством которых тайны Христовы предвозвещались как то, что должно исполниться [в будущем] (ведь это суть то же и такая же пагуба, как и утверждение о том, что Христу ещё предстоит претерпеть). Во-вторых, ложь во внешнем поклонении может иметь место со стороны того, кто поклоняется, особенно если речь идет об общем богослужении, которое проводится служителями, олицетворяющими всю Церковь. Ведь подобно тому, как будет виновен в неправде тот, кто станет от имени другого человека предлагать что-либо из того, что ему самому не принадлежит, точно так же будет виновен в неправде и тот, кто от имени Церкви воздаст поклонение Богу так, что это противоречит церковным или божественным установлениям или сложившейся духовной традиции. Поэтому Амвросий [комментируя слова послания ([1 Кор. 11:27](#))] говорит: «Недостойно причащаться таинствам Христовым иначе, чем так, как это установил Сам Христос». По этой же причине глосса на слова [послания] ([Кол. 2:23](#)) говорит, что суеверие — это когда «под видом религии используются человеческие соблюдения».

Ответ на возражение 1. Коль скоро Бог есть Истина, призывающий Бога должен поклоняться Ему в духе и истине ([Ин. 4:23](#)). Поэтому те поклонения, в которые вкралась ложь, несовместимы с благочестивым призывом Бога.

Ответ на возражение 2. До наступления времени Закона праведников при выборе ими способа поклонения Богу наставляла их внутренняя интуиция, а остальные следовали за ними. Но впоследствии люди были наставлены в этом посредством внешних предписаний, и [с тех пор] неповиновение им является злом.

Ответ на возражение 3. То, что в Церкви существуют различные обычаи поклонения Божеству, никоим образом не противоречит истине. Мы же [со своей стороны] обязаны соблюдать их, поскольку несоблюдение их незаконно.

Раздел 2. МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ КАКОЙ-ЛИБО ИЗБЫТОК В ПОКЛОНЕНИИ БОГУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в поклонении Богу не может быть никакого избытка. Ведь сказано же [в Писании]: «Прославляя Господа, превозносите Его, сколько можете (но и затем Он будет превосходнее)» ([Сир. 43:32](#)). Но божественное поклонение определено к прославлению Бога. Следовательно, в нем не может быть никакого избытка.

Возражение 2. Далее, внешнее поклонение является проявлением внутреннего поклонения, поскольку, как говорит Августин, «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью» [542](#). Но в вере, надежде и любви не может быть никакого избытка. Следовательно, не может его быть и в поклонении Богу.

Возражение 3. Далее, поклонение Богу состоит в предложении Ему того, что мы получили от Него. Но мы получили от Бога все. Следовательно, если мы будем делать все возможное во славу Божию, то и тогда в божественном поклонении не будет никакого избытка.

Этому противоречит сказанное Августином о том, «что добрый и истинный христианин отличает суеверные измышления от Священного Писания» [543](#). Но Священное Писание учит нас поклоняться Богу. Следовательно, суеверие может привести к избыточности даже в поклонении Богу.

Отвечаю: говорят, что избыточность в вещи может наличествовать двояко. Во-первых, со стороны абсолютного количества, и в этом смысле в поклонении Богу не может возникнуть никакого избытка, поскольку что бы ни сделал человек, сделанное все равно будет меньше, чем он должен Богу. Во-вторых, избыточность может наличествовать в вещи со стороны относительного количества в смысле его неадекватности цели. Так вот, целью божественных поклонений является воздание человеком почестей Богу и покорность Ему умом и телом. Поэтому в божественном поклонении все то, что человек может делать во славу Божию, а также его подчинение Богу своего ума и тела посредством обуздания вожделений, не является чрезмерным, при условии, что оно происходит в соответствии с заповедями Бога и Церкви, а также обычаями тех, среди которых он живет.

С другой стороны, если делаемое им само по себе не содействует славе Божией, не возвышает человеческий ум к Богу и не обуздывает неупорядоченное вожделение, или если оно не соответствует заповедям Бога и Церкви, или если оно противоречит общественному обычаю, который, согласно Августину, «обладает силой закона», то оно должно почитаться избыточным и суеверным, поскольку своей внешней избыточностью оно никак не связано с внутренним поклонением Богу. Поэтому Августин говорит, что слова: «Царствие Божие внутри вас» ([Лк. 17:21](#)), сказаны суеверным [544](#), которые, если так можно выразиться, излишне озабочены внешним.

Ответ на возражение 1. Прославление Бога подразумевает, что все делаемое делается во славу Божию, что исключает ту избыточность, которую мы называем суеверием.

Ответ на возражение 2. Вера, надежда и любовь подчиняют ум Богу, и потому в них не может быть никакой избыточности, в отличие от внешних актов, которые далеко не всегда связаны с этими добродетелями.

Ответ на возражение 3. Этот аргумент рассматривает избыток со стороны абсолютного количества.

Вопрос 94. ОБ ИДОЛОПОКЛОНСТВЕ

Далее мы рассмотрим идолопоклонство, под которым заглавием наличествует четыре пункта: 1) является ли идолопоклонство видом суеверия; 2) является ли оно грехом; 3) является ли оно тяжчайшим из грехов; 4) о причине этого греха.

Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ СЧИТАТЬ идолопоклонство ВИДОМ СУЕВЕРИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что идолопоклонство неправильно считать видом суеверия. Ведь идолопоклонники суть такие же неверующие, как и еретики. Но ересь, как уже было сказано (11, 1), является видом неверия. Следовательно, и идолопоклонство является видом неверия, а не суеверия.

Возражение 2. Далее, «latria» принадлежит добродетели религии, которой противоположно суеверие. Но очевидно, что «latria» одноименно сказывается и в отношении идолопоклонства, и в отношении того, что принадлежит истинной религии. В самом деле, подобно тому, как мы одноименно говорим о желании как ложного, так и истинного счастья, точно так же мы, по-видимому, одноименно говорим о поклонении и ложным богам, которые называются идолами, и истинному Богу, то есть о «latria» истинной религии. Следовательно, идолопоклонство не является видом суеверия.

Возражение 3. Далее, «ничто» не может быть видом какого-либо рода. Но идолопоклонство, по-видимому, есть «ничто», поскольку, по словам апостола, «мы знаем, что идол в мире — ничто» (1 Кор. 8:4), а несколько ниже он добавляет: «Что же я говорю? То ли, что идол есть что-нибудь, или идоложертвенное значит что-нибудь?» (1 Кор. 10:19), имея в виду, что ответ отрицательный. Но предложение чего-либо идолам, собственно, и является идолопоклонством. Следовательно, коль скоро идолопоклонство есть «ничто», оно не может быть видом суеверия.

Возражение 4. Кроме того, суеверию свойственно воздавать божеские почести тем, кому не должно. Но божеские почести не приличествуют идолам в той же мере, в какой они не приличествуют любым другим тварям, по каковой причине некоторых упрекали за то, что они «поклонились и служили твари вместо Творца» (Рим. 1:25). Следовательно, этот вид суеверия правильно называть не «идолопоклонством», а «тварепоклонством».

Этому противоречит следующее: рассказывают, что когда Павел ждал Силу и Тимофея в Афинах, он «возмутился духом при виде этого города, полного идолов» (Деян. 17:16), и, став [среди Ареопага], сказал: «Афиняне! По всему вижу я, что вы слишком суеверны»⁵⁴⁵ (Деян. 17:22). Следовательно, идолопоклонство принадлежит суеверию.

Отвечаю: как уже было сказано (92, 2), суеверие есть превышение надлежащего модуса божественного поклонения, и в большинстве случаев это связано с тем, что божественное поклонение воздается тому, кому не должно. Должно же его воздавать, как было показано нами выше (81, 1) при рассмотрении религии, одному только высочайшему несотворенному Богу. Следовательно, поклонение любой твари является суеверием.

Затем, подобно тому, как это божественное поклонение воздавалось чувственной твари посредством чувственных знаков, таких как жертвы, игрища и тому подобных, точно так же оно воздавалось твари, представленной в виде некоторой чувственной формы или фигуры, которую мы называем «идолом». Впрочем, божественные поклонения воздавались идолам по-разному. Так, некоторые, используя нечестивое искусство, создавали образы, способные производить некоторые действия посредством демонской силы, и потому они считали, что в этих образах было нечто богоподобное, по каковой причине им и приличествовало воздавать божественные поклонения. Таковым, по словам Августина, было мнение Гермеса Трисмегиста⁵⁴⁶, в то время как другие воздавали божественные поклонения не образам, а тварям, которых эти образы представляли. Апостол упоминает тех и других, говоря о первых, что они «славу нетленного

Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся», и о вторых, что они «поклонялись и служили твари вместо Творца» ([Рим. 1:23, 25](#)).

У этих вторых было три способа представления. Так, одни считали богами некоторых людей, например Юпитера, Меркурия и т. п., которым они поклонялись в их образах. Другие, со своей стороны, считали весь мир одним богом, но не со стороны материальной субстанции, а со стороны души, которая, как они думали, и была богом, поскольку, по их мнению, бог есть не что иное, как [мировая] душа, управляющая всем посредством движения и разума (ведь и о человеке говорят как о мудром с точки зрения не его тела, а его души). Поэтому они утверждали, что божественные поклонения надлежит воздавать всему миру и всем его частям, как то небесам, воздуху, воде и тому подобному, которым они усваивали имена своих богов. Таковым, по словам Августина, было мнение Варрона⁵⁴⁷. Наконец, третьи, а именно платоники, говорили, что есть один высший бог, являющийся причиной всего. За ним они помещали некие сотворенные высшим богом духовные субстанции. Они называли их «богами» в связи с их причастностью божеству, а мы называем их «ангелами». После них они помещали души небесных тел, ещё ниже — демонов, о которых они говорили как об обитающих в воздухе животных, и ещё ниже — человеческие души, которые, как они верили, за свои заслуги могут быть приняты в сообщество богов или демонов. И всем им, как говорит Августин, они воздавали божественные поклонения⁵⁴⁸.

Два последних мнения было принято относить к «естественной теологии», которую, исследуя мир, вывели философы и преподавали её в [своих] школах, в то время как первое, связанное с поклонением людям, принято относить к «мифической теологии», которую в своих баснях обыкновенно представляли на театральных действиях поэты. Оставшееся мнение, касающееся образов, было принято относить к «гражданской теологии», которой «ведали жрецы в храмах»⁵⁴⁹.

Но все они суть не что иное, как суеверие идолопоклонства. Поэтому Августин говорит: «Все, что изобретено человеком для сотворения и поклонения идолам, а также для воздания божественных почестей твари или какой-либо части твари, суеверно»⁵⁵⁰.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как религия — это не вера, а исповедание веры посредством внешних знаков, точно так же и суеверие — это исповедание неверия посредством внешних поклонений. Такое исповедание называется «идолопоклонством», а не «ересью», которая означает ложное мнение. Поэтому ересь является видом неверия, а идолопоклонство — видом суеверия.

Ответ на возражение 2. Термин «*latría*» можно употреблять в двух смыслах. В одном он означает связанный с божественным поклонением человеческий акт, и сохраняет это значение независимо от того, к кому именно он относится, поскольку в указанном смысле тот, к кому он относится, не входит в определение. В этом значении «*latría*» одноименно сказывается и об истинной религии, и об идолопоклонстве, что подобно тому, как мы одноименно говорим об уплате налогов как истинному правителю, так и узурпатору. В другом смысле «*latría*» означает то же, что и религия, и коль скоро последняя является добродетелью, ей присуще воздавать божественное поклонение [только] тому, кому должно. В этом значении «*latría*» сказывается о «*latría*» истинной религии и идолопоклонства соименно, что подобно тому, как мы соименно называем благоразумием и плотское благоразумие, и то, которое является добродетелью.

Ответ на возражение 3. Слова апостола о том, что «идол в мире — ничто», следует понимать так, что те образы, которые назывались идолами, не могли, как утверждал Гермес, оживать или обладать божественной силой, как если бы они были составлены из духа и тела. В

том же смысле следует понимать и сказанное о том, что идоложертвенное ничего не значит, поскольку такие жертвоприношения не делали жертвенную плоть ни освященной, на чем настаивали язычники, ни нечистой, на чем настаивали евреи.

Ответ на возражение 4. Поскольку у язычников было принято поклоняться любой твари, представленной в виде образа, то термин «идолопоклонство» стал применяться по отношению к любому поклонению твари независимо от того, используются ли при этом образы или нет.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИДОЛОПОКЛОНСТВО ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что идолопоклонство не является грехом. В самом деле, ничто из того, что использует истинная вера ради поклонения Богу не может являться грехом. Но истинная вера использует образы в целях божественного поклонения; так, ковчег был украшен образами херувимов, о чем читаем [в книге] «Исход» ([Исх. 25](#)), и в Церкви есть образы, перед которыми поклоняются верные. Следовательно, идолопоклонство, посредством которого поклоняются идолам, не является грехом.

Возражение 2. Далее, все, кто выше, заслуживают почтения. Но ангелы и души блаженных возвышенней нас. Следовательно, их почитание и поклонение им посредством жертв и тому подобного никоим образом не является грехом.

Возражение 3. Далее, превышающему всех Богу надлежит поклоняться внутренним поклонением, согласно сказанному [в Писании]: «Поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» ([Ин. 4:24](#)), и Августин говорит, что «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью»⁵⁵¹. Но человек подчас может поклоняться идолам внешне, при этом внутренне сохраняя истинную веру. Следовательно, похоже на то, что мы можем поклоняться идолам внешне, не нанося при этом ущерб божественному поклонению.

Этому противоречит сказанное [в Писании] ([Исх. 20:5](#)): «Не поклоняйся им», то есть внешне, «и не служи им», то есть внутренне, как разъясняет эти слова, сказанные о кумирах и образах, глосса. Следовательно, как внешнее, так и внутреннее поклонение идолам является грехом.

Отвечаю: относительно этого вопроса бытовало два ошибочных мнения. Так, некоторые [а именно платоники] думали, что предложение жертв и других относящихся к «latria» вещей не только Богу, но и всем тем, о которых было сказано выше, само по себе является чем-то должным и благим, поскольку, по их убеждению, божественные почести приличествуют любой более возвышенной природе как более [чем мы] приближенной к Богу. Но это мнение неразумно. В самом деле, хотя мы и должны уважать всех, кто возвышеннее нас, однако воздавать им равное почитание мы не должны, а наиболее возвышенному и абсолютно превосходящему все Богу приличествует нечто особое, а именно поклонение «latria».

И при этом нельзя говорить, как это делали некоторые, что «видимые жертвы приличествуют иным богам, а высочайшему Богу, как невидимому, приличествуют невидимые, как большему — большие, как лучшему — лучшие, каковы суть движения чистого сердца и доброй воли»⁵⁵². И так это потому, что, как говорит Августин, «внешние жертвы есть знаки жертв внутренних, как звуки слов есть знаки вещей. Ведь подобно тому, как молясь и славословя, мы обращаемся со словами к Тому, Кому приносим свои сердечные чувства, обозначаемые этими словами, так же точно, принося жертву, мы знаем, что видимую жертву должно приносить не кому иному, как Тому, невидимой жертвой Которому мы в своих сердцах должны быть сами»⁵⁵³.

Другие утверждали, что внешние поклонения «latria» нужно воздавать идолам не потому, что это само по себе является надлежащим и благим, а потому, что это соответствует сложившейся в обществе традиции. Так, Августин приводит слова Сенеки, который сказал: «Мы будем чтить их так, чтобы помнить, что это почитание — простой обычай и не относится к чему-нибудь действительному»⁵⁵⁴. Кроме того, Августин говорит, что «не следует искать религии у философов, поскольку они вместе с народом принимали одни и те же священные обряды, а в своих школах [в присутствии того же народа] громко высказывали о природе своих

богов и о высочайшем благе различные до противоположности мнения»⁵⁵⁵. Это ошибочное мнение разделяли также и некоторые еретики, которые утверждали, что во времена гонений во внешнем поклонении идолам нет ничего дурного, если в сердце сохраняется вера.

Но и это очевидно не так. Ведь коль скоро внешнее поклонение является знаком поклонения внутреннего, то подобно тому, как порочно и ложно утверждать то, что противно внутренне исповедуемой истинной вере, точно так же порочно и ложно воздавать внешние поклонения тому, что противно сердечному чувству. Поэтому Августин осуждает Сенеку и говорит, что «это его поклонение идолам было особенно постыдным потому, что то, что им делалось притворно, он делал так, чтобы народ считал это искренним»⁵⁵⁶.

Ответ на возражение 1. Как в ковчеге и храме Старого Закона, так и ныне в Церкви образы помещают не для того, чтобы им воздавалось поклонение «latria», а для того, чтобы они обозначали [тех, образами кого они являются], дабы это помогло запечатлеть и утвердить в человеческом уме веру в превосходство ангелов и святых. Иначе обстоит дело с образом Христа, Которому приличествует «latria» по причине Его Божества, о чем мы поговорим в третьей части (III, 25, 3).

Ответы на возражения 2 и 3 очевидны из вышесказанного.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИДОЛОПОКЛОНСТВО ТЯГЧАЙШИМ ИЗ ГРЕХОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что идолопоклонство не является тягчайшим из грехов. Действительно, «самое плохое противоположно самому лучшему»⁵⁵⁷. Но внутреннее поклонение, которое состоит в вере, надежде и любви, лучше внешнего поклонения. Следовательно, противоположные внутреннему поклонению неверие, отчаяние и ненависть к Богу являются более тяжкими грехами, чем противоположное внешнему поклонению идолопоклонство.

Возражение 2. Далее, чем большим является направленный против Бога грех, тем он и более тяжек. Но похоже на то, что действия человека в большей степени направлены против Бога тогда, когда он хулит или отвергает веру, чем тогда, когда он воздаёт божественные поклонения другому, в чем [собственно] и заключается идолопоклонство. Следовательно, богохульство и отвержение веры являются более тяжкими грехами, чем идолопоклонство.

Возражение 3. Далее, похоже, что меньшее зло наказывается злом большим. Но грех идолопоклонства, как это явствует из слов [апостола Павла] ([Рим. 1:26, 27](#)), был наказан грехом против естества. Следовательно, противоестественный грех тяжче греха идолопоклонства.

Возражение 4. Далее, Августин говорит: «Мы же утверждаем не то, что вы», а именно манихеи, «язычники или языческая секта, а то, что вы схожи с ними, поскольку поклоняетесь многим богам. Но при этом вы много хуже их, поскольку они поклоняются вещам, которые существуют, хотя им и нельзя служить как богам, тогда как вы поклоняетесь тому, чего и вовсе не существует»⁵⁵⁸. Следовательно, порок еретической греховности тяжче идолопоклонства.

Возражение 5. Кроме того, глосса Иеронима на слова [Писания]: «Отчего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам?» ([Гал. 4:9](#)) говорит: «Соблюдение Закона, которым они были в то время увлечены, было грехом едва ли не равным поклонению идолам, которым они служили до своего обращения». Следовательно, идолопоклонство не является тягчайшим из грехов.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [из книги «Левит"'] ([Лев. 15:25](#)) о нечистоте страдающей истечением крови женщины говорит: «Всякий грех есть нечистота души, но паче всех — идолопоклонство».

Отвечаю: тяжесть греха можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны самого греха, и в этом смысле тягчайшим грехом является идолопоклонство. Ведь подобно тому, как наиболее мерзким преступлением в земном сообществе, похоже, является то, когда человек воздаёт царские почести тому, кто не является истинным царем, поскольку этим он покушается на весь порядок сообщества, точно так же в совершаемых против Бога грехах, каковые суть тягчайшие из грехов, наибольшим, похоже, является тот, когда человек воздаёт божественные почести твари, поскольку этим он утверждает наличие в мире иного бога и принижает божественное достоинство. Во-вторых, тяжесть греха можно рассматривать со стороны грешника. В указанном смысле осознанный грех считается более тяжким, чем грех по неведению. Поэтому те еретики, которые осознанно извращают обретенную ими веру, грешат более тяжко, чем те идолопоклонники, которые грешат по неведению. Кроме того, и другие грехи могут быть более тяжкими по причине большего презрения со стороны грешника.

Ответ на возражение 1. Идолопоклонство предполагает внутреннее неверие, к которому добавляется ненадлежащее поклонение. В случае же внешнего идолопоклонства без внутреннего неверия налицо дополнительный грех лжи, о чем уже было сказано (2).

Ответ на возражение 2. Идолопоклонство включает в себя тяжкое богохульство, поскольку оно лишает Бога приличествующего единственно Ему почитания и отвергает выражаемую делами веру.

Ответ на возражение 3. Коль скоро наказанию присуще быть противным воле [наказуемого], тот грех, который является наказанием за другой грех, необходимо должен быть более очевидным, чтобы из-за него человек стал более ненавистным себе и другим, но он не должен непременно быть более тяжким. Таким вот образом противоестественный грех, являясь менее тяжким, чем грех идолопоклонства, но будучи при этом более очевидным, был определен в качестве надлежащего наказания за грех идолопоклонства. Действительно, подобно тому, как посредством идолопоклонства человек бесчестит порядок божественного почитания, точно так же посредством противоестественного греха он бесчестит собственную природу.

Ответ на возражение 4. Грех манихейской ереси тяжче греха любого идолопоклонства со стороны рода греха, поскольку она, утверждая наличие двух враждующих друг с другом богов и измышляя множество суетных и невероятных басен о Боге, более чего бы то ни было умаляет достоинство Бога. Этим манихеи отличаются от других еретиков, которые исповедуют веру в единого Бога и поклоняются только Ему.

Ответ на возражение 5. Соблюдение Закона во времена благодати со стороны рода греха есть далеко не то же самое, что и идолопоклонство, но они мало чем отличаются друг от друга как виды опасного суеверия.

Раздел 4. НАДЛЕЖИТ ЛИ УСМАТРИВАТЬ ПРИЧИНУ ИДОЛОПОКЛОНСТВА СО СТОРОНЫ ЧЕЛОВЕКА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что причину идолопоклонства не должно усматривать со стороны человека. В самом деле, в человеке можно усматривать только его природу, добродетель или вину. Но причина идолопоклонства не находится в природе человека, поскольку естественный разум предписывает человеку, что есть только один Бог и что божественное поклонение не должно воздаваться умершим или неодушевленным тварям. И точно так же идолопоклонство не может иметь свою причину в человеке со стороны добродетели, поскольку, согласно сказанному [в Писании], «не может дерево доброе приносить плоды худые» ([Мф. 7:18](#)). Не может оно [иметь свою причину] и со стороны вины, поскольку, согласно сказанному [в Писании], «служение идолам, недостойным именованья, есть начало, и причина, и конец всякого зла» ([Прем. 14:27](#)). Следовательно, причину идолопоклонства не должно усматривать со стороны человека.

Возражение 2. Далее, то, причина чего находится в человеке, наличествует среди людей всегда. Однако идолопоклонство существовало не всегда, но, говорят, начало ему положил то ли Нимрод, обязавший людей поклоняться огню, то ли Нин, заставивший служить статуе своего отца Бела. Первым из греков, как указывает Исидор⁵⁵⁹, начал ваять статуи людей Прометей, а евреи считают, что первым, начавшим лепить идолов из глины, был Исмаил. Кроме того, к шестому веку идолопоклонство в целом сошло на нет. Следовательно, у идолопоклонства нет никакой причины со стороны человека.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «никто поначалу не мог знать, чего каждый из демонов желает, чего страшится, каким именем призывается, каким принуждается, прежде чем сами они этому научили; именно отсюда и возникли магические искусства и мастера в них»⁵⁶⁰, и то же самое, похоже, можно сказать об идолопоклонстве. Следовательно, у идолопоклонства нет никакой причины со стороны человека.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что идола «вошли в мир по человеческому тщеславию» ([Прем. 14:14](#)).

Отвечаю: у идолопоклонства есть две причины. Одна является установочной, и её надлежит усматривать со стороны человека, причем тройко. Во-первых, со стороны его неупорядоченных расположений, как когда он в силу чрезмерной любви или уважения воздает другим людям божественные почести. Об этой причине [Писание] говорит так: «Отец, терзающийся горькою скорбью о рано умершем сыне, сделав изображение его, как уже мертвого человека, затем стал почитать его, как «бога''' ([Прем. 14:15](#)). А далее в той же главе сказано, что «это было соблазном для людей, потому что они, покоряясь или несчастью, ли тиранству, несообщимое имя», то есть [имя] Божие, «прилагали к камням и деревьям» ([Прем. 14:21](#)). Во-вторых, со стороны того, что человек, как указывает Философ, получает естественное удовольствие от подражания⁵⁶¹. Поэтому когда необразованный человек видел перед собою искусно созданный мастером человеческий образ, он начинал воздавать ему божественные поклонения, о чем [в Писании] сказано, что когда «какой-либо древодел, вырубив годное дерево,... и с опытностью знатока обделал его, уподобил его образу человека... молясь же пред ним о своих стяжаниях, о браке и о детях» ([Прем. 13:II-17](#)). В-третьих, со стороны его неведения об истинном Боге, поскольку, не познав Его божественного величия, человек начал поклоняться тем или иным тварям, находя в них красоту или силу, о чем [в Писании] сказано, что люди,

«взирая на дела, не познали Виновника, и почитали за «богов», правящих миром, или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или бурную воду, или небесные светила» ([Прем. 13:1, 2](#)).

Другая причина идолопоклонства может быть названа завершающей, и её надлежит усматривать со стороны демонов, которые предложили людям для поклонения самих себя, предсказывая им через идолов и делая то, что людям казалось чудесным. Поэтому [в Писании] сказано, что «все «боги» язычников — бесы»⁵⁶² ([Пс. 95:5](#)).

Ответ на возражение 1. Установочную причину идолопоклонства со стороны человека, как было показано выше, надлежит связывать либо с изъяном его природы, либо с неведением его ума, либо с неупорядоченностью его расположений, и все это относится к вине. Что же касается того, что идолопоклонство «есть начало, и причина, и конец всякого зла», то так это потому, что нет такого греха, который не могло бы породить идолопоклонство, либо явно побуждая к нему или обуславливая его, либо предоставляя для него [удобный] случай, либо как начало его, либо как конец, а именно постольку, поскольку некоторые грехи [непосредственно] использовались для служения идолам, например убийство, калечение и т. п. Впрочем, некоторые грехи могут предшествовать идолопоклонству и располагать к нему человека.

Ответ на возражение 2. В первом веке идолопоклонства не было потому, что было ещё свежо воспоминание о сотворении мира, и человек сохранял в своем уме знание единого Бога. В шестом же веке идолопоклонство было объявлено вне закона в соответствии с учением и властью победившего дьявола Христа.

Ответ на возражение 3. В этом аргументе речь идет о завершающей причине идолопоклонства.

Вопрос 95. О СУЕВЕРИИ, СВЯЗАННОМ С ПРЕДСКАЗАНИЯМИ

Теперь нам надлежит исследовать суеверие, связанное с предсказаниями, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли предсказание грехом; 2) является ли оно видом суеверия; 3) о видах предсказания; 4) о предсказании демонов; 5) о предсказании по звездам; 6) о предсказании по сновидениям; 7) о предсказании, связанном с предзнаменованиями и подобными наблюдениями; 8) о предсказании по жребию.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДСКАЗАНИЕ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предсказание не является грехом. Ведь слово «предсказание» (divinatio) происходит от слова «божественный» (divus), а то, что является божественным, скорее относится к святости, чем к греху. Следовательно, похоже, что предсказание не является грехом.

Возражение 2. Далее, Августин говорит: «Кто посмеет утверждать, что ученость — это зло?»; и еще: «Я никоим образом не соглашусь с тем, что познание может быть злом»⁵⁶³. Но некоторые искусства, как говорит Философ, гадательны, а само предсказание, по-видимому, связано с некоторым познанием истины. Следовательно, похоже на то, что предсказание не является грехом.

Возражение 3. Далее, естественной склонности к злу не существует, поскольку природа может склонять только к подобному себе. Но люди по природе стремятся предвидеть будущее, а этим-то и занимается предсказание. Следовательно, предсказание не является грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Не должен находиться у тебя... прорицатель, гадатель, ворожея, ...вызывающий духов» ([Вт. 18:10, 11](#)); и в «Декреталях» сказано: «Ищущие предсказаний подлежат пятилетней епитимий согласно установленной степени епитимий».

Отвечаю: предсказание означает предвозвещение будущего. Но будущее можно предвидеть двояко: во-первых, в его причинах; во-вторых, само по себе. Затем, причины будущего тройки: так, некоторые производят свои следствия необходимо и всегда, и такого рода будущие следствия можно с несомненностью предвидеть и предвозвещать на основании исследования их причин, как это делают астрологи, предвозвещая грядущее затмение. Другие причины производят свои следствия не необходимо и не всегда, но в большинстве случаев, хотя иногда этого и не происходит. На основании такого рода причин можно предвидеть их будущие следствия, но не с несомненностью, а с [большой долей] вероятности, как это делают астрологи, которые, рассматривая звезды, могут предвидеть и предвозвещать дожди и засуху, или врачи, когда речь идет о выздоровлении и смерти. А есть такие причины, которые сами по себе нейтральны. Эти причины обнаруживаются в первую очередь в способностях, сообразующихся с разумом, которые, как говорит Философ, «суть начала для противоположных действий»⁵⁶⁴. Возникающие из них следствия, равно как и те, которые возникают из естественных причин, но нечасто и от случая к случаю, нельзя предвидеть на основании рассмотрения их причин, поскольку эти причины не имеют никакой определенной склонности производить эти следствия. Поэтому человек такие следствия сами по себе предвидеть не может, а может видеть их только тогда, когда они сами по себе уже налицо, как когда он видит, что Сократ идет или бежит. Видение таких вещей самих по себе прежде, чем они налицо, приличествует только Богу, Который один в Своей вечности видит будущее так, как если бы оно было настоящим, о чем уже было сказано нами в первой части (14, 13; 57, 3; 86, 4). Об этом [Писание] говорит так: «Скажите, что произойдет в будущем, — и мы будем знать, что вы «боги»" ([Ис. 41:23](#)). Поэтому если кто-либо полагает, что может предвидеть или предвозвещать подобные будущие вещи каким-либо образом без помощи божественного откровения, то он явным образом приписывает себе то, что принадлежит [одному только] Богу. На этом основании они осмеливаются называть себя предсказателями (divines), о чем Исидор говорит так: «Они называют себя «divines», как будто бы они исполнены Богом. Так они притворяются, что полны божественности, и их предсказание людям будущего — плутовство и ложь»⁵⁶⁵.

Таким образом, если человек предвозвещает то, что происходит необходимо или в большинстве случаев, то это не называется предсказанием, поскольку оно может быть предвидено человеческим разумом. Не называется предсказанием и то, что кто-либо узнает о будущей случайности благодаря божественному откровению — поскольку в таком случае сам он не является предсказателем, то есть не обуславливает что-либо божественное, а, пожалуй, получает некое предсказание. Предсказателем же человек называется только тогда, когда он ненадлежащим образом усваивает себе предвозвещение будущих событий, и это очевидным образом является грехом. Следовательно, предсказание является грехом всегда, по какой причине Иероним, комментируя слова из [книги пророка Михея] ([Мих. 3](#)), говорит, что «предсказание должно всегда понимать в дурном смысле».

Ответ на возражение 1. Предсказание получило свое имя не от надлежаще упорядоченной причастности чему-то божественному, а от ненадлежащего усвоения себе этого, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Существуют такие искусства, с помощью которых можно предвидеть нечто в будущем в тех случаях, когда речь идет о происходящем необходимо или достаточно часто, но это не называется предсказанием. Знания же о каких-либо других будущих событиях, как говорит Августин, возникают не из истинных искусств или наук, а из суетных измышлений и дьявольских козней.

Ответ на возражение 3. Человек по природе склонен познавать будущее при помощи человеческих средств, а не при помощи ненадлежащих предсказательных средств.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДСКАЗАНИЕ ВИДОМ СУЕВЕРИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предсказание не является видом суеверия. Ведь одно и то же не может быть видом различных родов. Но предсказание, по логике Августина, является, пожалуй, видом любопытства⁵⁶⁶. Следовательно, оно, похоже, не является видом суеверия.

Возражение 2. Далее, как религия — это должное поклонение, точно так же суеверие — это недолжное поклонение. Но предсказание, похоже, не является частью недолжного поклонения. Следовательно, оно не является частью суеверия.

Возражение 3. Далее, суеверие противоположно религии. Но в истинной религии нет ничего, что было бы противоположно предсказанию. Следовательно, предсказание не является видом суеверия.

Этому противоречит сказанное Оригеном в его [книге] «О началах» о том, что «есть такая управляющая предвиденьем деятельность демонов, которая представляется в виде некоторых искусств, [таких как] бросание жребия, наблюдение за предзнаменованиями и тенями [и проч.], которыми занимаются те, кто дал поработить себя демонам. Я нисколько не сомневаюсь, что все это делается по наущению демонов». Но, как говорит Августин, «все, что следует из общения людей с демонами, суеверно»⁵⁶⁷. Следовательно, предсказание является видом суеверия.

Отвечаю: как уже было сказано (1), суеверие означает ненадлежащее божественное поклонение. Затем, нечто может относиться к поклонению Богу двояко: во-первых, как то, что предлагается Богу, а именно жертва, приношение и тому подобное; во-вторых, как то божественное, которое принимается, как было сказано нами выше (89, 4), когда мы вели речь о клятве. Поэтому суеверием является не только идолопоклонство и предложение жертвы демонам, но также и обращение к ним за помощью ради какого-либо исполнения или познания. Но все предсказания являются следствиями демонской деятельности — то ли потому, что ради получения знаний о будущем демоны призываются явно, то ли потому, что демоны побуждают людей самих заниматься тщетными поисками [знаний о] будущем, дабы уловить их умы в ловушку суетного тщеславия. Об этом виде тщеславия [в Писании] сказано: «[Блажен], кто не обращается к суетным и к уклоняющимся ко лжи»⁵⁶⁸ (Пс. 39). Но поиски знаний о будущем там, где их обрести невозможно, тщетны. Отсюда понятно, что предсказание является видом суеверия.

Ответ на возражение 1. Предсказание есть своего рода любопытство с точки зрения цели того виденья, каковое суть предвидение будущего. Но со стороны модуса деятельности оно является видом суеверия.

Ответ на возражение 2. Этот вид предсказания относится к поклонению демонам, поскольку человек вступает в тайное или явное соглашение с демонами.

Ответ на возражение 3. Новый Закон освобождает человеческий ум от заботы о преходящем, и потому в Новом Законе нет никаких установлений, которые были бы связаны с предвидением тех будущих событий, которые связаны с преходящим. С другой стороны, в Старом Законе, который содержит земные обетования, наличествуют религиозные советы относительно будущего. Поэтому читаем [в Писании]: «И когда скажут вам: «Обратитесь к вызывателям умерших и к чародеям, к шептунам и чрево вещателям», тогда отвечайте: «Не должен ли народ обращаться к своему Богу, ведающему о мертвых и живых?»»⁵⁶⁹ (Ис. 8:19).

Впрочем, и в Новом Завете встречаются те, которые, обладая пророческим духом, немало предвозвестили нам о событиях, которые произойдут в будущем.

Раздел 3. ДОЛЖНО ЛИ РАЗЛИЧАТЬ НЕСКОЛЬКО ВИДОВ ПРЕДСКАЗАНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не должно различать несколько видов предсказания. Ведь там, где форма греха одна и та же, не может быть нескольких видов греха. Но во всех предсказаниях форма греха одинакова, поскольку они состоят во вступлении в соглашение с демонами ради познания будущего. Следовательно, нескольких видов предсказания не существует.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (II-I, 1, 3; II-I, 18, 6), человеческий акт получает свой вид от цели. Но все предсказания определены к одной цели, а именно предвозвещению будущего. Следовательно, все предсказания принадлежат к одному и тому же виду.

Возражение 3. Далее, знаки не изменяют вида греха; действительно, унижение посредством слова, письма или жеста принадлежит к одному и тому же виду греха. Но предсказания, похоже, отличаются только со стороны различия тех знаков, прибегая к которым [пытаются] обрести предвидение будущего. Следовательно, нескольких видов предсказания не существует.

Этому противоречит следующее: Исидор в своем перечислении приводит различные виды предсказания⁵⁷⁰.

Отвечаю: как уже было сказано (2), все предсказатели стремятся к тому чтобы предвидеть будущие события посредством некоторого совета и помощи со стороны демона, либо призывая его на помощь явно, либо тайно побуждаемые им к предвозвещению чего-то в будущем, что неизвестно людям, но известно ему так, как это было разъяснено нами выше (I, 57, 3). В том случае, когда демонов призывают явно, они, как правило, предвозвещают будущее по-разному. Иногда, предвозвещая будущее, они посредством обманчивого явления как бы предстают человеческому взору и слуху, и этот вид называется «престиджитацией», поскольку человеку как бы застилают глаза (*praestringuntur*). Иногда они используют сны, которые называются «вещими снами», иногда — призраки или нашептывания умерших, и этот вид называется «некромантией», поскольку, как пишет Исидор, «по-гречески «некрон» означает мертвый, а «manteia» — предсказание. После того как произнесены магические заклинания и все окроплено кровью, умерший [как бы] возвращается к жизни, начинает предсказывать и отвечать на вопросы». Иногда они предвозвещают будущее через живых людей, как это бывает в случае одержимых, и этот [вид] предсказания называется «пифическим», о котором Исидор говорит, что «пифии получили свое имя от пифии Аполлона, которая, говорят, была первой предсказательницей». Иногда они предвозвещают будущее посредством фигур или знаков, которые проступают в неодушевленных тварях. Если эти знаки обнаруживаются в каком-то земном теле, например в дереве, грубом или отесанном камне, то это называется «геомантией», если в воде — «гидромантией», если в воздухе — «аэромантией», если в огне — «пиромантией», если во внутренностях принесенного в жертву на демонском алтаре животного — «гаруспией».

Предсказание, которое производится без явного обращения к демонам, бывает двояким. Первое — это когда ради получения знания о будущем используют наблюдения за расположениями некоторых вещей. Если кто-либо желает предвидеть будущее, наблюдая за положениями и движениями звезд, то его называют «астрологом» (а ещё — «генетиком», поскольку он также учитывает даты рождения людей). Если он наблюдает за движениями и криками птиц или каких-либо иных животных, или чиханием людей, или внезапными

движениями членов, то его называют «авгуром», каковое имя произошло от щебета птиц (avium garritu), или «асписом» (прорицателем), каковое имя произошло от наблюдения за птицами (avium inspectione) (в первом случае речь идет о том, кто в основном прислушивается к птицам, а во втором — о том, кто приглядывается). Если же главным объектом наблюдения являются непреднамеренно произнесенные слова, которые обыгрываются так и этак ради приложения их к чему-то в будущем, которое желают предвидеть, то это называют «предзнаменованием». Как замечает Валерий Максим, «наблюдение за предзнаменованиями отчасти совпадаете религией, примешиваясь к ней, поскольку эти предзнаменования, говорят, связаны не со случайными движениями, а с божественным Провидением. Так, когда римляне выбирали позицию, не зная, какую предпочесть, центурион, бывало, вдруг восклицал: «Знаменосец, установить знамя, мы остановимся здесь!» Заслышав эти слова, они воспринимали их как предзнаменование и дальше уже не шли». Если же наблюдения связаны с видимыми расположениями фигур в тех или иных телах, то тогда налицо другой вид предсказания. Так, предсказание, которое основано на изучении линий на руке, называется «хиромантией», то есть предсказанием по руке (поскольку рука по-гречески называется «cheir»), в то время как предсказание, которое основано на изучении знаков на лопатках животного, называется «спатуламантией».

К этому второму виду предсказания, которое производится без явного обращения к демонам, примыкает и то, которое практикует наблюдение за некоторыми вещами, всерьез делаемыми людьми ради постижения тайн, а именно бросание жребия, рассмотрение форм, которые принимает вылитый в воду расплавленный свинец, выбор наугад того или иного листка бумаги, чистого или с текстом, предложение на выбор нескольких разных по длине палочек, когда считается важным, кто и какую, длинную или короткую, вытянет. А ещё бросают кости и ведут счет, раскрывают наугад книгу и запоминают, на чем остановился взгляд, и все это вместе называется «гаданием».

Отсюда понятно, что существует три вида предсказания. Первый — это когда демонов призывают явно, и его обобщенно принято называть «некромантией»; второй — это просто наблюдение за расположением или движением той или иной твари, и его называют «предзнаменованием»; третий — это делание чего-либо ради постижения тайн, и он называется «гаданием». И каждый из них содержит в себе множество разных предсказаний, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 1. Все вышеперечисленное подпадает под один и тот же родовой, но не видовой признак греха, поскольку явное призвание демонов гораздо хуже, чем делание того, что [только] допускает вмешательство демонов.

Ответ на возражение 2. Конечной целью, которая сообщает предсказанию его общую форму, является познание будущего или тайн. Но различные виды различаются со стороны присущих им объектов или материй, поскольку познание тайн ищут посредством различных вещей.

Ответ на возражение 3. Те вещи, которые наблюдают предсказатели, рассматриваются ими не как знаки, выражающие то, что им уже известно, как это имеет место при унижении, а как начала знания. Но очевидно, что различие начал привносит различие в виды, как это имеет место в доказательных науках.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДСКАЗАНИЕ, СВЯЗАННОЕ С ПРИЗВАНИЕМ ДЕМОНОВ, НЕЗАКОННЫМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предсказание, связанное с призыванием демонов, не является незаконным. Ведь Христос не делал ничего незаконного, согласно сказанному [в Писании]: «Он не сделал никакого греха» ([1 Петр. 2:22](#)). Но Господь спросил демона: «Как тебе имя?», и тот ответил: «"Легион" имя мне, потому что нас много» ([Мк. 5:9](#)). Следовательно, похоже, что спрашивать демонов о тайнах законно.

Возражение 2. Далее, души святых не станут потворствовать спрашивающим незаконно. Но Самуил явился Саулу, когда последний попросил об этом женщину волшебницу, желая узнать о ходе грядущей войны ([1 Цар. 28](#)). Следовательно, предсказание, которое связано с обращением к демонам, не является незаконным.

Возражение 3. Далее, узнавать правду, когда она нужна, у тех, кому она известна, представляется законным. Но иногда нужно знать то, что от нас сокрыто и может быть познано через посредство демонов, например, когда речь идет о разоблачении вора. Следовательно, предсказание, связанное с обращением к демонам, не является незаконным.

Этому **противоречит** сказанное [в Писании]: «Не должен находиться у тебя... прорицатель, гадатель, ворожея, ...вызывающий духов» ([Вт. 18:10, 11](#)).

Отвечаю: любое предсказание, связанное с призыванием демонов, незаконно, и так это по двум причинам. Первая связана с началом предсказания, каковое суть преднамеренный сговор с демоном, что со всей очевидностью следует из самого факта его призыва. Это совершенно незаконно, и потому о таких людях [в Писании] сказано: «Вы говорите: «Мы заключили союз со смертью, и с преисподнею сделали договор"" ([Ис. 28:15](#)). Особенно же тяжким это [преступление] является в тех случаях, когда призванному демону предлагается жертва или оказывается почитание. Вторая причина связана со следствием. В самом деле, демон, который стремится погубить человека, подчас сообщает ему правду затем, чтобы приучить его верить ему и исподволь подвести к тому, что причинит ущерб спасению человечества. Поэтому Афанасий, комментируя слова из [евангелия от Луки]: «Иисус запретил ему, сказав: «Замолчи и выйди из него!"" ([Лк. 4:35](#)), говорит: «Хотя демон и признавал истину, Христос положил конец его речи, чтобы не дать тому вместе с истиной сеять и свое зло, а ещё — чтобы научить нас не придавать значения подобным вещам, даже если они по большей части и являются истинными. Да и как это может не быть злом, если мы, имея божественное Священное Писание, обращаемся за знаниями к демонам».

Ответ на возражение 1. Как говорит Беда, комментируя слова из [евангелия от Луки] ([Лк. 8:30](#)), «Господь спросил не потому, что не знал, а для того, чтобы та болезнь, от которой страдал больной, сделалась очевидной, вследствие чего власть Исцелителя воссияла для всех наиболее благодатно». Но одно дело спрашивать демона, прибывшего к нам по собственному почину (а ради блага других это бывает даже законным, особенно если понуждать демона сообщать истину именем Господа), и совсем другое — призывать демона, чтобы получить от него знание скрытых от нас вещей.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, «нет ничего нелепого в вере в то, что дух праведника явился к покаранному царю с божественным осуждением не под влиянием волшебного искусства или силы, а вследствие некоторого таинственного дозволения, о котором не знали ни ведьма, ни Саул. А ещё можно предположить, что покой Самуилова духа вообще потревожен не был, но был представлен некий призрак или ложный образ, результат

дьявольских козней, который в Священном Писании выведен под именем Самуила постольку, поскольку образы вещей принято называть именами самих вещей».

Ответ на возражение 3. Никакая преходящая польза не может сравниться с тем вредом, который причиняется духовному здоровью при призвании демонов ради познания неизвестного.

Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕЗАКОННЫМ ПРЕДСКАЗАНИЕ ПО ЗВЕЗДАМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предсказание по звездам не является незаконным. В самом деле, в предвозвещении следствий на основании наблюдения за их причинами нет ничего незаконного; так, врач, исследуя болезнь, может предвозвестить смерть. Но небесные тела, как говорит Дионисий, суть причины того, что имеет место в этом мире⁵⁷¹. Следовательно, предсказание по звездам не является незаконным.

Возражение 2. Далее, по словам Философа, «наука возникает у людей через опыт»⁵⁷². Но опыт показывает, что наблюдение за звездами является тем средством, с помощью которого мы можем предвидеть некоторые будущие события. Следовательно, похоже, что использование этого вида предсказания не является незаконным.

Возражение 3. Далее, говорят, что предсказание незаконно постольку, поскольку оно связано с заключенным с демонами договором. Но предсказание по звездам не таково и является просто наблюдением за Божьими тварями. Следовательно, похоже, что этот вид предсказания не является незаконным.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Я вел предосудительные беседы с теми астрологами, которых ещё называют математиками; они не вызывали духов и не приносили им жертвы, но христианская религия и истинное благочестие отвергают и осуждают и их»⁵⁷³.

Отвечаю: как уже было сказано (2), деятельность демона направлена на то, чтобы побуждать к тем предсказаниям, которые основаны на превратных и суетных представлениях, чтобы человеческий ум погряз в тщеславии и лжи. Но тот, кто, наблюдая за звездами, желает предвидеть будущее, которое предвидеть таким образом нельзя, имеет превратное и суетное представление. Поэтому нам [прежде всего] надлежит уяснить, что именно можно предвидеть посредством наблюдения за звездами. К таким вещам, очевидно, следует отнести те, которые случаются необходимым образом, например, предсказываемые астрологами будущие затмения.

Впрочем, относительно предвиденья будущих событий на основании наблюдения за звездами существовали различные мнения. Так, некоторые говорили, что звезды являются знаками причин тех вещей, которые предвозвещаются посредством наблюдения за ними. Но такое утверждение неразумно, поскольку любой материальный знак является или следствием того, знаком чего он является (так, дым является знаком обуславливающего его огня), или же происходит из той же причины [что и следствие], и потому, указывая на причину, он в то же время указывает и на следствие (так, радуга подчас является знаком ясной погоды постольку, поскольку её причина является причиной ясной погоды). Но никто не может утверждать, что расположения и движения небесных тел являются следствиями будущих событий, равно как и нельзя их считать некоей общей высшей причиной материальной природы, хотя они и соотносятся с общей высшей причиной, а именно с божественным Провидением. С другой стороны, определение божественным Провидением движений и положений небесных тел принципиально отличается от определения возникновения будущих случайностей, поскольку первые определяются принципом необходимости, и потому всегда происходят одним и тем же образом, тогда как последние определяются принципом случайности, и потому происходят все время по-разному. Следовательно, обрести предвидение будущего на основании наблюдения за звездами невозможно, за исключением тех случаев, когда следствия могут быть предвидены в их причинах.

Затем, существует два вида следствий, которые никак не подчинены причинности небесных тел. Во-первых, это все те следствия, которые в человеческих делах или в естественном порядке случаются акцидентно, поскольку, как доказал [Философ] в шестой [книге] «Метафизики», у акцидентного бытия нет никакой [определенной] причины, и уже тем более — естественной причины, такой как сила небесного тела, поскольку «акцидентное есть нечто близкое к несущему»⁵⁷⁴. К тому же его едва ли можно назвать чем-то одним — как, например, когда землетрясение сопровождается камнепадом или когда человек, копая могилу, находит сокровище, — поскольку такие и подобные им события являются не одной, а несколькими вещами. В то же время пределом природной деятельности всегда является какая-то одна вещь, равно как и возникает она из какого-то одного начала, которое является формой естественной вещи.

Во-вторых, не подчинены причинности небесных тел акты являющейся способностью воли и разума свободной воли. В самом деле, ум, или разум, не является ни телом, ни актом телесного органа и, следовательно, как доказывает Философ, не является таковой и находящаяся в разуме воля⁵⁷⁵. Но никакое [материальное] тело не может воздействовать на нематериальное тело. Поэтому небесные тела не могут оказывать непосредственного воздействия на ум \л волю, в противном бы случае были правы те, которые отождествляли мышление и ощущение и говорили, что «нам, на земле обитающим людям, то суждено, что владыка людей и богов», то есть солнца и небес, «посылает»⁵⁷⁶, каковое мнение опроверг Аристотель⁵⁷⁷.

Таким образом, небесные тела не могут быть непосредственной причиной актов свободной воли. Однако они могут быть установочной причиной расположенности к таким актам, а именно постольку, поскольку они воздействуют на человеческое тело и, следовательно, на чувственные способности, которые являются актами телесных органов, располагающих к человеческим актам. Однако коль скоро чувственные способности, как показывает Философ, повинуются разуму⁵⁷⁸, все это никак не обязывает свободную волю, и человек сохраняет способность посредством своего разума действовать наперекор тому, к чему располагают его небесные тела.

Поэтому если кто-либо наблюдает за звездами для того, чтобы предвидеть нерегулярные или случайные будущие события или с несомненностью предрекать будущие человеческие действия, то его поведение основывается на ложном и суетном измышлении. И коль скоро таковой же представляется и деятельность демонов, то [значит] здесь имеет место суеверное и незаконное предсказание. С другой стороны, если кто-либо использует наблюдение за звездами для того, чтобы предвидеть те будущие вещи, которые обуславливаются небесными телами, например, дождь, засуху и тому подобное, то в этом нет ничего незаконного или суеверного.

Ответ на возражение 1 очевиден из вышесказанного.

Ответ на возражение 2. То, что астрологи, наблюдая за звездами, достаточно часто предсказывают правду, можно объяснить двояко. Во-первых, тем, что большинство людей руководствуется своими телесными страстями, и потому их действия во многом зависят от того, как их располагают небесные тела, в то время как тех, которые сдерживают эти расположения посредством своего разума, а именно мудрых, весьма немного. Вследствие этого астрологи во многих случаях предрекают правду, особенно же тогда, когда речь идет об общественных событиях, которые зависят от многих. Во-вторых, [это можно объяснить] вмешательством демонов. Поэтому Августин говорит: «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 нечистых и лживых духов, знающих кое-что истинное в области временных

предметов». И несколько ниже добавляет: «Поэтому истинный христианин должен остерегаться как астрологов, так и всяких прорицателей, особенно же тех, которые говорят правду, чтобы, уловив при содействии демонов его душу, они не впутали его в свое сообщество»⁵⁷⁹.

Сказанного достаточно для ответа на **возражение 3**.

Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕЗАКОННЫМ ПРЕДСКАЗАНИЕ ПО СНОВИДЕНИЯМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предсказание по сновидениям не является незаконным. В самом деле, в использовании божественного наставления нет ничего незаконного. Но люди наставляются Богом во сне, о чем читаем [в Писании]: «Во сне, в ночном видении, когда сон находит на людей, во время дремоты на ложе; тогда Он», то есть Бог, «открывает у человека ухо и запечатлевает Свое наставление» ([Иов. 33:15, 16](#)). Следовательно, использование предсказания по сновидениям не является незаконным.

Возражение 2. Далее, толкователи сновидений в строгом смысле слова предсказывают посредством снов. Но мы знаем святых, которые толковали сны. Так, Иосиф толковал сны [главного] виночерпия и главного хлебодача фараона ([Быт. 40](#)), и Даниил толковал сны царя Вавилона ([Дан. 2; 4](#)). Следовательно, предсказание по сновидениям не является незаконным.

Возражение 3. Далее, глупо отрицать общий для всех людей опыт. Но все знают по опыту, что сны являются знаками будущего. Следовательно, нелепо отрицать пользу от предсказаний по сновидениям и прислушиваться к ним законо.

Этому **противоречит** сказанное [в Писании]: «Не должен находиться у тебя... наблюдающий сны»⁵⁸⁰ ([Вт. 18:10](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (2), предсказание суеверно и незаконно тогда, когда оно основано на ложном мнении. Поэтому нам надлежит рассмотреть то истинное, которое содержится в предвидении будущего по сновидениям. Итак, в одних случаях сон может являться причиной будущих событий, например, когда человеческий ум обеспокоен приснившимся, вследствие чего начинает к чему-то стремиться или чего-то избегать. В других случаях сны являются знаками будущих событий — в той мере, в какой сон и будущее событие вместе связаны с некоторой общей им причиной, и таким вот образом будущее нередко становится известным благодаря сновидениям. Следовательно, далее мы должны рассмотреть то, что является причиной снов и может ли она быть также причиной будущих событий или сообщать знание о них.

Итак, надлежит заметить, что причина снов в одних случаях может находиться в нас, а в других — вне нас. Внутренняя причина снов бывает двоякой. Одна относится к душе, а именно в той мере, в какой то, что занимает человеческие помыслы и расположения во время бодрствования проникает в его воображение во время сна. Такого рода причина сновидений не является причиной будущих событий, поскольку такие сны связаны с будущими событиями акцидентно и любое их совпадение друг с другом тоже акцидентно. Другая же внутренняя причина снов относится к телу, поскольку внутреннее расположение тела может вызывать сообразующееся с этим расположением движение в воображении; так, человеку, в [теле] которого излишне много холодных телесных жидкостей, может сниться, что он находится в воде или снегу, и потому врачи настаивают на том, чтобы мы обращали внимание на сны, дабы с их помощью они могли выявить наши внутренние расположения.

И точно так же внешняя причина сновидений бывает двоякой, телесной и духовной. Телесной, когда на воображение спящего воздействует или окружающий воздух, или небесное тело, в результате чего спящему представляются некие образы, соответствующие расположению небесных тел. Духовная же причина в некоторых случаях связана с Богом, Который через посредство служебных ангелов открывает людям нечто в их снах, согласно сказанному [в Писании]: «Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении (во сне говорю

с ним)» ([Чис. 12:6](#)). Однако в других случаях то, что людям в их снах представляются некие образы, связано с действиями демонов, что означает, что они иногда показывают некоторые будущие вещи тем, кто вступил с ними в незаконный сговор.

Поэтому нам надлежит говорить, что нет ничего незаконного в том, чтобы использовать сны для предвидения будущего, если эти сны обусловлены божественным откровением или некоторой естественной причиной, внутренней или внешней, в той мере, в какой эта причина является действенной. Но если они обусловлены действиями демонов, с которыми вступили в сговор или явно, призвав их для этой цели, или неявно, пытаясь предсказывать вне поля действенности [причины], то тогда речь идет о незаконном и суеверном предсказании.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕДСКАЗАНИЕ, СВЯЗАННОЕ С ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯМИ, ГАДАНИЯМИ И ДРУГИМИ ПОДОБНОГО РОДА НАБЛЮДЕНИЯМИ ЗА ВНЕШНИМИ ВЕЩАМИ, НЕЗАКОННЫМ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предсказание, связанное с предзнаменованиями, гаданиями и другими подобного рода наблюдениями за внешними вещами, не является незаконным. Ведь если бы оно было незаконным, святые никогда бы не прибегали к нему. Но мы читаем о том, что Иосиф занимался гаданиями, поскольку его слуга говорит: «Для чего украли у меня серебряную чашу? Не та ли это, из которой пьет господин мой (и он гадает на ней)» ([Быт. 44:4, 5](#)); и сам он далее говорит братьям: «Разве вы не знали, что такой человек, как я, конечно угадает?» ([Быт. 44:15](#)). Следовательно, в использовании этого вида предсказания нет ничего незаконного.

Возражение 2. Далее, птицы по природе знают некоторые вещи о будущих временах, согласно сказанному [в Писании]: «И аист под небом знает свои определенные времена, и горлица, и ласточка, и журавль наблюдают время, когда им прилететь» ([Иер. 8:7](#)). Но естественное знание безошибочно и исходит от Бога. Следовательно, в использовании знания птиц для предвидения будущего, то есть в предсказании по предзнаменованиям, нет ничего незаконного.

Возражение 3. Далее, одним из святых назван Гедеон ([Евр. 11:32](#)). Но Гедеон обращал внимание на предзнаменования, когда выслушивал описание и толкование сна ([Суд. 7:15](#)), и точно так же поступал слуга Авраама Елиезер ([Быт. 24](#)). Следовательно, похоже, что этот вид предсказания не является незаконным.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Не должен находиться у тебя... гадатель» ([Вт. 18:10](#)).

Отвечаю: движения или крики птиц и любые другие расположения, наблюдаемые в подобных вещах, никак не могут являться причинами будущих событий, и потому будущее не может быть предузнано в них как в своих причинах. Из этого следует, что если благодаря ним и может быть познано что-либо в будущем, то только потому, что или их причины одновременно являются причинами будущих событий, или они ими обозначаются. Затем, причиной действий лишенных разума животных является некий инстинкт, посредством которого они склоняются к естественным движениям, поскольку сами они не являются хозяевами собственных действий. Этот инстинкт может проистекать из двоякой причины. Во-первых, он может обуславливаться телесной причиной. В самом деле, коль скоро лишенные разума животные наделены только чувственной душой, любая способность которой является актом телесного органа, их душа зависит от расположения окружающих тел, и в первую очередь — тел небесных. Следовательно, некоторые из их действий могут являться предзнаменованиями будущего в той мере, в какой они сообразованы с расположениями небесных тел и окружающего воздуха, с которыми связаны некоторые будущие события. Однако здесь нам надлежит принимать во внимание две вещи. Во-первых, то, что такие наблюдения можно использовать для предвидения только тех будущих вещей, которые также можно предвидеть на основании движений небесных тел, о чем уже было сказано (5). Во-вторых, то, что их нельзя прилагать к тем вещам, которые никак не связаны с этими животными (ведь обретенное ими через посредство небесных тел естественное знание, или инстинкт, например, относительно связанных с дождями, ветрами и т. п. изменений, относится к тому, что необходимо для их жизни).

Во-вторых, этот инстинкт может быть обусловлен духовной причиной, а именно: либо Богом, как это имело место в случае нисшедшего на Христа голубя, ворона, который кормил Илию, и кита, который проглотил и исторг Иону, либо демонами, которые используют этих лишенных разума животных для того, чтобы прельстить наши умы суетными представлениями. Все вышесказанное справедливо в отношении всех такого рода вещей, за исключением предвещаний, поскольку человеческие слова, которые считаются предзнаменованиями, не подчинены расположению звезд, но иногда их упорядочивает божественное Провидение, а иногда — демонские козни.

Поэтому нам надлежит говорить, что любое такого рода предсказание, если оно выходит за рамки порядка природы или божественного Провидения, суеверно и незаконно.

Ответ на возражение 1. По мнению Августина, слова Иосифа о том, что он является непревзойденным гадателем, сказаны им в шутку, а не всерьез, поскольку таковой была о нем молва, и в том же смысле говорил и его слуга.

Ответ на возражение 2. Приведенные слова сказаны о том знании, которым обладают птицы в отношении связанных с ними вещей, и если кто-либо хочет познать эти вещи, то он вправе наблюдать за их криками и движениями. Так, например, частое карканье ворон свидетельствует о том, что скоро пойдет дождь.

Ответ на возражение 3. Гедеон, выслушивая подробное описание и толкование сна, видел в нем предзнаменование, определенное для его наставления божественным Провидением. И точно так же Елиезер вслушивался в слова девицы, перед тем помолившись Богу.

Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕЗАКОННЫМ ПРЕДСКАЗАНИЕ ПО ЖРЕБИЮ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предсказание по жребию не является незаконным. Так, Августин, комментируя слова [Писания]: «В Твоей руке — жребий мой»⁵⁸¹ (Пс. 30:16), говорит: «Нет ничего предосудительного в бросании жребия, поскольку в тех случаях, когда человек пребывает в сомнении, это является средством выяснения божественной воли».

Возражение 2. [Далее] в тех соблюдениях, в которых, согласно Священному Писанию, принимали участие святые, похоже, нет ничего незаконного. Но как в Ветхом, так и в Новом Завете встречаются святые, которые принимали участие в бросании жребия. Так, нам рассказывают, что Иисус [Навин] по распоряжению Господа провозгласил жребий похитившего заклтое Ахана (Нав. 7). И Саул, бросив жребий, определил, что мед ел его сын Ионафан (1 Цар. 14:42); и Иона, когда он плыл от лица Господа, был разоблачен [жребием] и брошен в море (Иона 1, 7); и Захария был выбран по жребию для каждения (Лк. 1:9); и апостолы по жребию выбрали Матфия на апостольство (Деян. 1:26). Следовательно, похоже на то, что предсказание по жребию не является незаконным.

Возражение 3. Далее, кулачные поединки, то есть бои один на один, а также испытания огнем и водой, которые называются «народными» испытаниями, похоже, являются своего рода гаданиями, поскольку с их помощью пытаются установить неизвестную [истину]. Тем не менее, дело представляется так, что все это является законным, поскольку Давид принял участие в поединке с филистимлянином (1 Цар. 17). Следовательно, похоже на то, что предсказание по жребию не является незаконным.

Этому противоречит сказанное в «Декреталях»: «Сим устанавливается, что бросание жребия, к которому вы прибегаете всякий раз, когда замышляете какое-то начинание, и которое было осуждено вашими отцами, является не чем иным, как предсказанием и колдовством. По этой причине все это осуждается и впредь не должно использоваться христианами под страхом анафемы».

Отвечаю: как уже было сказано (3), гадание в строгом смысле слова есть совершение некоторых действий для того, чтобы, наблюдая за их результатом, можно было обрести некоторое знание о неизвестном. Если, бросая жребий, кто-либо стремится узнать, какое ему причитается имущество, награда, звание, наказание или какое-то действие, то это называется «долевым гаданием»; если он хочет узнать, что должно быть исполнено, то это называется «совещательным гаданием»; если он хочет узнать, что должно произойти, то это называется «предсказательным гаданием». Затем, действия человека, которые необходимы для гадания, равно как и их следствия, не являются субъектами расположения звезд. Поэтому если кто-либо, занимаясь гаданием, полагает, что следствия необходимых для гадания человеческих действий зависят от расположения звезд, то такое его мнение суетно и ложно и, следовательно, сопряжено с вмешательством демонов, и потому предсказание этого вида суеверно и незаконно.

Впрочем, помимо указанной причины следствия гадательных действий могут быть также усвоены случаю или какой-то определяющей духовной причине. Если мы усваиваем их случаю, и это имеет место в «долевом гадании», то здесь вряд ли можно говорить о каком-либо пороке помимо суетности, как это бывает в случае тех людей, которые никак не могут договориться друг с другом о [справедливом] дележе, и потому тянут жребий, предоставляя случаю решать, какая часть достанется каждому из них.

Если, с другой стороны, принятие решения по жребию связано с духовной причиной, то её

подчас должно усваивать демонам. Так, мы читаем [в Писании], что «царь Вавилонский остановился на распутье, при начале двух дорог, для гаданья — трясет стрелы, вопрошает терафимов, рассматривает печень» ([Иез. 21:21](#)). Гадание этого вида является незаконным и запрещено канонами.

Однако в некоторых случаях решение предоставляется Богу, согласно сказанному [в Писании]: «В полу бросается жребий, но все решение его — от Господа» ([Прит. 16:33](#)). Гадание этого вида, как говорит Августин, само по себе не является дурным.

Впрочем, и оно может быть греховным по одной из четырех причин. Во-первых, если кто-либо прибегает к жребию без особой на то нужды, поскольку это, похоже, означает искушать Бога. Поэтому Амвросий, комментируя слова [из евангелия от Луки] ([Лк. 1:9](#)), говорит: «Тот, кто избран по жребию, не зависит от людской молвы». Во-вторых, если в случае нужды к жребию прибегают без должной почтительности. Поэтому Беда, комментируя «Деяния святых апостолов», говорит: «Если кто-либо, имея нужду, думает, что он по примеру апостолов может испрашивать Бога посредством бросания жребия, то пусть не забывает о том, что сами апостолы не позволяли себе этого иначе, как только созвавши собрание братьев и излив свои чувства в молитве Богу». В-третьих, если божественные откровения неправильно прилагаются к земным делам. Поэтому Августин говорит, что «гадание по страницам Евангелия, хотя оно, конечно, лучше, чем обращение за советами к демонам, тем не менее, не может быть мною одобрено, поскольку не должно прилагать божественные откровения к мирским делам и суетным вещам нынешней жизни». В-четвёртых, если кто-либо решает тянуть жребий во время церковных выборов, которые должны происходить по вдохновению Святого Духа. Поэтому Беда говорит: «До Пятидесятницы избрание Матфия было определено по жребию», поскольку тогда вся полнота Святого Духа ещё не излилась на Церковь, «тогда как те же дьяконы были определены не по жребию, но избраны учениками». Действительно, эти [(то есть духовные)] почести отличаются от земных, которые связаны с распоряжением земными вещами; в последнем случае при выборе людей, равно как и при распределении земного имущества, нередко прибегают к жребию.

Если же имеет место неотложная потребность и соблюдена должная почтительность, то в обращении к божественному решению посредством бросания жребия нет ничего незаконного. Поэтому Августин говорит: «Если во времена гонений служители Божий не могут прийти к согласию о том, кому из них надлежит остаться на своем месте, а кому — бежать (ведь кто-то должен бежать, иначе погибнут все и церковь окажется брошенной), если, говорю, испробованы все средства, а согласия нет, то я не вижу другого выхода, как только тянуть жребий». И ещё он говорит: «Если у тебя есть много того, что тебе надлежит дать тому, у кого этого нет, но при этом ты не можешь дать сразу двоим, и если к тебе приходят двое, и никто из них не превосходит другого ни по нужде, ни по каким иным правам, то самым справедливым твоим решением будет дать то, что ты не можешь дать двоим, тому, на кого укажет жребий»⁵⁸².

Сказанного достаточно для ответа на возражения 1 и 2.

Ответ на возражение 3. Испытание раскаленным железом или кипящей водой определено к выявлению тайного греха с помощью того, что делается человеком, и в этом оно совпадает с бросанием жребия. Но с точки зрения тех сверхъестественных следствий, которые здесь чают получить от Бога, оно по своей родовой неопределенности превосходит гадание. Таким образом, испытание этого вида представляется незаконным, причем как потому, что оно определено к сокровенному суду, каковым приличествует быть только божественному суду, так и потому, что такое испытание не предусмотрено божественной властью. Поэтому в декрете папы Стефана V сказано: «Святые каноны не одобряют принуждения к признанию посредством испытания раскаленным железом или кипящей водой, и никому не дозволено практиковать суеверные

новшества, не одобренные в учениях святых отцов. Нам представляется вполне достаточным, что преступление против общества подпадает под нашу юрисдикцию после того, как преступник сделал добровольное признание или его вина была доказана показаниями поклявшихся перед Господом свидетелей. Но тайные и неведомые нам преступления должны быть оставлены на суд Того, Кому одному ведомо то, что на сердце у сынов человеческих». То же самое, похоже, можно сказать и о поединках, за исключением того, что они в большей степени напоминают обычное гадание, поскольку от них никто не ждет чего-то сверхъестественного (разве что только в том случае, когда противоборствующие стороны очевидным образом не равны по силе или мастерству).

Вопрос 96. О СУЕВЕРИИ В СОБЛЮДЕНИЯХ

Наконец, мы рассмотрим суеверие в соблюдениях, под которым заглавием наличествует четыре пункта: 1) о соблюдениях ради познания, которые практикуются в магическом искусстве; 2) о соблюдениях, направленных на то, чтобы обусловить изменения в некоторых телах; 3) о наблюдениях за приметами; 4) о ношении священных слов в шее.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕЗАКОННЫМ ПРАКТИКОВАТЬ СОБЛЮДЕНИЯ МАГИЧЕСКОГО ИСКУССТВА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что практиковать соблюдения магического искусства не является незаконным. В самом деле, говорить о чем-либо как о незаконном можно двояко. Во-первых, со стороны рода деяния, как [например] об убийстве и воровстве; во-вторых, поскольку оно определено к злой цели, как когда человек подает милостыню из тщеславия. Но соблюдения магического искусства не являются злыми по роду, поскольку они состоят в некоторых постах и молитвах Богу; кроме того, они определены к доброй цели, а именно — к приобретению знаний. Следовательно, практиковать эти соблюдения не является незаконным.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано, что «даровал Бог, отрокам», которые воздерживались [от царской пищи], «знание и разумение всякой книги и мудрости» ([Дан. 1:17](#)). Но соблюдения магического искусства как раз и состоят в некоторых постах и воздержаниях. Таким образом, похоже на то, что это искусство достигает своей цели благодаря Богу и, следовательно, практиковать его законно.

Возражение 3. Далее, заблуждение тех, кто вопрошает демонов о будущем, похоже, состоит в том, что, как было показано нами выше (95, 1), демоны лишены такого знания, поскольку оно приличествует одному только Богу. Однако демонам ведомы научные истины, поскольку науки связаны с вещами необходимыми и неизменными. И коль скоро такие вещи являются субъектами человеческого знания, то тем более они [являются субъектами] знания демонов, которые, как говорит Августин, обладают [более точными чувствами и] более тонким умом⁵⁸³. Следовательно, похоже, что нет ничего греховного в том, чтобы практиковать магическое искусство, даже если его результаты достигаются с помощью демонов.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Не должен находиться у тебя... вопрошающий мертвых» ([Вт. 18:10, 11](#)), каковое расспрашивание возможно только при наличии помощи со стороны демонов. Но соблюдения магического искусства есть поиск правды путем «общения с демонами посредством символов»⁵⁸⁴. Следовательно, практиковать магическое искусство незаконно.

Отвечаю: магическое искусство является как незаконным, так и бесполезным. Оно незаконно потому, что средства, к которым оно прибегает ради обретения знания, не имеют ничего общего с тем, что причиняет научные знания, и состоят они в том, что люди пристально вглядываются в какие-то формы, бормочут странные слова и так далее. Следовательно, это искусство использует их не как причины, а как символы, но не как те символы, которые установлены Богом, а как ритуальные знаки. Таким образом, из этого следует, что они суть бессодержательные символы и являются своего рода «договором или обращением к демонам за советом, а также общением с ними посредством символов»⁵⁸⁵. Поэтому, как говорит Августин, христиане должны полностью отвергать и никоим образом не прибегать к магическому искусству, равно как и к любому другому искусству, которое является тщетным и вредным суеверием⁵⁸⁶. С точки же зрения обретения научных знаний это искусство бесполезно. В самом деле, коль скоро средства этого искусства не позволяют человеку обретать научные знания естественным для него способом, а именно путем обучения и открытий, то, следовательно, их чают получить или от Бога, или от демонов. Нет никаких сомнений в том, что некоторые, например Соломон ([3 Цар. 3](#); [2 Пар. 1](#)), обладали мудростью и наукой как тем, что было всеяно в них Богом. Кроме того, Господь сказал ученикам: «Я дам вам уста и премудрость, которой не

возмогут противоречить, ни противостоят все, противящиеся вам» ([Лк. 21:15](#)). Однако этот дар предоставляется не всем и не в связи с какими-либо особыми соблюдениями, но так, как угодно Святому Духу, согласно сказанному [в Писании]: «Одному дается Духом слово мудрости, другому — слово знания (тем же Духом)» ([1 Кор. 12:8](#)), и далее: «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» ([1 Кор. 12:11](#)). С другой стороны, демоны, как было показано в первой части (109, 3), не занимаются просвещением ума. Но обретение знания и мудрости происходит посредством просвещения ума, и потому никто и никогда не может обрести знания с помощью демонов. В связи с этим Августин говорит: «Порфирий признает, что умная часть души от теургических телетов», то есть освящений, «не получает никакого очищения, которое делало бы её способной к видению Бога и к восприятию того, что существует действительно»⁵⁸⁷, например, научных умозаключений. Впрочем, демоны, вступая в общение с людьми, могут делиться с ними некоторыми научными знаниями, но это совсем не то, о чем желают узнать посредством магии.

Ответ на возражение 1. Обретение знаний является благом, но не тогда, когда это делается с помощью недолжных средств, а именно к этому и склоняет магическое искусство.

Ответ на возражение 2. Воздержание этих отроков было связано не с тщетными соблюдениями символического искусства, а с установлениями божественного Закона, поскольку они отказывались питаться нечистым мясом, которое предлагали им язычники. Поэтому в качестве награды за повиновение они получили от Бога знание, согласно сказанному [в Писании]: «Я сведущ более старцев — ибо повеления Твои храню» ([Пс. 118:100](#)).

Ответ на возражение 3. Расспросы демонов о будущем греховны не только потому, что демоны лишены этого знания, но и по причине вступления с ними в общение, о котором идет речь в рассматриваемом возражении.

Раздел 2. МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ НЕЗАКОННЫМИ НАПРАВЛЕННЫЕ НА ИЗМЕНЕНИЯ В ТЕЛАХ СОБЛЮДЕНИЯ, ЕСЛИ ИХ ЦЕЛЬЮ ЯВЛЯЕТСЯ ВОССТАНОВЛЕНИЕ ЗДОРОВЬЯ И ТОМУ ПОДОБНОЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что направленные на изменения в телах соблюдения, если их целью является восстановление здоровья или что-либо подобное, законны. Ведь законно же использовать естественные телесные силы для того, чтобы они произвели надлежащие им следствия. Но и в природном порядке встречаются вещи, обладающие той или иной таинственной силой, причину которой человек постигнуть не может (например, почему магнит притягивает железо, и много другого, о чем поведал нам Августин⁵⁸⁸). Следовательно, похоже, что использовать такого рода силы для изменения в телах законно.

Возражение 2. Далее, искусственные тела, равно как и тела естественные, являются субъектами небесных тел. Но естественные тела под влиянием тел небесных могут приобретать некоторые связанные с их видом таинственные силы. Значит, и искусственные тела, например, образы, под влиянием небесных тел могут приобретать некоторые таинственные силы, способные производить те или иные следствия. Поэтому в использовании их и подобных им вещей нет ничего незаконного.

Возражение 3. Далее, демоны, по словам Августина, тоже могут различным образом изменять тела⁵⁸⁹. Но эти их способности проистекают от Бога. Следовательно, использование их способностей ради причинения таких изменений законно.

Этому противоречат следующие слова Августина: «К суеверию относятся практики магических искусств, амулеты и осужденные медицинской наукой знахарские средства, такие как колдовство, любые тайнописи, которые они называют иероглифами, и подобные им вещи, которые они надевают или привязывают»⁵⁹⁰.

Отвечаю: исследуя то, что делается ради производства некоторого телесного следствия, должно принимать во внимание, способно ли оно производить это следствие естественным образом, и если да, то в этом нет ничего незаконного, поскольку использовать естественные причины для производства надлежащих им следствий законно. Но если оно не представляется способным произвести это следствие по природе, то из этого надлежит заключить, что его используют ради производства этого следствия не как причину, а только как некий символ, и потому налицо «общение с демонами посредством символов». В связи с этим Августин говорит, что «демоны приманиваются к тварям, которых не они создали, а Бог, смотря по своему различию, различными привлекательными для них не родами пищи, как животные, а знаками, как духи, знаками, которые соответствуют вкусу каждого из них, а именно: разного рода камнями, травами, деревьями, животными, заклинаниями, обрядами»⁵⁹¹.

Ответ на возражение 1. Нет ничего суеверного и незаконного в том, чтобы просто использовать естественные вещи ради производства каких-либо следствий, а именно тех, которые, по общему мнению, они могут производить по природе. Но если помимо этого используются какие-то знаки, слова или какие-либо иные суетные соблюдения, которые очевидным образом не обладают действенностью по природе, то тогда налицо суеверие и беззаконие.

Ответ на возражение 2. Естественные силы естественных тел являются следствиями их

субстанциальных форм, которые они получают под влиянием небесных тел, и потому благодаря тому же влиянию они обладают некоторыми активными силами. С другой стороны, формы искусственных тел являются следствиями замысла мастера и, будучи, как сказано в первой [книге] «Физики», не чем иным, как порядком, соединением и фигурой⁵⁹², не могут обладать естественной активной силой. Поэтому если под влиянием небесных тел в них и возникает какая-то сила, то это происходит не потому, что они искусственны, а потому, что в них присутствует их естественная материя. Таким образом, то мнение, которое, согласно Августину, разделял Порфирий, а именно, что «с помощью трав, камней, животных, каких-либо звуков и слов, разных выдумок и штук, даже наблюдений за движениями звезд в обращении неба, люди на земле приводят в действие способные к тому силы», ложно. Поэтому ниже Августин говорит, что «все это — дело этих же самых демонов, глумящихся над покорными им душами»⁵⁹³.

Следовательно, те образы, которые называются астрономическими, тоже получают свою действенность от демонов, признаком чего является то, что на них необходимо изображать некие символы, которые по природе не могут производить никаких следствий, поскольку фигура не является началом природного действия. И все же астрономические образы отличаются от образов, применяемых в некромантии, поскольку последние недвусмысленно означают колдовство и обман, то есть указывают на очевидный сговор с демонами, тогда как в случае других образов имеет место неочевидный сговор посредством символов, представленных в виде знаков или фигур.

Ответ на возражение 3. То, что Бог, Которому покорны демоны, может использовать их так, как того пожелает, свидетельствует о божественном величии. Но человек не обладает властью над демонами и потому не может использовать их так, как того пожелает; напротив, он призван противоборствовать демонам. Поэтому человек никоим образом не вправе явно или неявно сговариваться с демонами ради получения от них какой-либо помощи.

Раздел 3. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ НЕЗАКОННЫМИ НАБЛЮДЕНИЯ ЗА ПРИМЕТАМИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что наблюдения за приметами не являются незаконными. Так, одним из человеческих несчастий является болезнь. Но возникновению в человеке болезни предшествуют некоторые наблюдаемые врачами признаки. Следовательно, похоже, что наблюдение за такого рода признаками вполне законно.

Возражение 2. Далее, было бы неразумно отрицать то, что случается чуть ли не с каждым. Но многие попадали в ситуацию, когда встреченный тогда-то и там-то человек или зверь, произнеся некое слово [или звук] или совершив какое-то странное или неловкое движение, этим предвозвестил какое-то доброе или дурное событие. Следовательно, похоже на то, что наблюдение за того рода вещами не является незаконным.

Возражение 3. Далее, человеческие действия и события расположены божественным Провидением в определенном порядке, и этот порядок, похоже, таков, что эти события являются образами событий в будущем, поскольку, согласно апостолу, те вещи, которые происходили в древности с отцами, являются образами того, что происходит с нами сейчас ([1 Кор. 10:6](#)). Но в наблюдении за установленным божественным Провидением порядком нет ничего незаконного. Следовательно, похоже, что и в наблюдении за такого рода предзнаменованиями нет ничего незаконного.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «сговор с демонами сопровождается тысячами нелепейших [соблюдений и] наблюдений, например, за подергиванием члена, камнем, собакой, мальчиком, проходящим между идущими рядом друзьями, ударом ноги прохожего о косяк; а ещё — возвращением на ложе, если, надевая обувь, случайно чихнул, возвращением в дом, если, выходя, споткнулся; когда крысы прогрызают дыру в одежде, то из суеверия больше страшатся будущего, нежели сожалеют о действительно причиненном ущербе»⁵⁹⁴.

Отвечаю: люди внимательно наблюдают за подобными вещами не как за причинами, а как за знаками будущих хороших или дурных событий. При этом наблюдаемые таким образом знаки никак не могут быть усвоены Богу, поскольку они предложены нам не божественной властью, а, пожалуй, человеческой суетностью вкупе с преступными кознями демонов, которые стремятся с помощью всего этого вздора запутать человеческие умы. Из сказанного понятно, что все эти наблюдения являются суеверными и незаконными и суть не что иное, как остатки идолопоклонства, которое занималось наблюдением за предзнаменованиями удачных и неудачных дней и имело много общего с тем предсказанием по звездам, которое отталкивается от какой-то конкретной даты. Впрочем, [в отличие от предсказания по звездам] в рассматриваемых нами наблюдениях нет ничего от разума или искусства, и потому они ещё более суетны и суеверны.

Ответ на возражение 1. Причины болезни находятся внутри нас, обуславливая те признаки болезни, за которыми законно наблюдают врачи. Ведь нет ничего незаконного в том, чтобы усматривать предзнаменования будущих событий в их собственных причинах, как [например] когда раб, видя гнев своего господина, страшится телесного наказания. Не исключено, что нечто подобное можно было бы сказать и о том случае, когда человек боится, что его ребенок может пострадать от сглаза, о чем мы уже говорили в первой части (117, 3). Но это не имеет никакого отношения к рассматриваемому нами виду наблюдений.

Ответ на возражение 2. Первый получаемый людьми опыт таких наблюдений может

выглядеть правдоподобным по [чистой] случайности. Но впоследствии, когда ум человека попадает в западню этого вида соблудений, многие вещи начинают происходить с ним по наущению демонов, желающих, как говорит Августин, «чтобы люди, увлекшись этими наблюдениями, становились все более любопытными и все более запутывались в многообразных силках пагубного заблуддения»⁵⁹⁵.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, у евреев, среди которых предстояло родиться Христу, были пророческими не только слова, но и дела⁵⁹⁶. Поэтому учиться на примере этих дел как тех знаков, которые были даны нам Богом, законно. Однако не все то, что происходит согласно установленному божественным Провидением порядку, определено к тому, чтобы обозначать нечто в будущем. Следовательно, приведенный аргумент бездоказателен.

Раздел 4. ЗАКОННО ЛИ НОСИТЬ НА ШЕЕ БОЖЕСТВЕННЫЕ СЛОВА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что носить на шее божественные слова законно. Ведь божественные слова при написании не менее действенны, чем при произнесении. Но произнесение священных слов, таких как «Отче наш», «Аве Мария» и многих других, которые являются обращением к имени Господа ради получения некоторых следствий (например, исцеления больного), законно, поскольку, согласно сказанному [в Писании], «именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками; будут брать змей» ([Мк. 16:17, 18](#)). Следовательно, похоже на то, что носить на шее священные слова в качестве средства от болезни или каких-либо иных бедствий законно.

Возражение 2. Далее, священные слова на человеческом теле не менее действенны, чем на телах змей и других животных. Но использование магических знаков при заклинании змей или исцелении некоторых животных является действенным, в связи с чем [в Писании] сказано: «Их безумие — как яд змеи, как глухого аспида, который затыкает уши свои и не слышит голоса ни заклинателя, ни самого искусного в заклинаниях чародея»⁵⁹⁷ ([Пс. 57:5, 6](#)). Следовательно, носить священные слова в качестве средства от людей законно.

Возражение 3. Далее, слово Божие не менее свято, чем святые реликвии, по каковой причине Августин говорит, что «слово Божие не менее значимо, чем тело Христово». Но носить святые реликвии на шее или каким-либо иным способом как обереги законно. Следовательно, точно так же законно в целях защиты использовать устные или письменные слова Священного Писания.

Возражение 4. С другой стороны, Златоуст говорит: «Некоторые носят на себе начертанные отрывки из Евангелия, обмотав их вокруг шеи. Не то ли это Евангелие, которое ежедневно слушают все, когда оно читается в церкви? А если это оно, то как человек, который, слушая Евангелие, не видит в том для себя никакой пользы, чаёт спастись, нося его вокруг шеи? Кроме того, в чем сила Евангелия? В фигурах ли букв или в разумении смысла? Если в фигурах, то прав тот, кто носит их вокруг шеи, но если в разумении, то чем носить их вокруг шеи, лучше носи их в сердце своем».

Отвечаю: в любом заклинании или ношении начертанных слов есть две вещи, к которым, похоже, надлежит относиться с предосторожностью. Первая — та, что именно произнесено или начертано, поскольку если это связано с обращением к демонам, то очевидно, что речь идет о суеверии и беззаконии. И точно так же, похоже, следует избегать использования незнакомых слов, за которыми могло бы скрываться что-либо незаконное. Поэтому Златоуст говорит, что «многие ныне, по примеру фарисеев, увеличивавших воскрилия одежд своих, измышляют и пишут еврейские имена ангелов и носят их на себе, внушая ужас не разумеющим их». Кроме того, нужно заботиться о том, чтобы там не было чего-либо ложного, поскольку тогда никакое следствие не может быть усвоено Богу, в Котором нет никакой лжи.

Второй вещью, которой нужно остерегаться, является та, чтобы к священным словам не подмешивалось что-либо суетное, например, какой-то начертанный знак, за исключением знака креста, или какое-то дописанное или прикрепленное пожелание, или ещё что-либо подобное, не имеющее ничего общего с почитанием Бога, поскольку все это так или иначе суеверно. Что же до всего остального, то в нем ничего незаконного нет. Поэтому в «Декреталях» сказано: «При смешении лечебных трав недопустимо использовать заговоры или колдовство, но — только божественный символ или молитву Господню, чтобы возносить хвалу одному только

сотворившему все Богу».

Ответ на возражение 1. Нет никаких сомнений в том, что произнесение божественных слов или призывание имени Господня, если это делается ради почитания одного только Бога, на помощь Которого уповают, законно. Незаконно же это тогда, когда делается в связи с каким-либо суетным соблюдением.

Ответ на возражение 2. Даже заклинание змей или каких-то иных животных при сосредоточенности ума исключительно на священных словах и божественной силе является законным. Впрочем, подобные заклинания очень часто содержат в себе незаконные соблюдения в надежде достигнуть желаемого с помощью демонов, и в первую очередь это имеет место тогда, когда речь идет о змеях, поскольку змей был первым орудием, к которому прибег дьявол для искушения человека. Поэтому глосса на приведенные слова говорит: «Заметь, что Священное Писание не рекомендует все то, что приводится им для сравнения, как [например] это имеет место в случае несправедливого судьи, который едва услышал просьбу вдовы».

Ответ на возражение 3. То же самое можно сказать и о ношении реликвий, поскольку если их носят в качестве свидетельства веры Богу и тем святым, чьими реликвиями они являются, то в этом нет ничего незаконного. Но если к этому подмешивается какое-то суетное обстоятельство (например, что ларец треугольный или какой-то там еще, что не имеет ничего общего с почитанием Бога и святых), то тогда это суеверно и незаконно.

Ответ на возражение 4. Златоуст говорит о том случае, когда начертанным знакам уделяют гораздо больше внимания, чем разумению слов.

Вопрос 97. О НЕВЕРИИ, ТО ЕСТЬ О НЕДОСТАТОЧНОСТИ (И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ) об ИСКУШЕНИИ БОГА

Теперь нам предстоит рассмотреть те пороки, которые противоположны религии по причине недостаточности религии и очевидным образом ей противны, так что их принято называть общим именем «неверие». Таковыми являются те пороки, которые связаны с презрением или непочтительностью к Богу и святым вещам. Таким образом, мы исследуем, во-первых, пороки, которые непосредственно являются непочтительностью к Богу; во-вторых, пороки, связанные с непочтительностью к Богу и святым вещам. В отношении первого мы рассмотрим искушение, посредством которого искушают Бога, и лжесвидетельство, посредством которого непочтительно упоминается имя Божие.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) что есть искушение Бога; 2) является ли оно грехом; 3) какой добродетели противоположен [этот грех]; 4) сравнение его с другими пороками.

Раздел 1. СОСТОИТ ЛИ ИСКУШЕНИЕ БОГА В ТЕХ ПОСТУПКАХ, В КОТОРЫХ ОЖИДАЕМОЕ СЛЕДСТВИЕ УСВАИВАЕТСЯ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО СИЛЕ БОЖИЕЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что искушение Бога не состоит в тех поступках, в которых следствие ожидается исключительно от силы Божией. В самом деле, подобно тому, как человек искушает Бога, точно так же он сам искушается Богом, людьми и демонами. Но при искушении человека следствие не всегда ожидается от его силы. Следовательно, и Бог искушается не только тогда, когда следствие ожидается исключительно от Его силы.

Возражение 2. Далее, тот, кто, призывая имя Божие, соделывает чудеса, чаёт получить следствие исключительно благодаря силе Божией. Следовательно, если бы искушение Бога состояло в такого рода поступках, то всякий, кто соделывает чудеса, искушал бы Бога.

Возражение 3. Далее, если человек не рассчитывает на человеческую помощь и возлагает все свои упования на одного только Бога, то это, похоже, свидетельствует о его совершенстве. Так, Амвросий, комментируя слова из [евангелия от Луки]: «Ничего не берите в дорогу...» ([Лк. 9:3](#)), говорит: «Евангельская заповедь показывает, что необходимо тому, кто проповедует царство Божие, а именно, что он не должен зависеть от мирской помощи и что, будучи укреплен своей верой, он должен быть уверенным в том, что тем скорее будет иметь все нужное, чем меньше будет об этом заботиться». И блаженная Агата говорит: «Я никогда не лечила свое тело телесными снадобьями, поскольку у меня есть Господь Иисус Христос, исцеляющий все Своим простым словом». Но искушение Бога не состоит в чем-либо из того, что относится к совершенству. Следовательно, искушение Бога не состоит в тех поступках, в которых полагаются исключительно на помощь со стороны Бога.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Христос, Который, уча и осуждая открыто, явил нам силу Божию, не позволяя восторжествовать над Собой гневу врагов, при этом, сторонясь и скрываясь, наставлял человеческую слабость, дабы она остерегалась искушать Бога и избегала того, чего должно избегать»⁵⁹⁸. Их сказанного, похоже, следует, что искушение Бога состоит в уклонении от тех поступков, которые, избегая опасности, может совершать сам человек, не полагаясь в этом исключительно на помощь Божию.

Отвечаю: в строгом смысле слова искушение является испытанием искушаемого. Затем, мы можем испытывать кого-либо словами или делами. Словами, когда мы желаем выяснять, известно ли ему то, о чем мы его спрашиваем, а ещё — может ли он и желает ли это подтвердить; делами, когда посредством того, что мы делаем, мы испытываем его благоразумие, волю или силу. То и другое может происходить двояко. Во-первых, открыто, когда искушающий объявляет себя таковым; так, Самсон, желая испытать филистимлян, загадал им загадку ([Суд. 14:12](#)). Во-вторых, это может быть сделано исподволь и хитро, как это имело место тогда, когда фарисеи искушали Христа, о чем читаем в [евангелии от Матфея] ([Мф. 22:15-21](#)). Кроме того, в одних случаях это происходит намеренно, а именно когда кто-либо желает испытывать кого-либо словом или делом, а в других — ненамеренно, а именно когда в намерение искушающего не входит, так сказать, испытание другого, но при этом то, что он говорит или делает, не может служить какой-либо иной цели помимо этого испытания.

Таким образом, человек может искушать Бога или словами, или делами. Затем, мы обращаемся к Богу посредством слов тогда, когда молимся. Поэтому человек намеренно искушает Бога в своих молитвах, когда просит Его о чем-либо ради испытания знания, силы или

воли Божией. Он намеренно искушает Бога посредством дел тогда, когда делаемое им делается ради испытания силы Божией, Его благой воли или премудрости. Он искушает Бога ненамеренно, если, не имея намерения испытать Бога, он, тем не менее, просит Его или делает что-либо такое, единственным назначением чего может быть доказательство силы Божией, Его благодати или всеведенья. Так, если человек, стремясь убежать от врагов, пускает свою лошадь в галоп, то это не является испытанием лошади, но если он пускает свою лошадь в галоп без какой-либо явной нужды, то это представляется не чем иным, как испытанием её беговых качеств, и то же самое можно сказать обо всех остальных вещах. Следовательно, если человек в своих молитвах или делах вверяет себя божественному попечительству в связи с некоторой неотложностью или пользой, то это не является искушением Бога, в связи с чем читаем [в Писании]: «Мы не знаем, что делать, но к Тебе очи наши» ([2 Пар. 20:12](#)). Но если это никак не связано с неотложностью или пользой, то тогда налицо ненамеренное искушение Бога. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Не искушайте Господа, Бога вашего» ([Вт. 6:16](#)), говорит: «Человек искушает Бога, когда, имея под рукой все необходимое [для того, чтобы избежать опасности], он безо всякой на то причины выбирает опасность, [как бы] испытывая, избавит ли его от нее Бог».

Ответ на возражение 1. Человека тоже подчас искушают посредством дел, испытывая его способность, знание или волю тем, поддержит ли он или противостанет этим делам.

Ответ на возражение 2. Когда святые своими молитвами содействуют чудеса, их к просьбам об этом подвигает необходимость или полезность того, что является следствием божественной силы.

Ответ на возражение 3. Проповедующие царство Божие не должны зависеть от мирской помощи ради большей свободы, дабы все свое время посвящать слову Божию, и потому если оказывается так, что они зависят исключительно от Бога, то из этого вовсе не следует, что они искушают Бога. Но если они, невзирая на неотложность или пользу, пренебрегут человеческой помощью, то тогда налицо искушение Бога. Поэтому Августин говорит: «Павел бежал не потому, что перестал верить в Бога, но чтобы не искушать Бога тем, что не бежал тогда, когда имел возможность бежать»⁵⁹⁹. Блаженная Агата по опыту знала, сколь благосклонен к ней Бог, и потому либо не болела той болезнью, от которой необходимо телесное лекарство, либо же мгновенно исцелялась Богом.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИСКУШЕНИЕ БОГА ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что искушение Бога не является грехом. В самом деле, Бог не предписывает греха. И все же Он предписал людям испытать Себя, что есть то же, что и искушить, о чем читаем [в Писании]: «Принесите все десятины в дом хранилища, чтобы в доме Моем была пища, и хотя в этом испытайте Меня!», говорит Господь Саваоф. «Не открою ли Я для вас отверстий небесных?» (Мал. 3:10). Следовательно, похоже, что искушение Бога не является грехом.

Возражение 2. Далее, человека искушают не только ради испытания его знания и силы, но и ради испытания его благости или воли. Но испытывать божественную благость или волю законно, о чем читаем [в Писании]: «Вкусите — и увидите, как благ Господь» (Пс. 33:9); и еще: «Чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12:2). Следовательно, искушение Бога не является грехом.

Возражение 3. Далее, Священное Писание никогда не осуждает человека за уклонение от греха, но — только за совершение греха. Но Ахаз был осужден за то, что в ответ на слова Господа: «Проси себе знамения у Господа, Бога твоего», сказал: «Не буду просить и не буду искушать Господа», на что ему было сказано [Исайей]: «Разве мало для вас затруднять людей, что вы хотите затруднять и Бога моего?» (Ис. 7:11-13). С другой стороны, мы читаем об Аврааме, что он сказал Господу: «По чему мне узнать, что я буду владеть ею» (Быт. 15:8), а именно землей, которую обещал ему Бог. И Гедеон просил Бога дать ему знамение обещанной ему победы (Суд. 6:36-39). Но никто из них не был за это осужден. Следовательно, искушение Бога не является грехом.

Этому противоречит [прямой] запрет Закона Божьего, согласно сказанному [в Писании]: «Не искушайте Господа, Бога вашего» (Вт. 6:16).

Отвечаю: как уже было сказано (1), искушение является испытанием искушаемого. Затем, никто не испытывает то, в чем он уверен. Поэтому любое искушение проистекает из некоторого неведения или сомнения, причем либо со стороны искушающего (как когда кто-либо испытывает вещь, желая познать её качества), либо со стороны других (как когда кто-либо испытывает вещь, чтобы доказать нечто другим). Так вот, когда о Боге говорят, что Он нас искушает, то имеют в виду второй из приведенных случаев. Что же касается неведения или сомнения в том, что связано с совершенством Бога, то это — грех. Отсюда очевидно, что искушение Бога ради того, чтобы искушающий мог познать силу Божию, является грехом.

С другой стороны, если кто-либо испытывает то, что связано с божественным совершенством, не для того, чтобы познать самому, а для того, чтобы привести доказательство другим, то это не является искушением Бога (при условии, что налицо праведное побуждение неотложности или набожное побуждение пользы, равно как и прочие необходимые условия). И именно так апостолы просили Господа дать им соделывать знамения именем Иисуса Христа, о чем читаем в «Деяниях» (Деян. 4:29, 30), а именно чтобы сила Христова могла быть явлена неверующим.

Ответ на возражение 1. Принесение десятин, как уже было сказано (87, 1), являлось предписанием Закона. Следовательно, здесь налицо как побуждение неотложности принесения, поскольку это предписано Законом, так и побуждение пользы, на что в тексте указывают слова: «Чтобы в доме Моем была пища», и потому они не искушали Бога тем, что приносили десятины. Что же касается следующих слов, а именно: «Испытайте Меня», то их должно понимать не причинно, как если бы они были должны принести десятины для того, чтобы

испытать, не откроет ли для них Бог «отверстий небесных», а следственно, поскольку, так сказать, принесение ими десятин явилось бы подтверждением их уверенности в той пользе, которую они чаяли получить от Бога в виде дождя.

Ответ на возражение 2. Существует двоякое знание благодати или воли Божией. Одно из них созерцательно и что касается его, то сомневаться или познавать то, блага ли воля Божия и благоден ли Бог, незаконно. Другое знание благодати или воли Божией является действенным, или опытным, и посредством его человек в самом себе переживает божественную благодать и самодостаточность божественной воли, как это имело место с Иерофеем, который, по словам Дионисия, «не только узнавал, но и переживал божественное»⁶⁰⁰. И именно в этом смысле нам предлагают познавать, что есть воля Божия, и вкушать Его благодать.

Ответ на возражение 3. Бог желал дать знамение Ахазу не ради него одного, но — для наставления всех людей. Поэтому Ахаз был осужден за то, что, отказавшись просить знамение, он воспрепятствовал общему благу. При этом, прося знамение, он не соблазнял бы Бога, — как потому, что эта его просьба была предписана ему Богом, так и потому, что это касалось блага всех. Авраам просил о знамении по божественному вдохновению, и потому в этом не было никакого греха. Что же касается Гедеона, то он, похоже, просил знамение по слабости своей веры, и потому, как замечает глосса, он не свободен от греха, равно как и Захария, спросив у ангела: «По чему я узнаю это?» ([Лк. 1:18](#)), согрешил и был наказан за свое неверие.

Впрочем, нужно иметь в виду, что просить Бога о знамении можно по двум причинам. Во-первых, чтобы испытать силу Божию или истинность Его слова, и это по самой своей природе является искушением Бога. Во-вторых, чтобы получить наставление о том, что именно угодно Богу в том или ином конкретном случае, и это никоим образом не является искушением Бога.

Раздел 3. ПРОТИВОПОЛОЖЕН ЛИ [ГРЕХ] ИСКУШЕНИЯ БОГА ДОБРОДЕТЕЛИ РЕЛИГИИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что [грех] искушения Бога не противоположен добродетели религии. Ведь искушение Бога греховно постольку, поскольку, как было показано выше (2), человек испытывает сомнение в Боге. Но сомнение в Боге связано с неверием, которое противоположно вере. Следовательно, искушение Бога противоположно не столько религии, сколько вере.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Прежде, нежели начнешь молиться, приготовь себя, и не будь как человек, искушающий Господа» ([Сир. 18:23](#)). А такой человек, то есть искушающий Господа, как говорит глосса, «молится о том, о чем Бог предписал ему молиться, но не делает то, что Бог предписал ему делать». Но это связано с безрассудством, которое противоположно надежде. Следовательно, похоже на то, что искушение Бога является грехом, который противоположен надежде.

Возражение 3. Далее, глосса на слова [Писания]: «Искушали Бога в сердце своем» ([Пс. 77:18](#)), говорит, что «искушать Бога — значит молиться Ему лживо, когда наши слова искренни, а сердце — греховно». Но лживость противоположна добродетели истины. Следовательно, искушение Бога противоположно не религии, а истине.

Этому противоречат слова вышеприведенной глоссы: «Искушать Бога — значит молиться Ему лживо». Но нами уже было сказано (83, 15) о том, что приличествующая Богу молитва является актом религии. Следовательно, искушение Бога является противоположным религии грехом.

Отвечаю: как уже недвусмысленно было сказано (81, 5), целью религии является воздание должного почтения Богу. Поэтому все, что непосредственно является непочтительностью по отношению к Богу, противоположно религии. Но очевидно, что искушение человека является непочтительностью по отношению к нему, поскольку никто не осмеливается искушать того, в превосходстве кого он уверен. Отсюда понятно, что искушение Бога является грехом, который противоположен религии.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (81, 7), религии свойственно выявлять веру посредством знаков, свидетельствующих о почитании Бога. Следовательно, неверию свойственно, чтобы лишенный веры человек делал нечто, свидетельствующее о непочтительности по отношению к Богу. Одним из таких дел является искушение Бога, и в этом смысле оно является видом неверия.

Ответ на возражение 2. Тот, кто не приуготовляет себя к молитве, прощая своих должников или каким-либо иным образом располагая себя к набожности, не делает то, что может, чтобы быть услышанным Богом, и этим ненамеренно искушает Бога. И хотя это ненамеренное искушение, похоже, является следствием самонадеянности или безрассудства, уже одно то, что человек ведет себя самонадеянно и без должной рассудительности в относящихся к Богу вопросах, подразумевает некоторую непочтительность по отношению к Нему. В связи с этим читаем [в Писании]: «Смиритеесь под крепкую руку Божию» ([1 Петр. 5:6](#)); и еще: «Старайся представить себя Богу достойным» ([2 Тим. 2:15](#)). Следовательно, такого рода искушение тоже является видом неверия.

Ответ на возражение 3. О человеке говорят как о молящемся лживо не в отношении Бога, Которому ведомы тайны сердца, а в отношении самого человека. Следовательно, такая ложь связана с искушением Бога акцидентно и, таким образом, из этого нельзя сделать вывод, что

искушение Бога непосредственно противоположно истине.

Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ИСКУШЕНИЕ БОГА БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ СУЕВЕРИЕ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что искушение Бога является более тяжким грехом, чем суеверие. Ведь чем тяжче грех, тем тяжче и наказание. Но грех искушения Бога евреями был наказан более строго, чем грех идолопоклонства, притом что последнее суть наихудшее из суеверий. Действительно, за грех идолопоклонства, как сказано в [книге] «Исход», было убито около трех тысяч человек ([Исх. 32:28](#)), тогда как за грех искушения все они умерли в пустыне, так и не вступив в землю обетованную, согласно сказанному [в Писании]: «Искушали Меня отцы ваши...», и далее: «И потому Я поклялся во гневе Моем, что они не войдут в покой Мой» ([Пс. 94:9, 11](#)). Следовательно, искушение Бога является более тяжким грехом, чем суеверие.

Возражение 2. Далее, чем в большей степени грех противоположен добродетели, тем более тяжким он, похоже, является. Но неверие, видом которого является искушение Бога, в большей степени противоположно добродетели религии, чем суеверие, в котором просматривается некоторое сходство с религией. Следовательно, искушение Бога является более тяжким грехом, чем суеверие.

Возражение 3. Далее, дело представляется так, что непочтительность по отношению к родителям является большим грехом, чем почитание других так, как мы обязаны почитать родителей. Но Бог должен почитаться нами как Отец всего ([Мал. 1:6](#)). Следовательно, искушение Бога, посредством которого мы ведем себя непочтительно по отношению к Богу, представляется большим грехом, чем идолопоклонство, посредством которого мы почитаем тварь так, как мы обязаны почитать Творца.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Если найдется среди тебя...» и т. д. ([Вт. 17:2](#)), говорит: «Более всего Закон ненавидит заблуждение и идолопоклонство, поскольку трудно найти худшего греха, чем воздание твари той чести, которая принадлежит Творцу».

Отвечаю: из противоположных религии грехов наиболее тяжким является тот, который более всего противоположен почитанию Бога. Но сомнение в божественном превосходстве в меньшей степени противоположно этому почитанию, чем убеждение в том, что почитание нужно оказывать чему-то иному. Ведь подобно тому, как человек является в большей степени неверующим тогда, когда он убежден в своем заблуждении, чем тогда, когда он сомневается в истине веры, точно так же и действия человека в большей степени направлены против почитания Бога тогда, когда посредством этих дел он выражает свое заблуждение относительно божественного превосходства, чем тогда, когда он выражает ими свое сомнение. Но суеверный человек, как уже было сказано (94, 1), выражает свое заблуждение, в то время как тот, кто словом или делом искушает Бога, выражает сомнение в божественном превосходстве (2). Следовательно, грех суеверия тяжче греха искушения Бога.

Ответ на возражение 1. Грех идолопоклонства не был наказан указанным образом постольку, поскольку такое наказание за него не было достаточным. За этот грех предусмотрено более суровое наказание в будущем, о чем [Писание] говорит так: «В день посещения Моего Я посету их за грех их» ([Исх. 32:34](#)).

Ответ на возражение 2. Суеверие имеет сходство с религией со стороны материального акта, посредством которого оно воздает так же, как это делает и религия. Но со стороны цели оно в большей степени противоположно религии, чем искушение Бога, поскольку оно подразумевает большую непочтительность по отношению к Богу, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Божественному превосходству присущи единственность и несообщимость. Поэтому воздание божественных почестей другому суть то же самое, что делание того, что противно божественному превосходству. И здесь нельзя проводить аналогию с тем почитанием наших родителей, которым можно почитать и других без какого-либо греха.

Вопрос 98. О ЛЖЕСВИДЕТЕЛЬСТВЕ

Далее мы исследуем лжесвидетельство, под которым заглавием наличествует четыре пункта: 1) необходима ли для лжесвидетельства ложь; 2) всегда ли лжесвидетельство является грехом; 3) всегда ли оно является смертным грехом; 4) грешно ли обязывать лжесвидетеля к клятве.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕОБХОДИМЫМ УСЛОВИЕМ ЛЖЕСВИДЕТЕЛЬСТВА ЛЖИВОСТЬ УТВЕРЖДЕНИЯ, ПОДТВЕРЖДЕННОГО КЛЯТВОЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лживость подтвержденного клятвой утверждения не является необходимым условием лжесвидательства. Ведь нами уже было сказано (89, 3) о том, что помимо истины клятве необходимы также суждение и правосудность. Следовательно, лжесвидательство возникает не только тогда, когда [клятве] недостает истины, но и тогда, когда [ей] недостает суждения (если клянутся поспешно), и тогда, когда [ей] недостает правосудности (если клянутся несправедливо).

Возражение 2. Далее, то, что подтверждает, должно быть более значимым, чем то, что им подтверждается. Так, в силлогизме посылка более значима, чем заключение. Но в случае клятвы утверждение человека подтверждается призыванием имени Божия. Следовательно, лжесвидательство, похоже, скорее состоит в клятве ложными богами, чем в недостатке истины в человеческом утверждении, которое подтверждается клятвой.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «люди приносят ложные клятвы как тогда, когда обманывают других, так и тогда, когда обманывают самих себя», и приводит три примера. Первый: «Допустим, что человек, клянясь, уверен, что то, относительно чего он клянется, истинно, в то время как оно ложно». Второй: «Рассмотрим другой случай: клянущийся знает, что утверждение ложно, но при этом клянется так, как если бы оно было истинным». Третий: «И ещё один случай: клянущийся думает, что его утверждение ложно, клянется так, как если бы оно было истинным, и при этом оно действительно является истинным», но и этого человека он ниже называет лжесвидателем. Таким образом, можно лжесвидательствовать даже тогда, когда клятва подтверждает истину. Следовательно, ложь не является необходимым условием лжесвидательства.

Этому противоречит следующее: [Гуго Сен-Викторский] определяет лжесвидательство как «подтвержденную клятвой ложь».

Отвечаю: как уже было сказано (92, 2), нравственные акты получают свой вид от своей цели. Затем, клятва дается с целью подтвердить человеческое утверждение. Этому подтверждению противоположна ложь, поскольку утверждение является подтвержденным тогда, когда твердо установлено, что оно истинно, чего не может быть в том случае, если оно ложно. Таким образом, ложь сама по себе уничтожает цель клятвы, и потому та извращенная клятва, которую называют лжесвидательством, получает свой вид в первую очередь от лжи. Следовательно, ложь является сущностно необходимым условием лжесвидательства.

Ответ на возражение 1. Иероним, комментируя слова из [книги пророка Иеремии: «Будешь клясться... в истине, суде и правде»] ([Иер. 4:2](#)), говорит: «Когда недостает хотя бы одного из этих трех, налицо лжесвидательство», но порядок здесь [несколько] иной. Ведь в первую очередь и по преимуществу, как уже было сказано, лжесвидательство состоит в недостатке истины. Во вторую очередь лжесвидательство связано с недостатком правосудности, поскольку независимо от того, в чем именно состоит незаконность клятвы, сама эта незаконность делает человека виновным во лжи, поскольку он берет на себя обязательство делать противоположное. В третью очередь лжесвидательство связано с недостатком суждения, поскольку сама безрассудность клятвы таит в себе опасность впадения в ложь.

Ответ на возражение 2. В силлогизме посылки имеют большее значение постольку,

поскольку они выступают в качестве деятельного начала, о котором сказано во второй [книге] «Физики». Однако в нравственных вопросах цель важнее деятельного начала. Поэтому хотя истинная клятва ложными богами и является извращенной клятвой, тем не менее, лжесвидетельство получило свое имя от того вида извращения в клятве, которое лишает клятву её цели по причине того, что клянутся во лжи.

Ответ на возражение 3. Нравственные акты проистекают из воли, объектом которой является схваченное благо. Поэтому если ложное схватывается как истинное, то материально оно будет ложным, а формально, как относящееся к воле, — истинным. Если нечто ложное схватывается как ложное, то оно будет ложным и материально, и формально. Если же то, что является истинным, схватывается как ложное, то оно будет материально истинным и формально ложным. Следовательно, в каждом из этих случаев необходимые для лжесвидетельства условия должны определяться по-своему в зависимости от различных степеней лжи. Однако коль скоро формальное всегда важнее материального, то в клятве того, кто утверждает ложное, думая при этом, что оно истинно, гораздо меньше лжесвидетельства, чем [в клятве] того, кто утверждает истинное, думая, что оно ложно. Поэтому Августин говорит: «Все зависит от того, как утверждение исходит из ума, поскольку при невиновности ума не виновен и язык».

Раздел 2. ВСЕГДА ЛИ ЛЖЕСВИДЕТЕЛЬСТВО ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не любое лжесвидетельство греховно. В самом деле, всякий, кто нарушает клятву, является, по-видимому, лжесвидетелем. Но иногда человек клянется совершить нечто незаконное (например, прелюбодеяние или убийство), и если он делает это, то грешит. Поэтому если бы он, уклоняясь от этого, тоже грешил, то из этого бы следовало, что его положение безысходно.

Возражение 2. Далее, никто не грешит, если делает то, что лучше. Но иногда, лжесвидетельствуя, делают то, что лучше, как когда человек клянется не становиться монахом или не совершать какого-либо добродетельного поступка. Следовательно, не всякое лжесвидетельство греховно.

Возражение 3. Далее, тот, кто поклялся исполнить желание другого и этого не сделал, похоже, виновен в лжесвидетельстве. Но подчас случается так, что, не исполняя это желание, он не грешит, например, если ему предписывают совершить нечто слишком трудное или ужасное. Следовательно, похоже на то, что не всякое лжесвидетельство греховно.

Возражение 4. Кроме того, клятва обязательства относится к будущему, в то время как разъясняющая клятва — к прошлому и настоящему. Но то, что возникает в будущем, может освободить от обязательства клятвы; так, государство может клятвенно взять на себя некоторое обязательство, но затем его гражданами становятся новые люди, которые не давали клятвы, или каноник может поклясться соблюдать некий церковный устав, но впоследствии может быть принят другой устав. Следовательно, похоже, что тот, кто нарушает клятву, не грешит.

Этому противоречит следующее: Августин, рассуждая о лжесвидетельстве, говорит: «Вникни, сколь ненавистно это отвратительное скотство, и искорени его из всех человеческих дел».

Отвечаю: как уже было сказано (89, 1), клясться означает призывать в свидетели Бога. Но призывать Бога в свидетели неправды является [верхом] непочтительности к Нему, поскольку поступающий так [как бы] предполагает или что Бог не знает правды, или что Он желает быть свидетелем лжи. Поэтому лжесвидетельство очевидным образом есть грех, противоположный религии, которой надлежит оказывать почести Богу.

Ответ на возражение 1. Тот, кто клянется совершить нечто незаконное, виновен в лжесвидетельстве по причине недостатка правосудности, хотя если он не исполнит своей клятвы, то с этой стороны он не будет виновен в лжесвидетельстве, поскольку то, что он поклялся сделать, не было надлежащим предметом клятвы.

Ответ на возражение 2. Человек, поклявшийся не становиться монахом, не подавать милостыни и тому подобное, виновен в лжесвидетельстве по причине недостатка суждения. Поэтому если он делает то, что является лучшим, то совершает не акт лжесвидетельства, а нечто ему противоположное, поскольку противоположное тому, что он делает, не являлось предметом клятвы.

Ответ на возражение 3. Когда кто-либо клянется или обещает исполнить желание другого, необходимым и само собой разумеющимся условием [этой клятвы] является то, что это желание будет связано с чем-то законным и добродетельным, а никак не со слишком трудным или ужасным.

Ответ на возражение 4. Клятва является личным актом, и потому когда человек становится гражданином поклявшегося сделать нечто государства, он не обязан исполнять это

так, как если бы он поклялся в этом сам. Однако у него есть другое обязательство, а именно лояльности, природа которого состоит в том, что он, разделяя блага государства, должен разделять и его трудности.

Каноник, поклявшийся соблюдать устав, действующий в некоторой частной «коллегии», не обязан согласно своей клятве соблюдать какой-то иной устав, который может быть принят в будущем, если только он не взял на себя обязательство соблюдать все как в прошлом, так и в будущем. Однако он обязан соблюдать его в силу добродетельности самого устава, поскольку с этой стороны, как было показано выше (II-I, 96, 4), тот обладает принудительной силой.

Раздел 3. ВСЯКОЕ ЛИ ЛЖЕСВИДЕТЕЛЬСТВО ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не всякое лжесвидетельство является смертным грехом. Так, существует следующее постановление: «Что касается того, обязывает ли клятва давших её ради сохранения своей жизни и имущества, то наше мнение полностью совпадает с мнением наших предшественников на папском престоле, которые, как известно, освобождали таких людей от обязательств их клятвы. Однако впредь, дабы не открывать дорогу клятвопреступлениям, никто не вправе сообщать им о том, что они могут не исполнять клятвы, но если они действительно не могут её исполнить, то их нельзя за это винить в смертном грехе». Следовательно, не всякое лжесвидетельство является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, как говорит Златоуст, «клясться Богом есть нечто большее, чем клясться Евангелием». Но клясться Богом в отношении чего-либо ложного не всегда является смертным грехом, как, например, если бы кто-то дал подобную клятву в шутку или обмолвившись в ходе беседы. Следовательно, и нарушение принесенной на Евангелии торжественной клятвы не всегда является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, согласно закону, лжесвидетельство навлекает на человека бесчестье. Однако похоже на то, что бесчестье навлекает не всякий вид лжесвидетельства, поскольку сказанное относится к разъясняющей клятве, которая нарушается лжесвидетельством. Следовательно, не всякое лжесвидетельство является смертным грехом.

Этому противоречит следующее: любой грех, который противен божественной заповеди, суть смертный грех. Но лжесвидетельство противно божественной заповеди, согласно сказанному [в Писании]: «Не клянитесь именем Моим во лжи» ([Лев. 19:12](#)). Следовательно, оно суть смертный грех.

Отвечаю: как учит Философ, «то, благодаря чему нечто присуще, всегда присуще в большей степени, чем оно»⁶⁰¹. Затем, мы знаем, что если действие, которое по своей природе является прощительным грехом или даже добрым действием, совершено из презрения к Богу, то оно является смертным грехом. Поэтому любое действие, которое по своей природе предполагает презрение к Богу, является смертным грехом. Но лжесвидетельство по самой своей природе предполагает презрение к Богу, поскольку, как уже было сказано (2), причина его греховности состоит в том, что оно суть акт непочтительности к Богу. Отсюда очевидно, что лжесвидетельство по своей природе суть смертный грех.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (89, 7), принуждение не лишает клятву обязательства её силы в той её части, которая может быть исполнена законно. Поэтому тот, кто отказывается исполнять данную им против своей воли клятву, виновен в клятвопреступлении и совершает смертный грех. Однако верховный понтифик вправе своею властью освобождать человека от обязательства такой клятвы, особенно в тех случаях, когда поклявшийся был принужден к клятве таким страхом, который может превозмочь только наиболее благороднейший человек. Слова же о том, что таких людей нельзя обвинять в смертном грехе, означают не то, что они свободны от смертного греха, а то, что их наказание должно быть смягчено.

Ответ на возражение 2. Принесение ложной клятвы забавы ради свидетельствует не о меньшей, а, скорее, напротив, о большей непочтительности к Богу и, следовательно, это [обстоятельство] не может служить освобождением от смертного греха. Ложная клятва по причине обмолвки в том случае, если обмолвившийся осознавал, что он клянется и что клянется в отношении чего-то ложного, не свободна от смертного греха, равно как и не свободна от

презрения к Богу. Если же он не обратил на это внимание, то в его намерение, похоже, не входило принесение клятвы и, следовательно, это освобождает его от греха лжесвидетельства.

Что же касается принесенной на Евангелии торжественной клятвы, то [нарушение ее] является гораздо более тяжким грехом, чем [нарушение] клятвы Богом, которая дана в ходе обычной беседы (поскольку первая и обдумывается дольше, и порождает большее злословие). Но если сравнивать их в одинаковых обстоятельствах, то более тяжким грехом является лжесвидетельство при клятве Богом, чем при клятве Евангелием.

Ответ на возражение 3. Далеко не всякий грех делает человека бесчестным в глазах закона. Но даже если человек, который солгал в разъясняющей клятве, не был сразу же признан бесчестным в глазах закона, а стал таковым только после вынесения соответствующего постановления суда, то из этого вовсе не следует, что он не совершил смертного греха. Причина же того, почему закон налагает бесчестье на того, кто нарушил торжественную клятву обязательства, та, что он сохраняет за собой право требовать от давшего клятву исполнить ее, чего не может быть в случае разъясняющей клятвы.

Раздел 4. ГРЕШИТ ЛИ ТОТ, КТО ТРЕБУЕТ ОТ ЛЖЕСВИДЕТЕЛЯ КЛЯТВУ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что требующий клятву от лжесвидетеля совершает грех. Ведь он либо знает, что тот утверждает истину, либо же знает, что тот утверждает ложь. Если он знает, что тот утверждает истину, то требовать от него клятву бесполезно, а если он уверен, что тот утверждает ложь, то сам склоняет его к греху. Следовательно, похоже на то, что никоим образом нельзя обязывать кого-либо клясться.

Возражение 2. Далее, одно дело принимать от человека клятву, и совсем другое — требовать её от него. Но, похоже, что принимать клятву от человека, особенно если она ложна, незаконно, поскольку это представляется согласием на его грех. Следовательно, тем более незаконно требовать клятву от того, кто клянётся ложно.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Если кто согрешит тем, что слышал голос ложной клятвы, и был свидетелем, или видел, или знал, но не объявил, то он понесет на себе грех»⁶⁰² (Лев. 5:1). Следовательно, похоже, что когда человек знает о том, что кто-то клянётся ложно, он обязан его обвинить. Следовательно, требовать клятву от такого человека незаконно.

Возражение 4. С другой стороны, грехом является не только ложная клятва, но и клятва ложными богами. Однако, как говорит Августин, использовать клятву того, кто поклялся ложными богами, законно. Следовательно, требовать клятву от того, кто клянётся ложно, законно.

Отвечаю: в отношении требующего от другого клятву лица необходимо проводить различие. В самом деле, либо он требует клятву в отношении себя самого и на основании личных соображений, либо же он требует её по долгу службы. Если человек требует клятву в отношении самого себя как частное лицо, то и здесь должно проводить различие, [а именно] то, о котором Августин говорит так: «Если он не знает о том, что клятва человека будет ложной, и говорит ему: «Поклянись мне», просто желая удостовериться, то в этом нет никакого греха, хотя налицо человеческое искушение», поскольку, так сказать, за этим стоит сомнение в том, говорит ли человек правду. «Последнее тоже есть зло, о котором Господь говорит: «Что сверх этого, то — от лукавого» (Мф. 5:37). Но если он знает, что человек поступит именно так», то есть противоположно тому, в чем он клянётся, «и при этом вынуждает его клясться, то он — убийца, поскольку если другой, лжесвидетельствуя, убивает себя, то этот направляет руку убийцы».

Если же, с другой стороны, человек требует клятву как общественное лицо в соответствии с предписанием закона или по требованию третьего лица, то он, похоже, не согрешит, если потребует от человека клятву независимо от того, знает ли [или не знает] он о том, что тот будет клясться правдиво или ложно, поскольку, строго говоря, клятву требует не он, а другой человек или обстоятельство.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент имеет силу тогда, когда поклясться требуют лично себе. Однако и в этом случае тот, кто требует, не всегда знает, намерен ли другой утверждать истину или ложь и, сомневаясь в этом, надеется, что данная ему клятва окажется истиной. Таким образом, он требует принесения клятвы для того, чтобы обрести уверенность.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, «хотя нам и запрещено клясться, я не припомню, чтобы в каком-либо месте Священного Писания нам было запрещено принимать клятвы от других». Следовательно, тот, кто принимает клятву, не грешит, за исключением, возможно, тех случаев, когда он по собственному почину вынуждает другого клясться, зная при

этом, что тот поклянется ложно.

Ответ на возражение 3. Как говорит Августин, в приведенных словах Моисей не указал, кому именно должно объявлять о чужом лжесвидетельстве, и потому сказанное должно понимать так, что объявлять нужно «тому, от кого лжесвидетелю будут скорее польза, чем вред». Кроме того, он также не указал нам порядка объявления, и потому если грех лжесвидетельства является тайным и при этом не ведет к причинению ущерба другому лицу, то в таком случае, похоже, надлежит придерживаться евангельского порядка. Что же касается других случаев, то к ним, как было показано выше (33, 7; 68, 1), евангельский порядок применяться не может.

Ответ на возражение 4. Обращать зло во благо законно постольку, поскольку так поступает Бог, но незаконно побуждать кого-либо делать зло. Поэтому принимать клятву того, кто готов поклясться ложными богами, — законно, а побуждать его клясться ложными богами — незаконно. При этом одно дело лгать, клянясь истинным Богом, и совсем иное — утверждать истину, клянясь ложными богами, поскольку, как говорит Августин, первому виду клятвы недостает блага веры. Следовательно, когда человек лжет, клянясь истинным Богом, в его клятве, похоже, нет ни одного из тех благ, которые можно было бы законно использовать.

Вопрос 99. О КОЩУНСТВЕ

Теперь нам предстоит рассмотреть те относящиеся к неверию пороки, которые связаны с непочтительным обращением со святыми вещами. Мы исследуем, во-первых, кощунство и, во-вторых, симонию.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) что именно является кощунством; 2) является ли оно особым грехом; 3) о видах кощунства; 4) о наказании за кощунство.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КОЩУНСТВО ОСКВЕРНЕНИЕМ СВЯЩЕННОЙ ВЕЩИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что кощунство не является осквернением священной вещи. Так, существует следующее постановление: «Тех, которые оспаривают решения государя и высказывают сомнения в том, является ли помазанник достойным чести, мы обвиняем в кощунстве». Но то, о чем здесь идет речь, похоже, никак не связано с чем-либо священным. Следовательно, кощунство не означает осквернение чего-то священного.

Возражение 2. Далее, в том же постановлении ниже сказано, что того, кто разрешит иудеям занимать общественные должности, «надлежит отлучить и обвинить в кощунстве». Но общественные должности не являются чем-то священным. Следовательно, похоже на то, что кощунство не означает осквернение священной вещи.

Возражение 3. Далее, сила Божия превосходит силу людей. Но священные вещи становятся таковыми благодаря Богу. Следовательно, они не могут быть осквернены человеком, и потому кощунство, похоже, не является осквернением священной вещи.

Этому противоречит сказанное Исидором о том, что «человека называют кощунником потому, что он отбирает», то есть присваивает себе, «священные вещи»⁶⁰³.

Отвечаю: как уже было сказано (81, 6; II-I, 101, 4), о вещи говорят как о «священной» постольку, поскольку она посвящена божественному поклонению. Затем, подобно тому, как вещь приобретает аспект блага в силу того, что она посвящена благой цели, точно так же вещь приобретает признак божественности в силу того, что она посвящена божественному поклонению, и потому ей приличествует некоторое почитание, каковое почитание связано с Богом. Поэтому все, что связано с непочтительностью к священным вещам, является оскорблением Бога и называется кощунством.

Ответ на возражение 1. Как говорит Философ, общественное благо народа является божественной вещью⁶⁰⁴, и потому в древности правители народов, являясь служителями божественного Провидения, именовались божественными, согласно сказанному [в Писании]: «Вы, будучи служителями Его царства, не судили справедливо» ([Прем. 6:4](#)). Следовательно, в расширительном смысле любая непочтительность в отношении государя, такая как оспаривание его решения или сомнения в том, нужно ли его исполнять, в силу некоторой аналогии называется кощунством.

Ответ на возражение 2. Христиане освящены верой и таинствами Христовыми, согласно сказанному [в Писании]: «Но омылись, но освятились» ([1 Кор. 6:11](#)). В связи с этим читаем: «Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел» ([1 Петр. 2:9](#)). Поэтому любой причиненный христианам ущерб, например, то, что неверные получают над ними власть, является непочтительностью по отношению к священной вещи и справедливо названо кощунством.

Ответ на возражение 3. Осквернение в данном случае означает любой вид неуважения или непочтительности. И коль скоро «почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают»⁶⁰⁵, то и непочтительность зависит в первую очередь от того, кто ведет себя непочтительно, даже если при этом он не причиняет объекту своей непочтительности никакого вреда. Следовательно, в том, что касается его самого, он оскверняет священную вещь, хотя последняя сама по себе осквернена быть не может.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КОЩУНСТВО ОСОБЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что кощунство не является особым грехом. Так, существует следующее постановление: «Мы обвиняем в кощунстве тех, которые в силу неведения грешат против святости закона, преступая и оскверняя его своим небрежением». Но сказанное относится к любому греху, поскольку, как говорит Августин, грех — это «слово, дело или желание, противное вечному Закону»⁶⁰⁶. Следовательно, кощунство является общим грехом.

Возражение 2. Далее, особый грех не может присутствовать в различных видах греха. Но кощунство присутствует в различных видах греха, например, в убийстве, когда убивают священника, в похоти, когда насиляют ту, которая дала обет девства, или вообще любую женщину в священном месте, в воровстве, когда крадут священную вещь. Следовательно, кощунство не является особым грехом.

Возражение 3. Далее, любой особый грех, как говорит Философ в своем рассуждении о частной правосудности, может быть обнаружен отдельно от других грехов⁶⁰⁷. Но похоже на то, что кощунство не может быть обнаружено отдельно от других грехов, поскольку оно в одних случаях сопутствует воровству, в других — убийству и т. п., о чем уже было сказано в предыдущем возражении. Следовательно, оно не является особым грехом.

Этому противоречит следующее: то, что противоположно особой добродетели, является особым грехом. Но кощунство противоположно особой добродетели, а именно религии, которой свойственно почитать Бога и божественное. Следовательно, кощунство является особым грехом.

Отвечаю: везде, где обнаруживается особый аспект порочности, необходимо должен существовать и особый грех, поскольку свой вид вещь получает в первую очередь от формального аспекта, и не от материи или субъекта. Но в кощунстве обнаруживается особый аспект порочности, а именно осквернение священной вещи посредством непочтительного обращения с нею. Следовательно, оно является особым грехом.

Кроме того, оно противоположно религии. В самом деле, как говорит Дамаскин, «когда багряница становится царским одеянием, она почитается и уважается, и если кто непристойно коснется ее, тот [по большей части] осуждается на смерть»⁶⁰⁸ как тот, кто выступил против царя. И точно так же тот, кто оскверняет священную вещь, тем самым выявляет свою непочтительность к Богу и, следовательно, виновен в неверии.

Ответ на возражение 1. Грешащими против святости божественного закона являются те, которые нападают на закон Божий, как это делают богохульники и еретики. В неверии они виновны постольку, поскольку не верят в Бога, а в кощунстве — постольку, поскольку извращают слова божественного закона.

Ответ на возражение 2. Ничто не препятствует тому, чтобы один особый вид греха присутствовал в различных общих видах греха, если различные грехи определены к цели одного греха, как это имеет место и в случае добродетелей, которые направляет одна добродетель. Таким вот образом человек, греша любым видом греха, посредством которого он делает нечто, противное почитанию священных вещей, формально совершает кощунство, хотя материально в его акте присутствуют различные виды греха.

Ответ на возражение 3. Кощунство подчас обнаруживается отдельно от других грехов, а именно когда его акт не содержит ничего порочного помимо осквернения священной вещи, как, например, когда судья берет человека под стражу в священном месте, хотя по закону мог бы сделать это в любом другом.

Раздел 3. РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ ВИДЫ КОЩУНСТВА СОГЛАСНО РАЗЛИЧИЮ СВЯЩЕННЫХ ВЕЩЕЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что виды кощунства не различаются согласно различию священных вещей. В самом деле, при наличии одного и того же формального аспекта материальное различие не привносит различия в вид. Но похоже на то, что у всех осквернений священных вещей формальный аспект греха одинаков, и что единственным различием является материальное различие. Следовательно, виды кощунства подобным образом не различаются.

Возражение 2. Далее, трудно себе представить, чтобы относящиеся к одному и тому же виду вещи при этом отличались по виду. Но убийство, воровство и незаконное соитие являются различными видами греха. Поэтому они не могут относиться к одному и тому же виду кощунства и, следовательно, похоже на то, что виды кощунства различаются согласно различию видов других грехов, а не согласно различию священных вещей.

Возражение 3. Далее, помимо священных вещей есть ещё и священные люди. Таким образом, если бы один из видов кощунства был результатом осквернения подобного человека, то из этого бы следовало, что любой совершенный таким человеком грех был бы кощунством, поскольку любой грех оскверняет грешащего. Поэтому виды кощунства не различаются согласно различию священных вещей.

Этому **противоречит** следующее: акты и навыки различаются согласно различию их объектов. Но нами уже было сказано (1) о том, что объектом кощунства является священная вещь. Следовательно, виды кощунства различаются согласно различию священных вещей.

Отвечаю: как уже было сказано (1), грех кощунства состоит в непочтительном обращении со священной вещью. Затем, почтение к священной вещи обуславливается её святостью. Поэтому виды кощунства необходимо должны различаться согласно различию аспектов святости тех священных вещей, с которыми обращаются непочтительно, и чем большая святость усваивается священной вещи, против которой грешат, тем более тяжким является кощунство.

Далее, святость усваивается не только священным людям, а именно тем, которые посвящены божественному поклонению, но также и священным местам и некоторым другим священным вещам. При этом святость места определена к святости человека, который в священном месте поклоняется Богу, о чем [в Писании] сказано так: «Господь избрал не для места народ, а для народа это место» ([2 Мак. 5:19](#)). Следовательно, совершенное против священного человека кощунство является более тяжким грехом, чем кощунство, совершенное против священного места. Однако в обоих видах существуют различные степени кощунства сообразно различию священных людей и мест.

И точно так же в третьем виде кощунства, которое совершается против других священных вещей, различаются различные степени сообразно различию священных вещей. Наивысшее среди них место занимают освящающие человека таинства, главнейшим из которых является таинство евхаристии, поскольку в нем присутствует Сам Христос. Поэтому совершенное против этого таинства кощунство суть тяжчайшее из всех. Второе место после таинств занимают посвященные для совершения таинств сосуды, а ещё священные образы и реликвии святых, через посредство которых святые, если можно так выразиться, почитаются и прославляются. За ними следуют те вещи, которые связаны с украшением и содержанием Церкви и её служителей, как движимые, так и недвижимые. И всякий, кто грешит против любой из них, совершает преступление кощунства.

Ответ на возражение 1. Аспекты святости всех упомянутых выше вещей различны, и

потому различие священных вещей привносит не только материальное, но и формальное различие.

Ответ на возражение 2. Ничто не препятствует тому, чтобы две вещи относились к одному виду в одном отношении и к разным видам — в другом. Так, Сократ и Платон, принадлежа к одному и тому же виду «животное», могли бы отличаться по виду «окрашенность», если бы один из них был белым, а другой — черным. Точно так же и два греха могут отличаться по виду со стороны их материальных актов и принадлежать к одному и тому же виду со стороны общего им формального аспекта кощунства, как, например, осквернение монахини посредством избиения или коитуса.

Ответ на возражение 3. Любой совершенный священным человеком грех материально и акцидентно является кощунством. Поэтому Иероним говорит, что «праздные слова на устах священника есть кощунство или богохульство». Но формально и в строгом смысле слова совершенный священным человеком грех является кощунством только тогда, когда он совершен против его святости, например, если посвященная Богу дева виновна в прелюбодеянии, и то же самое можно сказать и о других случаях.

Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ НАКАЗЫВАТЬ ЗА КОЩУНСТВО ДЕНЕЖНЫМ ШТРАФОМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что за кощунство нельзя наказывать денежным штрафом. В самом деле, за уголовное преступление не налагают денежных штрафов. Но кощунство — это уголовное преступление, наказанием за которое, согласно гражданскому праву, должна быть смертная казнь. Следовательно, за кощунство нельзя наказывать денежным штрафом.

Возражение 2. Далее, за один и тот же грех нельзя наказывать дважды, согласно сказанному [в Писании]: «Бедствие уже не повторится» ([Наум. 1:9](#)). Но за кощунство наказывают отлучением: великим отлучением за осквернение священного человека и за поджог или разрушение церкви, и малым отлучением за все остальные виды кощунства. Следовательно, за кощунство нельзя наказывать денежным штрафом.

Возражение 3. Далее, апостол говорит: «Никогда не было у нас перед вами... видов корысти» ([1 Фес. 2:5](#)). Но наложение денежного штрафа за осквернение священной вещи, похоже, подразумевает наличие некоторой корысти. Следовательно, такое наказание за кощунство не представляется подходящим.

Этому противоречит следующее постановление: «Тот, кто дерзко и самонадеянно силой выведет беглого раба за пределы церкви, должен заплатить за это девятьсот сольдо»; и далее: «Всякий, повинный в кощунстве, должен заплатить за это тридцать фунтов чистого серебра».

Отвечаю: при присуждении наказаний должно принимать во внимание две вещи. Первой является соразмерность, чтобы наказание было справедливым и таким, что «чем кто согрешает, тем и наказывается» ([Прем. 11:17](#)). В этом отношении приличествующим наказанием виновного в кощунстве, которое состоит в причинении ущерба священной вещи, является отлучение, посредством которого ему отказывают в священных вещах. Второй вещью, которую нужно принимать во внимание, является польза. Действительно, наказания налагаются в качестве лекарств, удерживающих людей от совершения греха. Однако похоже на то, что не почитающий святого кощунник не будет достаточным образом удержан от греха тем, что ему отказано в священных вещах, поскольку они его не заботят. Поэтому, согласно человеческим законам, он заслуживает смертной казни, а согласно уставу Церкви, которая не причиняет телесной смерти, он приговаривается к денежному штрафу, чтобы хотя бы такое преходящее наказание удерживало его от кощунства.

Ответ на возражение 1. Вместо телесной смерти Церковь использует отлучение.

Ответ на возражение 2. Когда одного наказания не достаточно для того, чтобы удерживать человека от греха, прибегают к двойному наказанию. Поэтому для того, чтобы принудить тех, кто презирает духовные вещи, возникла необходимость помимо наказания отлучения использовать некоторое преходящее наказание.

Ответ на возражение 3. Если бы деньги взыскивались без какой-либо разумно обоснованной причины, то это, похоже, подразумевало бы наличие корысти. Но если они взыскиваются ради исправления человека, то польза от этого очевидна и, следовательно, в этом нет никакой корысти.

Вопрос 100. О СИМОНИИ

Далее, мы исследуем симонию, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) что является симонией; 2) законно ли принимать деньги за таинства; 3) законно ли принимать деньги за духовные действия; 4) законно ли продавать то, что связано с духовным; 5) только ли вещественное вознаграждение делает человека виновным в симонии или [его делают таковым] также устная благодарность и вознаграждение посредством оказания услуг; 6) о наказании за симонию.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СИМОНИЯ НАМЕРЕНИЕМ ВОЛИ КУПИТЬ ИЛИ ПРОДАТЬ ЧТО-ЛИБО ДУХОВНОЕ ИЛИ СВЯЗАННОЕ С ДУХОВНЫМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что симония не является «ясно выраженной волей купить или продать что-либо духовное или связанное с духовным». В самом деле, симония является ересью, поскольку сказано, что «нечестивый еретик Македонии, а равно и все те, которые вслед за ним усомнились в Святом Духе, заслуживают большего снисхождения, чем виновные в симонии, поскольку если первые в своем неистовстве утверждали, что Святой Дух Отца и Сына сотворен и является рабом Божиим, то последние делают этого же Святого Духа своим рабом. Ведь всякий хозяин по своей воле может продать то, чем он владеет, будь то раб или какое иное имущество». Но неверие, как и вера, является актом не воли, а ума, о чем уже было сказано (10, 2). Следовательно, симонию неправильно определять как акт воли.

Возражение 2. Далее, преднамеренный грех есть грех по злему умыслу, то есть грех против Святого Духа. Следовательно, если бы симония была намерением воли грешить, то похоже на то, что она всегда была бы грехом против Святого Духа.

Возражение 3. Далее, нет ничего более духовного, чем царство небесное. Но царство небесное можно купить, поскольку, как говорит Григорий в своей проповеди, «царство небесное стоит столько, скольким ты обладаешь». Следовательно, симония не состоит в желании купить нечто духовное.

Возражение 4. Далее, название «симония» происходит от Симона Мага, о котором сказано, что он предложил деньги апостолам, желая купить у них такую духовную власть, чтобы тот, на кого он возложит руки, «получал Духа Святого» ([Деян. 8:18, 19](#)). Однако ничего не сказано о том, что он хотел что-то продать. Следовательно, симония не является желанием продать что-либо духовное.

Возражение 5. Далее, существует множество других произвольных обменов помимо купли-продажи, например [просто] обмен и сделка. Следовательно, определение симонии представляется неполным.

Возражение 6. Далее, связанное с духовным само по себе тоже духовно. Следовательно, слова: «Или связанное с духовным», излишни.

Возражение 7. Кроме того, некоторые утверждают, что папа не может совершить симонию, хотя при этом он может купить или продать нечто духовное. Следовательно, симония не является желанием купить или продать что-либо духовное или связанное с духовным.

Этому противоречат следующие слова Григория VII «Никто из верных да не пребудет в неведении о том, что купля или продажа алтарей, десятин или Святого Духа является ересью симонии».

Отвечаю: нами уже было сказано (II-I, 18, 2) о том, что действие является злым по роду тогда, когда простирается на ненадлежащую материю. Но духовная вещь является ненадлежащей материей для купли-продажи, и так это по трем причинам. Во-первых, потому, что духовная вещь не может быть оценена какой-либо земной мерой, в связи с чем [в Писании] говорится о мудрости, что «она — дороже драгоценных камней... и ничто из желаемого тобою не сравнится с нею» ([Прит. 3:15](#)). Поэтому [Петр](#), осудив зло Симона в самом его источнике, сказал: «Серебро твое да будет в погиль с тобою, потому что ты помыслил дар Божий получить за деньги» ([Деян. 8:20](#)).

Во-вторых, потому, что когда продавец не является хозяином вещи, то сама вещь, как уже было сказано, не может быть надлежащей материей для продажи. Но церковные настоятели являются не хозяевами, а распорядителями духовных вещей, согласно сказанному [в Писании]: «Каждый должен разуметь нас как слугителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» (1 [Кор. 4:1](#)).

В-третьих, потому, что продажа противна источнику духовных вещей, поскольку они проистекают из благодатно дарующей воли Божией. Поэтому Господь говорит: «Даром получили — даром давайте» ([Мф. 10:8](#)).

Таким образом, покупая или продавая духовную вещь, человек обращается с Богом и божественными вещами непочтительно и, следовательно, совершает грех неверия.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как подчас религия состоит в своего рода засвидетельствовании веры без присутствия веры в сердце, точно так же и противные ей пороки подчас содержат некоторое засвидетельствование неверия без присутствия неверия в уме. Поэтому о симонии говорят как о «ереси» в связи с тем, о чем свидетельствуется внешне, поскольку, продавая дар Святого Духа, человек как бы заявляет о том, что он является хозяином духовного дара, а это — ересь. Впрочем, тут нужно иметь в виду, что Симон Маг помимо того, что предлагал апостолам деньги, прося их продать ему благодать Святого Духа, учил, что мир был сотворен не Богом, а некоторой небесной силой, о чем сообщает Исидор⁶⁰⁹, и именно поэтому, как явствует из сочинения Августина о еретиках, симониане считались одними из них.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (58, 4), правосудность и все её части и, следовательно, все противоположные ей пороки, находятся как в своем субъекте в воле. Поэтому симония правильно определена как имеющая отношение к воле. Кроме того, этот акт определен как «ясно выраженный», чтобы этим показать, что он проистекает из выбора, который в случае добродетели и порока играет решающую роль. И при этом не всякий грешащий намеренно грешит против Святого Духа, но — только тот, кто, как было показано выше (14, 1), избирает грех из презрения к тому, что могло бы предотвратить избрание греха.

Ответ на возражение 3. О цене царства небесного говорится в том случае, когда человек отдает все, что имеет, ради Бога. Это означает, что слово «купля» должно понимать в расширительном смысле и как синоним заслуги. И при этом здесь никоим образом не имеется в виду «купля» в её точном значении, причем как потому, что никакие наши «нынешние временные страдания», никакие деяния или дары «ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас» ([Рим. 8:18](#)), так и потому, что заслуга в первую очередь состоит не во внешних дарах, деяниях или страданиях, а во внутренней расположенности.

Ответ на возражение 4. Симон Маг хотел купить духовную власть для того, чтобы впоследствии торговать ею. В связи с этим читаем, что «Симон Маг хотел купить дар Святого Духа, чтобы зарабатывать на нем, продавая производимые им знаки». Поэтому торгующие духовным подобны Симону Магу со стороны намерения, в то время как покупающие подобны ему со стороны акта. Со стороны акта торгующие подобны ученику Елисея Гиезию, о котором читаем, что он получил деньги от исцеленного от проказы (4 [Цар. 5:20-24](#)), по каковой причине торговцев духовным можно называть не только «симонианами», но и «гиезианами».

Ответ на возражение 5. Термины «купля» и «продажа» охватывают все виды возмездных сделок. Поэтому если заинтересованные стороны производят обмен или посредничают ради пребанды или церковной бенефиции, то, как говорит закон, за этим с большой вероятностью кроется симония. Однако если предстоятель добродетельно осуществляет свое служение, то в случае очевидной пользы или возникшей необходимости он может производить такой обмен.

Ответ на возражение 6. Подобно тому, как душа жива сама по себе, в то время как тело живо посредством соединения с душой, точно так же некоторые вещи духовны сами по себе,

например таинства и т. п., в то время как другие называются духовными постольку, поскольку прилепляются к первым. Поэтому сказано, что «духовные вещи не достигаются без телесных, как и душа не обладает телесной жизнью без тела».

Ответ на возражение 7. Папа, как и любой другой человек, может быть виновным в пороке симонии, а чем более кто высокопоставлен, тем более тяжек его грех. Ведь хотя все имущество Церкви принадлежит ему как главному распорядителю, тем не менее, он не является его хозяином и владельцем. Следовательно, если бы он принял деньги от дохода какой-либо церкви в обмен на духовную вещь, то он не избежал бы обвинения в симонии. И точно так же он совершил бы симонию, если бы принял от мирянина деньги не во благо Церкви.

Раздел 2. ВСЕГДА ЛИ НЕЗАКОННО ДАВАТЬ ДЕНЬГИ ЗА ТАИНСТВА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что давать деньги за таинства не всегда является незаконным. Так, крещение есть врата таинств, о чем мы будем говорить в третьей части (68, 6; 73, 3). Но похоже на то, что в некоторых случаях давать деньги за крещение законно, например, если священник не хочет бесплатно крестить умирающего ребенка. Следовательно, покупать или продавать таинства в некоторых случаях законно.

Возражение 2. Далее, наибольшим таинством является евхаристия, которая освящается мессой. Но некоторые священники получают пребенду или деньги за служение мессы. Следовательно, покупать или продавать другие таинства тем более законно.

Возражение 3. Далее, таинство епитимий является необходимым таинством, которое в первую очередь состоит в отпущении грехов. Но некоторые люди требуют плату за снятие отлучения. Следовательно, покупать или продавать таинства незаконно не всегда.

Возражение 4. Далее, благодаря обычаю греховное может не быть греховным; так, Августин говорит, что «иметь несколько жен было в порядке вещей дотоле, доколе существовал этот обычай»⁶¹⁰. Но в некоторых местах вошло в обычай при освящении епископов, благословении аббатов и рукоположении духовенства давать нечто в обмен на миро, святой елей и тому подобное. Следовательно, похоже, что в этом нет ничего незаконного.

Возражение 5. Далее, подчас случается так, что кто-то злонамеренно препятствует человеку получить сан епископа или какой-либо иной высокий пост. Но человек вправе воздавать добром за зло. Следовательно, в подобном случае он может законно заплатить за епископство или иной церковный пост.

Возражение 6. Кроме того, супружество тоже является таинством. Но иногда за бракосочетание платятся деньги. Следовательно, продажа таинства законна.

Этому противоречит следующее постановление: «Всякий, кто освятит что-либо за деньги, да будет лишен священнического сана».

Отвечаю: таинства Нового Закона связаны с наиболее духовными вещами, поскольку они суть причина духовной благодати, которая не имеет цены и сущностно несовместима с тем, что дается за плату. Но таинства распределяются через посредство служителей Церкви, которых обязаны поддерживать люди, согласно сказанному апостолом: «Разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища, что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника?» ([1 Кор. 9:13](#)).

Поэтому нам надлежит отвечать, что получение денег за духовную благодать таинств является грехом симонии, который не может быть оправдан никаким обычаем, поскольку обычай не властен над естественным или божественным законом. При этом, как говорит Философ, под деньгами мы должны понимать все, стоимость чего измеряется деньгами⁶¹¹. С другой стороны, получение чего бы то ни было в соответствии с церковными уставами и с одобрения обычаев для поддержания тех, кто отправляет таинства, не является ни симонией, ни грехом, поскольку получается оно не в качестве платы за блага, а ради удовлетворения их потребностей. Поэтому глосса Августина на слова [Писания]: «Достоин начальствующим пресвитерам...» [и т. д.] ([1 Тим. 5:17](#)) говорит: «Они бы следили за тем, чтобы люди обеспечивали их нужды, если бы не заботились о том, чтобы Господь наградил их за их служение».

Ответ на возражение 1. В случае необходимости крестить может каждый. И поскольку

никто не вправе содействовать чужому греху, то в тех случаях, когда священник не желает крестить бесплатно, нужно действовать так, как если бы вообще не было никакого могущего крестить священника. Поэтому ответственный за ребенка человек может в подобном случае законно крестить его сам или обратиться за помощью к кому-либо еще. Впрочем, он вправе купить у священника воду, поскольку она суть просто телесный элемент. Если же смерть угрожает взрослому человеку, и он желает креститься, а священник не хочет крестить его бесплатно, то он должен, если есть такая возможность, креститься кем-либо другим. Но если он не может обратиться за помощью к другому, то он все равно не должен платить деньги за крещение и умереть, не приняв его, поскольку само его желание креститься является восполнением недостающего таинства.

Ответ на возражение 2. Священник получает деньги не в качестве платы за евхаристию или служение мессы (поскольку тогда речь шла бы о симонии), а с целью обеспечения его жизненных нужд, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Деньги, которые взыскиваются с человека за отпущение грехов, являются не платой за его прощение (в противном случае это было бы симонией), а наказанием за совершенные им преступления, за которые он был отлучен.

Ответ на возражение 4. Как уже было сказано, обычай не властен над естественным или божественным законом, который запрещает симонию. Поэтому если обычай, буде такой имеется, требует нечто в качестве платы за духовную вещь, подразумевая при этом её куплю или продажу, то он есть не что иное, как явная симония, особенно в тех случаях, когда это требование выдвигается к человеку, не желающему платить. Но если требование связано с существующим обычаем [просто] вознаграждать священника без какой-либо мысли о купле-продаже, то оно не является симонией, при условии, что речь идет о том, что общепринято и делается добровольно. Однако и в этом случае должно остерегаться какого-либо проявления симонии или алчности, согласно сказанному апостолом: «Удерживайтесь от всякого рода зла» ([1 Фес. 5:22](#)).

Ответ на возражение 5. Подкуп того, кто препятствует человеку до получения им сана епископа, или какого-либо иного высокого поста, или пребенды посредством избрания, назначения или предоставления является симонией, поскольку это означает использовать деньги в качестве средства получения духовной вещи. А вот после получения соответствующих прав использовать деньги в качестве средства устранения неправоудного противления законно.

Ответ на возражение 6. Некоторые⁶¹² говорят, что платить за бракосочетание законно, поскольку при этом не сообщается благодать. Но это не совсем так, о чем мы поговорим в третьей части (42, 3). Поэтому нам надлежит говорить, что бракосочетание является не только таинством Церкви, но и естественным обрядом. Следовательно, платить за бракосочетание как за естественный обряд законно, а как за таинство Церкви — нет. Поэтому закон запрещает требовать что-либо за брачное благословение.

Раздел 3. ЗАКОННО ЛИ ДАВАТЬ И ПОЛУЧАТЬ ДЕНЬГИ ЗА ДУХОВНЫЕ ДЕЙСТВИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом. **Возражение 1.** Кажется, что давать и получать деньги за духовные действия законно. В самом деле, обращение за пророчеством является духовным действием. Но в древности, как это явствует из [слов Писания] ([1 Цар. 9:7, 8](#); [3 Цар. 14:3](#)), полагалось давать что-либо за обращение за пророчеством. Следовательно, похоже на то, что давать и получать деньги за духовные действия законно.

Возражение 2. Далее, молитва, проповедь, божественные хвалы — все это в высшей степени духовные действия. Но святым платят за их молитвы, согласно сказанному [в Писании]: «Приобретайте себе друзей богатством неправедным» ([Лк. 16:9](#)). И сеющим духовное проповедникам, по словам апостола ([1 Кор. 9:14](#)), должно давать преходящие вещи. Кроме того, кое-что дается и тем, которые в порядке церковного служения возносят божественные хвалы и участвуют в процессиях, а подчас им даже назначают ежегодный доход. Следовательно, получать кое-что за духовные действия законно.

Возражение 3. Далее, наука не менее духовна, чем власть. Но за использование науки получать деньги законно; так, адвокат может продавать свою праведную защиту, врач — медицинскую консультацию, мастер — обучение своему ремеслу. Следовательно, точно так же и прелат должен иметь право получать нечто за использование своей духовной власти, например, за исправление, разрешение и тому подобное.

Возражение 4. Кроме того, монашество — это состояние духовного совершенства. Но в некоторых монастырях требуют нечто от тех, кого они принимают. Следовательно, требовать что-либо за духовные вещи законно.

Этому противоречит следующее постановление: «Категорически запрещено брать плату за то, что дается утешением невидимой благодати, требуя за это деньги или прося о каком-либо ином виде возмещения». Но все духовные вещи даются невидимой благодатью. Следовательно, требовать за них плату или какое-либо иное возмещение незаконно.

Отвечаю: подобно тому, как таинства называются духовными постольку, поскольку они сообщают духовную благодать, точно так же некоторые другие вещи называются духовными постольку, поскольку они проистекают из духовной благодати и располагают к ней. При этом такие вещи являются доступными благодаря людскому служению, согласно сказанному [в Писании]: «Какой воин служит когда-либо на своем содержании? Кто, насадив виноград, не ест плодов его? Кто, пася стадо, не ест молока от стада?» ([1 Кор. 9:7](#)). Следовательно, продавать или покупать духовное при осуществлении этих действия является симонией. А вот получать или давать нечто ради поддержания тех, кто служит духовному, если это соответствует уставам Церкви и существующим обычаям, законно, поскольку в таком случае отсутствует намерение купить или продать. При этом важно, чтобы также отсутствовало и принуждение тех, кто не желает ничего давать, каковым [принуждением] был бы отказ им в предоставлении духовных вещей, что означало бы наличие симонии. Однако после свободного предоставления духовных вещей допустимо в соответствии с установленными законами, общепринятыми правилами и другими должностными по решению предстоятеля взыскать с тех, кто не желает, хотя и может платить.

Ответ на возражение 1. Как говорит Иероним в своей комментарии на третью главу книги пророка Михея, некоторые блага добровольно предоставлялись добрым пророкам ради поддержания их жизни, но не в качестве платы за использование их дара пророчества. Дурные же пророки злоупотребляли этим даром и взымали за его использование плату.

Ответ на возражение 2. Когда кто-либо подает милостыню бедным, рассчитывая при этом обрести нечто с помощью их молитв, он подает не с намерением купить их молитвы, а с надеждой, что его безвозмездное благодеяние вдохновит желание бедных молиться за него добровольно и из любви. Преходящие вещи даются проповеднику как средства для поддержания его жизни, а не как плата за проповедуемое им слово. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Достоин начальствующим пресвитерам...» [и т. д.] ([1 Тим. 5:17](#)) говорит: «Их нужды позволяют им получать средства для поддержания жизни, а любовь требует, чтобы это им было дано. Само же Евангелие не продается, и нельзя проповедовать ради того, чтобы заработать на жизнь, ибо иначе нечто великое продавалось бы за ничтожную цену». И точно так же преходящие вещи предоставляются тем, кто возносит Богу хвалы, отправляя церковные службы как за живых, так и за умерших, не в качестве платы [за труд], а ради обеспечения их жизненных нужд, и ради того же подается милостыня за участие в похоронной процессии. Но если бы все это делалось по предварительной договоренности или с намерением купить или продать, то тогда бы имела место симония. Следовательно, если бы какая-то церковь приняла решение, что без оплаты такой-то суммы похоронная процессия не состоится, то такое решение было бы незаконным, поскольку оно бы отменяло свободное предоставление религиозных служб каждому [заинтересованному] лицу. Такого рода решение в большей степени соответствовало бы закону, если бы было установлено, что эта честь будет оказана всем, кто подал некоторую милостыню, поскольку в таком случае оно бы не препятствовало предоставлять её другим. Кроме того, первое решение связано с предъявлением требования, тогда как последнее напоминает добровольное вознаграждение.

Ответ на возражение 3. Тот, кому предоставлена духовная власть, обязывается в соответствии с этой властью распределять духовные вещи. Кроме того, он получает из церковных фондов установленную законом плату для обеспечения его жизненных нужд. Поэтому если он принимает что-либо за исполнение им его духовных обязанностей, то это является не платой за его труды (к которым обязывает его принятое им служение), а продажей использования духовной благодати. Следовательно, он не вправе получать что-либо ни за какое бы то ни было распределение, ни за разрешение кому-либо ещё исполнять его обязанности, ни за исправление его субъектов, ни за упущение их исправления. С другой стороны, он вправе при посещении своих субъектов получать «доверенности», но не как плату за их исправление, а как средства к существованию. Тот, кто обладает научными знаниями и не имеет никаких обязательств использовать их ради других, может законно получать плату за обучение или совет, поскольку здесь речь идет не о продаже истины или науки, а о рабочем найме. С другой стороны, если бы он имел подобные обязательства, то тогда бы речь шла о продаже истины и, следовательно, он бы совершал тяжкий грех. Так, например, тем, которых в некоторых церквях назначают обучать клириков или наставлять бедных, за что они получают церковные бенефиции, не дозволено получать что-либо взамен обучения, а также проведения или не проведения церковных служб.

Ответ на возражение 4. Требовать или принимать что-либо в качестве платы за вступление в монастырь незаконно, хотя в случае маленьких монастырей, доходы которых незначительны, вследствие чего они не способны содержать много людей, законно при сохранении свободного доступа в монастырь принимать нечто для поддержания тех, кто собирается в него вступить. И точно так же законно облегчать вступление в монастырь тому, кто доказал свой интерес к этому монастырю щедростью своей милостыни, равно как и законно побуждать интерес человека к монастырю посредством преходящих выгод, которые склоняют его к вступлению в монастырь, хотя соглашаться давать или получать нечто за вступление в монастырь незаконно.

Раздел 4. ЗАКОННО ЛИ ПОЛУЧАТЬ ДЕНЬГИ ЗА ТО, ЧТО СВЯЗАНО С ДУХОВНЫМИ ВЕЩАМИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что получать деньги за то, что связано с духовными вещами, законно. Так, похоже, что все преходящие вещи связаны с духовными, поскольку к преходящему должно стремиться ради духовного. Следовательно, если бы было незаконно продавать то, что связано с духовными вещами, то было бы незаконно продавать что-либо преходящее, что очевидно не так.

Возражение 2. Далее, трудно представить себе что-либо более тесно связанное с духовными вещами, чем освященные сосуды. Но, как говорит Амвросий, ради выкупа заключенных можно продать даже потир. Следовательно, продавать то, что связано с духовными вещами, законно.

Возражение 3. Далее, связанными с духовным вещами являются в том числе и погребальное право, попечительское право, право первородства (о чем сообщают отцы древности, поскольку [в те времена] пред лицом Господа священническое служение осуществляли первенцы) и право на десятины. Но Авраам купил у Ефрона поле и пещеру для погребения ([Быт. 23](#)), а Иаков купил у Исава право первородства ([Быт 25:31](#)). Далее, попечительское право передается вместе с продаваемой собственностью и уступается «на правах общего владения». Десятины иногда предоставляются солдатам и могут быть выкуплены. Прелаты тоже иногда могут оставлять себе доход от предоставленной им пребенды, хотя пребенда некоторым образом связана с духовной вещью. Следовательно, продавать то, что связано с духовными вещами, законно.

Этому противоречит сказанное папой Пасхалием [II]: «Кто бы ни продал одну из двух так связанных друг с другом вещей, что одна из них не является действительной без другой, тот продает обе. Поэтому никому не дозволено продавать церковь, пребенду или что-либо церковное».

Отвечаю: вещь может быть связана с духовными вещами двояко. Во-первых, как зависящая от духовных вещей. Такого рода вещь может использоваться только тем, кто осуществляет церковное служение, и она никоим образом не может существовать отдельно от духовных вещей. Поэтому продавать такие вещи в целом незаконно — ведь их продажа подразумевает продажу духовных вещей. Другие вещи связаны с духовными вещами как такие, которые определены к ним; так, например, попечительское право определено к предоставлению служителям церковных бенефиций, а священные сосуды определены к проведению таинств. Поэтому такие вещи сами по себе не предполагают наличия духовных вещей и по времени предшествуют им. Следовательно, продажа подобных вещей допустима, но не как связанных с духовными вещами.

Ответ на возражение 1. Все преходящие вещи связаны с духовными со стороны своей цели, и потому продавать [сами] преходящие вещи законно, в то время как их отношение к духовным вещам не может являться предметом законной продажи.

Ответ на возражение 2. Священные сосуды тоже связаны с духовными вещами со стороны своей цели, по каковой причине нельзя продавать их освящение. Однако как материальные [вещи] они могут быть проданы ради удовлетворения нужд Церкви или бедных, при условии, что перед этим над ними будет прочитана отменяющая освящение молитва, поскольку по отмене освящения они уже суть не священные сосуды, а просто [изделия из] металла, и если со временем из такого же материала будут сделаны подобные им сосуды, то их можно будет

освятить заново.

Ответ на возражение 3. Мы не располагаем свидетельствами того, что купленные Авраамом для погребения поле и пещера были для этого освящены, и потому Авраам мог законно купить этот предназначавшийся им для захоронений участок и осуществить на нем погребение, как и сейчас законно покупать обычное поле под кладбище или даже церковь. Однако коль скоро даже язычники считали места погребения священными, то если бы Ефрон хотел принять деньги в качестве платы за погребальное место, такая его продажа была бы греховной, хотя Авраам при покупке не грешил, поскольку он хотел купить обычную земельную делянку. Ведь и сейчас законно продать или купить землю, на которой прежде стояла церковь, как это имеет место и в случае священных сосудов. К тому же Авраама можно оправдать тем, что таким образом он не хотел давать повода для недовольства. В самом деле, хотя Ефрон предлагал ему взять место для погребения даром, Авраам отказался принять этот дар, полагая, что это могло бы восстановить против него людей.

Право первородства принадлежало Иакову по решению Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Я возлюбил Иакова, а Исаву возненавидел» ([Мал. 1:2, 3](#)). Поэтому Исав, продав свое неотъемлемое право, согрешил, тогда как Иаков, купив его, нет, поскольку, как принято считать, он поступил так потому, что не хотел давать повода для недовольства [в дальнейшем].

Попечительское право не может служить предметом непосредственной продажи, равно как и не может быть уступлено «на правах общего владения», но передается вместе с продаваемой или уступаемой собственностью.

Духовное право получения десятин не предоставляется мирянам, однако, как было показано выше (87, 3), им может быть предоставлено право пользоваться переходящими вещами под именем десятин.

Что же касается бенефиций, то здесь должно иметь в виду, что до представления человеку бенефиции епископ вправе по той или иной причине принимать решение о том, что часть доходов от этой бенефиции будет удержана или потрачена на какие-либо церковные нужды. С другой стороны, если он начнет требовать, чтобы бенефициар отдавал ему часть доходов от своей бенефиции, то это будет то же самое, что требовать от него плату [за бенефицию], и в таком случае налицо грех симонии.

Раздел 5. ЗАКОННО ЛИ ПРЕДОСТАВЛЯТЬ ДУХОВНЫЕ ВЕЩИ В ОБМЕН НА ОКАЗЫВАЕМЫЕ УСЛУГИ ИЛИ УСТНОЕ ВОЗНАГРАЖДЕНИЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предоставлять духовные вещи в обмен на оказываемые услуги или устное вознаграждение законно. Ведь сказал же Григорий, что «вознаграждение тех, кто служит интересам Церкви, законно». Но равноценное воздание за службу отвечает интересам Церкви. Следовательно, пожалование церковных бенефиций в обмен на предоставленные услуги представляется законным.

Возражение 2. Далее, пожалование церковных бенефиций за службу подразумевает наличие телесных намерений не в большей, пожалуй, степени, чем такое же [пожалование] по причине родства. Но последнее, похоже, не является симонией, поскольку не предполагает никакой купли-продажи. Следовательно, не является симонией и первое.

Возражение 3. Далее, все, что делается исключительно по просьбе другого, похоже, делается даром, так что в этом не может быть никакой симонии, которая состоит в купле или продаже. Но устное вознаграждение указывает на предоставление церковной бенефиции в ответ на просьбу некоего человека. Следовательно, это не является симонией.

Возражение 4. Кроме того, лицемеры делают нечто духовное ради человеческой похвалы, которая, похоже, есть своего рода устное вознаграждение, и, однако же, лицемеров не обвиняют в симонии. Следовательно, устное вознаграждение не влечет за собой симонию.

Этому противоречит сказанное папой Урбаном [II]: «Тот, кто предоставляет или приобретает церковные вещи не для того, для чего они установлены, а ради собственной прибыли, будь то устное вознаграждение или компенсация оказываемыми услугами или деньгами, виновен в симонии».

Отвечаю: как уже было сказано (2), под деньгами должно понимать все, стоимость чего может быть измерена деньгами. Но очевидно, что человеческая услуга определена к некоторой пользе, которую можно измерить деньгами, по каковой причине слуг нанимают за деньги. Поэтому предоставление духовной вещи в обмен на предоставленную или имеющую быть предоставленной услугу есть то же самое, что и предоставить её за деньги, полученные или обещанные, в которых может быть оценена эта услуга. И точно так же предоставление её по просьбе человека о преходящей благосклонности определено к некоторой пользе, которая может быть выражена в деньгах. Поэтому подобно тому, как человек становится виновным в симонии, принимая деньги или какую-либо преходящую вещь, то есть то, что принято называть «натуральным вознаграждением», точно так же он становится в ней виновным, принимая «устное вознаграждение» или «равноценную услугу».

Ответ на возражение 1. Если клирик предоставляет прелату законную услугу, определенную к духовным вещам (например, к благу Церкви или её служителей), то он становится достойным церковной бенефиции по причине своей набожности, которая побудила его к служению, осуществляемому им ради исполнения доброго дела. Поэтому в настоящем случае речь не идет о вознаграждении за оказанную услугу, что и имел в виду Григорий. Но если услуга незаконна или определена к чувственным вещам (например, если оказанная прелату услуга связана с прибылью его родни, увеличением его имущества и тому подобным), то тогда налицо вознаграждение за оказанную услугу, то есть — симония.

Ответ на возражение 2. Дарение человеку духовной вещи по причине родства или какой-

либо иной телесной привязанности является незаконным и чувственным, но не является симонией, поскольку за отсутствием получения чего-либо взамен не подразумевает наличия купли-продажи, на которой зиждется симония. А вот представление человеку церковной бенефиции при наличии понимания или намерения обеспечить из дохода от нее своего родственника является очевидной симонией.

Ответ на возражение 3. Устное вознаграждение означает или похвалу, которая связана с человеческой благосклонностью, которая имеет свою цену, или просьбу, благодаря которой или добиваются человеческой благосклонности, или избегают противоположного [ей]. Поэтому если оно производится в первую очередь ради этого, то налицо симония. Затем, когда кто-либо просит о чем-то для недостойного, то это, похоже, означает, что именно таковым и является его главное намерение, то есть речь идет о непосредственно симонии. Если же просьба касается человека достойного, то речь не идет о непосредственно симонии, поскольку в основании этой просьбы лежит праведная причина предоставления духовной вещи тому, о ком просят. Однако здесь может присутствовать симония в намерении в том случае, если просителю важна не достоинство человека, а его благосклонность. Если же человек просит о себе, рассчитывая получить приход, то такая его самонадеянность говорит о его недостойности, а потому и просьба связана с недостойным человеком. Однако при наличии сильной нужды допустимо просить для себя церковную бенефицию, но без того, чтобы получить приход.

Ответ на возражение 4. Лицемер не предоставляет духовную вещь в обмен на похвалу, он только демонстрирует её и под лживым предлогом скорее украдкой присваивает, чем покупает человеческую похвалу. Таким образом, похоже, что лицемера нельзя обвинить в симонии.

Раздел 6. ПРАВИЛЬНО ЛИ НАКАЗЫВАТЬ ВИНОВНЫХ В СИМОНИИ ЛИШЕНИЕМ ТОГО, ЧТО ОНИ ПРИОБРЕЛИ С ПОМОЩЬЮ СИМОНИИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неправильно наказывать виновных в симонии лишением того, что они приобрели с помощью симонии. Ведь симония совершается тогда, когда духовные вещи получают взамен вознаграждения. Но некоторые духовные вещи, будучи единожды обретенны, не могут быть утрачены, например, все то, что запечатлено посредством освящения. Следовательно, неправильно наказывать человека лишением того, что он приобрел с помощью симонии.

Возражение 2. Далее, подчас случается так, что тот, кто с помощью симонии получил епископат, своею властью предписывает своему подчиненному делать для него то или это, и очевидно, что подчиненный обязан повиноваться ему дотоле, доколе его терпит Церковь. Но никто не вправе получать что-либо от того, кто не вправе давать. Следовательно, епископ не утрачивает своей епископской власти, если он приобрел её с помощью симонии.

Возражение 3. Далее, никто не может быть наказан за то, что было сделано без его ведома и согласия, поскольку наказание должно следовать за грех, который, как было показано выше (II-I, 74, 2; 77, 7), является произвольным. Однако подчас случается так, что человек обретает нечто духовное благодаря другим, которые действовали без его ведома и согласия. Следовательно, его нельзя наказывать лишением того, что было ему даровано.

Возражение 4. Далее, никто не должен получать прибыль от своего греха. Но если бы приобретший церковную бенефицию с помощью симонии человек должен был возвращать полученное, то это иногда приносило бы прибыль тем, кто участвовал в его симонии, например, если прелат и собрание его каноников в полном составе дали согласие на симонию. Следовательно, не во всех случаях должно возвращать то, что было получено с помощью симонии.

Возражение 5. Далее, иногда человек получает доступ в монастырь благодаря симонии и там дает торжественный обет монашества. Но никто не может быть освобожден от обязательства своего обета по причине совершенного им греха. Следовательно, его нельзя исключать из монашеского состояния, которое он обрел благодаря симонии.

Возражение 6. Далее, в этом мире не предусмотрено внешнее наказание за внутренние движения сердца, поскольку о них может судить один только Бог. Но симония состоит в простом намерении, или воле, по каковой причине она, как уже было сказано (1), определена как имеющая отношение к воле. Следовательно, человек не всегда должен лишаться того, что он приобрел благодаря симонии.

Возражение 7. Кроме того, получить более высокий сан менее важно, чем сохранить уже имеющийся. Но иногда виновные в симонии получают более высокий сан благодаря особой милости. Следовательно, их не всегда должно лишать того, что они получили.

Этому противоречит следующее постановление: «Тот, кто был рукоположен, не должен получать от своего рукоположения никакой мзды, равно как и не покупать себе продвижения, в противном случае его надлежит лишить приобретенного им за деньги сана или прихода».

Отвечаю: никто не вправе оставлять себе то, что он приобрел против воли владельца. Так, например, если слуга отдал кому-либо часть собственности своего господина, нарушив при этом волю своего господина и установленный им порядок, то в соответствии с законом

получивший не может оставить полученное себе. Но Господь, слугами и служителями Которого являются прелаты церквей, наказал, чтобы духовные вещи давались даром, согласно сказанному [в Писании]: «Даром получили — даром давайте» ([Мф. 10:8](#)). Поэтому тот, кто получил духовные вещи взамен вознаграждения, не может законно оставить их себе. Кроме того, виновные в симонии участники купли-продажи духовных вещей, равно как и те, которые выступают посредниками, приговариваются к другим наказаниям, а именно [согласно канону] позору и лишению сана, если они церковники, или отлучению, если они миряне.

Ответ на возражение 1. Тот, кто приобрел священный сан благодаря симонии, получил признак причастности сану со стороны действительности таинства, но не получил благодати и права на использование сана, поскольку он получил признак причастности, если так можно выразиться, мошеннически и с нарушением воли Высшего Господина. Поэтому согласно закону он должен быть отстранен, причем как по причине его самого, а именно постольку, поскольку он не вправе использовать свой сан, так и по причине других, а именно постольку, поскольку никто не должен общаться с ним в процессе использования им своего сана независимо от того, является ли его грех тайным или явным. И при этом он не вправе требовать вернуть ему бесчестно данные им деньги, хотя и другая сторона не вправе оставить их себе.

Кроме того, если человек виновен в симонии как тот, кто возвел вследствие симонии в сан, или как тот, кому по той же причине была обещана или предоставлена бенефиция, или как тот, кто участвовал в носящей признак симонии сделке в качестве посредника, и если он делал это явно, то по закону он должен быть отстранен вместе со всеми другими [участниками сделки], а если он действовал тайно, то по закону должен быть отстранен только он.

Ответ на возражение 2. Никто не вправе принимать сан от епископа, о котором известно, что он имел продвижение благодаря симонии, причем как по причине [недейственности] его предписаний, так и из страха перед отлучением. Те же, которые приняли от него сан, не получают права использовать свой сан даже в том случае, если они не были осведомлены о том, что он виновен в симонии, и им надлежит получить [отдельное] дозволение. Впрочем, некоторые утверждают, что если факт симонии не доказан, то должно повиноваться предписанию и принять сан, но что использовать этот сан можно только по получению [отдельного] дозволения. Однако такое утверждение представляется неразумным, поскольку никто не должен повиноваться человеку и сообщаться с ним в незаконном действии. Ведь тот, кто согласно закону должен быть отстранен вместе с другими [участниками сделки], жалуется сан незаконно, и потому никто не вправе сообщаться с ним ни в смысле получения сана, ни по какой-либо иной причине. Однако если уверенности в этом нет, то можно с чистой совестью принять от него сан, поскольку не должно с поспешностью верить в греховность другого. А если епископ виновен в симонии не потому, что он продвигался с помощью симонии, и если все это делалось втайне, то от него можно принять сан, поскольку в таком случае отстранение касается только его одного, но не других, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Лишение полученного является не только наказанием за грех, но и следствием несправедности обретения, как когда кто-либо купил нечто у того, кто не имел права это продать. Поэтому если человек осознанно и произвольно прибегает к симонии ради получения сана или церковной бенефиции, то он не только лишается полученного, теряя право на использование своего сана и отказываясь от бенефиции и того, что она ему принесла, но в дополнение к этому он наказывается тем, что его клеймят позором. Кроме того, он обязан вернуть не только то, что он фактически получил, но и то, что сверх этого мог бы получить рачительный хозяин (что, впрочем, должно понимать как нетто доходов, то есть с учетом сопряженных с хозяйствованием расходов), за исключением того, что было израсходовано им во благо Церкви.

С другой стороны, если продвижение человека с использованием симонии было обеспечено другими без его ведома и согласия, то его наказывают лишением сана и обязывают отказаться от бенефиции и вернуть неистраченные доходы, но его не обязывают вернуть истраченные доходы, поскольку он распорядился ими, имея честные намерения. Исключение делается тогда, когда за его продвижением крылось коварство его врага или если он открыто выступил против сделки; в таком случае он не обязан отказываться [от бенефиции], если только он позже не заплатил обещанное и тем самым дал свое согласие на сделку.

Ответ на возражение 4. Деньги, собственность или урожай, которые были получены с помощью симонии, должны быть возвращены Церкви, которая от их передачи понесла убыток, несмотря на то, что прелат или кто-то из каноников некоторой церкви совершил грех, поскольку от этого греха не должны пострадать другие. Однако при этом нужно сделать все возможное, чтобы сами виновные не имели от этого выгоды. Но если согрешили вместе прелат и собрание его каноников в полном составе, то по решению высших властей возданное должно быть передано либо бедным, либо же некоторой другой церкви.

Ответ на возражение 5. Если кто-либо был принят в монастырь с помощью симонии, то он должен уйти, а если симония имела место с его ведома, то по решению Генерального Собора⁶¹³ он должен быть изгнан из своего монастыря без права на возвращение и приносить бесконечное покаяние по самым строгим правилам, возможно, в некотором братстве, если нигде не сыщется более строгих правил, чем там. Однако если это имело место до Собора, то он должен быть [просто] переведен в другое братство с аналогичными правилами. Если же это невозможно, то дабы он не блуждал по миру, его в качестве компенсации должен принять другой монастырь с аналогичным порядком, но его степень и положение при этом должны быть понижены.

С другой стороны, если он — до или после Собора — был принят с помощью симонии, которая имела место без его ведома, то после изгнания из монастыря он может быть принят в него опять, хотя его степень, как сказано, при этом должна быть понижена.

Ответ на возражение 6. В глазах Божиих одно только желание делает человека виновным в симонии, но что касается внешнего церковного наказания, то таким наказанием является не лишение его того, что он приобрел [благодаря симонии], а принуждение его к раскаянию в своем злом намерении.

Ответ на возражение 7. Один только папа вправе оказывать особую милость тому, кто сознательно получил бенефицию [с помощью симонии]. В [некоторых] других случаях, а именно когда получивший бенефицию отказывается от того, что он получил благодаря симонии, епископ тоже может отпускать [ему этот грех], причем посредством либо малого отпущения, которое возвращает его в мирское общение, либо большего отпущения, которое позволяет ему после принесения покаяния сохранить свой сан в некоторой другой церкви, либо другого большего отпущения, которое позволяет ему остаться в своей церкви, но в меньшем сани, либо же полного отпущения, которое позволяет ему занимать самое высокое положение в своей церкви за исключением прелатства.

Вопрос 101. О БЛАГОЧЕСТИИ

Вслед за религией нам надлежит рассмотреть благочестие, каковое рассмотрение прольет свет и на противоположные [ему] пороки. Итак, в отношении благочестия мы исследуем четыре пункта: 1) на кого простирается благочестие; 2) что благочестие побуждает предлагать другому лицу; 3) является ли благочестие особой добродетелью; 4) должно ли опускать обязательства благочестия ради религии.

Раздел 1. ПРОСТИРАЕТСЯ ЛИ БЛАГОЧЕСТИЕ НА ОТДЕЛЬНЫХ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ИНДИВИДОВ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благочестие не простирается на отдельных человеческих индивидов. Так, Августин говорит, что «в собственном смысле обыкновенно благочестие означает богопочитание, которое греки называют «eusebeia»" [614](#). Но богопочитание указывает на отношение не к человеку, а к одному только Богу. Следовательно, благочестие очевидным образом не простирается на тех или иных человеческих индивидов.

Возражение 2. Далее, Григорий говорит, что «благочестие в надлежащий день приуготовит праздник, поскольку заполнит сокровенные глубины сердца делами милосердия» [615](#). Но дела милосердия, по мнению Августина, должны распространяться на всех [616](#). Следовательно, благочестие никак не может простирается на некоторых особых людей.

Возражение 3. Далее, человеческие дела, как говорит Философ [617](#), предполагают наличие множества других взаимоотношений помимо родственных и гражданских, и на каждом из них основана своего рода дружба, которая, похоже, является добродетелью благочестия, согласно глоссе на слова [Писания]: «Имеющие вид благочестия...» ([2 Тим. 3:5](#)). Следовательно, благочестие простирается не только на родственников и сограждан.

Этому **противоречит** сказанное Туллием о том, что «благодаря благочестию мы исполняем свои обязанности по отношению к родне и доброжелателям отечества нашего, воздавая им преданной службой».

Отвечаю: человек может задолжать другим по-разному, в зависимости от различия их превосходства и тех выгод, которые он от них получил. В обоих отношениях на первом месте находится Бог, поскольку Он превосходит все и является для нас первым началом бытия и руководства. Вторыми началами нашего бытия и руководства являются наши родители и наша страна, которые породили нас и пропитали. Следовательно, после Бога человек в первую очередь является должником своих родителей и своей страны. Поэтому как религии свойственно почитать Бога, точно так же это свойственно и благочестию; вторичным же образом ему свойственно почитать родителей и страну.

[При этом] почитание родителей включает в себя почитание всего своего рода, поскольку, как говорит Философ, нашими родственниками являются те, которые происходят от общих родителей [618](#). Почитание своей страны включает в себя почтение ко всем своим согражданам и всем друзьям страны. Поэтому благочестие в первую очередь простирается именно на них.

Ответ на возражение 1. Больше содержит в себе меньшее, и потому почитание Бога содержит в себе как частный случай и почитание наших родителей. Об этом [в Писании] сказано так: «Если Я — Отец, то где почтение ко Мне» ([Мал. 1:6](#)). Поэтому термин благочестие означает также и богопочитание.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, «по народному словоупотреблению имя благочестия применяется и к делам милосердия; произошло это, по моему мнению, потому, что творить дела милосердия заповедует Бог и говорит, что они угодны Ему больше, чем жертвоприношения. В силу такого словоупотребления благочестивым называется и сам Бог» [619](#).

Ответ на возражение 3. Отношения человека с родственниками и согражданами в большей степени, чем любые другие отношения, связаны с началами его бытия, и потому термин благочестие правильней всего прилагать именно к ним.

Раздел 2. ПРЕДУСМАТРИВАЕТ ЛИ БЛАГОЧЕСТИЕ ПОМОЩЬ НАШИМ РОДИТЕЛЯМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благочестие не предусматривает помощи нашим родителям. В самом деле, похоже, что предписание Десятисловия; «Почитай отца твоего и мать твою» ([Исх. 20:12](#)) принадлежит благочестию. Но оно предписывает только почитание. Следовательно, благочестие не предусматривает помощи родителям.

Возражение 2. Далее, человек должен собирать имение для тех, кому он обязан помогать. Но, по словам апостола, «не дети должны собирать имение для родителей» ([2 Кор. 12:14](#)). Следовательно, благочестие не обязывает их помогать своим родителям.

Возражение 3. Далее, благочестие, как уже было сказано (1), простирается не только на родителей, но и на других родственников, а также на сограждан. Но никто не обязан помогать всем родственникам и согражданам. Следовательно, никто не обязан помогать и родителям.

Этому противоречит следующее: Господь осуждал фарисеев за то, что те препятствовали детям помогать своим родителям ([Мф. 15:3-6](#)).

Отвечаю: мы являемся должниками наших родителей двояко, а именно сущностно и акцидентно. Сущностно мы должны то, что мы должны отцу как таковому, и коль скоро он превосходит своего сына постольку, поскольку является началом его бытия, то последний должен почитать его и служить ему. Акцидентно же отцу надлежит воздавать приличествующее ему со стороны того, что ему акцидентно. Так, например, если он болен, то детям надлежит посещать его и заботиться о его лечении, если он беден, то им надлежит его поддерживать, и ещё много другое, что так или иначе связано с приличествующим служением. Поэтому Туллий говорит, что «благочестие предусматривает как долг, так и почтение», причем «долг» относится к служению, а «почтение» — к уважению или оказанию почестей, поскольку, по словам Августина, «говорится, что мы почитаем тех людей, которых с почтением вспоминаем или которым оказываем почести в их присутствии»⁶²⁰.

Ответ на возражение 1. Согласно разъяснению Господа ([Мф. 15:3-6](#)), почитание родителей предполагает любую помощь, которую мы должны им оказывать, причину чего надлежит усматривать в той поддержке, которую должно предоставлять отцу как приличествующую ему в связи с его превосходством.

Ответ на возражение 2. Поскольку отец является началом, а его сын — тем, кто происходит от этого начала, то поддерживать своего сына сущностно приличествует отцу и, следовательно, он обязан помогать ему не тогда-то и тогда-то, а всю свою жизнь, на что и указывают слова «собирать имение». С другой стороны, помощь сына отцу акцидентно соотносится с некоторой сиюминутной потребностью, в связи с которой он должен поддержать отца, и не накапливается в течение долгого предшествующего периода времени, поскольку по природе не родители являются преемниками своих детей, но дети — своих родителей.

Ответ на возражение 3. Как говорит Туллий, «мы выражаем готовность оказывать почтение и служить всем нашим близким и доброжелателям нашей страны», но не всем в равной степени, а так, что в первую очередь — своим родителям, а всем остальным — в меру своих возможностей и сообразно их личной нужде.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОЧЕСТИЕ ОСОБОЙ И ОТЛИЧНОЙ ОТ ДРУГИХ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благочестие не является особой и отличной от других добродетелью. В самом деле, предоставление служения и уважения кому бы то ни было проистекает из любви. Но это свойственно и благочестию. Следовательно, благочестие как добродетель не отличается от любви.

Возражение 2. Далее, почитать Бога приличествует религии. Но благочестие, по словам Августина, тоже означает богопочитание⁶²¹. Следовательно, благочестие не отличается от религии.

Возражение 3. Далее, благочестие, посредством которого мы служим своей стране и исполняем свой [гражданский] долг, похоже, суть то же, что и законная правосудность, которая заботится об общественном благе. Но законная правосудность, как говорит Философ, является общей добродетелью⁶²². Следовательно, благочестие не является особой добродетелью.

Этому противоречит мнение Туллия, считавшего благочестие частью правосудности.

Отвечаю: особой [или частной] добродетелью является та, которая относится к объекту под особым аспектом. И коль скоро природа правосудности состоит в воздании другому лицу того, что должно, то там, где имеется особый аспект долженствования, имеется и особая добродетель. Затем, долженствование в отношении того, кто является врожденным началом бытия и руководства, является особым долженствованием. Но благочестие относится именно к этому началу, поскольку предоставляет служение и уважение родителям, стране и всем тем, кто с ними связан. Следовательно, благочестие является особой добродетелью.

Ответ на возражение 1. Как религия является выражением веры, надежды и любви, посредством которых человек по преимуществу и определяется к Богу, точно так же и благочестие является выражением любви, которую мы питаем к своим родителям и стране.

Ответ на возражение 2. Бог является началом нашего бытия и руководства в гораздо превосходящей степени, чем отец или страна. Поэтому религия, которая воздаст почитание Богу, является добродетелью, отличной от благочестия, которое воздаст почитание нашим родителям и стране. Но все то, что относится к сотворенному, по словам Дионисия, принадлежит Богу как пределу превосходства и причинности⁶²³, и потому ввиду этого превосходства благочестие определено к почитанию Бога, равно как и ввиду [этого же] превосходства к Богу обращаются «Отче наш».

Ответ на возражение 3. Благочестие относится к нашей стране постольку, поскольку она является для нас началом бытия, тогда как законная правосудность рассматривает благо нашей страны как общественное благо. Поэтому законной правосудности в гораздо большей степени присущи черты общей добродетели, чем благочестию.

Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ ОПУСКАТЬ ОБЯЗАТЕЛЬСТВА БЛАГОЧЕСТИЯ ПО ОТНОШЕНИЮ К РОДИТЕЛЯМ РАДИ РЕЛИГИИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что обязательства благочестия по отношению к родителям ради религии должно опускать. Ведь сказал же Господь: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» ([Лк. 14:26](#)). На то же указывает и похвала Иакова и Иоанна за то, что они оставили «лодку и отца своего» и последовали за Христом ([Мф. 4:22](#)). А ещё хвалят левита, «который говорит об отце своем и матери своей: «Я на них не смотрю!», и братьев своих не признает, и сыновей своих не знает... ибо они, левиты, слова Твои хранят» ([Вт. 33:9](#)). Но человек, не желающий знать своих родных и близких и даже ненавидящий их, необходимо опускает обязательства благочестия. Следовательно, ради религии обязательства благочестия должно опускать.

Возражение 2. Далее, [в Писании] читаем о том, что тому, кто сказал: «Позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего», Господь ответил: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов, а ты иди, благовествуй царство Божие!» ([Лк. 9:59, 60](#)). Но последнее принадлежит религии, в то время как погребение отца является обязательством благочестия. Следовательно, ради религии обязательства благочестия должно опускать.

Возражение 3. Далее, Бога называют «Отче наш» ввиду Его превосходства. Но подобно тому, как мы, следуя обязательствам благочестия, почитаем своих родителей, точно также мы почитаем Бога посредством религии. Следовательно, ради религиозного поклонения обязательства благочестия должно опускать.

Возражение 4. Кроме того, монахи клятвенно обязуются исполнять монастырский устав, и эту клятву они нарушить не могут. Но этот устав препятствует им помогать родителям как по причине их бедности, поскольку у них нет никакой собственности, так и по причине повиновения, поскольку они не могут покинуть монастырь без разрешения своего настоятеля. Следовательно, ради религии обязательства благочестия по отношению к родителям должно опускать.

Этому противоречит следующее: Господь осуждал фарисеев, учивших, что ради религии должно воздерживаться от того, что мы должны воздавать родителям ([Мф. 15:3-6](#)).

Отвечаю: религия и благочестие являются добродетелями. Но никакая добродетель не противоположна другой добродетели, поскольку, как говорит Философ в своей книге о категориях, «благо не противоположно благу». Поэтому невозможно, чтобы религия и благочестие препятствовали друг другу таким образом, что акт одной исключался бы актом другой. Однако нами уже было сказано (II-I, 7, 2; II-I, 18, 3) о том, что акт каждой добродетели ограничен связанными с ним обстоятельствами, и если он эти границы преступает, то из акта добродетели превращается в порочный акт. Следовательно, благочестие должно воздавать надлежащее почитание родителям сообразно надлежащему модусу. Но если человек склонен почитать своего отца больше, чем Бога, то в таком случае налицо ненадлежащий модус, поскольку, как говорит Амвросий, комментируя слова из [евангелия от Луки], «благочестие божественной религии важнее родственных обязательств».

Таким образом, если почитание родителей препятствует почитанию Бога, то оно уже более не является актом благочестия, поскольку становится почитанием родителей в ущерб Богу.

Поэтому Иероним говорит: «Хотя бы ты попрад отца твоего, хотя бы ты отверг мать твою, но если ты, не уклоняясь в сторону и не проливая слез, спешишь встать под знамена креста, то что такое эта твоя жестокость, как не наивысшая степень благочестия». Следовательно, в подобных случаях обязательства благочестия по отношению к родителям должно опускать ради религиозного почитания Бога. Но если почитание родителей не препятствует нам почитать Бога, то тогда оно является актом благочестия, и потому нет никакой необходимости отказываться от благочестия ради религии.

Ответ на возражение 1. Григорий, разъясняя эти слова Господа, говорит, что «когда мы видим, что наши родители являются помехой на нашем пути к Богу, мы должны пренебречь ими, ненавидя и оставляя их»⁶²⁴. В самом деле, если родители побуждают нас к греху и не позволяют служить Богу, то за это мы должны оставлять их и ненавидеть. В таком же смысле и о левитах сказано, что они не признают своих родственников, а именно постольку, поскольку они, повинувшись заповедям Господним, не впали в идолопоклонство ([Исх. 32](#)). Иакова и Иоанна хвалят за то, что они оставили родителей и последовали за Господом, не потому, что их отец побуждал их к злу, а потому, что они были уверены в том, что их отец сможет позаботиться о себе, если они [оставят его и] последуют за Христом.

Ответ на возражение 2. Господь запретил ученику хоронить отца потому, что, как говорит Златоуст, «этим Господь уберег его от множества зол, а именно горя, печали и всего остального, с чем при таких обстоятельствах сталкивается каждый. К тому же после похорон должно быть зачитано завещание, имущество поделено и так далее. Но в первую очередь [так произошло] потому, что были другие, которые могли бы позаботиться о похоронах»⁶²⁵. Или же, согласно комментарию Кирилла на эти слова из [евангелия от Луки], «просьба этого ученика состояла не в том, чтобы он мог похоронить умершего отца, а в том, чтобы он мог позаботиться о ещё живущем старике отце до тех пор, пока не придет время его схоронить. Такой возможности Господь ему не предоставил, поскольку были другие, которые в силу родственных обязательств должны были заботиться о нем».

Ответ на возражение 3. Все, что мы благочестиво воздаем нашим родителям, мы воздаем Богу, что подобно тому, как и дела милосердия, которые мы исполняем в отношении любого из наших ближних, мы предлагаем Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших — то сделали Мне» ([Мф. 25:40](#)). Поэтому если наши плотские родители нуждаются в нашей помощи, не имея при этом возможности получить её от кого-то другого, и если они не побуждают нас к чему-либо такому, что было бы противно Богу, то мы не вправе отказывать им ради религии. Но если мы не можем посвятить себя им без того, чтобы при этом не согрешить, или если они могут обойтись без нашей помощи, то воздерживаться от этой помощи ради того, чтобы посвятить все свое время религии, законно.

Ответ на возражение 4. Относительно тех, кто ведет мирскую жизнь, и тех, кто избрал монашество, должно рассуждать по-разному. Ведь если у живущего в миру есть родители, которые могут рассчитывать только на него, то он не вправе оставлять их и уходить в монахи, поскольку это было бы нарушением заповеди, предписывающей нам почитать родителей. Впрочем, некоторые говорят, что и в таком случае он мог бы оставить их, предоставив их попечению Божию. Но это в строгом смысле слова означало бы искушать Бога, поскольку, располагая человеческими возможностями, он, уповая на помощь Божию, подвергал бы своих родителей опасности. С другой стороны, если родители могут обойтись без него, то он вправе оставить их и уйти в монахи, поскольку дети, как уже было сказано, обязаны помогать родителям только в случае необходимости. Тот же, кто уже стал монахом, считается умершим для мира, и потому он не должен ради поддержания родителей оставлять монастырь, в котором он погребен с Христом, и вновь погрязать в мирской суете. Однако он должен, оставаясь в

[полном] повиновении своему настоятелю и требованиям монашеского состояния, стараться, насколько может, помочь своим родителям.

Вопрос 102. О ПОЧТЕНИИ КАК ТАКОВОМ

Теперь нам предстоит исследовать почтение и его части, рассмотрение которых прольет свет на противоположные [почтению] пороки.

Что касается самого почтения, то под этим заглавием наличествует три пункта: 1) является ли почтение особой и отличной от других добродетелью; 2) что предлагается посредством почтения; 3) сравнение его с благочестием.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОЧТЕНИЕ ОСОБОЙ И ОТЛИЧНОЙ ОТ ДРУГИХ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что почтение не является особой и отличной от других добродетелью. В самом деле, добродетели различаются сообразно различию их объектов. Но объект почтения не отличается от объекта благочестия, поскольку, по словам Туллия, «почтение состоит в уважении и воздании почестей тем, кто по своему достоинству превосходит остальных». Однако уважение и почести нашим родителям, которые [для нас] по своему достоинству превосходят остальных, воздаются благочестием. Следовательно, почтение не является отличной от благочестия добродетелью.

Возражение 2. Далее, подобно тому, как уважают и воздают почести тем, кто по своему достоинству превосходит остальных, точно так же поступают в отношении тех, кто превосходит других в учености и добродетельности. Но никакой особой добродетели, посредством которой мы уважаем и воздаем почести тем, кто превосходит других в учености и добродетельности, нет. Следовательно, почтение, посредством которого мы уважаем и воздаем почести тем, кто по своему достоинству превосходит остальных, не является особой и отличной от других добродетелью.

Возражение 3. Далее, закон предписывает нам много различных обязательств в отношении тех, кто обладает тем или иным достоинством, согласно сказанному [в Писании]: «Отдавайте всякому должное (кому подать — подать...)» и т. д. ([Рим. 13:7](#)). Но исполнение предписаний закона связано с законной, а в некоторых случаях — и с частной правосудностью. Следовательно, почтение не является особой и отличной от других добродетелью.

Этому противоречит мнение Туллия, считавшего почтение одной из тех частей правосудности, которые являются особыми добродетелями.

Отвечаю: как было разъяснено выше (101, 1; 80), различие видов превосходства тех, должниками которых мы являемся, необходимо обуславливает и соответствующее ему различие определенным образом упорядоченных добродетелей. Затем, подобно тому, как плотский отец особым образом причастен природе начала, в то время как Бог является таковым всеобщим образом, точно так же тот, кто в некотором отношении осуществляет руководство, особым образом причастен природе отца. В самом деле, отец является началом порождения, обучения и всего того, что связано с совершенствованием человеческой жизни, в то время как тот, кто наделен тем или иным достоинством, является началом руководства в отношении некоторых вещей, например, правитель государства — в отношении гражданских дел, военачальник — в отношении военных дел, учитель — в отношении образования и так далее. Поэтому об обремененных такого рода обязанностями людях иногда говорят как об «отцах»; так, рабы Неемана сказали ему: «Отец мой! Если бы что-нибудь важное сказал тебе пророк, то не сделал ли бы ты...» и т. д. ([4 Цар. 5:13](#)).

Таким образом, подобно тому, как за религией, посредством которой мы почитаем [Бога], следует благочестие, посредством которого мы почитаем наших [родителей], точно так же за благочестием следует почтение, посредством которого мы почитаем и воздаем почести людям сообразно тому достоинству, которым они обладают.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (101, 3), религию иногда именуют благочестием по причине её превосходства, хотя в строгом смысле слова благочестие отличается от религии. И точно так же благочестие может именоваться почтением по причине его превосходства, хотя в строгом смысле слова почтение отличается от благочестия.

Ответ на возражение 2. Достоинство, которым наделен человек, означает не только его превосходство в смысле общественного положения, но и обладание им некоторой властью над своими субъектами, по каковой причине он, будучи руководителем других, и рассматривается как [своего рода] начало. С другой стороны, то, что человек достиг совершенства в учености и добродетельности, не сообщает ему признак начала в отношении других, а просто указывает на некоторое превосходство в отношении самого себя. Поэтому для уважения и воздания почестей тем, кто по своему достоинству превосходит остальных, и определена особая добродетель. Однако коль скоро ученость, добродетельность и аналогичные им вещи делают человека пригодным для наделения его достоинством, то уважение, которое воздается ему по причине любого подобного превосходства, связано с этой же добродетелью.

Ответ на возражение 3. Равноценное воздание тому, кому мы что-либо должны, в строгом смысле слова принадлежит частной правосудности. Но подобное воздание невозможно ни в отношении добродетельных, ни тех, кто осуществляет доброе пользование своим достоинством, как невозможно оно ни в отношении Бога, ни — наших родителей. Поэтому подобные вещи относятся к дополнительной добродетели, а не к являющейся главной добродетелью частной правосудности.

Что же касается законной правосудности, то она, как было показано выше (58, 6), простирается на акты всех добродетелей.

Раздел 2. ПРИЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ ПОЧТЕНИЮ УВАЖАТЬ И ВОЗДАВАТЬ ПОЧЕСТИ ТЕМ, КТО ПО СВОЕМУ ДОСТОИНСТВУ ПРЕВОСХОДИТ ОСТАЛЬНЫХ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что уважать и воздавать почести тем, кто по своему достоинству превосходит остальных, не приличествует [именно] почтению. В самом деле, как говорит Августин⁶²⁶, считается, что мы почитаем тех людей, которым оказываем почести, так что почитание и оказание почестей, похоже, суть одно и то же. Следовательно, неправильно определять почтение как уважение и воздание почестей тем, кто по своему достоинству превосходит остальных.

Возражение 2. Далее, то, что мы [равноценно] воздаем тем, кому мы должны, принадлежит правосудности, и то же самое принадлежит почтению, коль скоро оно является частью правосудности. Но мы должны уважать и воздавать почести не всем тем, кто по своему достоинству превосходит остальных, а только тем, кто над нами главенствует. Следовательно, почтение неправильно определять как уважение и воздание почести всем.

Возражение 3. Далее, мы должны не только воздавать почести тем, кто по своему достоинству над нами главенствует, но также должны их бояться и что-то платить им, согласно сказанному [в Писании]: «Отдавайте всякому должное (кому подать — подать, кому оброк — оброк, кому страх — страх, кому честь — честь)» ([Рим. 13:7](#)). Кроме того, мы должны повиноваться им и быть покорными, согласно сказанному [в Писании]: «Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны» ([Евр. 13:17](#)). Следовательно, почтение неправильно определено как уважение и воздание почестей.

Этому противоречит сказанное Туллием о том, что «почтение состоит в уважении и воздании почестей тем, кто по своему достоинству превосходит остальных».

Отвечаю: наделенным достоинством людям приличествует управлять своими субъектами. Затем, управлять означает подвигать к надлежащей цели; так, кормчий управляет судном, направляя его в порт. Но движущий обладает некоторым превосходством и властью над тем, кого он движет. Поэтому обладающий достоинством человек должен быть подвергнут двоякому рассмотрению: во-первых, с точки зрения превосходства его положения и власти, которой он обладает над своими субъектами; во-вторых, с точки зрения осуществления им своего управления. Так вот, с точки зрения его превосходства ему приличествует уважение, которое является признанием этого превосходства, а с точки зрения его управления ему приличествует воздание почестей, которое заключается в предоставлении ему услуг, повиновении его распоряжениям и — по возможности — воздаянии ему за все те выгоды, которые мы от него получили.

Ответ на возражение 1. Почитание включает в себя не только оказание почестей, но и любые другие приличествующие действия, связанные с отношениями между людьми.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (80), долженствование бывает двояким. Одно из них суть законное долженствование, согласно которому человек обязан воздавать в соответствии с законом, и в этом отношении человек должен уважать и воздавать почести тем, кто над ним главенствует. Другое же суть нравственное долженствование, которое обуславливается некоторой правотой [добродетели], и в этом отношении мы должны уважать и воздавать почести всем наделенным достоинством людям, в том числе и тем, субъектами которых мы не являемся.

Ответ на возражение 3. Воздание почести приличествует превосходству людей со стороны их достоинства по причине их более высокого общественного положения, тогда как страх перед ними связан с их правом использовать принуждение. С точки же зрения осуществления ими своего руководства им приличествует как повиновение, благодаря которому их субъекты подвигаются посредством предписаний начальствующих, так и подати, которые являются платой за их труды.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОЧТЕНИЕ БОЛЬШЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЮЮ, ЧЕМ БЛАГОЧЕСТИЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что почтение является большей добродетелью, чем благочестие. В самом деле, князь, которому воздаются почести посредством почтения, сопоставим с отцом, которому воздаются почести посредством благочестия, как общий правитель с частным, поскольку домохозяйство, которым управляет отец, является частью государства, которым управляет князь. Но общая власть является большей и её подданные в большей степени подчинены ей. Следовательно, почтение является большей добродетелью, чем благочестие.

Возражение 2. Далее, наделенные достоинством люди заботятся об общественном благе. Но наша родня является частным благом, которым ради общественного блага мы должны пренебречь, по каковой причине тот, кто подвергает себя смертельной опасности ради общественного блага, заслуживает похвалы. Следовательно, почтение, посредством которого воздаются почести наделенным достоинством людям, является большей добродетелью, чем благочестие, посредством которого почести воздаются родным.

Возражение 3. Далее, вслед за Богом почестей и почитания заслуживают в первую очередь добродетельные. Но почести и почитание, как было показано выше (1), воздаются добродетельным посредством почтения. Следовательно, в порядке превосходства почтение уступает только религии.

Этому противоречит следующее: заповеди Закона предписывают действия добродетели. Но первой после религиозных заповедей первой скрижали является заповедь о почитании родителей, которая относится к благочестию. Следовательно, в порядке превосходства благочестие уступает только религии.

Отвечаю: наделенным достоинством людям можно воздавать что-либо двояко. Во-первых, в отношении общего блага, как когда кто-либо служит им, помогая в решении государственных дел. Это принадлежит не столько почтению, сколько благочестию, посредством которого воздается должное не только отцу, но и родной стране. Во-вторых, то, что воздается наделенным достоинством людям, может быть связано с непосредственно их личной пользой или славой, и это действительно принадлежит не благочестию, а почтению. Поэтому, сравнивая почтение и благочестие, мы необходимо должны учитывать различие в тех отношениях между нами и другими лицами, с каковыми отношениями связаны обе эти добродетели. Но очевидно, что наши родители и родственники нам субстанциально гораздо ближе, чем наделенные достоинством личности, поскольку порождение и воспитание, которые мы получаем от отца, в большей степени связаны с нашей субстанцией, чем внешнее руководство, начало которого связано с теми, кто наделен высоким достоинством. Следовательно, благочестие предпочтительнее почтения, поскольку воздает почести тем, кто нам ближе и более тесно с нами связан.

Ответ на возражение 1. Князь сопоставим с отцом как общая власть с частной в том, что касается внешнего руководства, но не в том, что относится к отцу как к началу порождения, в каком смысле [власть] отца должна сопоставляться с божественной властью, от которой все получает свое бытие.

Ответ на возражение 2. Почтение наделенных достоинством людей с точки зрения их отношения к общественному благу связано не с почтением, а с благочестием, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Воздание почестей и почитания должно быть адекватным тому,

кому они воздаются, не только как таковому, но и в отношении того, кто их ему воздает. Поэтому хотя сами по себе добродетельные люди более достойны почитания, чем наши родители, тем не менее, дети в большей степени обязаны почитать своих родителей по причине той пользы, которую они получили от них и от их родни, чем добродетельных людей, которые не являются их родственниками.

Вопрос 103. О ЧАСТЯХ ПОЧТЕНИЯ И ОБЩИХ [ИМ ПОРОКАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О «DULIA»

Далее нам предстоит рассмотреть части почтения. Мы исследуем, во-первых, «dulia», посредством которой мы воздаем почести и все прочее тем, кто занимает более высокое положение [чем мы] и, во-вторых, повиновение, посредством которого мы повинuemся их предписаниям.

Под первым заглавием наличествует четыре пункта: 1) духовен ли почет или телесен; 2) приличествует ли чтить только тех, кто занимает более высокое положение [чем мы]; 3) является ли «dulia», посредством которой мы почитаем тех, кто выше нас, особой и отличной от «latría» добродетелью; 4) можно ли различить в ней несколько видов.

Раздел 1. ОЗНАЧАЕТ ЛИ ПОЧЕТ ЧТО-ЛИБО ТЕЛЕСНОЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что почет не означает что-либо телесное. В самом деле, как указывает Философ, к почету стремятся ради благоговения, чтобы посредством него была удостоверена собственная добродетель⁶²⁷. Но благоговение есть нечто духовное, поскольку, как было показано выше (81, 2), благоговение является актом страха. Следовательно, почет является чем-то духовным.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, «почет — это награда за добродетель»⁶²⁸. Но коль скоро добродетель в первую очередь связана с духовным, то и награда за нее не может быть чем-то телесным, поскольку награда должна быть превосходней заслуги. Следовательно, почет не означает что-либо телесное.

Возражение 3. Далее, почет отличается и от похвалы, и от славы. Но похвала и слава имеют дело с чем-то внешним. Следовательно, почет имеет дело с внутренним и духовным.

Этому противоречит следующее: Иероним, толкуя слова [Писания]: «Вдовиц почитай (истинных вдовиц)» (1 Тим. 5:3), и еще: «Достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь» (1 Тим. 5:17), говорит: «Под почетом в настоящем случае понимается или милостыня, или вознаграждение». Но то и другое связано с телесным. Следовательно, почет означает нечто телесное.

Отвечаю: почет означает удостоверение человеческого превосходства. Поэтому люди, как замечает Философ, стремятся к почету ради удостоверения своего превосходства⁶²⁹. Затем, удостоверить что-либо можно либо перед Богом, либо перед человеком. Перед Богом, Который читает в сердцах, достаточно удостоверения совести, и потому почет — в той мере, в какой он касается Бога, — может быть просто внутренним движением сердца, как, например, когда человек удостоверяет или превосходство Бога, или превосходство другого человека перед Богом. Но если речь идет о людях, то тогда для удостоверения требуются некоторые [внешние] знаки — или слова, как когда кто-либо заявляет о превосходстве другого при помощи устной речи, или дела, например, поклоны, приветствия или какие-то внешние вещи, такие как приносимые дары, устанавливаемые статуи и тому подобное. Следовательно, почет выражается во внешних и телесных знаках.

Ответ на возражение 1. Благоговение не есть то же самое, что и почёт, но, с одной стороны, оно является первичным побуждением для почтения, а именно постольку, поскольку один человек чтит другого из благоговения перед ним, а с другой стороны, оно является целью почёта, а именно постольку, поскольку человека чтят для того, чтобы другие благоговели перед ним.

Ответ на возражение 2. По мнению Философа, нет такого почёта, который был бы [во всех отношениях] достойным [совершенной] добродетели, и все же среди человеческих и телесных вещей нет ничего лучшего, чем почёт⁶³⁰, поскольку сами эти телесные вещи используются в качестве знаков, удостоверяющих превосходство добродетели. Однако служить таким удостоверением приличествует тому, что [само по себе] благо и красиво, согласно сказанному [в Писании]: «Зажегши свечу, не ставят её под сосудом, но на подсвечнике — и светит всем в доме» (Мф. 5:15). В указанном смысле о почете и говорят, что он является наградой за добродетель.

Ответ на возражение 3. Похвала отличается от почёта двояко. Во-первых, постольку, поскольку похвала выражается только в устных знаках, тогда как почет выражается в любых внешних знаках, и в этом смысле похвала является частью почёта. Во-вторых, постольку,

поскольку, оказывая человеку почёт, мы удостоверяем безотносительное превосходство его добродетели, тогда как, хваля его, мы удостоверяем его добродетельность в отношении цели; так, мы хвалим того, кто хорошо трудится ради достижения цели. С другой стороны, почитают наилучших, то есть, как можно понять из слов Философа⁶³¹, не достигающих цели, а уже достигших её.

Слава — это следствие почёта и похвалы, поскольку следствием нашего удостоверения добродетельности человека является то, что эта его добродетельность становится ясной для многих. Таково самое значение слова «слава», а именно «ясность», и потому Августин, комментируя слова из ["Послания к римлянам"], говорит, что слава — это «ясное осознание вместе с похвалой».

Раздел 2. ПРИЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ ЧТИТЬ ТОЛЬКО ТЕХ, КТО ВЫШЕ НАС?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что чтить приличествует не только тех, кто выше нас. Так, ангел занимает более высокое положение, чем любой человек, странствующий в этой жизни, согласно сказанному [в Писании]: «Меньший в царстве небесном — больше его» ([Мф. 11:11](#)), т. е. Иоанна Крестителя. А между тем ангел запретил Иоанну поклониться ему ([Откр. 22:9](#)). Следовательно, не приличествует чтить тех, кто выше нас.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (1), почитание человека есть удостоверение его добродетельности. Но иногда те, кто выше нас, не являются добродетельными. Следовательно, их не должно чтить, равно как не должно чтить и демонов, которые выше нас в порядке природы.

Возражение 3. Далее, апостол говорит: «В почительности друг друга предупреждайте» ([Рим. 12:10](#)), и ещё мы читаем: «Всех почитайте» ([1 Петр. 2:17](#)). Но так не могло бы быть, если бы чтить приличествовало только тех, кто выше нас. Следовательно, чтить приличествует не только тех, кто выше нас.

Возражение 4. Кроме того, [в Писании] сказано, что Товит, которого почитал царь ⁶³², имел «десять талантов серебра» ([Тов. 1:13, 14](#)), а ещё мы читаем, что Артаксеркс отличил почестью Мардохея и приказал провозгласить пред ним: «Так делается тому человеку, которого царь хочет отличить почестью» ([Есф. 6:11](#)). Таким образом, почет можно оказывать также и тем, кто находится ниже нас, из чего, похоже, следует, что чтить приличествует не только тех, кто выше нас.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «почет приличествует наилучшим вещам»⁶³³

Отвечаю: как уже было сказано (1), почет является удостоверением превосходства добродетели человека. Но превосходство человека можно рассматривать не только в отношении тех, кто почитает его как того, кто их превосходит, но и само по себе или же в отношении других людей, и в этом смысле почет всегда приличествует человеку по причине некоторого его высокого положения или превосходства.

В самом деле, почитаемый человек не обязательно должен превосходить тех, кто его чтит, но будет вполне достаточно, если он превосходит каких-то других [людей] или же он может превосходить тех, кто его чтит, не просто, а в некотором отношении.

Ответ на возражение 1. Ангел не запретил Иоанну чтить себя вообще, но запретил чтить себя посредством поклонения и «latria», которые приличествует одному только Богу. Или, возможно, он запретил ему чтить себя посредством «dulia», чтобы этим указать на добродетельность самого Иоанна, которого Христос приравнял к ангелам в надежде на славу детей Божиих, по каковой причине он не захотел принимать от него почести так, как если бы он превосходил его.

Ответ на возражение 2. Дурной начальствующий почитается не за добродетельность, а за превосходство в качестве слугителя Божия, а ещё потому, что оказываемый ему почет оказывается всему сообществу, над которым он начальствует. Что касается демонов, то они неизменно дурны и должны рассматриваться не как заслуживающие почитания, а как враги.

Ответ на возражение 3. В любом человеке можно обнаружить что-то такое, что позволяет считать его лучшим себя, согласно сказанному [в Писании]: «По смиренномудрию почитайте один другого высшим себя» ([Филип. 2:3](#)), и в этом смысле мы должны предупреждать друг

друга в почтительности.

Ответ на возражение 4. Частные лица иногда почитаются царями не потому что они в порядке достоинства выше царей, а по причине некоторого превосходства их добродетели, и именно поэтому цари отличили почестью Товита и Мардохея.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ «DULIA» ОСОБОЙ И ОТЛИЧНОЙ ОТ «LATRIA» ДОБРОДЕТЕЛЮ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что «dulia» не является особой и отличной от «latria» добродетелью. Так, глосса на слова [Писания]: «Господи, Боже мой! На Тебя я уповаю» ([Пс. 7:2](#)), говорит: «Господь над всем по Своей власти, Которому подобает «dulia»; Бог по творению, Которому мы должны воздавать «latria»". Но добродетель, которая определена к Богу как Господу, не отличается от добродетели, которая определена к Нему как Богу. Следовательно, «dulia» не является отличной от «latria» добродетелью.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, «принимать дружескую любовь — это [почти] то же самое, что и принимать почести»⁶³⁴. Но горняя любовь, которой мы любим Бога, суть та же самая любовь, которой мы любим ближнего. Следовательно, «dulia», посредством которого мы почитаем ближнего, ничем не отличается от «latria», посредством которого мы почитаем Бога.

Возражение 3. Далее, движение, посредством которого подвигаются к образу, суть то же движение, посредством которого подвигаются к тому, что представлено этим образом. Но посредством «dulia» мы чтим человека как образ Божий. Поэтому о дурных [людях в Писании] сказано, что они «не считали достойными награды душ непорочных. Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего» ([Прем. 2:22, 23](#)). Следовательно, «dulia» не является добродетелью, отличной от «latria», посредством которой мы почитаем Бога.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «то почтение, которое приличествует людям и относительно которого апостол заповедал, чтобы рабы повиновались господам своим, по-гречески обозначается «dulia» и отличается от «latria», каковым словом принято обозначать то почтение, которое имеет место в поклонении Богу»⁶³⁵.

Отвечаю: согласно вышесказанному (101, 3), там, где налицо различные аспекты того, что должно, необходимо наличествуют и различные добродетели, посредством которых это должное воздается. Но служение Богу и человеку происходит под разными аспектами, поскольку и господство приличествует Богу и человеку под разными аспектами. В самом деле, Бог обладает абсолютным и высочайшим господством над тварью единственно и целокупно, и тварь полностью подчинена Его власти, в то время как человек [всего лишь] причастен некоторому подобию божественного господства, имея частную власть над некоторым человеком или тварью. Поэтому добродетель «dulia», посредством которой воздается должное почитание человеческому господству, отличается от добродетели «latria», посредством которой воздается должное почитание господству Бога. К тому же она является видом почтения. Действительно, посредством почтения мы почитаем всех тех, кто превосходит других по своему достоинству, в то время как «dulia» в строгом смысле слова является почтением слуги к своему господину, поскольку греки использовали это слово для обозначения служения.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как религию называют благочестием с точки зрения превосходства, поскольку Бог — наш Отец в силу превосходства, точно так же и «latria» называют «dulia» с точки зрения превосходства, поскольку Бог — наш Господь в силу превосходства. Но тварь не причастна власти творения, по причине которой Богу приличествует «latria», и это различие показано в приведенной глоссе, которая со стороны сотворения усваивает Богу несообщимое твари «latria», а со стороны господства усваивает сообщимое твари «dulia».

Ответ на возражение 2. Причиной нашей любви к ближнему является Бог, поскольку то,

что любимо нами в ближнем посредством горней любви, есть именно Бог. Поэтому горняя любовь, которой мы любим Бога, суть та же самая любовь, которой мы любим ближнего. Но есть и другие, отличные от любви к горнему виды дружбы, которые обуславливаются другими причинами нашей любви к человеку. И потому коль скоро существует одна причина для служения Богу и другая — для служения человеку, равно как и для почитания того и другого, то «latría» и «dulía» являются различными добродетелями.

Ответ на возражение 3. Движение к образу как таковое относится к представленной этим образом вещи, однако не каждое движение к образу относится к самому образу, и потому иногда движение к образу по виду отличается от движения к вещи. Поэтому нам надлежит говорить, что почитание или служение «dulía» в абсолютном смысле слова относится к некоторому достоинству человека. В самом деле, хотя с точки зрения этого достоинства человек сотворен по образу и подобию Божию, тем не менее, оказываемое ему почтение не всегда актуально относится к Богу.

Или ещё можно сказать, что движение к образу в некотором смысле направлено к вещи, но движение к вещи не направлено к образу. Поэтому почтение, оказываемое человеку как образу Божию, в некотором смысле относится к Богу, но при этом оно отличается от почтения, оказываемого Самому Богу, которое никак не относится к Его образу.

Раздел 4. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ НЕСКОЛЬКО ВИДОВ «DULIA»?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существует несколько видов «dulia». В самом деле, посредством «dulia» мы оказываем почтение ближнему. Но, как говорит Философ, разные ближние, например, царь, отец и мастер, почитаются под разными аспектами⁶³⁶. И коль скоро различие аспектов в объекте обуславливает различие видов добродетели, то похоже на то, что «dulia» разделяется на различные виды добродетели.

Возражение 2. Далее, среднее по виду отличается от пределов; так, тусклое отличается от белого и черного. Но «hyperdulia», пожалуй, является средним между «latria» и «dulia», поскольку оказывается тем, кто обладает особой близостью к Богу, например пресвятой Деве как матери Божией. Следовательно, похоже на то, что существуют различные виды «dulia», а именно просто «dulia» и «hyperdulia».

Возражение 3. Далее, подобно тому, как в разумной твари мы обнаруживаем образ Божий, по каковой причине ей и оказывается почтение, точно так же в неразумной твари мы обнаруживаем Божий след. Но аспект подобия, который обозначается образом, отличается от аспекта, обозначаемого следом. Поэтому нам надлежит таким же образом обозначить и соответствующее различие «dulia», тем более, что мы почитаем некоторые неразумные твари, например древо Святого Креста.

Этому противоречит следующее: «dulia» соразмерно с «latria». Но «latria» не разделяется на различные виды. Следовательно, не должно разделять и «dulia».

Отвечаю: «dulia» можно понимать двояко. Во-первых, в широком смысле, а именно как то, что обозначает почтение, оказываемое любому и в связи с любым видом превосходства, и тогда оно включает в себя и благочестие, и почтение, и любую другую подобную им добродетель, посредством которой почитается человек. Если понимать его в этом смысле, то оно содержит в себе отличающиеся друг от друга по виду части. Во-вторых, его можно понимать в строгом смысле, а именно как то, что обозначает почтение слуги к своему господину, поскольку «dulia», как было показано выше (3), указывает на служение. Если понимать его в этом смысле, то оно не разделяется на разные виды, но является одним из упомянутых Туллием видов почтения, поскольку слуга уважает своего господина под одним аспектом, солдат своего командира — под другим, подмастерье своего мастера — под третьим и так далее.

Ответ на возражение 1. Этот аргумент рассматривает «dulia» в широком смысле этого слова.

Ответ на возражение 2. «Hyperdulia» является наивысшим видом «dulia», понимаемого в широком смысле, поскольку наибольшим почтением является то, которое оказывается человеку по причине его подобия Богу.

Ответ на возражение 3. Человек не должен служить или оказывать почтение неразумной твари как таковой, поскольку все подобные твари по природе подчинены человеку. Что же касается Креста Христова, то мы почитаем его тем же почитанием, которым мы почитаем [Самого] Христа (ведь и багряница, как говорит Дамаскин, сделавшись царским одеянием, почитается и уважается как сам царь⁶³⁷).

Вопрос 104. О ПОВИНОВЕНИИ

Теперь нам предстоит исследовать повиновение, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) должен ли человек повиноваться другому; 2) является ли повиновение особой добродетелью; 3) сравнение его с другими добродетелями; 4) должно ли во всем повиноваться Богу; 5) обязаны ли субъекты во всем повиноваться начальствующим; 6) обязаны ли верные повиноваться светской власти.

Раздел 1. ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ПОВИНОВАТЬСЯ ДРУГОМУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не должен повиноваться другому. В самом деле, нельзя делать что-либо, что противоречило бы божественному определению. Но Бог определил так, что человек должен руководствоваться собственным произволением, согласно сказанному [в Писании]: «Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его» ([Сир. 15:14](#)). Следовательно, человек не обязан повиноваться другому.

Возражение 2. Далее, если бы один человек был обязан повиноваться другому, то он должен был бы рассматривать волю распоряжающегося им как правило своего поведения. Но только правый во всем Бог является правилом человеческого поведения. Следовательно, человек должен повиноваться одному только Богу.

Возражение 3. Далее, чем бескорыстней служение, тем более оно угодно. Но то, что человек делает в силу своей обязанности, не является бескорыстным. Поэтому если бы человеку было вменено в обязанность повиноваться другим ради исполнения им добрых дел, то в таком бы случае его добрые дела были бы менее удобны, поскольку их исполнение было бы обусловлено повиновением. Следовательно, человек не обязан повиноваться другому.

Этому противоречит следующее предписание: «Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны» ([Евр. 13:17](#)).

Отвечаю: если акты природных вещей проистекают из природных способностей, то человеческие акты проистекают из человеческой воли. И как в природных вещах высшим приличествует подвигать низших к их актам по причине превосходства той естественной власти, которой их наделил Бог, точно так же и в человеческих делах высшим надлежит подвигать низших посредством своей воли в силу их божественно установленной власти. Но подвигать посредством разума и воли означает предписывать. Поэтому подобно тому, как в силу божественно установленного естественного порядка низшие природные вещи должны подчиняться движению высших, точно так же и в человеческих делах в силу порядка естественного и божественного закона низшие обязаны повиноваться тем, кто над ними начальствует.

Ответ на возражение 1. Бог оставил человека в руке произволения его не в том смысле, что дозволил ему законно делать все, что он пожелает, а в том, что в отличие от неразумных тварей он не обязан в силу естественной необходимости делать то, что должно, но ему предоставлен свободный выбор, проистекающий из его собственного произволения. И в числе прочих вещей, решение об исполнении которых ему надлежит принять по собственному произволению, является его повиновение начальствующим. В связи с этим Григорий сказал, что «смирненно уступая чужому мнению, мы побеждаем самих себя в наших сердцах»⁶³⁸.

Ответ на возражение 2. Воля Божия суть первое правило, которым руководствуются все разумные воли. Но в соответствии с божественно установленным порядком одна воля в большей степени близка к этому правилу, чем другая. Следовательно, воля одного человека, который предписывает, может выступать в качестве второго правила воли другого человека, который ему повинуется.

Ответ на возражение 3. О бескорыстности кого-либо можно говорить двояко. Во-первых, со стороны самого дела, поскольку, так сказать, он не обязан его исполнять; во-вторых, со стороны делателя, поскольку он исполняет дело по собственной воле. Затем, дело представляется добродетельным и достойным похвалы и заслуги в первую очередь постольку,

поскольку оно делается произвольно. Поэтому хотя повиновение и обязательно, но если кто-либо повинуется с готовой к этому волей, то обязательство не уменьшает его заслуги, особенно перед Богом, Которому ведомы не только внешние дела, но и внутренние побуждения.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОВИНОВЕНИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что повинование не является особой добродетелью. В самом деле, повинованию противоположно неповиновение. Но неповиновение является общим грехом, поскольку, по словам Амвросия, «грех есть неповиновение божественному Закону». Следовательно, повинование не является особой добродетелью.

Возражение 2. Далее, всякая особая добродетель является или теологической, или нравственной. Но повинование не является теологической добродетелью, поскольку оно не входит в состав веры, надежды или любви. Не является оно и нравственной добродетелью, поскольку не является средним между избытком и недостатком, — ведь большее повинование заслуживает большей похвалы. Следовательно, повинование не является особой добродетелью.

Возражение 3. Далее, Григорий говорит, что «повиновение заслуживает тем большей похвалы, чем меньше в нем есть своего»⁶³⁹. Но любая особая добродетель заслуживает тем большей похвалы, чем больше в ней есть своего, поскольку, как сказано во второй [книге] «Этики», добродетель побуждает человека осуществлять свою волю и выбор⁶⁴⁰. Следовательно, повинование не является особой добродетелью.

Возражение 4. Кроме того, добродетели различаются по виду согласно своим объектам. Но объектами повинования, похоже, являются предписания начальствующих, которые, пожалуй, имеют столько видов, сколько существует степеней превосходства. Следовательно, повинование является общей добродетелью, содержащей множество особых добродетелей.

Этому противоречит следующее: как было показано выше (80), многие считают повинование частью правосудности.

Отвечаю: поскольку добродетели присуще хорошо делать [благое] дело, всем благим делам, которые имеют особую причину для похвалы, усваивается особая добродетель. Но повинование начальствующему, как уже было сказано (1), является должным согласно божественно установленному порядку вещей, и потому оно благо, поскольку благо, как говорит Августин, состоит в модусе, виде и порядке⁶⁴¹. Кроме того, этот акт обладает особым аспектом похвальности по причине его объекта. В самом деле, коль скоро субъекты имеют множество обязанностей в отношении тех, кто над ними начальствует, то их обязанность повиноваться предписаниям начальствующих выделена как особая [обязанность]. Поэтому повинование — это особая добродетель, а её особым объектом является выраженное или не выраженное словами предписание (ведь ставшая известной [ему] воля начальствующего является не выраженным словами предписанием, и в таком случае повинование человека представляется более совершенным, поскольку он, уразумев волю начальствующего и повинуваясь ей, тем самым предваряет выраженное словами предписание).

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы один и тот же материальный объект обладал двумя особыми аспектами, которым соответствовали бы две особых добродетели. Так, солдат, защищая крепость своего царя, совершает как акт мужества, рискуя жизнью ради достижения доброй цели, так и акт правосудности, надлежащим образом служа своему господину. И точно так же аспект предписания, с которым связано повинование, может иметь место в актах всех добродетелей, но не во всех актах добродетели, поскольку, как было показано выше (II-I, 96, 3), не все акты добродетели являются предметом предписания. Кроме того, некоторые вещи подчас могут быть предметами только предписания и не принадлежать

никакой другой добродетели, например, те, которые дурны лишь постольку, поскольку запрещены. Поэтому если понимать повиновение в строгом смысле слова, а именно как формальный и связанный с намерением аспект предписания, то оно будет особой добродетелью, а неповиновение — особым грехом. В самом деле, с такой точки зрения повиновение необходимо предполагает, что повинующийся исполняет акт правосудности или какой-то другой добродетели с намерением исполнить предписание, а неповиновение [необходимо предполагает], что неповиновующийся относится к предписанию с актуальным пренебрежением. С другой стороны, если понимать повиновение в широком смысле этого слова, а именно как совершение любого действия, которое может быть предметом предписания, а неповиновение — как упущение этого действия по причине какого бы то ни было намерения, то в таком случае повиновение будет общей добродетелью, а неповиновение — общим грехом.

Ответ на возражение 2. Повиновение не является теологической добродетелью, поскольку его непосредственным объектом является не Бог, а предписание любого начальствующего, явное или подразумеваемое, а именно просто указание начальствующего, выявляющее его волю, которому покорный субъект должен немедленно повиноваться, согласно сказанному [в Писании]: «Напоминай им повиноваться и покоряться начальству и властям» ([Тит. 3:1](#)).

Однако оно, будучи частью правосудности, является нравственной добродетелью, блюдя середину между избытком и недостатком. Избыток его связан не с количеством, а с другими обстоятельствами, а именно с тем, что человек повинуется или тому кому не должно, или в том, в чем не должно, относительно чего мы уже вели речь выше (92, 2), когда рассматривали религию. А ещё можно сказать, что подобно тому, как, по словам Философа, в случае правосудности избыток есть там, где человек присваивает чужую собственность, а недостаток — там, где он не получает должного⁶⁴², точно так же и повиновение блюдет середину между избытком со стороны того, кто не способен оказывать должного повиновения своему начальнику, поскольку проявляет избыточность в исполнении собственной воли, и недостаток со стороны начальствующего, которому не оказывается повиновение. Таким образом, повиновение является средним между двумя формами порока точно так же, как является средним и правосудность, о чем уже было сказано (58, 10).

Ответ на возражение 3. Как и всякой добродетели, повиновению необходимо наличие воли, устремленной к надлежащему ей объекту, а не к противоположному ему. Но надлежащим объектом повиновения является предписание, а оно проистекает из воли другого. Поэтому повиновение делает человека готовым к тому, чтобы исполнить волю другого, а именно предписывающего. Если то, что ему предписывается, желается им не только как предписанное, но и как желанное само по себе, как это имеет место в случае того, что приятно, то он склоняется к нему по собственной воле, и потому дело представляется так, что он повинуется не по причине предписания, а по причине собственного желания. Но если то, что предписано, никоим образом не может желаться само по себе, но [напротив] само по себе противно воле [исполнителя], как это имеет место в случае того, что неприятно, то тогда вполне очевидно, что оно не может быть исполнено иначе, как только по причине предписания. Поэтому Григорий говорит, что «повиновение гибнет или умаляется, когда оно имеет дело с тем, что приятно», поскольку, так сказать, в таком случае воля повинующегося, похоже, склоняется не столько к исполнению предписания, сколько к исполнению собственного желания, но что «оно возрастает, когда имеет дело с тем, что неприятно и трудно»⁶⁴³, поскольку в таком случае воля не склоняется к чему-либо помимо предписания. Однако все это должно понимать как сказанное о внешней стороне дела, поскольку, с другой стороны, согласно суду Божию, Который прозревает сердца, может случаться так, что даже когда повинуются в том, что приятно, осуществление собственной воли тоже заслуживает похвалы, если воля

повиновенного при этом не утрачивает склонности к исполнению предписания.

Ответ на возражение 4. Почтение непосредственно относится к человеку, который превосходит других, и потому оно содержит в себе различные виды, соответствующие различным аспектам превосходства. С другой стороны, повиновение относится к предписанию человека, который превосходит других, и потому с ним связан только один аспект. В самом деле, коль скоро предписанию человека повинуются по причине почтения к нему, из этого следует, что у повиновения человеку есть только один вид, хотя причины, из которых оно проистекает, могут отличаться по виду.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОВИНОВЕНИЕ ВЕЛИЧАЙШЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что повиновение является величайшей добродетелью. Ведь сказано же [в Писании], что «послушание — лучше жертвы» ([1 Цар. 15:22](#)). Но предложение жертв относится к религии, которая, как было показано выше (81, 6), превосходит все остальные нравственные добродетели. Следовательно, повиновение является величайшей добродетелью.

Возражение 2. Далее, Григорий говорит, что «повиновение — это единственная добродетель, которая и вселяет добродетели в душу, и оберегает их, когда они вселены» [644](#). Но причина всегда превосходит следствие. Следовательно, повиновение является величайшей добродетелью.

Возражение 3. Далее, Григорий говорит, что «хотя из повиновения нельзя исполнять что-либо дурное, однако подчас из повиновения мы должны отложить исполнение чего-либо доброго» [645](#). Но никто не откладывает что-либо иначе, как только ради чего-то лучшего. Следовательно, повиновение, ради которого откладывается что-либо доброе других добродетелей, превосходит все остальные добродетели.

Этому противоречит следующее: повиновение достойно похвалы постольку, поскольку оно проистекает из горней любви, в связи с чем Григорий говорит, что «повиновение зиждется не на рабском страхе, а на чувстве любви, и исполняется не из страха перед наказанием, а из любви к правосудности» [646](#). Следовательно, добродетель любви превосходит добродетели повиновения.

Отвечаю: подобно тому, как грех состоит в том, что человек презирает Бога и почитает преходящее, точно так же заслуга добродетельного акта состоит в том, что человек презирает сотворенные блага и почитает Бога как свою цель. Но цель превосходит то, что определено к цели. Поэтому если человек презирает сотворенные блага ради того, чтобы твердо прилепиться к Богу то его добродетель заслуживает большей похвалы за его почитание Бога, чем за его презрение к земным вещам. И потому эти, то есть теологические добродетели, посредством которых он твердо прилепляется к Богу как таковому, превосходят нравственные добродетели, посредством которых он презирает некоторые земные вещи ради того, чтобы твердо прилепиться к Богу.

Что же касается нравственных добродетелей, то чем больше то, что презирает человек ради того, чтобы твердо прилепиться к Богу, тем больше и сама добродетель. Затем, существует три вида человеческих благ, которые человек может презирать ради Бога. Низшими из них являются внешние блага, телесные блага занимают среднее место, а высшими являются блага души, над которыми, так сказать, главенствует воля, а именно постольку, поскольку человек использует все остальные блага в соответствии со своей волей. Поэтому в строгом смысле слова добродетель повиновения, посредством которой мы ради Бога презираем свою собственную волю, заслуживает большей похвалы, чем любая другая нравственная добродетель, посредством которой мы ради Бога презираем другие блага.

В связи с этим Григорий говорит, что «повиновение справедливо предпочитается жертве, поскольку жертва есть убиение чужого тела, а повиновение есть убиение собственной воли» [647](#). Поэтому и любые другие акты добродетели обретают заслугу пред Богом в силу того, что они исполняются ради повиновения божественной воле. В самом деле, если кто-либо претерпевает страдания или отдает все свои блага бедным, но при этом не делает все это ради исполнения

божественной воли, что само по себе связано с повиновением, то он не приобретает никакой заслуги, как не приобретает он её и тогда, когда все это делается без любви, которой всегда сопутствует повиновение. Поэтому [в Писании] сказано: «Кто говорит: «Я познал Его!», но заповедей Его не соблюдает, тот лжец... а кто соблюдает слово Его, в том истинно любовь Божия совершилась» ([1 Ин. 2:4, 5](#)), и так это потому, что друзья согласны в том, что они любят и ненавидят.

Ответ на возражение 1. Повиновение проистекает из почтения, посредством которого оказывают почести и предоставляют служение начальствующим, и в этом отношении оно входит в состав различных добродетелей, хотя со стороны аспекта предписания оно рассматривается само по себе и в этом отношении является одной особой добродетелью. Поэтому в той мере, в какой оно проистекает из почитания начальствующих, оно, так сказать, относится к почтению, в то время как в той мере, в какой оно проистекает из почитания родителей, оно относится к благочестию, а в той, в какой оно проистекает из почитания Бога, оно относится к религии и принадлежит набожности, которая является главным религиозным актом. Поэтому с такой точки зрения повиновение Богу заслуживает большей похвалы, чем принесение жертвы, тем более что, по словам Григория, «жертва есть убиение чужого тела, а повиновение есть убиение собственной воли». В данном же конкретном случае Самуил сказал, что Саулу было бы лучше повиноваться Богу, чем приносить в жертву тук амаликитских овнов, потому, что это противоречило заповеди Бога.

Ответ на возражение 2. Все акты добродетели в той мере, в какой они следуют предписанию, связаны с повиновением. Поэтому, коль скоро акты добродетели причинно или установочно способствуют её порождению и сохранению, о повиновении говорят как о том, что вселяет и оберегает все добродетели. Однако из этого вовсе не следует, что повиновение в абсолютном смысле предшествует всем добродетелям, и на то есть две причины. Во-первых, та, что хотя акт добродетели осуществляется в соответствии с предписанием, тем не менее, можно исполнять этот акт добродетели и без учета аспекта предписания. Поэтому в том случае, когда объект добродетели по природе предшествует предписанию, о добродетели говорят как о предшествующей повиновению по природе. Такой добродетелью является вера, посредством которой мы познаем возвышенную природу божественной власти, в силу которой предписывать приличествует Богу. Во-вторых, та, что всеяние благодати и добродетелей может предшествовать всем добродетельным актам по времени. Следовательно, повиновение не предшествует всем добродетелям ни по времени, ни по природе.

Ответ на возражение 3. Существует два вида доброго. Одно из них таково, что исполнение его имеет для нас обязательную силу, например, любить Бога и тому подобное, и никакое повиновение не может освободить от его исполнения. Другое же доброе таково, что его исполнение не имеет для человека обязательной силы, и его подчас должно откладывать ради повиновения, с которым мы связаны необходимым образом, поскольку мы не должны делать добро, впадая при этом в грех. Однако, как замечает Григорий, «тот, кто запрещает своим субъектам какое-либо одно благо, необходимо должен дозволить им многие другие, дабы души повинующихся ему не страдали от голода по причине лишения множества благ»⁶⁴⁸. Таким образом, утрату одного блага должно возмещать повиновением и другими благами.

Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ ВО ВСЕМ ПОВИНОВАТЬСЯ БОГУ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Богу не должно повиноваться во всем. Ведь читаем же [в Писании] о том, что Господь, исцелив двух слепых, строго сказал им: «"Смотрите, чтобы никто не узнал!» — а они, выйдя, разгласили о Нем по всей земле той» ([Мф. 9:30, 31](#)). Однако они не были за это наказаны. Следовательно, похоже, что мы не обязаны во всем повиноваться Богу.

Возражение 2. Далее, никто не обязан делать что-либо противное добродетели. Но мы видим, что Бог предписывал кое-что из того, что противно добродетели. Так, Он наказал Аврааму убить своего невинного сына ([Быт. 22](#)), а евреям — украсть собственность египтян ([Исх. 11](#)), каковые вещи противны правосудности. Осии же Он наказал взять себе женщину, которая прелюбодействовала ([Ос. 3](#)), что противно целомудрию. Следовательно, не должно повиноваться Богу во всем.

Возражение 3. Далее, повинующийся Богу сообразует свою волю с божественной волей в том, что касается желаемого. Но нами уже было сказано (II-I, 19, 10) о том, что мы не обязаны во всем сообразовывать наше желание с божественной волей в том, что касается желаемого. Следовательно, человек не обязан во всем повиноваться Богу.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Все, что сказал Господь, сделаем, и будем послушны!» ([Исх. 24:7](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (1), повинующийся подвигается предписанием того, кому он повинуется, подобно тому, как природные вещи подвигаются их движущими причинами. Но первым двигателем всего, что движется согласно природе, является Бог, равно как Он же, как было показано выше (II-I, 9, 6), является первым двигателем всяческой воли. Поэтому как все природные вещи в силу естественной необходимости подчинены божественному движению, точно так же и все воли посредством своего рода требования правосудности обязаны повиноваться божественному предписанию.

Ответ на возражение 1. Господь, запрещая слепым разглашать о чуде, не имел намерения обязать их силой божественного предписания, но, как говорит Григорий, «этим Он преподавал урок следовавшим за Ним ученикам, что хотя им и надлежит стараться скрывать свои добродетели, тем не менее, они должны стать известными вопреки их желанию, дабы другие из их примера могли извлекать для себя пользу»⁶⁴⁹.

Ответ на возражение 2. Как Бог ничего не делает вопреки природе (поскольку, как говорит глосса на одиннадцатую главу «Послания к римлянам», «природа вещи состоит в том, что содеживает в ней Бог»), но при этом подчас делает то, что противоречит ожидаемому от природы, точно так же Бог может предписывать делать нечто вопреки добродетели постольку, поскольку добродетельность и правота человеческой воли в первую очередь состоит в том, насколько она сообразуется с божественной волей и покорна Его предписанию, даже если это [предписание] и противоречит ожидаемому модусу добродетели. Таким образом, данный Аврааму наказ убить своего невинного сына не противоречит правосудности постольку, поскольку Бог есть Создатель жизни и смерти. Не противоречит правосудности и Его наказ евреям забрать вещи у египтян, поскольку все вещи принадлежат Ему, и Он вправе давать их тому, кому пожелает. Также не противоречит целомудрию и Его наказ Осии взять себе [в жены] прелюбодейку. Действительно, коль скоро Бог упорядочивает человеческое порождение, то правильным способом общения с женщиной является тот, который устанавливает Он Сам. Отсюда очевидно, что вышеупомянутые люди не грешили, когда повиновались Богу или желали повиноваться Ему.

Ответ на возражение 3. Хотя человек не всегда обязан желать то, что желает Бог, однако он всегда обязан желать то, что Бог желает ему желать. А так как человек узнает об этом в первую очередь через посредство божественных предписаний, то человек обязан во всем повиноваться предписаниям Бога.

Раздел 5. ОБЯЗАНЫ ЛИ СУБЪЕКТЫ ВО ВСЕМ ПОВИНОВАТЬСЯ НАЧАЛЬСТВУЮЩИМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что субъекты обязаны во всем повиноваться своим начальникам. Так, апостол говорит: «Дети, будьте послушны родителям вашим во всем» ([Кол. 3:20](#)), и далее: «Рабы, во всем повинуйтесь господам вашим по плоти» ([Кол. 3:22](#)). Следовательно, и все остальные субъекты обязаны во всем повиноваться своим начальникам.

Возражение 2. Далее, начальствующие стоят между Богом и своими субъектами, согласно сказанному [в Писании]: «Я же стоял между Господом и между вами в то время, дабы пересказывать вам слово Господа» ([Вт. 5:5](#)). Но нельзя перейти от предела к пределу иначе, как только через то, что находится между. Поэтому предписания начальника должны рассматриваться как предписания Бога, в связи с чем апостол говорит: «Вы... приняли меня, как ангела Божия, как Христа, Иисуса» ([Гал. 4:14](#)), и еще: «Приняв от нас слышанное слово Божие, вы приняли не как слово человеческое, но как слово Божие» ([1 Фес. 2:13](#)). Следовательно, подобно тому, как человек обязан во всем повиноваться Богу, точно так же он должен повиноваться и начальствующим.

Возражение 3. Далее, монахи, исповедуя свою веру, приносят как обет бедности и целомудрия, так и обет послушания. Но монах обязан блюсти бедность и целомудрие во всем. Следовательно, он также обязан и повиноваться во всем.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» ([Деян. 5:29](#)). Ведь подчас то, что предписывают начальствующие, противно Богу. Следовательно, не должно во всем повиноваться начальствующим.

Отвечаю: как уже было сказано (4), повинующийся подвигается предписанием того, кому он повинует, по причине некоторой правосудной потребности, что подобно тому, как природные вещи подвигаются силой своих двигателей по причине естественной необходимости. Затем, когда природная вещь не подвигается двигателем, это может происходить по двум причинам. Во-первых, когда возникает препятствие, являющееся следствием действия большей силы какого-то другого двигателя; так, дерево не горит в огне, когда [в процесс] вмешивается большая сила воды. Во-вторых, когда налицо недостаточная упорядоченность движимого в отношении движущего, что связано с тем, что движимое, будучи подчинено действию движущего в одном отношении, при этом не подчинено ему во всех отношениях. Так, телесная влага подчинена действию теплоты в том, что касается её нагревания, но не в том, что касается её высушивания или использования. И точно так же имеется две причины, по которым субъект не обязан во всем повиноваться своим начальникам. Во-первых, та, которая связана с предписанием более высокой власти. В самом деле, как говорит глосса на слова [Писания]: «Противящийся власти противится Божию установлению» ([Рим. 13:2](#)), «подчинишься ли ты, если представительское лицо, нарушив границы своих полномочий, предписывает то, что противоречит приказу проконсула? Или если проконсул предписывает одно, а император — другое, то будешь ли ты сомневаться в том, что нужно не слушаться первого и исполнять слово последнего? Поэтому когда император предписывает одно, а Бог — другое, должно не слушаться первого и повиноваться Богу». Во-вторых, та, что субъект не обязан повиноваться своему начальнику в том случае, когда тот предписывает делать то, в чем он ему не подчинен. А между тем, по словам Сенеки, «заблуждается тот, кто полагает, что порабощение простирается на всего человека: лучшая часть его изъята»⁶⁵⁰ (действительно, его тело подчинено и является собственностью его господина, но его душа принадлежит только ему). Следовательно, в том,

что касается внутренних движений воли, человек не обязан повиноваться ближнему, но — одному только Богу.

Впрочем, человек обязан повиноваться ближнему в том, что должно быть исполнено внешне при помощи тела, однако коль скоро по природе все люди равны, он не обязан повиноваться другому человеку в том, что затрагивает природу тела, например, в том, что касается поддержания его тела или деторождения. Поэтому слуги не обязаны повиноваться своим господам и дети — родителям в вопросах, связанных со вступлением в брак, сохранением девственности и тому подобном. Но в том, что относится к управлению действиями и человеческими делами, субъект обязан повиноваться своему начальнику в пределах его полномочий; например, солдат должен повиноваться своему командиру в военных делах, слуга — своему господину в том, что касается исполнения им своих служебных обязанностей, сын — своему отцу в том, что касается поведения и домохозяйства, и так далее.

Ответ на возражение 1. Под словами «во всем» апостол подразумевает те вещи, которые относятся к властным полномочиям господина или отца.

Ответ на возражение 2. Человек просто подчинен Богу как внутренне, так и внешне, и потому он обязан повиноваться Ему во всем. С другой стороны, низшие не подчинены высшим во всем, но — только в некоторых вещах и особым образом, и именно в отношении этого высшие поставлены между Богом и своими субъектами. В отношении же других вопросов, а именно тех, которые установлены естественным и писанным законами, субъект подчинен непосредственно Богу.

Ответ на возражение 3. Монахи исповедуют повиновение в том, что касается обычного модуса жизни, в отношении которого они подчинены своим предстоятелям, и потому они обязаны повиноваться только в том, что связано с обычным модусом жизни, какового повиновения достаточно для спасения. Если же они желают повиноваться и в других вопросах, то тогда речь идет об их сверхдолжном совершенстве, если, конечно, это не противно Богу или принятому ими уставу, поскольку в таком случае их повиновение было бы незаконным.

Поэтому нам надлежит различать троякое повиновение; во-первых, достаточное для спасения, то есть повиновение в том, в чем должно повиноваться; во-вторых, совершенное повиновение, то есть повиновение во всем, что законно; в-третьих, чрезмерное повиновение, то есть повиновение даже в том, что является незаконным.

Раздел 6. ОБЯЗАНЫ ЛИ ХРИСТИАНЕ ПОВИНОВАТЬСЯ СВЕТСКИМ ВЛАСТЯМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что христиане не обязаны повиноваться светской власти. Так, глосса на слова [Писания]: «Итак, сыны — свободны» ([Мф. 17:26](#)), говорит: «Если во всяком царстве сыны царя, который царствует в этом царстве, свободны, то и сыны того Царя, Который царствует над всеми царствами, должны быть свободны во всяком царстве». Но христиане благодаря своей вере в Христа являются сынами Божиими, согласно сказанному [в Писании] о том, что Господь «тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» ([Ин. 1:12](#)). Следовательно, они не обязаны повиноваться светской власти.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Вы... умерли для закона телом Христовым» ([Рим. 7:4](#)), где под законом имеется в виду божественный закон Ветхого Завета. Но подчиняющий людей светской власти человеческий закон обладает гораздо меньшей силой, чем божественный закон Ветхого Завета. Следовательно, ставшие членами тела Христова тем более свободны от закона подчинения, утверждающего над ними власть светских князей.

Возражение 3. Далее, люди не обязаны повиноваться разбойникам, которые угнетают их, прибегая к насилию. Но Августин говорит, что «при отсутствии справедливости, что такое государства, как не большие разбойничьи шайки»⁶⁵¹. И коль скоро власть светских князей часто чинит несправедливость или обязана своим происхождением какой-то неправосудной узурпации, то похоже на то, что христиане не должны повиноваться светским князьям.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Напоминай им повиноваться и покоряться начальству и властям» ([Тит. 3:1](#)); и еще: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа (царю ли — как верховной власти, правителям ли — как от него посылаемым)» ([1 Петр. 2:13, 14](#)).

Отвечаю: вера в Христа является источником и причиной правосудности, согласно сказанному [в Писании]: «Правда Божия чрез веру в Иисуса, Христа» ([Рим. 3:22](#)), и потому вера в Христа не упраздняет правосудности, а укрепляет ее. Но согласно порядку правосудности субъекты должны повиноваться своим начальникам, в противном случае всяческая устойчивость человеческих дел была бы разрушена. Следовательно, вера в Христа не освобождает верных от обязательства повиновения светским князьям.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (5), подчиненность одного человека другому относится к телу, в то время как его душа сохраняет свободу. Но в состоянии нынешней жизни благодать Христова освобождает нас от изъянов души, а не от изъянов тела, поскольку, как говорит апостол о самом себе, умом он служит закону Божию, но в плоти его живет закон греха ([Рим. 7:22, 23](#)). Поэтому ставшие сынами Божиими освобождаются благодатью от духовного рабства греха, но не от телесного рабства, в силу которого, как замечает глосса на слова Писания: «Рабы, под игом находящиеся...» и т. д. ([1 Тим. 6:1](#)), они обязаны служить земным господам.

Ответ на возражение 2. Старый Закон был образом Нового Завета, и потому с обнаружением истины он должен был прекратиться. Поэтому сопоставление его с человеческим законом, подчиняющим одного человека другому, представляется неуместным. С другой стороны, божественный закон тоже предписывает человеку повиноваться ближнему.

Ответ на возражение 3. Человек обязан повиноваться светским князьям в той мере, в какой этого требует правосудность. Поэтому если власть князя узурпирована непосредственно им или если он предписывает что-либо неправосудное, то его субъекты если и должны

повиноваться ему, то разве что акцидентно, дабы избегнуть опасности или бесчестья.

Вопрос 105. О НЕПОВИНОВЕНИИ

Далее мы рассмотрим неповиновение, под которым заглавием наличествует два пункта: 1) является ли оно смертным грехом; 2) является ли оно самым тяжким грехом.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕПОВИНОВЕНИЕ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неповиновение не является смертным грехом. В самом деле, из приведенного выше (104, 2) определения Амвросия следует, что любой грех есть неповиновение. Поэтому если бы неповиновение было смертным грехом, то любой грех был бы смертным.

Возражение 2. Далее, Григорий говорит, что неповиновение рождается из тщеславия⁶⁵². Но тщеславие не является смертным грехом. Следовательно, не является им и неповиновение.

Возражение 3. Далее, человека называют неповиновущимся тогда, когда он не исполняет предписания начальствующего. Но начальствующие часто предписывают столь много, что мало кто способен все это исполнить. Поэтому если бы неповиновение было смертным грехом, то из этого бы следовало, что человек не в силах избежать смертного греха, что представляется нелепым. Следовательно, неповиновение не является смертным грехом.

Этому противоречит следующее: при перечислении смертных грехов упоминается грех неповиновения родителям ([Рим. 1:30](#); [2 Тим. 3:2](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (24, 12; II-I, 72, 5; II-I, 88, 1), смертным является тот грех, который противен причине духовной жизни, [а именно] любви к горнему. Затем, любовью к горнему мы любим Бога и ближнего. Но любовь к Богу, как было показано выше (24, 12), требует от нас повиновения Его заповедям. Таким образом, неповиновение заповедям Божиим является смертным грехом постольку, поскольку оно противно любви к Богу.

Но заповеди Божий содержат предписание о повиновении начальствующим. Поэтому неповиновение наказам начальствующих тоже является смертным грехом как то, что противно любви к Богу, согласно сказанному [в Писании] о том, что «противящийся власти противится Божию установлению» ([Рим. 13:2](#)). Кроме того, противно оно и любви к ближнему, поскольку лишает начальствующего, который является нашим ближним, приличествующего ему повиновения.

Ответ на возражение 1. Приведенное Амвросием определение относится к смертному греху, носящему признак совершенного греха. Простительный же грех не является неповиновением, поскольку он не противоречит предписанию и находится вне него. Кроме того, смертный грех непосредственно и сущностно является неповиновением не всегда, но — только тогда, когда налицо презрение к предписанию, поскольку моральные акты получают свой вид от цели. Когда же нечто делается вопреки предписанию не из презрения к предписанию, а по какой-то другой причине, то оно является грехом неповиновения только материально, в то время как формально оно относится к другому виду греха.

Ответ на возражение 2. Тщеславие желает продемонстрировать превосходство. И коль скоро неподчинение предписаниям другого выглядит как своего рода превосходство, то из этого следует, что неповиновение проистекает из тщеславия. Но ничто не препятствует тому, чтобы смертный грех проистекал из простительного греха, поскольку простительный грех является расположением к смертному.

Ответ на возражение 3. Никто не обязан делать что-либо невозможное. Поэтому если начальствующий издает множество предписаний, требуя от своих субъектов их исполнения, а они это сделать не в силах, то в таком случае они свободны от греха. Поэтому начальствующие должны воздерживаться от издания множества предписаний.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕПОВИНОВЕНИЕ САМЫМ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неповиновение является самым тяжким грехом. Ведь сказано же [в Писании]: «Непокорность есть такой же грех, что волшебство, и противление то же, что идолопоклонство» ([1 Цар. 15:23](#)). Но идолопоклонство, как было показано выше (94, 3), является тягчайшим из грехов. Следовательно, и неповиновение является тягчайшим из грехов.

Возражение 2. Далее, нами уже было сказано (14, 2) о том, что грехом против Святого Духа является тот, который устраняет препятствия к греху. Но неповиновение побуждает человека презирать предписание, которое более всего остального препятствует человеку грешить. Таким образом, неповиновение является грехом против Святого Духа и, следовательно, самым тяжким грехом.

Возражение 3. Далее, апостол говорит, что «непослушанием одного человека сделались многие грешными» ([Рим. 5:19](#)). Но причина всегда превосходит следствие. Поэтому неповиновение, похоже, является более тяжким грехом, чем другие, которые были им обусловлены.

Этому противоречит следующее: презрение к тому, кто предписывает, является более тяжким грехом, чем презрение к его предписанию. Но некоторые грехи направлены против того, кто предписывает, например богохульство и убийство. Следовательно, неповиновение не является самым тяжким грехом.

Отвечаю: не все неповиновения одинаково грешны, но одно неповиновение может быть больше другого, причем двояко. Во-первых, со стороны превосходства предписывающего. Действительно, хотя человек должен оказывать повиновение всем начальствующим, однако в первую очередь он обязан повиноваться высшим властям, а уже потом — низшим, о чем свидетельствует тот факт, что если предписание низшей власти противоречит предписанию высшей, то им должно пренебречь. Поэтому чем более высокое положение занимает предписывающий, тем более тяжким [грехом] является неповиновение ему (ведь куда хуже не повиноваться Богу, чем человеку). Во-вторых, со стороны того, что предписывается. В самом деле, предписывающее лицо желает исполнения своих предписаний по-разному, поскольку любое такое лицо в первую очередь желает достичь цели и того, что ближе всего к цели. Поэтому неповиновение является тем более тяжким, чем более важным представляется неисполненное предписание тому, кто его предписал. Так, очевидно, что чем большее благо предписано заповедью Бога, тем более тяжким является неповиновение этой заповеди. В самом деле, коль скоро божественная воля сущностно определена к благу, то чем большим является благо, тем больше его исполнения желает Бог. Поэтому тот, кто не повинуется заповеди любви к Богу, грешит более тяжко, чем тот, кто не повинуется заповеди любви к ближнему. С другой стороны, человеческая воля не всегда определена к большему благу. Поэтому когда мы просто обязаны исполнить предписание человека, то грех будет более тяжким не тогда, когда не исполняется большее благо, а тогда, когда не исполняется то, чего больше желает предписывающий.

Таким образом, различным степеням предписания должны соответствовать различные степени неповиновения. Ведь то неповиновение, в котором наличествует презрение к предписанию Бога, по самой природе неповиновения является более тяжким грехом, чем согрешение против человека, если только последнее не является неповиновением Богу (это следует иметь в виду, поскольку тот, кто грешит против ближнего, чинит наперекор заповеди

Бога). И чем более значимо презираемое божественное предписание, тем тяжче и сам грех. Неповиновение, которое предполагает презрение к предписанию человека, менее тяжко, чем грех презрения к человеку, который его предписал, поскольку почитание предписывающего обуславливает и почитание его предписания. И точно так же тот грех, который непосредственно включает в себе презрение к Богу, например, богохульство и тому подобное (даже если мы мысленно отделим неповиновение от греха), является более тяжким, чем грех, предполагающий презрение только к заповеди Бога.

Ответ на возражение 1. Приведенное Самуилом сравнение справедливо не с точки зрения равенства, а с точки зрения сходства, поскольку неповиновение побуждает к презрению к Богу подобно тому, как это делает и идолопоклонство, хотя последнее побуждает сильнее.

Ответ на возражение 2. Не каждое неповиновение является грехом против Святого Духа, но — только то, к которому добавлено упрямство. В самом деле, грехом против Святого Духа является презрение не ко всякому препятствию к греху, иначе грехом против Святого Духа было бы презрение к любому благу поскольку любое благо может служить препятствием к совершению человеком греха. Грех против Святого Духа состоит в презрении к тем благам, которые непосредственно обуславливают раскаяние и освобождение от грехов.

Ответ на возражение 3. Первым грехом нашего прародителя, от которого сделались грешными люди, было не неповиновение, если рассматривать его как особый грех, а гордыня, которая привела человека к неповиновению. Поэтому апостол в приведенных словах, похоже, рассматривает неповиновение как то, что относится к любому греху.

Вопрос 106. О БЛАГОДАРНОСТИ, ИЛИ ПРИЗНАТЕЛЬНОСТИ

Теперь мы исследуем благодарность, или признательность, а также неблагодарность. В отношении благодарности будет рассмотрено шесть пунктов: 1) является ли благодарность особой и отличной от других добродетелью; 2) кто должен более благодарить Бога, невинный или кающийся; 3) обязан ли человек всегда благодарить за человеческую помощь; 4) можно ли откладывать благодарность; 5) должно ли соизмерять благодарность с полученной пользой или расположением подателя; 6) нужно ли воздавать больше, чем было получено.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОДАРНОСТЬ ОСОБОЙ И ОТЛИЧНОЙ ОТ ДРУГИХ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благодарность не является особой и отличной от других добродетелью. В самом деле, наибольшие блага мы получили от Бога и своих родителей. Но почести, которые мы взамен воздаем Богу, связаны с добродетелью религии, а почести, которые мы воздаем родителям, связаны с добродетелью благочестия. Следовательно, благодарность, или признательность, не отличается от других добродетелей.

Возражение 2. Далее, согласно Философу, пропорциональное воздаяние принадлежит направительной правосудности⁶⁵³. Но целью благодарения как раз и является воздаяние. Поэтому благодарение, которое относится к признательности, является актом правосудности. Следовательно, благодарность не является особой и отличной от других добродетелью.

Возражение 3. Далее, как говорит Философ, признательность за полученную выгоду необходима для сохранения дружбы⁶⁵⁴. Но дружба связана со всеми добродетелями, поскольку является причиной того, что человека любят. Следовательно, благодарность, или признательность, посредством которой надлежит воздавать за полученные выгоды, не является особой добродетелью.

Этому противоречит следующее: по мнению Туллия, благодарность является особой частью правосудности.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 60, 3), природа долженствования зависит от различия порождающих долг причин таким образом, что большее всегда включает в себя меньшее. Затем, причина долженствования обнаруживается в первую очередь и по преимуществу в Боге, поскольку Он является первым началом всех наших благ; во вторую очередь она обнаруживается в отце, поскольку он является ближайшим началом нашего порождения и воспитания; в третью очередь она обнаруживается в том, кто по своему достоинству превосходит остальных, поскольку он является источником основных видов пользы; в четвертую очередь она обнаруживается в благодетеле, поскольку от него мы получаем особую и частную пользу, в связи с чем мы особым образом ему и обязаны.

Итак, коль скоро наш долг перед Богом, отцом или тем, кто по своему достоинству превосходит остальных, отличается от нашего долга перед благодетелем, от которого мы получаем некоторую частную пользу, из этого следует, что после религии, посредством которой мы воздаем должное почитание Богу, благочестия, посредством которого мы почитаем наших родителей, и почести, посредством которой мы почитаем людей, по своему достоинству превосходящих остальных, идет благодарность, или признательность, посредством которой мы воздаем должное нашим благодетелям. И она отличается от вышеперечисленных добродетелей точно так же, как каждая из них отличается от предшествующей, уступая ей.

Ответ на возражение 1. Как религия превосходит благочестие, точно так же она превосходит и благодарность, или признательность, поскольку вознесение благодарений Богу, как было показано выше (83, 17), является одной из тех вещей, которые относятся к религии.

Ответ на возражение 2. Пропорциональное воздаяние принадлежит направительной правосудности в тех случаях, когда речь идет о законном долженствовании, например, когда по договору столько-то нужно отдать за столько-то. То же воздаяние, которое принадлежит добродетели благодарности, или признательности, связано с моральным долгом и воздается добровольно. Поэтому, как замечает Сенека, в благодарении тем меньше благодарности, чем

более оно вынуждено [655](#).

Ответ на возражение 3. Поскольку истинная дружба основана на добродетели, то все, что противоречит добродетели друга, препятствует дружбе, а все, что в нем добродетельно, побуждает к дружбе. Поэтому дружба сохраняется возданием за выгоду, хотя само воздаяние за выгоду принадлежит добродетели благодарности.

Раздел 2. ДОЛЖЕН ЛИ НЕВИННЫЙ БЫТЬ БОЛЕЕ БЛАГОДАРНЫМ БОГУ, ЧЕМ КАЮЩИЙСЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что невинный должен быть более благодарным Богу, чем кающийся. В самом деле, чем больший дар кто-либо получает от Бога, тем больше он должен возблагодарить Его. Но дар невинности превосходит дар восстановленной правосудности. Следовательно, похоже на то, что невинный обязан быть более благодарным Богу, чем кающийся.

Возражение 2. Далее, человек должен не только быть признательным своему благодетелю, но и любить его. Так, Августин говорит: «Кто из людей, творений немощных, может приписать самому себе целомудрие и невинность так, как если бы он мог любить Тебя тем меньше, чем меньше нуждался в Твоей любви, посредством которой Ты отпускаешь грехи тем, кто обратился к Тебе?». И далее он продолжает: «Пусть же он ещё в большей мере возлюбит и возблагодарит Тебя, когда увидит, от скольких напастей и грехов Ты его уберёг» ⁶⁵⁶. Следовательно, невинный обязан благодарить больше, чем кающийся.

Возражение 3. Далее, чем продолжительнее даруемая польза, тем большей должна быть и благодарность за нее. Но польза божественной благодати более продолжительна в невинном, чем в кающемся. Так, Августин говорит: «Своей благодатью, Господи, любовью Своей Ты растопил грехи мои, как лед. От скольких злодеяний Ты удержал меня, бескорыстно готового на любое злодеяние! И я свидетельствую: Ты отпустил мне и те грехи, которые я соделал, и те, от коих Ты меня уберёг» ⁶⁵⁷. Следовательно, невинный обязан быть более благодарным Богу, чем кающийся.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Кому много прощается, тот много любит» ⁶⁵⁸ (Лк. 7:47). Следовательно, по той же причине он обязан быть и более благодарным.

Отвечаю: благодарность со стороны получателя должна быть адекватной дарованному благу со стороны подателя, и потому чем большим является дарованное благо со стороны подателя, тем большей должна быть и благодарность со стороны получателя. Затем, дарование блага есть нечто, даваемое «безвозмездно», и потому со стороны подателя дарованное благо может быть большим в двух отношениях. Во-первых, по причине количества данного, и в этом отношении невинный должен быть благодарным больше [чем кающийся], поскольку в абсолютном смысле он получил от Бога больший дар, а еще, при прочих равных условиях, и более продолжительную дарованную пользу. Во-вторых, о дарованном благе можно говорить как о большем потому, что оно дается в большей степени беспричинно, и в этом отношении кающийся должен быть более благодарным, чем невинный, поскольку он получил от Бога в большей степени беспричинный дар (ведь вместо заслуженного наказания он обрел благодать). Таким образом, хотя в абсолютном смысле дар, полученный невинным, является большим, однако относительно него больший дар получает кающийся, что подобно тому, как малый дар, полученный бедным, для него значит больше, чем для богатого значит полученный им большой дар. И поскольку действия совершаются относительно единичностей, то в том, что касается действий, в первую очередь, как замечает Философ, исследуя произвольное и непроизвольное ⁶⁵⁹, должно принимать во внимание то, чем является вещь не абсолютно, а здесь и сейчас.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 3. ОБЯЗАН ЛИ ЧЕЛОВЕК БЛАГОДАРИТЬ КАЖДОГО БЛАГОДЕТЕЛЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек не обязан благодарить каждого благодетеля. В самом деле, человек может приносить себе пользу точно так же, как он может себе вредить, согласно сказанному [в Писании]: «Кто зол для себя, для кого будет добр?»

([Сир. 14:5](#)). Но человек не может благодарить себя, поскольку благодарность, похоже, исходит от одного человека к другому. Следовательно, не должно благодарить каждого благодетеля.

Возражение 2. Далее, благодарность является воздаянием за полученный дар. Но некоторые дары даются без благоволения, грубо, медленно и неохотно. Следовательно, благодарить благодетеля нужно не всегда.

Возражение 3. Далее, никто не заслуживает благодарности за то, что он делает ради собственной выгоды. Но иногда люди дарят что-либо ради собственной выгоды. Следовательно, их благодарить не нужно.

Возражение 4. Далее, рабов не благодарят, поскольку все, что [принадлежит] рабу, принадлежит его господину. Однако иногда раб оказывает добрую услугу своему господину. Следовательно, не нужно благодарить каждого благодетеля.

Возражение 5. Далее, никто не обязан делать то, что не приносит ни справедливости, ни пользы. Но иногда случается так, что благодетель очень богат, и потому ему нет никакой пользы от воздаяния за то, что он даровал. А ещё бывает, что благодетель утрачивает свою добродетельность и становится порочным, и воздавать такому человеку представляется несправедливым. К тому же облагодетельствованный может быть бедным и не способным воздать. Следовательно, похоже, что человек не всегда обязан воздавать за оказанное ему благодеяние.

Возражение 6. Кроме того, никто не обязан делать другому то, что для того может оказаться бесполезным или вредным. Но подчас случается так, что воздаяние за дарованные блага может оказаться вредным или бесполезным для того, кому воздают. Следовательно, не всегда должно благодарить за предоставленные блага.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «За все благодарите» ([1 Фес. 5:18](#)).

Отвечаю: любое следствие по природе обращено к своей причине, в связи с чем Дионисий говорит, что «Бог привлекает все к себе как Причина всего»⁶⁶⁰ (ведь следствие необходимо должно быть определено к цели действующего). Но очевидно, что благодетель как таковой является причиной облагодетельствованного. Следовательно, естественный порядок требует от получившего [благо], чтобы тот, воздавая за полученное благо согласно приличествующему модусу, обращался к своему благодетелю. Но мы, рассуждая об отце (31, 3; 101, 2), уже говорили о том, что человек должен воздавать своему благодетелю как таковому уважение и почести постольку, поскольку последний в отношении него выступает в качестве начала, а акцидентно он должен оказывать ему помощь или поддержку в том случае, если тот в этом нуждается.

Ответ на возражение 1. По словам Сенеки, «как щедрым является тот, кто дарит не самому себе, а другим, кротким — тот, кто прощает не себе, а другим, милосердным — тот, кого трогают не свои собственные беды, а [несчастья] других, точно так же никто не оказывает самому себе и благодеяния, но просто повинуется своей природе, побуждающей его избегать вредного и стремиться к полезному»⁶⁶¹. Поэтому в том, что каждый делает для себя, нет места

для благодарности или неблагодарности — ведь человек не может отказать себе в потреблении вещи иначе, как только сохранив ее. Однако, как говорит Философ, рассуждая о правосудности, иногда о вещах, которые в строгом смысле слова относятся к другим, метафорически говорят как об относящихся к самому себе, а именно постольку, поскольку, так сказать, различные части человека рассматриваются так, как если бы они были различными личностями⁶⁶².

Ответ на возражение 2. То, что человек склонен замечать добро и не замечать зла, является признаком счастливого расположения. Поэтому если кто-либо оказал благодеяние не так, как должен был бы его оказать, то это ещё не означает, что благодетельствованный не должен быть ему благодарным. И все же его благодарность будет меньшей, чем та, которая была бы в том случае, если бы благодеяние было оказано надлежащим образом — ведь теперь благодеяние стало меньшим, поскольку, как замечает Сенека, «от скорого оказания благодеяние возрастает, а от промедления — обесценивается»⁶⁶³.

Ответ на возражение 3. Как говорит Сенека, «большое различие заключается в том, оказывает ли кто-нибудь нам благодеяние исключительно «ради самого себя» или же «и ради самого себя». Кто имеет в виду только самого себя и помогает нам потому, что иначе не может помочь себе, тот стоит для меня наравне с тем, кто заботится о корме для своего скота»⁶⁶⁴. И далее он продолжает: «Если он, оказывая благодеяние, помышлял о нас двоих, то я буду не только несправедливым, но и неблагодарным, если не стану радоваться тому, что оказанная мне им помощь принесла пользу и ему самому. Только величайшей злобе свойственно ничего не называть благодеянием, кроме того, что принесло благотворителю какой-нибудь ущерб»⁶⁶⁵.

Ответ на возражение 4. Как говорит Сенека, «когда раб делает лишь то, что обычно требуется от рабов, он выполняет долг; когда же более, чем для раба необходимо, оказывает благодеяние. Что переходит в дружественное расположение, то перестает называться службой»⁶⁶⁶. Поэтому если раб делает больше, чем от него требуется, то нужно благодарить и раба.

Ответ на возражение 5. Нельзя назвать неблагодарным бедняка, который делает все, что в его силах. В самом деле, подобно тому, как доброта больше зависит от сердечного расположения, чем от дел, точно так же и благодарность находится в первую очередь в сердце. Так, Сенека говорит: «Кто принял благодеяние с благодарностью, тот этим самым уплатил уже первое вознаграждение за него. И о том, что благодеяние принято нами с благодарностью, нужно, не скрывая своих чувств, свидетельствовать не только тогда, когда слушает сам благотворитель, но и повсюду»⁶⁶⁷. Из этого очевидно, что если человек беден, он может отблагодарить за доброту уважением и оказанием почестей. Поэтому, по словам Философа, «богатому уделяют честь, а нуждающемуся — деньги»⁶⁶⁸, и у Сенеки [в его трактате «О благодеяниях»] можно прочесть о том, что у бедного есть множество способов воздать своему благодетелю, например, добрым советом, искренней дружбой, приятной беседой, исключаящей лесть. Поэтому нет никакой необходимости в том, чтобы желать своему благодетелю впасть в нужду или претерпеть какое-то бедствие ради того, чтобы иметь возможность воздать ему за его доброту, о чем Сенека говорит так: «Подобное желание было бы бесчеловечным и в том случае, если бы ты желал это лицу, от которого не имеешь никакого благодеяния. Насколько же бесчеловечнее желать это тому, кому ты обязан благодеянием»⁶⁶⁹.

Если же благотворитель утратил свою добродетельность, то ему все равно нужно воздавать сообразно его состоянию, из которого он, возможно, вновь обратится к добродетели. Но если его столь захватил порок, что сердце его изменилось и стало неизлечимо порочным, то уже ни о каком прежнем воздаянии за доброту не может быть и речи. Но и в таком случае, как говорит Философ, надлежит хранить память о его былой доброте⁶⁷⁰ в той мере, в какой это возможно

без греха.

Ответ на возражение 6. Как уже было сказано в предыдущем ответе, воздаяние за оказанное благодеяние в первую очередь зависит от сердечного расположения, и потому воздаяние должно быть сделано так, чтобы принести максимальную пользу. Если же из-за небрежности благотворителя оно оказывается для него вредным, то это не может быть вменено в вину тому, кто воздал, поскольку, по словам Сенеки, дело облагодетельствованного — воздавать, а не сберегать или охранять воздаваемое.

Раздел 4. ДОЛЖЕН ЛИ ЧЕЛОВЕК ВОЗДАВАТЬ ЗА ПОЛУЧЕННОЕ БЛАГО НЕЗАМЕДЛИТЕЛЬНО?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что человек обязан воздавать за полученное благо незамедлительно. В самом деле, при установленном сроке [воздаяния] мы обязаны воздать должное сразу же [при наступлении этого срока]. Но в случае благодеяния для воздаяния не существует никакого установленного срока, а между тем, как было показано выше (3), за него нужно воздавать. Следовательно, человек обязан воздать за благодеяние незамедлительно.

Возражение 2. Далее, благое деяние, похоже, тем более достойно похвалы, чем с большим усердием оно исполнено. Но усердие побуждает человека исполнять должное как можно скорее. Следовательно, очевидно, что более всего заслуживает похвалы незамедлительное воздаяние.

Возражение 3. Далее, Сенека говорит, что «оказывать благодеяние должно охотно и без всякого замедления»⁶⁷¹. Но воздаяние должно быть адекватным полученной выгоде. Следовательно, оно должно быть произведено незамедлительно.

Этому противоречат слова Сенеки о том, что «кто слишком спешит воздать, тот хочет не поблагодарить, а не быть в долгу»⁶⁷².

Отвечаю: подобно тому, как в благодеянии должно усматривать две вещи, а именно сердечное расположение и сам дар, точно так же должно усматривать эти вещи в случае воздаяния за благодеяние. Со стороны сердечного расположения воздаяние должно быть произведено незамедлительно, о чем Сенека говорит так: «Ты желаешь возвратить благодеяние? Прими его благожелательно»⁶⁷³. Что же касается воздаяния за дар, то нужно ждать до тех пор, пока не наступит время, которое будет удобным для благотворителя. Если же кто-либо не желает ждать удобного времени, а хочет сразу же возместить даром за дар, то в таком случае речь идет, похоже, не о добровольном, а о вынужденном воздаянии. В самом деле, как замечает Сенека, тот, «кто ничего иного не желает, как только самому освободиться [от долга], тот не желает быть должником, а не желающий быть должником, неблагодарен»⁶⁷⁴.

Ответ на возражение 1. Законный долг должен быть возвращен незамедлительно, в противном бы случае собственность одного удерживалась другим без согласия со стороны первого, и потому равенство правосудности было бы нарушено. Но моральный долг зависит от справедливости должника, и потому он должен быть возмещен в надлежащее время, которое устанавливается правой добродетелью.

Ответ на возражение 2. Усердие воли добродетельно только тогда, когда оно направляется разумом, и потому не заслуживает похвалы тот, кто, усердствуя, излишне спешит.

Ответ на возражение 3. Благодеяние тоже нужно оказывать в подходящее для этого время, и не следует медлить тогда, когда оно настает; и то же самое можно сказать о воздаянии за благодеяние.

Раздел 5. ДОЛЖНА ЛИ БЛАГОДАРНОСТЬ СОИЗМЕРЯТЬСЯ С РАСПОЛОЖЕНИЕМ БЛАГОДЕТЕЛЯ ИЛИ ЖЕ С ЕГО ДЕЯНИЕМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что воздаяние за благодеяние должно соизмеряться не с расположением благодетеля, а с его деянием. В самом деле, как воздаяние за благодеяние, так и само благодеяние заключаются в деянии, о чем свидетельствуют их имена. Следовательно, воздаяние за благодеяние должно соизмеряться с деянием.

Возражение 2. Далее, благодарение, посредством которого мы воздаем за благодеяние, является частью правосудности. Но правосудность предполагает равенство между тем, что дается, и тем, что воздается. Следовательно, при воздаянии за благодеяние мы должны в первую очередь учитывать деяние благодетеля, а уже потом — его расположение.

Возражение 3. Далее, никто не может учитывать то, о чем он ничего не знает. Но о внутреннем расположении может знать один только Бог. Следовательно, соизмерить благодарность с расположением благодетеля невозможно.

Этому противоречат следующие слова Сенеки: «Наиболее нас одолжает тот, кто возымел горячее желание оказать нам помощь, кто дал немного, но охотно»⁶⁷⁵.

Отвечаю: воздаяние за оказанное благодеяние может быть связано с тремя добродетелями, а именно правосудностью, благодарностью и дружбой. Оно связано с правосудностью, когда воздаяние носит признак законного долга, как это имеет место при ссуде и тому подобном, и у4 таком случае воздаяние должно быть соизмерено с полученным количеством.

С другой стороны, воздаяние может носить признак морального долга и быть связано с дружбой или с добродетелью благодарности, хотя и по-разному. В самом деле, в случае дружеского воздаяния должно принимать во внимание причину дружбы. Так, если речь идет о дружбе ради пользы, то воздаяние должно быть сделано сообразно полученной от одолжения пользе, а если речь идет о дружбе ради добродетели, то воздаяние должно быть сделано сообразно сознательному выбору, или расположению, подателя, поскольку это, как сказано в восьмой [книге] «Этики», с точки зрения добродетели является главным⁶⁷⁶. И точно так же, коль скоро благодарность связана с одолжением как с тем, что дается даром, что является следствием расположения дающего, то, значит, воздаяние за благодеяние должно в большей степени зависеть от расположения дающего, чем от его следствия.

Ответ на возражение 1. Любой нравственный акт зависит от воли. Следовательно, доброе дело с точки зрения того, что оно достойно похвалы и заслуживает благодарности, материально состоит в том, что сделано, а формально и по преимуществу — в желании [сделавшего]. Поэтому Сенека говорит, что «благодеяние заключается не в деянии или даре, но в самом расположении делающего или дающего»⁶⁷⁷.

Ответ на возражение 2. Благодарность является частью правосудности не так, как вид является частью рода, а как некоторым образом дополняющая род правосудности, о чем уже было сказано (80). Таким образом, из этого вовсе не следует, что у этих двух добродетелей обнаруживается один и тот же вид долженствования.

Ответ на возражение 3. Только Бог видит расположение человека таким, каким оно есть, но в той мере, в какой оно обнаруживает себя вовне, о нем может знать и человек. Так, о расположении благодетеля можно судить по тому, как именно он делает свое доброе дело, например, делает ли он его весело и охотно.

Раздел 6. ДОЛЖНО ЛИ ВОЗДАЯНИЕ ПРЕВОСХОДИТЬ ОКАЗАННОЕ БЛАГОДЕЯНИЕ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нет никакой необходимости в том, чтобы воздаяние превосходило благодеяние. В самом деле, как говорит Философ, некоторым, например родителям, невозможно воздать даже адекватно⁶⁷⁸. Но добродетель не требует невозможного. Следовательно, благодарность за оказанное благодеяние не должна стремиться его превзойти.

Возражение 2. Далее, если бы один человек воздавал другому за добро больше, чем он от него получил, то этим самым он как бы занимал его место, и теперь уже этот другой должен был бы воздать за добро, полученное от первого, причем ещё больше, и так до бесконечности. Но добродетель не устремлена к бесконечности, поскольку «бесконечное устраняет природу блага»⁶⁷⁹. Следовательно, благодарность не должна превосходить оказанное благодеяние.

Возражение 3. Далее, правосудность состоит в равенстве. Но «больше» является избытком равенства. И коль скоро избыток добродетели является грехом, то похоже на то, что превосходство воздаяния над оказанным благодеянием греховно и противно правосудности.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «мы должны отвечать угодившему услугой за услугу и в свой черед начать угождать ему»⁶⁸⁰, то есть воздавать больше, чем было получено. Следовательно, благодарность должна стремиться к тому, чтобы сделать что-либо большее.

Отвечаю: как уже было сказано (5), благодарность соотносится с благодеянием сообразно намерению благодетеля, который, похоже, заслуживает похвалы в первую очередь потому, что, не будучи должен что-либо делать, делает нечто доброе просто так. Поэтому у облагодетельствованного возникает нравственное обязательство даровать что-либо доброе взамен. Но он, пожалуй, не сделает что-либо доброе просто так, если сделанное им количественно не превзойдет полученную им пользу, поскольку до тех пор, пока он воздает меньше или столько же, он, похоже, не делает ничего просто так, но — только возвращает полученное. Поэтому благодарность всегда, насколько возможно, стремится воздать чем-либо большим.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (5), при воздаянии за оказанное благодеяние мы должны в первую очередь принимать во внимание расположение [благодетеля]. Поэтому если рассматривать следствие оказанного отцом сыну благодеяния, а именно, что последний есть и живет, сын, как указывает Философ, не может адекватно воздать отцу⁶⁸¹. Если же рассматривать желание дающего и воздающего, то тогда, по словам Сенеки, сын может воздать своему отцу больше⁶⁸². Однако и в том случае, когда он не в состоянии этого сделать, одно его желание воздать является достаточной благодарностью.

Ответ на возражение 2. Долг благодарности является следствием любви, которую чем больше дают, тем ещё больше должны вернуть, согласно сказанному [в Писании]: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви» ([Рим. 13:8](#)). Поэтому нет ничего неразумного в том, что обязательству благодарности не установлено никаких пределов.

Ответ на возражение 3. Подобно тому, как в случае являющейся главной добродетелью правосудности мы говорим о равенстве вещей, точно так же в случае благодарности мы говорим о равенстве воли. В самом деле, в то время как, с одной стороны, благодетель по своей собственной доброй воле дает нечто такое, чего он не должен давать, точно так же, с другой стороны, получивший воздает нечто сверх того, что он получил.

Вопрос 107. О НЕБЛАГОДАРНОСТИ

Далее нам надлежит рассмотреть неблагодарность, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) всегда ли неблагодарность является грехом; 2) является ли неблагодарность особым грехом; 3) любой ли акт неблагодарности является смертным грехом; 4) должно ли отнимать у неблагодарного оказанное благодеяние.

Раздел 1. ВСЕГДА ЛИ НЕБЛАГОДАРНОСТЬ ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неблагодарность не всегда является грехом. Так, Сенека говорит, что «тот, кто не воздаёт за благодеяния, неблагодарен»⁶⁸³. Но иногда невозможно воздать за благодеяние без того, чтобы при этом не согрешить, как, например, когда кто-либо помогает другому совершить грех. Следовательно, коль скоро удерживаться от греха не греховно, то похоже на то, что неблагодарность не всегда является грехом.

Возражение 2. Далее, совершение любого греха зависит от воли совершающего его человека, поскольку, согласно Августину «никто не согрешает в том, чего не может избежать»⁶⁸⁴. Но иногда грешник не может избежать неблагодарности, например, когда у него нет средств для воздаяния. Кроме того, наша забывчивость не зависит от нас, а между тем Сенека говорит, что «более всех неблагодарен тот, кто забывает о полученном благодеянии»⁶⁸⁵. Следовательно, неблагодарность не всегда является грехом.

Возражение 3. Далее, похоже, что при нежелании быть в долгу не возникает и необходимости в воздаянии, согласно сказанному апостолом: «Не оставайтесь должными никому ничем» ([Рим. 13:8](#)). Но, как говорит Сенека, «не желающий быть должником, неблагодарен»⁶⁸⁶. Следовательно, неблагодарность не всегда является грехом.

Этому противоречит следующее: [Писание] называет неблагодарность одним из грехов, о чем читаем: «Родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы» и т. д. ([2 Тим. 3:2](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (106, 4), долг благодарности — это моральный долг, который устанавливается добродетелью. Но то, что противно добродетели, суть грех. Отсюда очевидно, что любая неблагодарность является грехом.

Ответ на возражение 1. Благодарность связана с полученной пользой. Но тот, кто помогает другому совершить грех, приносит ему не пользу, а вред, и потому он не заслуживает никакой благодарности, за исключением, возможно, тех случаев, когда его добрая воля оказывается обманутой и он [искренне] полагает, что помогает делать что-то хорошее, хотя на самом деле помогает грешить. Но и тогда воздаяние ему не должно состоять в том, чтобы ему тоже помогли совершить грех, поскольку иначе воздаяние было бы не добрым, а злым, а это противно благодарности.

Ответ на возражение 2. Отсутствие средств для воздаяния не может извинить неблагодарного, поскольку, как было показано выше (106, 6), для того, чтобы быть благодарным, достаточно одного только желания отблагодарить.

Забвение о полученном благодеянии считается наибольшей неблагодарностью по причине не той забывчивости, которая является следствием естественного изъяна и не зависит от нашей воли, а той, которая является следствием небрежения. Поэтому Сенека далее замечает: «Очевидно, что нечасто помышлял о воздаянии тот, кем овладело забвение»⁶⁸⁷.

Ответ на возражение 3. Долг благодарности проистекает из долга любви, от которого никто не вправе хотеть быть свободным. Поэтому если кто-либо не желает признавать свой долг, то это, похоже, свидетельствует о недостаточности его любви к своему благодетелю.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕБЛАГОДАРНОСТЬ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неблагодарность не является особым грехом. В самом деле, любой совершаемый грех направлен против высочайшего Благодетеля — Бога, то есть он суть не что иное, как неблагодарность. Следовательно, неблагодарность не является особым грехом.

Возражение 2. Далее, особый грех не может входить в различные виды греха. Но можно проявлять неблагодарность посредством совершения различных видов греха, например, клеветы, воровства и тому подобного, если все это направлено против благодетеля. Следовательно, неблагодарность не является особым грехом.

Возражение 3. Далее, Сенека пишет: «Неблагодарен тот, кто не замечает благодеяния, неблагодарен тот, кто не возвращает, всех же более неблагодарен тот, кто забывает»⁶⁸⁸. Но все это, похоже, относится к различным видам греха. Следовательно, неблагодарность не является особым грехом.

Этому противоречит следующее: неблагодарность противоположна благодарности, или признательности, которая является особой добродетелью. Следовательно, она является особым грехом.

Отвечаю: любой порок получает свое имя от недостатка добродетели, поскольку недостаток в большей степени противоположен добродетели [чем избыток]; так, жадность в большей степени противоположна щедрости, чем расточительность. Конечно, порок может быть противным добродетели благодарности и со стороны избытка, например, если кто-либо выявляет свою благодарность за то, за что он скорее не должен быть благодарен, чем должен. Но все же куда более противным благодарности является порок со стороны недостатка благодарности, поскольку добродетель благодарности, как было показано выше (106, 6), стремится воздать чем-либо большим. Поэтому неблагодарность справедливо получила свое имя от недостатка благодарности. Но любая недостаточность, или лишенность, получает свой вид от противоположного ей навыка; так, слепота и глухота отличаются друг от друга сообразно различию зрения и слуха. Поэтому подобно тому, как благодарность, или признательность, является одной особой добродетелью, точно так же неблагодарность является одним особым грехом.

Однако в ней можно различить несколько степеней сообразно её упорядоченности к тем вещам, которые требуются для благодарности. Первой из них является признание полученного благодеяния, второй — выражение признательности и благодарности, третья — воздаяние за благодеяние в надлежащее время и в подходящем месте согласно имеющимся средствам. А так как то, что является последним в порядке возникновения, является первым в порядке уничтожения, из этого следует, что первой степенью неблагодарности является та, когда человек не воздает за благодеяние, второй — та, когда он не желает упоминать или свидетельствовать о том, что ему было оказано благодеяние, а третьей и наивысшей степенью — та, когда он не желает признавать то, что им было получено благодеяние, что выражается либо в забвении, либо как-то иначе. Кроме того, коль скоро противоположное утверждение содержит в себе отрицание, из этого следует, что первой степени неблагодарности свойственно воздавать злом за добро, второй — выражать недовольство полученным благодеянием, а третьей — принимать доброжелательность за злобу.

Ответ на возражение 1. В любом грехе материально наличествует неблагодарность Богу, поскольку человек делает нечто, что так или иначе связано с неблагодарностью. Однако

формально неблагодарностью является актуальное презрение к оказанному благодеянию, и она-то и является особым грехом.

Ответ на возражение 2. Ничто не препятствует тому, чтобы формальный аспект того или иного особого греха материально присутствовал в нескольких видах греха, и именно так аспект неблагодарности обнаруживается в различных видах греха.

Ответ на возражение 3. Эти три являются не различными видами, а различными степенями одного особого греха.

Раздел 3. ВСЕГДА ЛИ НЕБЛАГОДАРНОСТЬ ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что неблагодарность всегда является смертным грехом. В самом деле, мы в первую очередь должны быть благодарны Богу. Но тот, кто совершает простительный грех, не является неблагодарным Богу, в противном случае любой человек был бы виновен в неблагодарности. Следовательно, неблагодарность не может быть простительным грехом.

Возражение 2. Далее, грех является смертным постольку, поскольку, как было показано выше (24, 12), он противен любви к горнему. Но неблагодарность противна любви к горнему — ведь долг благодарности, как уже было сказано (106, 6), является следствием именно из этой добродетели. Поэтому неблагодарность всегда является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, Сенека говорит: «Закон благодеяния, соединяющего два лица, состоит в следующем: один должен тотчас забыть об оказанном, другой никогда не забывать о полученном»⁶⁸⁹. Но причина того, почему податель должен забыть, похоже, заключается в том, что ему лучше не знать о грехе получателя, если последний окажется неблагодарным, в чем не было бы никакой потребности, если бы неблагодарность была небольшим грехом. Следовательно, неблагодарность всегда является смертным грехом.

Возражение 4. С другой стороны, никого нельзя наставлять на путь совершения смертного греха. Однако, по словам Сенеки, «иногда надобно бывает обманывать даже тех, кому оказывается помощь, так чтобы они принимали, не зная от кого»⁶⁹⁰. Но это, похоже, наставляло бы принимающих на путь неблагодарности. Следовательно, неблагодарность не всегда является смертным грехом.

Отвечаю: как явствует из вышесказанного (2), человек может быть неблагодарным двояко. Во-первых, посредством упущения, как, например, когда он не замечает оказанное ему благодеяние, не выражает благодарности или каким-либо образом не воздает, и это не всегда является смертным грехом. Действительно, нами уже было сказано (106, 6) о том, хотя долг благодарности и требует щедрого воздаяния, однако обязанности воздавать нет, и потому если человек окажется не в состоянии поступить так, то он не совершит смертного греха. Впрочем, здесь тоже присутствует грех, но простительный, поскольку речь идет о следствии или некоторого небрежения, или какого-то уклонения от добродетели. В некоторых случаях, однако, неблагодарность этого вида может оказаться и смертным грехом — то ли в силу внутреннего презрения, то ли потому, что вещь, в которой отказывают благодетелю, является для того необходимой либо просто, либо в связи с некоторыми обстоятельствами.

Во-вторых, человек может быть неблагодарным не только потому, что он упускает воздать долг благодарности, но и потому, что делает нечто противоположное. Но и это в одних случаях бывает смертным грехом, а в других — простительным, в зависимости от того, что именно сделано.

Следует, однако, заметить, что когда неблагодарность возникает из смертного греха, она носит признак совершенной неблагодарности, а когда — из простительного греха, она носит признак несовершенной [неблагодарности].

Ответ на возражение 1. Совершение простительного греха не является неблагодарностью Богу до тех пор, пока не возникает вины совершенной неблагодарности, однако и в простительном грехе есть нечто от неблагодарности, а именно то, что он устраняет добродетельный акт повиновения Богу.

Ответ на возражение 2. Неблагодарность как простительный грех не противна любви к

горнему, а находится вне ее, и потому она не уничтожает навык к любви, а исключает тот или иной из её актов.

Ответ на возражение 3. Сенека далее разъясняет, что слова о том, что человек, оказав благодеяние, должен забыть о нем, означают не то, что нужно стереть всяческое воспоминание о столь достойном поступке, а то, что не нужно делать его достоянием гласности и прибегать к похвальбе.

Ответ на возражение 4. Тот, кто не знает об оказанном ему благодеянии и не воздает за него, не является неблагодарным в том случае, когда сам он готов был бы воздать, если бы знал. Что же касается похвальности время от времени оставлять облагодетельствованного в неведение, то это связано как с тем, что позволяет уберечься от тщеславия, как когда блаженный Николай, желая избежать известности, тайно подбросил золото в дом, так и с тем, что благодетель проявляет особую доброту, когда желает избавить облагодетельствованного им от чувства стыда.

Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ ОТНИМАТЬ У НЕБЛАГОДАРНОГО ОКАЗАННОЕ БЛАГОДЕЯНИЕ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что у неблагодарного должно отнимать оказанное благодеяние. Ведь сказано же [в Писании]: «Надежда неблагодарного растает, как зимний иней» ([Прем. 16:29](#)). Но эта надежда не таяла бы, если бы у него не отнимали благодеяния. Следовательно, у неблагодарного должно отнимать оказанное благодеяние.

Возражение 2. Далее, никто не должен предоставлять другому возможность совершить грех. Но когда неблагодарному оказывается благодеяние, он получает возможность проявить неблагодарность. Следовательно, не должно благодетельствовать неблагодарного.

Возражение 3. Далее, «чем кто согрешает, тем и наказывается» ([Прем. 11:17](#)). Но тот, кто по получении благодеяния оказывается неблагодарным, грешит против этого благодеяния. Следовательно, он должен быть лишен благодеяния.

Этому противоречат слова [Писания] о том, что «Всевышний... благ и к неблагодарным и злым» ([Лк. 6:35](#)). Но мы, чтобы быть сынами Его, должны Ему подражать ([Лк. 6:36](#)). Следовательно, мы не должны отнимать у неблагодарного оказанное благодеяние.

Отвечаю: в отношении неблагодарного человека надлежит принимать во внимание два момента. Первым является тот, что он заслуживает наказания, и с этой точки зрения можно с уверенностью сказать, что он заслуживает того, чтобы его лишили оказанного благодеяния. Вторым — тот, что, собственно, должен делать его благодетель. Итак, во-первых, он не должен поспешно судить о неблагодарности [благодетельствованного], поскольку как замечает Сенека, «часто тот, кто не возвратил полученное, бывает благодарен»⁶⁹¹ (ведь не исключено, что у него просто нет средств или возможности воздать). Во-вторых, он должен постараться обратить его неблагодарность в благодарность, и если его доброта не возымела последствий один раз, ему надлежит пробовать еще. Но если его новые благодеяния делают другого все более неблагодарным и злым, то он должен отказаться от каких-либо [дальнейших] благодеяний.

Ответ на возражение 1. Приведенные слова указывают на то, что неблагодарный человек заслуживает наказания.

Ответ на возражение 2. Тот, кто оказывает благодеяние неблагодарному, предоставляет тому возможность не для греха, а для признательности и любви. И если получатель использует эту возможность для неблагодарности, то это не должно быть вменено в вину подателю.

Ответ на возражение 3. Благодетель, столкнувшись с неблагодарностью, должен действовать не как строгий судья, а как добрый лекарь, врачующий неблагодарность новыми благодеяниями.

Вопрос 108. О ВОЗМЕЗДИИ

Теперь мы исследуем возмездие, под каковым заглавием наличествует четыре пункта: 1) законно ли возмездие; 2) является ли оно особой добродетелью; 3) о способе возмездия; 4) о том, кто заслуживает возмездия.

Раздел 1. ЗАКОННО ЛИ ВОЗМЕЗДИЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что возмездие незаконно. В самом деле, тот, кто усваивает себе Божие, грешит. Но возмездие принадлежит Богу, о чем читаем [в Писании]: «Мне — отмщение, Я воздам» ([Вт. 32:35](#); [Рим. 12:19](#)). Следовательно, любое возмездие незаконно.

Возражение 2. Далее, тот, кто мстит человеку не терпит его. Но мы должны быть снисходительными к порочным, поскольку глосса на слова [Писания]: «Что лилия между тернами» (Песнь. 2, 2), говорит: «Не добр тот, кто не может быть снисходительным к порочным». Следовательно, мы не должны мстить порочным.

Возражение 3. Далее, возмездие осуществляется путем причинения наказания, которое является причиной рабского страха. Но, по словам Августина, Новый Закон является законом не страха, а любви. Следовательно, по крайней мере, согласно Новому Завету любое возмездие незаконно.

Возражение 4. Далее, когда человек мстит за причиненные ему обиды, о нем говорят как об отмщающем за себя. Но дело представляется так, что даже судьи не вправе наказывать своих обидчиков. Ведь сказал же Златоуст: «Последуем примеру Христа, великодушно прощая причиненные нам обиды, но при этом не будем проявлять снисхождения к тем, кто обижает Бога, ни даже выслушивать их». Следовательно, возмездие представляется незаконным.

Возражение 5. Кроме того, грех многих опаснее греха одного, в связи с чем [в Писании] сказано: «Трех страшится сердце мое... городского злословия, возмущения черни и оболгания на смерть» ([Сир. 26:5, 6](#)). Но нельзя мстить за грех многих, поскольку глосса на слова [Писания]: «Чтобы... вы не выдергали вместе с ними пшеницы... оставьте расти вместе то и другое» ([Мф. 13:29, 30](#)), говорит, что «множество не должно отлучаться, равно как и его правитель». Следовательно, и любое другое возмездие является незаконным.

Этому противоречит следующее: мы должны рассчитывать на Бога только в том, что хорошо и законно. Но мы можем рассчитывать на Бога в том, что касается возмездия Его врагам, о чем читаем [в Писании]: «Бог ли не отомстит за избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь?»⁶⁹² ([Лк. 18:7](#)), что означает: «Конечно же, отомстит». Следовательно, возмездие сущностно не является чем-либо незаконным и злым.

Отвечаю: возмездие заключается в причинении зла наказания тому кто согрешил. Поэтому, говоря о возмездии, мы должны принимать во внимание намерение мстителя. Так, если его намерение определено по преимуществу к причинению зла тому, кому он мстит, и в этом оно находит свое успокоение, то тогда возмездие в целом является незаконным, поскольку получать удовольствие от несчастья другого присуще ненависти, которая противна горней любви, посредством которой мы должны любить всех людей. И при этом то, что зло он предназначает тому, кто сам несправедливо причинил ему зло, не может служить ему оправданием, поскольку никто не вправе ненавидеть ненавидящего его. Действительно, человек не может грешить против другого только потому, что последний согрешил против него, поскольку это есть не что иное, как быть побежденным злом, что запрещено апостолом, который сказал: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» ([Рим. 12:21](#)).

Если же намерение мстителя определено по преимуществу к некоторому благу, которое может принести наказание согрешившего человека (например, что грешник исправится или, по крайней мере, будет обуздан и не сможет причинить вред другим, что восторжествует правосудие и будет прославлен Господь), то возмездие может являться законным при том условии, что будут учтены все прочие надлежащие обстоятельства.

Ответ на возражение 1. Кто отмщает порочному в соответствии со своим положением и должностью, тот не усваивает себе того, что принадлежит Богу, но использует предоставленную ему Богом власть. В связи с этим о земном начальнике [Писание] говорит, что «он — Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» ([Рим. 13:4](#)). Но если возмездие человека выходит за пределы божественно установленного порядка, то тогда он усваивает себе Божие и потому грешит.

Ответ на возражение 2. Добрый снисходителен к порочным, терпеливо и надлежащим образом снося то зло, которое те причиняют ему самому, но он не должен проявлять снисходительность в отношении того зла, которое те причиняют Богу и ближнему. Поэтому Златоуст говорит: «Терпеливо сносить несправедливость в отношении нас самих достойно всяческой похвалы, но в высшей степени дурно быть снисходительным к несправедливости в отношении Бога».

Ответ на возражение 3. Закон Евангелия — это закон любви, и потому не должно устрашать наказанием тех, кто, надлежащим образом принадлежа Евангелию, делает доброе из любви, но [должно устрашать наказанием] только тех, кто не подвигается любовью к деланию доброго и кто, внешне принадлежа Церкви, не принадлежит ей согласно заслуге.

Ответ на возражение 4. Иногда причиненное человеку зло отражается на Боге и Церкви, и тогда этот человек обязан отомстить за зло. Так, Илия низвел огонь и попалил пришедших его схватить ([4 Цар. 1](#)), и Елисей проклял дразнивших его мальчиков ([4 Цар. 2](#)), и папа Сильвестр отлучил тех, кто отправил его в изгнание. Но в той мере, в какой причиненное человеку зло воздействует на самого человека, он должен терпеливо его сносить настолько, насколько это представляется уместным, поскольку, как указывает Августин, предписания терпения надлежит понимать как относящиеся к подготовленности ума⁶⁹³.

Ответ на возражение 5. Когда грешат все члены множества, возмездие настигает и их, причем либо всех сразу (как [например] были утоплены в Красном море все египтяне, которые гнались за сынами Израилевыми ([Исх. 14](#)), и были истреблены все жители Содома ([Быт. 19](#))), либо только некоторых (как это имело место при наказании тех, кто поклонялся тельцу).

Впрочем, в тех случаях, когда есть надежда на то, что многие могут исправиться, возмездие обрушивается на некоторых из начальствующих, наказание которых вселяет ужас в остальных; так, Господь повелел за грехи общества повесить начальников народа ([Чис. 25](#)).

С другой стороны, если грешит не все множество, а только его часть, то в том случае, когда можно выделить из него виновных, мстить нужно только им, причем так, чтобы это не вызвало возмущения среди остальных, дабы не подвергать неизбежной опасности все множество. То же самое можно сказать и о правителе множества. В самом деле, когда его нельзя наказать за грех так, чтобы это не вызвало общественных беспорядков, тогда этот грех должно терпеть, если только он не таков, что наносит множеству гораздо больший духовный или преходящий ущерб, чем те беспорядки, которые могут возникнуть в случае его наказания.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЗМЕЗДИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что возмездие не является особой и отличной от других добродетелью. Действительно, как добрые вознаграждаются за их добрые дела, точно так же злые наказываются за их злые дела. Но воздаяние за добро не принадлежит особой добродетели, а является актом направительной правосудности. Следовательно, и возмездие нельзя считать особой добродетелью.

Возражение 2. Далее, нет никакой необходимости в том, чтобы усваивать особую добродетель акту, к которому человек достаточным образом располагается другими добродетелями. Но человек достаточным образом располагается к отмщению за зло рвением или мужеством. Следовательно, возмездие не должно считать особой добродетелью.

Возражение 3. Далее, любой особой добродетели противоположен какой-то особый порок. Но похоже на то, что никакой особый порок не противоположен возмездию. Следовательно, оно не является особой добродетелью.

Этому противоречит следующее: по мнению Туллия, оно является особой частью правосудности.

Отвечаю: как говорит Философ, способностью к добродетели мы обладаем по природе, но осуществление в нас добродетели достигается посредством приобретения навыка или по какой-то иной причине⁶⁹⁴. Из этого очевидно, что добродетели совершенствуют нас так, чтобы мы надлежащим образом следовали нашим естественным склонностям, которые принадлежат естественному праву. Поэтому каждой конкретной естественной склонности соответствует своя особая добродетель. Затем, существует особая естественная склонность устранять вред, по каковой причине животные наделены не только вождеющей, но и раздражительной способностью. Человек сопротивляется вреду или посредством защиты себя от зол, чтобы они не были причинены ему, или посредством воздаяния за те, которые уже были причинены, стремясь при этом не столько причинить, сколько устранить причиненный вред. А это и называется возмездием, поскольку, по словам Туллия, «посредством возмездия мы сопротивляемся силе, напасти и вообще всему тому, что затмевает (то есть нарушает) [наши права], защищая себя или воздавая за него». Следовательно, возмездие является особой добродетелью.

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как воздание законного долга принадлежит направительной правосудности, а воздание морального долга, являющегося следствием оказанного частного благодеяния, принадлежит добродетели благодарности, точно так же наказание за грех в той мере, в какой оно относится к общественной правосудности, является актом направительной правосудности, а в той мере, в какой оно относится к защите прав противящегося несправедливости индивида, принадлежит добродетели возмездия.

Ответ на возражение 2. Мужество располагает к возмездию, устраняя препятствие к нему а именно страх перед неизбежной опасностью. Рвение, означающее пыл любви, указывает на тот корень, из которого произрастает возмездие, а именно, что человек мстит за зло, причиненное Богу и ближнему, постольку, поскольку любовь побуждает его относиться к ним как к самому себе. Но всякий акт добродетели как из своего корня произрастает из любви, поскольку, как говорит Григорий, «не зазеленеют листья на ветвях добрых дел, если корнем не является любовь»⁶⁹⁵.

Ответ на возражение 3. Возмездию противостоят два порока, один — со стороны избытка,

а именно грех жестокости, или зверства, который состоит в превышении меры наказания, другой — со стороны недостатка и представляет собою небрежение наказанием, в связи с чем читаем [в Писании]: «Кто жалеет розги своей — тот ненавидит сына» ([Прит. 13:25](#)). Добродетель же возмездия состоит в соблюдении должной меры возмездия с учетом всех обстоятельств.

Раздел 3. ДОЛЖНО ЛИ ПРОИЗВОДИТЬ ВОЗМЕЗДИЕ ПОСРЕДСТВОМ ОБЩЕПРИНЯТЫХ НАКАЗАНИЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что возмездие не должно производить посредством общепринятых наказаний. Так, предать человека смерти означает выдернуть его [из жизни]. Но Господь запретил выдергивать плевелы ([Мф.:13, 29](#)), которые обозначают сынов греха. Следовательно, грешников не должно предавать смерти.

Возражение 2. Далее, все, совершающие смертный грех, заслуживают, похоже, одинакового наказания. Следовательно, если некоторые из тех, которые совершили смертный грех, предаются смерти, то похоже на то, что все подобные люди должны караться смертью, что не соответствует истине.

Возражение 3. Далее, дело представляется так, что публичное наказание человека за грех обнаруживает его грех, а это, пожалуй, дурно влияет на многих, поскольку пример греха воспринимается ими как повод к греху. Следовательно, похоже, что за грех не должно наказывать смертью.

Этому противоречит следующее: такого рода наказания были установлены в соответствии с божественным Законом, как это явствует из того, что было сказано нами выше (II-I, 105, 2).

Отвечаю: возмездие законно и добродетельно в той мере, в какой оно направлено на предотвращение зла. Но некоторые, которые не поддаются побуждениям добродетели, удерживаются от совершения греха страхом утраты тех вещей, которые они любят больше, чем те, которые они могут обрести посредством греха, в противном случае страх не мог бы удерживать их от греха. Поэтому возмездием за грех должно быть лишение человека того, что он любит больше всего. Но то, что человек любит больше всего, — это его жизнь, телесная невредимость, свобода и внешние блага, такие как богатство, его страна и его доброе имя. Поэтому, как замечает Августин, «Туллий пишет, что в законах указываются восемь родов наказаний», а именно: «смерть», посредством которой человека лишают жизни, «телесное наказание», «возмездие», или «око за око», посредством которого человека лишают его телесной невредимости, «рабство» и «тюрьма», посредством которых человека лишают свободы, «ссылка», посредством которой его лишают его страны, «штраф», посредством которого его лишают его богатства, «бесчестье», посредством которого его лишают его доброго имени⁶⁹⁶.

Ответ на возражение 1. Господь запретил выдергивать плевелы тогда, когда существует опасность выдергать вместе с ними пшеницу. Но иногда зло может быть искоренено смертью не только без опасности, но и с большой пользой для добра. Поэтому в таких случаях грешников можно наказывать смертью.

Ответ на возражение 2. Все, совершившие смертный грех, заслуживают вечной смерти в том грядущем возмездии, которое ожидает их в соответствии с правдой божественного суда. Но наказания этой жизни предназначены в первую очередь для исцеления, и потому смертная кара назначается только за те грехи, которые содействуют гибели многих.

Ответ на возражение 3. Само то, что наказание — смертью ли или какое-то другое из тех, которые внушают человеку страх, — становится известным одновременно с самим грехом, отвращает человеческую волю от греха, поскольку страх перед наказанием превозмогает искушение примером греха.

Раздел 4. НУЖНО ЛИ МСТИТЬ ТЕМ, КТО СОГРЕШИЛ НЕПРОИЗВОЛЬНО?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что мстить нужно и тем, кто согрешил непроизвольно. В самом деле, воля одного человека не следует из воли другого. Однако один человек может быть наказан за другого, согласно сказанному [в Писании]: «Я... Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» ([Исх. 20:5](#)). Так, за грех Хама был проклят его сын Ханаан ([Быт. 9:25](#)) и за грех Гиезия было поражено проказой его потомство ([4 Цар. 5](#)). И кровь Христова легла на потомков требовавших казни евреев, которые говорили: «Кровь Его — на нас и на детях наших» ([Мф. 27:25](#)). Кроме того, мы читаем о том, что сыны Израилевы были преданы в руки врагов за грех Ахана ([Нав. 7](#)), и что они же были поражены филистимлянами за грехи сынов Илиевых ([1 Цар. 4](#)). Следовательно, человек должен быть наказан даже тогда, когда он не заслуживает этого своей произвольностью.

Возражение 2. Далее, произвольным может быть только то, над чем человек властен. Но иногда человека наказывают за то, над чем он не властен; так, зараженного проказой человека отстраняют от управления делами церкви, а сама церковь перестает быть епископальной по причине греховности её прихожан. Таким образом, возмездие следует не только за произвольные грехи.

Возражение 3. Далее, неведение делает акт непреднамеренным. Но возмездие иногда совершается и в отношении несведущих. Так, хотя дети содомлян и пребывали в полном неведении, однако они погибли вместе со своими родителями ([Быт. 19](#)), и за грех Дафана и Авирона земля поглотила и их детей ([Чис. 16](#)). Более того, за грех амаликитян было наказано убить даже скотину, которая лишена разума ([1 Цар. 15](#)). Следовательно, возмездие иногда можно заслужить и непроизвольно.

Возражение 4. Далее, принуждение более всего противно произвольности. Но человек не освобождается от наказания только потому, что он совершил грех из страха. Следовательно, возмездия иногда заслуживает и тот, кто действовал непроизвольно.

Возражение 5. Кроме того, Амвросий, комментируя слова из [евангелия от] Луки ([Лк. 5](#)), говорит, что «терпела бедствие та лодка, в которой находился Иуда», и потому «[Петр](#), заслуги которого хранили его в мире, терпел бедствие по причине неблагополучия других». Но Петр не желал греха Иуды. Следовательно, иногда человек заслуживает наказания непроизвольно.

Этому противоречит то, что наказание приличествует греху, а любой грех, как говорит Августин, произволен⁶⁹⁷. Следовательно, возмездия заслуживает только тот, кто действовал произвольно.

Отвечаю: наказание можно рассматривать двояко. Во-первых, под аспектом наказания, и в этом смысле наказания заслуживает только грех, поскольку посредством наказания восстанавливается равенство правосудности, а именно в той мере, в какой согрешивший, который, следуя своей воле, нечто преступил, претерпит нечто противное этой воле. Поэтому коль скоро любой грех произволен, в том числе, как было показано выше (81, 1), и первородный грех, из этого следует, что никого нельзя наказывать зато, что было сделано им непроизвольно. Во-вторых, наказание можно рассматривать как лекарство, посредством которого не только излечивают прошлое прегрешение, но и оберегают от будущего греха или способствуют некоторому благу, и в этом смысле человека иногда наказывают без какого-либо проступка с его стороны, но все же и не без причины.

Впрочем, тут нужно иметь в виду, что при лечении никогда не устраняют большее благо

ради достижения меньшего; так, при телесном лечении никто ради исцеления пятки не станет ослеплять глаз. Однако то, что приносит вред менее важному, подчас бывает полезным для чего-то более значимого. И коль скоро духовные блага наиболее значимы, тогда как временные блага важны в наименьшей степени, иногда человека наказывают в отношении его временных благ без кого-либо проступка с его стороны. Таковыми являются многие из тех наказаний, которые причиняются Богом в нынешней жизни ради нашего уничтожения или испытания. Но никого без вины не наказывают в отношении его духовных благ ни в этой, ни в будущей жизни, поскольку такое наказание не исцеляет и является следствием духовного осуждения.

Ответ на возражение 1. Никто и никогда не подвергается духовному наказанию за чужой грех, поскольку духовное наказание воздействует на душу, в отношении которой каждый является хозяином самого себя. Но иногда человек подвергается наказанию за чужой грех в том, что касается преходящих вещей, и так происходит по трем причинам.

Во-первых, потому, что один человек может являться преходящим благом другого, и потому он может быть наказан ради наказания последнего (в самом деле, дети телесно принадлежат отцу, а рабы — своему господину).

Во-вторых, потому, что грех одного человека может быть передан другому — либо путем «подражания», как когда дети подражают грехам своих родителей, а рабы — грехам своих господ, при этом греша с ещё большей дерзостью, либо путем «заслуги», поскольку греховные подчиненные заслуживают греховного начальника, согласно сказанному [в Писании]: «Чтобы не царствовал лицемер к соблазну народа» ([Иов. 34:30](#)). Поэтому сыны Израилевы были наказаны за грех Давида, исчислившего народ ([2 Цар. 24](#)). Это может также случаться и из-за своего рода «согласия», или «попустительства»; так, по словам Августина, иногда добрые терпят преходящие наказания вместе со злыми за то, что не осуждали тех за грехи⁶⁹⁸.

В-третьих, потому, что этим указывается на единство человеческого сообщества, в силу которого человек обязан заботиться о том, чтобы другой не грешил, и потому он должен испытывать страх перед грехом, видя, что наказание одного может распространиться на всех так, как если бы все были единым телом, как, рассуждая о грехе Ахана, говорит Августин. Слова Господа о том, что Он наказывает «детей за вину отцов до третьего и четвертого рода», походке, скорее свидетельствуют не о суровости, а о любви, поскольку Он не обрушивает возмездие тотчас же, но ещё какое-то время ожидает, давая возможность потомкам исправиться. Однако если и потомки будут предаваться пороку, то возмездие им станет практически неотвратимым.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, человеческий суд должен сообразовываться с божественным судом в тех случаях, когда последний очевиден и Бог духовно осуждает людей за их собственные грехи. Но человеческий суд не может быть сообразован с тайным судом Божиим, посредством которого Он наказывает некоторых людей в том, что касается преходящего, без какой-либо их вины, поскольку человек не способен схватить причины таких судов так, чтобы познать, что полезно для каждого индивида. Поэтому согласно человеческому суду невинного человека нельзя приговаривать к наказанию смертью, увечьем или же к телесному наказанию. Но даже согласно человеческому суду человек может быть оштрафован без какой-либо его личной вины, хотя и не беспричинно, и это может происходить тройко.

Во-первых, когда человек без какой-либо личной вины становится непригодным к тому, чтобы иметь или получать некоторое благо; так, зараженного проказой человека отстраняют от управления делами церкви, а обвиненного в двоеженстве или приговоренного к смерти не допускают к получению священного сана.

Во-вторых, когда частное благо, которого его лишают, является не его, а общественной собственностью; так, находящийся в церкви епископский престол является благом всего города,

а не одних только церковников.

В-третьих, когда благо одного человека зависит от блага другого; так, в случае государственной измены сын теряет наследство из-за греха своего родителя.

Ответ на возражение 3. Согласно суду Божию дети понесли преходящее наказание вместе со своими родителями как потому, что они были собственностью своих родителей, и потому в их лице были наказаны их родители, так и потому, что их спасение не было бы для них благом, поскольку если бы они начали подражать родителям в их грехах, то этим заслужили бы ещё более суровое наказание. Возмездие может распространяться на скот и прочих неразумных животных как для того, чтобы этим наказать их владельцев, так и для того, чтобы внушить страх перед грехом.

Ответ на возражение 4. То, что делается под принуждением страха, не является непреднамеренным просто, но в нем, как было показано выше (б, б), присутствует нечто от преднамеренности.

Ответ на возражение 5. Претерпевание других апостолов из-за греха Иуды подобно тому, как множество бывает наказано за грех одного, а именно по причине [общественного] единства, о чем уже было сказано.

Вопрос 109. О ПРАВДЕ

Далее нам надлежит рассмотреть правду и те пороки, которые ей противны. В отношении [самой] правды наличествует четыре пункта: 1) является ли правда добродетелью; 2) является ли она особой добродетелью; 3) является ли она частью правосудности; 4) склоняет ли она к преуменьшению.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВДА ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правда не является добродетелью. Ведь первой из добродетелей является вера, объектом которой является правда. И коль скоро объект предшествует навыку и акту, то похоже на то, что правда является не добродетелью, а тем, что предшествует добродетели.

Возражение 2. Далее, согласно Философу, правде принадлежит признание человеком за собой того, что у него есть, не больше и не меньше⁶⁹⁹. Но это не всегда похвально, причем как в том, что касается добрых вещей, согласно сказанному [в Писании]: «Пусть хвалит тебя другой — а не уста твои» ([Прит. 27:2](#)), так и в том, что касается злых, поскольку [Писание] осуждает тех, которые «о грехе своем... рассказывают открыто, как содомляне, не скрывают» ([Ис. 3:9](#)). Следовательно, правда не является добродетелью.

Возражение 3. Далее, любая добродетель является либо теологической, либо умственной, либо нравственной. Но правда — это не теологическая добродетель, поскольку её объектом является не Бог, а преходящие вещи. Ведь сказал же Туллий, что «благодаря правде мы честно показываем то, что есть, было или будет». И точно так же не является она и какой-либо из умственных добродетелей, но, скорее, их целью. Не является она и нравственной добродетелью, поскольку она не суть среднее между избытком и недостатком (ведь чем больше правды, тем лучше). Следовательно, правда не является добродетелью.

Этому **противоречит** следующее: Философ во второй и четвертой книгах «Этики» рассматривает правду как одну из добродетелей.

Отвечаю: правду можно понимать двояко. Во-первых, как то, благодаря чему о вещи говорят как об истинной, и в этом смысле правда является не добродетелью, а объектом или целью добродетели, поскольку понимаемая таким образом правда — это не навык, который является содержащим добродетель родом, а некоторым совпадением между познанием или обозначением и познаваемой или обозначаемой вещью, или же совпадением между вещью и её правилом, о чем уже было сказано (I, 16, 1; I, 21, 2). Во-вторых, правда может состоять в том, что человек говорит то, что является правдой, в связи с чем о нем говорят как о правдивом. Эта правда, или правдивость, необходимо должна быть добродетелью, поскольку говорить правду — это хороший акт, а добродетель есть то, что делает своего обладателя благим и позволяет ему хорошо выполнять свое дело.

Ответ на возражение 1. В этом аргументе правда понимается в первом смысле.

Ответ на возражение 2. Говорить о себе правду по роду благо. Однако одного этого не достаточно для того, чтобы речь шла об акте добродетели, поскольку для достижения этой цели также необходимо, чтобы такой акт был облечен надлежащими обстоятельствами, а если этого нет, то в таком случае акт является греховным. Поэтому хвалиться без должной на то причины греховно даже тогда, когда [похвальба] правдива, и точно так же греховно обнародовать свой грех, хвалясь им или просто сообщая о нем всуе.

Ответ на возражение 3. Тот, кто поступает по правде, предъявляет некоторые знаки, которые совпадают с тем, о чем идет речь, и такие знаки могут быть или словами, или внешними действиями, или какой-либо внешней вещью. Но все подобное является предметом исключительно нравственной добродетели, поскольку только она имеет дело с внешними членами — в той мере, в какой их использование является следствием предписания воли. Поэтому правда является не теологической и не умственной, а именно нравственной добродетелью. И она может являться средним между избытком и недостатком, причем двояко.

Во-первых, со стороны объекта, во-вторых, со стороны акта. Со стороны объекта — поскольку правда по существу означает своего рода равенство, а равенство является средним между большим и меньшим. Поэтому когда человек говорит о себе правду, он блюдет середину между тем, кто говорит о себе нечто большее, чем правду, и тем, кто говорит о себе нечто меньшее, чем правду. Со стороны акта соблюдением среднего является сообщение правды тогда и поскольку это нужно. Избыток состоит в неуместном обнародовании своих дел, а недостаток — в сокрытии их тогда, когда их нужно обнародовать.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВДА ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правда не является особой добродетелью. В самом деле, истина и благо сказываются друг о друге. Но благость не является особой добродетелью, поскольку любая добродетель, делая своего обладателя благим, является благой. Следовательно, правда не является особой добродетелью.

Возражение 2. Далее, делание известным того, что свое, является актом той правды, которую мы здесь рассматриваем. Но это присуще любой добродетели, поскольку каждый добродетельный навык становится известным благодаря своему акту. Следовательно, правда не является особой добродетелью.

Возражение 3. Далее, правда жизни — это та правда, благодаря которой живут праведно и о которой написано: «Господи, вспомни, что я ходил пред лицом Твоим в правде и с чистым сердцем»⁷⁰⁰ (Ис. 38:3). Но праведно живут благодаря любой добродетели, как это явствует из того определения добродетели, которое было приведено нами выше (II-I, 55, 4). Следовательно, правда не является особой добродетелью.

Возражение 4. Кроме того, правда, похоже, суть то же, что и прямотушие, — ведь лицемерие противоположно им обеим. Но прямотушие не является особой добродетелью, поскольку оно выпрямляет намерение, а это необходимо для любой добродетели. Следовательно, не является особой добродетелью и правда.

Этому противоречит то, что она входит в [известный] перечень добродетелей⁷⁰¹.

Отвечаю: природа человеческой добродетели состоит в том, чтобы позволять человеку хорошо выполнять свое дело. Поэтому всякий раз, когда в человеческих актах обнаруживается особый аспект благости, из этого с необходимостью следует, что человек располагает к нему особой добродетелью. А поскольку, как говорит Августин, благо состоит в порядке⁷⁰², то там, где присутствует особый порядок, должен присутствовать и особый аспект доброй воли. Но существует особый порядок, посредством которого наши внешние слова или дела, будучи знаками некоторой вещи, должным образом упорядочиваются к этой вещи, и в отношении этого [порядка] человек совершенствуется добродетелью правды. Отсюда очевидно, что правда является особой добродетелью.

Ответ на возражение 1. Истина и благо сказываются друг о друге со стороны субъекта, поскольку любая истинная вещь блага и любая благая вещь истинна. Но логически они выходят за пределы друг друга, равно как выходят за пределы друг друга ум и воля. Ведь ум мыслит и волю, и многое другое помимо воли, и воля желает и то, что принадлежит уму, и многое другое. Поэтому «истина» в её надлежащем аспекте, а именно постольку, поскольку совершенство ума суть частное благо, является желанной, и точно так же «благо» в его надлежащем аспекте, а именно постольку, поскольку целью блага является нечто истинное, является чем-то умопостигаемым. Таким образом, коль скоро добродетель содержит в себе аспект благости, правда может являться особой добродетелью, равно как и «истина» является особым благом. Однако благость не может быть особой добродетелью, поскольку логически она является родом добродетели.

Ответ на возражение 2. Навыки к добродетели и пороку получают свой вид от того, что непосредственно входит в намерение, а не от того, что акцидентно и не входит в намерение. Но делание человеком известным того, что касается лично его, принадлежит добродетели правды

как непосредственно входящее в его намерение, хотя при этом оно может принадлежать и другим добродетелям опосредованно и как не входящее в его основное намерение. Так, намерением мужественного является поступать мужественно, а то, что он, поступая мужественно, демонстрирует свое мужество, является опосредованным и не входит в его основное намерение.

Ответ на возражение 3. Правда жизни — это та правда, посредством которой вещь является истинной, а не та, посредством которой человек говорит то, что является истинным. И о жизни, как ни о чем другом, говорят как о праведной потому, что она соответствует правилу и мере, а именно божественному Закону, поскольку правота жизни состоит в соответствии этому Закону. И эта правда, или правота, обща всем добродетелям.

Ответ на возражение 4. Прямодушие названо так потому, что оно противоположно двуличию, посредством которого человек, так сказать, внешне демонстрирует одно, тогда как в сердце у него совсем другое, и в этом смысле прямодушие принадлежит этой добродетели. И оно выпрямляет намерение не непосредственно (поскольку это свойственно любой добродетели), а путем исключения двуличия, посредством которого человек выдает одно за другое.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРАВДА ЧАСТЬЮ ПРАВОСУДНОСТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что правда не является частью правосудности. В самом деле, правосудности надлежит воздавать другому должное. Но, сообщая правду, никто, похоже, не воздает другому должное, как это имеет место во всех остальных частях правосудности. Следовательно, правда не является частью правосудности.

Возражение 2. Далее, правда принадлежит уму, в то время как правосудность, как было показано выше (58, 4), находится в воле. Следовательно, правда не является частью правосудности.

Возражение 3. Далее, согласно Иерониму правда бывает тройкой, а именно «правдой жизни», «правдой правосудности» и «правдой учения». Но ни одна из них не является частью правосудности. Действительно, правда жизни, как уже было сказано (2), обща всем добродетелям, правда правосудности суть то же, что и сама правосудность, и потому не может быть одной из её частей, а правда учения, пожалуй, относится к умственным добродетелям. Следовательно, правда никоим образом не может быть частью правосудности.

Этому противоречит следующее: по мнению Туллия, правда является одной из частей правосудности.

Отвечаю: как уже было сказано (80), добродетели дополняют правосудность так, как вторичные добродетели дополняют главную, а именно как такие, которые имеют нечто общее с правосудностью, но при этом уступают ей в совершенстве. Затем, у добродетели правды есть две общие с правосудностью вещи. Во-первых, та, что она определена к другому, поскольку делание известным, которое является актом правды, определено к другому (ведь один человек извещает о своем другом). Во-вторых, правосудность устанавливает некоторое равенство между вещами, и то же самое делает добродетель правды, поскольку она устанавливает соответствие между знаками и касающимися человека вещами. Однако ей недостает надлежащего аспекта правосудности со стороны понятия долга — ведь эта добродетель, в отличие от правосудности, связана не с законным, а, скорее, с моральным долженствованием, а именно в той мере, в какой один человек должен показывать другому правду с точки зрения справедливости. Поэтому правда является частью правосудности, дополняя ее, как вторичная добродетель — главную.

Ответ на возражение 1. Поскольку человек является общественным животным, один человек по природе должен другому то, что необходимо для сохранения человеческого сообщества. Но люди не могли бы жить вместе, если бы не доверяли друг другу, как это имеет место при сообщении друг другу правды. Поэтому добродетель правды некоторым образом связана с возданием должного.

Ответ на возражение 2. Ставшая известной правда принадлежит уму. Но человек для того, чтобы сообщить правду, по собственной воле, посредством которой он использует свои навыки и члены, представляет внешние знаки, и потому выявление правды является актом воли.

Ответ на возражение 3. Та правда, о которой мы ведем речь, отличается от правды жизни, о чем уже было сказано (2).

Что касается правды правосудности, то о ней можно говорить двояко. Во-первых, с точки зрения того факта, что сама правосудность является некоторой правотой, определяемой в соответствии с правилом божественного Закона, и в этом смысле правда правосудности отличается от правды жизни, поскольку в соответствии с правдой жизни человек живет правильно сам по себе, тогда как в соответствии с правдой правосудности человек соблюдает

правоту закона в тех суждениях, которые обращены к другому Следовательно, такая правда правосудности не связана ни с той правдой, о которой мы ведем речь, ни с правдой жизни. Во-вторых, правду правосудности можно понимать с точки зрения того факта, что ради правосудности человек объявляет правду, как это бывает в тех случаях, когда человек признает правду или правдиво свидетельствует в зале суда. Такая правда является частным актом правосудности и сама по себе не является той правдой, которую мы рассматриваем, поскольку, так сказать, при таком объявлении правды главным намерением человека является воздание другому человеку должного. Поэтому Философ, говоря об этой добродетели, замечает: «Мы ведем речь, конечно, о правдивом не в договорах и не в том, что касается неправосудности или правосудности»⁷⁰³.

Правда учения состоит в выявлении научной истины, а потому и эта правда сама по себе не принадлежит рассматриваемой добродетели. Ей принадлежит только та правда, посредством которой человек словами или поступками выявляет и себя таким, каков он есть, и то, что касается лично его, таким, каким оно есть, не преуменьшая и не преувеличивая. Впрочем, коль скоро научные истины как такие, которые нами познаны, являются чем-то нашим, а наше принадлежит рассматриваемой добродетели, то в этом смысле правда учения может принадлежать этой добродетели, равно как и любой другой вид правды, посредством которой человек словами или делами сообщает о том, что ему известно.

Раздел 4. СКЛОНЯЕТ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬ ПРАВДЫ К ПРЕУМЕНЬШЕНИЮ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что добродетель правды не склоняет к преуменьшению. В самом деле, обман состоит как в преувеличении, так и в преуменьшении; так, утверждение о том, что четыре — это пять, не менее ложно, чем утверждению о том, что четыре — это три. Но, как говорит Философ, «обман сам по себе дурен и заслуживает осуждения»⁷⁰⁴. Следовательно, добродетель правды склоняет к преуменьшению не в большей степени, чем она склоняет к преувеличению.

Возражение 2. Далее, склонность добродетели к одной из крайностей может быть объяснено тем, что среднее добродетели находится ближе к одной крайности, чем к другой; так, мужество находится ближе к отваге, чем к трусости. Но среднее правды не находится ближе к одной крайности, чем к другой, поскольку правда — это своего рода равенство, и потому находится строго посередине. Следовательно, правда не склоняет к преуменьшению.

Возражение 3. Далее, отклоняться от правды в пользу того, что меньше, означает нечто из нее изымать, поскольку этим в ней что-то отрицается, а отклоняться от правды в пользу того, что больше, похоже, означает чем-то её дополнять. Но отрицание правды представляется более противным правде, чем её дополнение, поскольку правда несовместима с отрицанием правды, но совместима с дополнением. Следовательно, похоже на то, что правда должна склонять скорее к преувеличению, чем к преуменьшению.

Этому противоречат слова Философа о том, что «эта добродетель отклоняет человека от правды, скорее, в сторону преуменьшения»⁷⁰⁵.

Отвечаю: существуют два способа отклонения от правды к преуменьшению. Во-первых, путем подтверждения, как когда человек не показывает все свое благо, например, ученость, святость и тому подобное. Это делается без ущерба для правды, поскольку меньшее содержится в большем, и в этом смысле рассматриваемая нами добродетель склоняет к преуменьшению. Поэтому Философ говорит, что «такое поведение представляется более пристойным — ведь преувеличение вызывает досаду»⁷⁰⁶. В самом деле, те, которые выставляют себя чем-то большим, чем они есть, раздражают других, поскольку они, похоже, желают превзойти других, тогда как те, которые выставляют себя чем-то меньшим, чем они есть, доставляют другим удовольствие, поскольку они, похоже, желают проявить умеренность и уступить другим. Имея ввиду это, апостол говорит: «Впрочем, если захочу хвалиться, не буду неразумен, потому что скажу истину (но я удерживаюсь, чтобы кто не подумал о мне более, нежели сколько во мне видит или слышит от меня)» (2 Кор. 12:6).

Во-вторых, можно склонять к преуменьшению путем отрицания, то есть отрицая в себе то, что на самом деле есть. В указанном смысле рассматриваемая нами добродетель не склоняет к преуменьшению, поскольку это подразумевало бы неправду. Но и это не слишком противно правде, хотя и не со стороны аспекта, присущего самой правде, а со стороны аспекта благоразумия, который должен присутствовать во всех добродетелях. И коль скоро то, что чревато большей опасностью и больше досаждают другим, в большей степени противно благоразумию, то лучше в мыслях или вслух отрицать то [доброе], которое в тебе есть, чем думать или похваляться тем [добрым], которого в тебе нет.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Вопрос 110. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ПРАВДЕ ПОРОКАХ, И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ О ЛЖИ

Теперь мы исследуем противоположные правде пороки: во-первых, ложь; во-вторых, лицемерие, или притворство; в-третьих, хвастовство и противоположный [ему] порок.

Относительно лжи будет рассмотрено четыре пункта: 1) всегда ли ложь, будучи тем, что содержит неправду, противоположна правде; 2) о видах лжи; 3) всегда ли ложь является грехом; 4) всегда ли она является смертным грехом.

Раздел 1. ВСЕГДА ЛИ ЛОЖЬ ПРОТИВОПОЛОЖНА ПРАВДЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что ложь не всегда противоположна правде. В самом деле, противоположности несовместимы. Но ложь совместима с правдой, поскольку, согласно Августину, говорить правду, думая, что это ложь, является ложью. Следовательно, ложь не противоположна правде.

Возражение 2. Далее, добродетель правды связана не только со словами, но и с делами, поскольку, согласно Философу, посредством этой добродетели человек обнаруживает правду как в речах, так и в поступках⁷⁰⁷. Но ложь связана только со словами, поскольку, по словам Августина, «ложь — это неправдивое словесное обозначение». Следовательно, похоже на то, что сама по себе ложь не противоположна добродетели правды.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «грехом лжеца является желание обмануть». Но это противоположно не столько правде, сколько благожелательности или правосудности. Следовательно, ложь не противоположна правде.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Пусть никто не усомнится в том, что ложь — это произнесение неправды с целью обмана. Поэтому неправдивое утверждение, произнесенное с намерением обмануть, обнаруживает ложь». Но это противоположно правде. Следовательно, ложь противоположна правде.

Отвечаю: нравственный акт получает свой вид от двух вещей, объекта и цели, поскольку цель — это объект воли, которая в случае нравственных актов является первым двигателем. А та способность, которая подвигается волей, имеет свой собственный объект, который является ближайшим объектом произвольного акта и, как было показано выше (II-I, 18, 6), соотносится с актом воли как материальное с формальным.

Затем, нами уже было сказано (109, 1) о том, что добродетель правды (а значит, и противоположные ей пороки) связана с предъявлением некоторых знаков, и это предъявление, или утверждение, является актом разума, сопоставляющего знак с означенной им вещью (ведь любое представление состоит в сопоставлении, являющемся надлежащим актом разума). Поэтому хотя неразумные животные нечто и предъявляют, однако подобное предъявление не входит в их намерение, а возникает вследствие их естественного инстинкта. Но когда это предъявление, или утверждение, является нравственным актом, оно необходимо должно быть произвольным и зависящим от намерения воли. Далее, надлежащим объектом предъявления, или утверждения, является истина или ложь, а намерение дурной воли может простираться на две вещи, одна из которых состоит в том, что можно говорить неправду, а вторая является надлежащим следствием ложного утверждения и состоит в том, что кто-то может быть обманут.

Таким образом, когда есть все эти три, а именно неправда сказанного, желание сообщить неправду и, наконец, намерение обмануть, тогда мы имеем неправду и материально (по причине неправды сказанного), и формально (по причине желания сообщить неправду), и действительно (по причине сообщения неправды).

Однако сущностное понятие лжи основывается на формальной неправде, а именно на намерении человека сообщить неправду, по каковой причине само слово «ложь» (*mendacium*) означает нечто противное мысли. Поэтому если кто-либо сообщает ложь, полагая, что сообщает истину, то тогда сообщаемое им является ложью материально, но не формально, поскольку неправдивость не входит в намерение сообщающего. Таким образом, здесь имеет место несовершенная ложь — ведь то, что не входит в намерение сообщающего, суть акциденция, которая не может служить видовым отличием. С другой стороны, если кто-либо сообщает

неправду формально, а именно с желанием обмануть, то даже если сообщаемое им оказывается истинным, тем не менее, его акт, будучи произвольным и нравственным, содержит в себе неправдивость сущностно, а правду — акцидентно, и потому обладает видовой природой лжи.

То, что человек обманым путем стремится обусловить ложное представление другого, относится не к виду лжи, а к её совершенству, что подобно тому, как и в природном порядке вещь получает свой вид от своей формы даже в том случае, когда следствие формы является недостаточным, как, например, когда некая сила удерживает тяжелое тело вверху, хотя согласно своей форме оно должно быть внизу. Из сказанного очевидно, что непосредственно ложь противоположна добродетели правды формально.

Ответ на возражение 1. Мы судим о вещи в соответствии с тем, что принадлежит ей формально и сущностно, а не материально и акцидентно. Поэтому правде как нравственной добродетели скорее противно сообщение правды с намерением сообщить неправду, чем сообщение неправды с намерением сообщить правду.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин, из всего того, что один человек показывает другому, главнейшее место занимают слова⁷⁰⁸. И потому, говоря, что «ложь — это неправдивое словесное обозначение», под термином «словесное» он подразумевает все виды обозначения. Следовательно, если намерением человека является показать что-либо ложное посредством какого-то [другого] знака, то это не освобождает его от [греха] лжи.

Ответ на возражение 3. Желание обмануть принадлежит не виду, а совершенству лжи, поскольку следствие никогда не принадлежит виду своей причины.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДОСТАТОЧНЫМ РАЗДЕЛЕНИЕ ЛЖИ НА УСЛУЖЛИВУЮ, ШУТЛИВУЮ И ЗЛОНАМЕРЕННУЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что разделение лжи на услужливую, шутливую и злонамеренную не является достаточным. В самом деле, как указывает Философ, разделение должно производиться в соответствии с тем, что принадлежит вещи в силу её природы. Но похоже на то, что намерение получить то или иное вытекающее из нравственного акта следствие находится вне вида этого акта и акцидентно ему, поскольку из одного акта может быть получено бесчисленное множество следствий. Однако предложенное разделение основано на намерении получить то или иное следствие, поскольку о лжи говорят как о «шутливой», когда она развлекает, как об «услужливой», когда она приносит некоторую пользу, как о «злонамеренной», когда она наносит кому-то ущерб. Следовательно, такое разделение лжи неправильно.

Возражение 2. Далее, Августин приводит восемь видов лжи. К первому относится [ложь] «в религиозном учении»; ко второму — «ложь, которая никому не приносит пользы, но кому-то приносит вред»; к третьему — [ложь, которая] «полезна одной стороне и вредна другой»; к четвертому — [ложь, которая] «сообщается просто из желания солгать и обмануть»; к пятому — [ложь, которая] «сообщается из желания доставить удовольствие»; к шестому — [ложь, которая] «никому не вредит и помогает кому-то сохранить свои средства»; к седьмому — [ложь, которая] «никому не вредит и помогает кому-то спастись от смерти»; к восьмому — [ложь, которая] «никому не вредит и помогает кому-то уберечь от осквернения свое тело». Следовательно, похоже на то, что первое разделение лжи недостаточно.

Возражение 3. Далее, Философ разделяет ложь на «хвастовство», которое является преувеличением правды, и «самоиронию», которой недостает правды, поскольку она преуменьшает её⁷⁰⁹, и эти два [вида] не являются ни одним из вышеупомянутых видов. Следовательно, похоже на то, что вышеприведенное разделение лжи недостаточно.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Ты погубишь говорящих ложь» (Пс. 5:7), говорит, что «существует три вида лжи, поскольку одни произносят её ради чьего-либо благополучия или удобства, другие делают это в шутку, третий же вид лжи связан с преступным намерением». Первый из них называется услужливой ложью, второй — шутливой ложью, а третий — злонамеренной ложью. Таким образом, ложь разделяется на эти три вида.

Отвечаю: ложь может быть разделена тремя способами. Во-первых, со стороны её природы как [именно] лжи, и это разделение лжи является надлежащим и сущностным. В указанном смысле ложь, как указывает Философ, содержит в себе два вида, а именно ложь, которая является преувеличением правды и называется «хвастовством», и ложь, которая является преуменьшением правды и называется «самоиронией». Такое разделение является сущностным разделением лжи как таковой постольку, поскольку, как было сказано в предыдущем разделе, ложь противоположна правде, а правда есть своего рода равенство, которому сущностно противостоят преувеличение и преуменьшение.

Во-вторых, ложь может быть разделена со стороны её природы как греха, а именно в отношении того, что отягчает или облегчает грех лжи с точки зрения поставленной цели. Итак, грех лжи отягчается в том случае, если посредством лжи человек хочет причинить другому ущерб, и такая ложь называется «злонамеренной», а облегчается грех лжи в том случае, если он

определен к некоторому благу — либо к удовольствию, и тогда это «шутливая» ложь, либо к некоторой пользе, и тогда это «услужливая» ложь, которая предназначена либо для того, чтобы помочь другому, либо для того, чтобы уберечь его от некоторого вреда. В указанном отношении ложь делится на три вышеприведенных вида.

В-третьих, ложь может быть разделена более общим способом, а именно с точки зрения её отношения к некоторой цели, от которого зависит степень её греховности, и такое разделение содержит в себе восемь видов, которые были приведены во втором возражении. Из них первые три вида являются «злонамеренной» ложью, которая направлена или против Бога, и такова ложь «в религиозном учении», или против человека, причем либо исключительно ради причинения ему вреда, и таковым является второй вид лжи, которая «никому не приносит пользы, но кому-то приносит вред», либо же с намерением навредить одному и в то же время принести пользу другому, и таковым является третий вид лжи, которая «полезна одной стороне и вредна другой». При этом наиболее тяжким [грехом] является первый вид, поскольку, как уже было сказано 73, 3), грехи против Бога всегда наиболее тяжки, а второй тяжче третьего, поскольку тяжесть последнего уменьшается благодаря намерению принести пользу другому.

После этих трех [отношений], которые отягчают грех лжи, следует четвёртый, который обладает собственной мерой тяжести, не предполагающей каких-либо дополнений или изъятий, и такова та ложь, которая «сообщается просто из желания солгать и обмануть». Она проистекает из навыка, и потому Философ говорит, что «обманщик, лгущий по навыку, радуется самому обману»⁷¹⁰.

Последние четыре вида уменьшают тяжесть греха лжи. В самом деле, пятый вид — это «шутливая» ложь, которая «сообщается из желания доставить удовольствие», а остальные три — это «услужливая» ложь, которая связана с намерением принести другому пользу. Такая польза может относиться или к каким-то внешним вещам, и тогда речь идет о шестом виде лжи, которая «помогает кому-то сохранить свои средства», или к телу, и тогда речь идет о седьмом виде [лжи], которая «помогает кому-то спастись от смерти», или к нравственной стороне добродетели, и тогда речь идет о восьмом виде [лжи], которая «помогает кому-то уберечь от незаконного осквернения свое тело».

Но очевидно, что чем большим является входящее в намерение благо, тем в большей степени уменьшается и тяжесть греха лжи. Поэтому при тщательном рассмотрении мы увидим, что эти различные виды лжи перечислены в порядке убывания их тяжести, поскольку благо пользы превосходнее блага удовольствия, телесная жизнь превосходнее внешних благ, а добродетель превосходнее жизни тела.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Раздел 3. ВСЯКАЯ ЛИ ЛОЖЬ ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не всякая ложь является грехом. Ведь очевидно, что евангелисты при написании Евангелия не грешили. Однако они, похоже, говорят нечто ложное, поскольку их свидетельства о словах Христа и других часто отличаются друг от друга, а это, по-видимому, означает, что кто-то из них предоставил неправдивые свидетельства. Следовательно, не всякая ложь является грехом.

Возражение 2. Далее, Бог никого не вознаграждает за грех. Но повивальные бабки в Египте были вознаграждены Богом за ложь, поскольку читаем [в Писании], что Бог «устроил дома их» ([Исх. 1:21](#)). Следовательно, ложь не является грехом.

Возражение 3. Далее, деяния святых представлены в Священном Писании как образцы человеческой жизни. Но о некоторых святых сказано, что они лгали. Так, мы читаем о том, что Авраам говорил о своей жене, что она его сестра ([Быт. 12](#); 20). И Иаков солгал, представившись Исавом, и при этом получил благословение ([Быт. 27](#)). И Иудифь приветствовали несмотря на то, что она лгала Олоферну (Иудифь. 15). Следовательно, не всякая ложь является грехом.

Возражение 4. Далее, подчас нужно выбрать меньшее зло ради того, чтобы избежать большего, как это бывает в том случае, когда врач ради спасения всего тела усекает член. Но обусловить ложное представление в чьем-либо уме является меньшей пагубой, чем убить или быть убитым. Следовательно, человек вправе солгать для того, чтобы спасти чью-либо жизнь, включая и собственную.

Возражение 5. Далее, не исполнить то, что обещано, значит солгать. Но никто не обязан исполнять все то, что он обещал, поскольку, по словам Иеронима, «не следует исполнять дурных обещаний». Следовательно, не всякая ложь является грехом.

Возражение 6. Кроме того, очевидно, что ложь является грехом постольку, поскольку посредством нее мы обманываем ближнего, в связи с чем Августин говорит: «Кто думает, что существует не греховный вид лжи, тот обманывает сам себя, поскольку почитает себя честным, обманывая других». Однако причиной обмана является не каждая ложь — ведь никто не обманывается шуточной ложью, поскольку ложь этого вида сообщается не ради того, чтобы в нее поверили, а просто ради доставления удовольствия. Так [например], даже в Священном Писании встречаются гиперболы. Следовательно, не всякая ложь является грехом.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Не желай говорить какую бы то ни было ложь» ([Сир. 7:13](#)).

Отвечаю: любое действие, которое естественным образом является по роду злым, ни в коем случае не может быть благим и законным, поскольку для того, чтобы действие было благим, оно должно быть во всех отношениях правым — ведь, как говорит Дионисий, «добро происходит от единой причины, зло же от многих частичных оскудений»⁷¹¹. Но ложь зла по роду, поскольку она суть действие, производимое в ненадлежащей материи. В самом деле, коль скоро слова по природе являются знаками умственных актов, то неестественно и неуместно обозначать словами то, что не находится в уме. Поэтому Философ говорит, что «ложь сама по себе дурна и заслуживает осуждения, а правда прекрасна и заслуживает похвалы»⁷¹². Следовательно, всякая ложь является грехом, о чем также говорит и Августин.

Ответ на возражение 1. Никто не вправе считать, что в Евангелии или в каком-либо каноническом священном тексте содержится что-либо лживое или же что их авторы могли сказать какую-то неправду, поскольку это лишило бы веру той уверенности, которая зиждется на авторитете Священного Писания. То, что слова некоторых людей представлены в Евангелии

и в других священных текстах по-разному, не является ложью. Поэтому Августин говорит, что «благоразумно представлять себе дело так, что только мысли необходимы для познания истины, в каких бы словах они ни были выражены»⁷¹³. А несколько ниже он прибавляет, что «мы не должны думать, что тот или другой лжет, если несколько людей, говоря об одном и том же обстоятельстве, которое они видели или о нем слышали, прибегают к разному способу изложения и используют разные [хотя и равносильные по значению] слова»⁷¹⁴.

Ответ на возражение 2. Повивальные бабки были вознаграждены не за ложь, а за то, что имели страх Божий, а ещё за свою доброту, побудившую их солгать. Об этом со всей очевидностью [Писание] говорит: «Так как повивальные бабки боялись Бога, то Он устраивал дома их» ([Исх. 1:21](#)). Однако сама их ложь не заслуживала вознаграждения.

Ответ на возражение 3. В Священном Писании, как говорит Августин, деяния некоторых людей представлены как образцы совершенной добродетели, и потому мы не вправе полагать, что такие люди могли быть лжецами. Если же какое-то из их утверждений кажется неправдивым, то мы должны понимать такие утверждения как фигуральные или пророческие. Поэтому Августин говорит, что «нам надлежит верить, что все, связанное с достойными доверия людьми, которые жили в пророческие времена, было сделано и сказано ими пророчески». Так, по словам Августина, «когда Авраам сказал, что Сара его сестра, он пожелал скрыть правду, а не сообщить ложь, поскольку её как дочь его отца можно было назвать его сестрой». Поэтому Авраам далее говорит: «Она и подлинно — сестра мне; она — дочь отца моего (только не дочь матери моей)» ([Быт. 20:12](#)), то есть родственница со стороны отца. Утверждение Иакова о том, что он первенец Исаака Исав, имело мистический смысл, поскольку, так сказать, право первородства последнего по справедливости принадлежало ему, а прибегнул он к этому способу речи постольку, поскольку был подвигнут к нему пророческим духом, явившим нам тайну, а именно, что более молодые люди, то есть язычники, некогда займут место первородных, то есть евреев.

Впрочем, некоторые одобряются Священным Писанием не по причине их совершенной добродетели, а в связи с тем или иным их добродетельным расположением, когда к чему-либо недостойному они были подвигнуты некоторым достойным похвалы чувством. Так, Иудифь хвалят не за то, что она солгала Олоферну, а за её желание спасти людей, ради которых она подвергла себя опасности. Но и в этом случае допустимо предположить, что таинственным образом её слова были правдивы.

Ответ на возражение 4. Ложь греховна не только потому, что она причиняет вред ближнему, но и по причине её неупорядоченности, о чем уже было сказано. Но ради предотвращения причинения несправедливости или ущерба другому недозволительно прибегать к чему-либо неупорядоченному; так, незаконно красть ради того, чтобы подать милостыню, — разве что на то есть особая необходимость, когда дозволительно все. Поэтому ради избавления кого-либо от опасности незаконно сообщать ложь, хотя в таких случаях, по словам Августина, законно скрывать и утаивать правду, если делать это разумно.

Ответ на возражение 5. Человек не лжет до тех пор, пока намеревается исполнить обещанное, поскольку он не говорит того, что не находится в его уме, а если он не держит своего слова, то похоже, что он не делает этого не потому, что передумал. Впрочем, есть две причины, которые могут извинить его [от лжи]. Во-первых, если он пообещал что-то явно незаконное, поскольку, согрешив при обещании, он поступил правильно, когда передумал. Во-вторых, если изменились связанные с делами или лицами обстоятельства. В самом деле, как утверждает Сенека, человек обязан исполнить свое обещание, если все остается таким, каким оно было в то время, когда это обещание было дано, в противном случае его нельзя обвинить ни во лжи при самом обещании, поскольку он обещал искренне и при неизменности обстоятельств

исполнил бы обещанное, ни в том, что он нарушил его, поскольку обстоятельства изменились⁷¹⁵. Поэтому апостол, пообещав прийти, но так и не придя в Коринф, не солгал, поскольку ему воспрепятствовали непредвиденные обстоятельства ([2 Кор. 1](#)).

Ответ на возражение 6. Действие можно рассматривать двояко. Во-первых, само по себе; во-вторых, в отношении действующего. Поэтому хотя шутливая ложь по роду действия обладает природой обмана, сам обман не входит в намерение шутника, да и способ изложения не предполагает обмана. Нет ничего подобного и в гиперболических и иных фигурах речи, которые встречаются нам в Священном Писании, поскольку, по словам Августина, «говорить о вещи или делать что-либо с ней фигурально не является ложью — ведь любое утверждение должно быть соотнесено с тем, о чем оно сказывается, и когда о вещи сказано или с нею что-либо сделано фигурально, то тот, к кому обращено утверждение, должен понимать, что оно означает».

Раздел 4. ЛЮБАЯ ЛИ ЛОЖЬ ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что любая ложь является смертным грехом. Ведь сказано же [в Писании]: «Ты погубишь говорящих ложь» ([Пс. 5:7](#)); и еще: «Клевещущие уста убивают душу» ([Прем. 1:11](#)). Но причиной гибели и смерти души может быть только смертный грех. Следовательно, любая ложь является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, все, что противно предписаниям Десятисловия, является смертным грехом. Но ложь противна следующему предписанию Десятисловия: «Не произноси ложного свидетельства» ([Исх. 20:16](#)). Следовательно, любая ложь является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, Августин говорит: «Всякий лжец, произнося ложь, отступает от своего слова, и коль скоро он, несомненно, желает, чтобы тот, кому он лжет, был верен своему слову, в то время как сам он, произнося ложь, отступает, то он, будучи отступником, виновен в беззаконии»⁷¹⁶. Но никого не назовут отступником или «виновным в беззаконии» по причине простительного греха. Следовательно, ложь не может быть простительным грехом.

Возражение 4. Далее, смертный грех — вот единственная причина утраты вечной награды. Но из-за лжи вечная награда утрачивается, поскольку ложь обменивает её на преходящие блага. Так, Григорий говорит, что «на примере награды повивальных бабок мы видим, чего заслуживает грех лжи: ведь та награда, которую они заслужили за свою доброту и могли бы получить в вечной жизни, из-за той лжи, в которой они были виновны, свелась к преходящим благам»⁷¹⁷. Поэтому даже услужливая ложь (а такой и была ложь повивальных бабок), которая, пожалуй, суть наименьшая ложь, является смертным грехом.

Возражение 5. Кроме того, Августин говорит: «Не только никогда не лгать, но и не желать лгать — таково предписание совершенства». Но действовать вопреки предписанию — значит совершать смертный грех. Следовательно, любая ложь, произнесенная совершенным, является смертным грехом, а потому таковой является и вообще всякая ложь (в противном бы случае совершенный был хуже, чем все остальные).

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова [псалма]: «Ты погубишь говорящих ложь» ([Пс. 5:7](#)), говорит, что существует два вида лжи, которые хотя и греховны, но не тяжко, а именно когда мы лжем или в шутку, или ради блага нашего ближнего. Но любой смертный грех тяжок. Следовательно, шутливая и услужливая ложь не являются смертным грехом.

Отвечаю: как уже было сказано (24, 12; 35, 3), в строгом смысле слова смертным грехом является тот, который противен любви к горнему, посредством которой душа живет в единении с Богом. Затем, ложь может быть противна горней любви трояко: во-первых, сама по себе; во-вторых, со стороны злого умысла; в-третьих, акцидентно.

Сама по себе ложь может противостоять любви к горнему со стороны того, что именно она лживо обозначает. В самом деле, если речь идет о божественных вещах, то она противна любви Божией, истину которой она утаивает или извращает, и потому такого рода ложь противостоит не только добродетели любви, но и добродетелям веры и религии, вследствие чего она является крайне тяжким и смертным грехом. Если лживое обозначение касается того, от знания чего зависит благо человека, например, если речь идет о совершенстве научного знания или нравственного поведения, то такая ложь, обуславливая ошибочное представление ближнего, причиняет ему ущерб и потому, будучи противной горней любви со стороны любви к ближнему, является смертным грехом. С другой стороны, если порожденное ложью ошибочное

мнение связано с тем, знание чего необязательно (например, если человек обманут в чем-то таком преходящем, которое не имеет к нему никакого отношения), то эта ложь не причиняет ближнему никакого вреда. Поэтому такая ложь сама по себе не является смертным грехом.

С точки зрения предумышляемой цели ложь может быть противной любви к горнему или потому, что её целью является оскорбление Бога, и тогда она всегда является смертным грехом, поскольку направлена против религии, или потому, что её целью является причинение вреда ближнему — либо его личности, либо его имуществу, либо его доброму имени, и тогда она тоже является смертным грехом, поскольку причинение вреда ближнему — это смертный грех, а само намерение совершить смертный грех является смертным грехом. Но если предумышляемая цель не противна горней любви, то рассматриваемая под этим аспектом ложь не является смертным грехом, как это имеет место в случае шутливой лжи, целью которой является доставление удовольствия, или услужливой лжи, целью которой является благо ближнего.

Акцидентно ложь может быть противной любви к горнему по причине обусловливаемого ею злословия или какого-либо иного вреда, и в таком случае она подчас тоже может быть смертным грехом, например, если злословие не удерживает человека от публичной лжи.

Ответ на возражение 1. В приведенном стихе, как разъясняет глосса на слова [псалма]: «Ты погубишь говорящих ложь» ([Пс. 5:7](#)), говорится о злонамеренной лжи.

Ответ на возражение 2. Коль скоро все предписания Десятизаповеда, как уже было сказано (44, 1; II-I, 100, 5), определены к любви к Богу и ближнему, ложь противна предписанию Десятизаповеда в той мере, в какой она противна любви к Богу и ближнему. Поэтому [предписание] недвусмысленно запрещает произносить ложное свидетельство против ближнего.

Ответ на возражение 3. Даже простительный грех в широком смысле слова может быть назван «беззаконием», а именно постольку, поскольку он не блюдет равенства правосудности, в связи с чем [в Писании] сказано, что «всякий грех есть беззаконие»⁷¹⁸ ([1 Ин. 3:4](#)). В указанном смысле и говорит [о грехе] Августин.

Ответ на возражение 4. Ложь повивальных бабок можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны их доброжелательности к евреям и присутствующего в них страха Божия, который побудил их к этой доброжелательности. И за это они заслужили вечной награды. Поэтому Иероним, разъясняя слова Исайи: «И будут строить дома» ([Ис. 65:21](#)), говорит, что Бог «устраивал их духовные дома». Во-вторых, её можно рассматривать со стороны внешнего акта лжи. В указанном отношении они заслужили не столько вечную награду, сколько некоторые преходящие блага, обретение которых не противоречит порочности самой лжи, хотя при этом оно не противоречит и заслуженной ими вечной награде. И именно в этом смысле должно понимать слова Григория, а не в том, что своею ложью они заслужили утрату вечной награды, как если бы они уже заслужили её своей предшествующей добротой, как эти слова толкуются в возражении.

Ответ на возражение 5. Иные говорят, что для совершенного любая ложь является смертным грехом. Но такое утверждение неразумно. Ведь обстоятельство может сделать грех бесконечно более тяжким только в том случае, если обусловит его приведение к другому виду. Но обстоятельство человека не сообщает греху другого вида иначе, как только в отношении чего-то к человеку добавленного, например, когда оно противоречит его клятве, чего не может быть в случае услужливой или шутливой лжи. Поэтому услужливая или шутливая ложь совершенных людей не является смертным грехом (разве что акцидентно — по причине злословия). В указанном смысле и следует понимать слова Августина о том, что предписанием совершенства является «не только никогда не лгать, но и не желать лгать», тем более что он говорит это не утвердительно, а предположительно, поскольку завершает словами: «Если, конечно, это можно считать предписанием». То же, что они призваны защищать правду, в

данном случае не является непреложным фактом, поскольку в силу своего служения они обязаны защищать правду при обучении и вынесении суждений, и в отношении этих вещей их ложь является смертным грехом, но из этого вовсе не следует, что они совершают смертных грех в отношении всего остального.

Вопрос 111.О ЛИЦЕМЕРИИ И ПРИТВОРСТВЕ

Соблюдая должную последовательность, мы приступаем к рассмотрению лицемерия и притворства. Под этим заглавием наличествует четыре пункта: 1) всякое ли притворство является грехом; 2) является ли лицемерие притворством; 3) противоположно ли оно правде; 4) является ли оно смертным грехом.

Раздел 1. ВСЯКОЕ ЛИ ПРИТВОРСТВО ЯВЛЯЕТСЯ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что не всякое притворство является грехом. Так, [в Писании] читаем, что Господь «сделал вид, что хочет идти дальше» ⁷¹⁹ ([Лк. 24:28](#)), а Амвросий в своей книге о патриархах пишет об Аврааме, что тот «слукавил, когда сказал своим слугам: «Я и сын пойдем туда, и поклонимся, и возвратимся к вам''' ([Быт. 22:5](#)). Но делать вид и лукавить — значит притворяться, однако никоим образом нельзя думать, что в Христе или Аврааме наличествовал какой бы то ни было грех. Следовательно, не всякое притворство является грехом.

Возражение 2. Далее, никакой грех не приносит пользы. Но, как говорит Иероним в своем комментарии к словам [из «Послания к галатам»] «когда же Петр пришел в Антиохию» (фп. 2, 11), «пример царя Израильского Ииуя, который, сделав вид, что хочет поклониться идолам, истребил служителей Ваала, учит нас, что притворство бывает полезным и подчас можно к нему прибегать». И Давид «изменил лицо свое» пред царем Анхусом «и притворился безумным» ([1 Цар. 21:13](#)). Следовательно, не всякое притворство является грехом.

Возражение 3. Далее, добро противоположно злу. Следовательно, если притворяться добрым — это зло, то притворяться злым — это добро.

Возражение 4. Кроме того, [Писание] осуждает тех, которые «о грехе своем... рассказывают открыто, как содомляне, не скрывают» ([Ис. 3:9](#)). Но скрывать грех — значит притворяться. Выходит, что отсутствие притворства подчас предосудительно. Но уклонение от греха не может быть предосудительным. Следовательно, притворство не является грехом.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Чрез три года...» и т. д. ([Ис. 16:14](#)), говорит: «Уж лучше грешить открыто, чем притворяться святым». Но грешить открыто — это всегда грех. Следовательно, притворство — это всегда грех.

Отвечаю: как уже было сказано (109, 3; 110, 1), добродетели правды свойственно посредством внешних знаков показывать нечто таким, каким оно есть. Однако внешними знаками являются не только слова, но и дела. Поэтому подобно тому, как правде посредством слов противно показывать то, что отлично от находящегося в уме, точно так же правде противно при помощи знаков поступков или вещей показывать противоположное тому, что есть на самом деле, что непосредственным образом делается посредством притворства. Таким образом, притворство в собственном смысле слова есть ложь, сообщаемая посредством знаков внешне исполненных дел. Но нами уже было сказано (110, 1), что нет никакой разницы в том, представлена ли ложь словами или как-либо иначе. Таким образом, коль скоро любая ложь, как было разъяснено выше (110, 3), является грехом, из этого следует, что и притворство является грехом.

Ответ на возражение 1. Августин говорит, что «делать вид — не всегда означает лгать; это является ложью только тогда, когда оно не является ссылкой на что-то другое. Но если оно отсылает к некоторому значению, то тогда речь идет не о лжи, а о представлении правды». В качестве примера он приводит некоторые фигуры речи, в которых вещь служит «ссылкой» потому, что мы хотим, чтобы её понимали не буквально, а как обозначение чего-то иного, о чем мы желаем сказать. Так, Господь «сделал вид, что хочет идти дальше», поскольку Он действовал так, будто бы желал идти дальше, ради того, чтобы этим нечто обозначить — либо, как говорит Григорий, то, что они ещё недостаточно уверовали в Него, либо же, как предполагает Августин, то, что хотя Он и намеревался покинуть их и вознестись на небо, однако был, если так можно выразиться, удержан внизу их радушием.

Авраам тоже говорил фигурально. Поэтому по словам Амвросия, Авраам «предрекал то, чего не знал сам», поскольку он намеревался принести в жертву сына и возвратиться один, но его устами Господь высказал то, что собирался сделать Он. Следовательно, очевидно, что в этом не было никакого притворства.

Ответ на возражение 2. Иероним использует термин «притворство» в широком смысле этого слова. Так, изменение лица Давида, как замечает глосса на слова [псалма]: «Благословлю Господа во всякое время» ([Пс. 33:2](#)), было фигуральным притворством. Что же касается Ииуя, то его притворство не свободно от греха лжи, поскольку он был порочен и не отступил от идолопоклонства Иеровоама (4. [Цар. 10:29, 31](#)). Полученная же им земная награда от Бога, равно как и заслуженные им похвалы связаны не с его притворством, а с проявленным им рвением при истреблении служителей Ваала.

Ответ на возражение 3. Некоторые говорят, что никто не может притворяться порочным, поскольку никто не притворяется порочным посредством делания доброго, а если он делает злое, то он зол. Но этот аргумент неубедителен. В самом деле, человек мог бы притворяться злым, делая при этом не злое само по себе, а то, что только выглядит таковым. Однако и такое притворство было бы злым, причем как потому, что оно было бы ложью, так и потому, что оно причинило бы злословие. Таким образом, это сделало бы его порочным, хотя его порочность была бы не той порочностью, в которой он притворялся. Ведь коль скоро притворство само по себе — зло, то его греховность не зависит от того, является ли то, в чем притворяются, добрым или злым.

Ответ на возражение 4. Хотя человек лжет, когда посредством слов показывает себя не таким, каков он есть, однако он не лжет, когда воздерживается от высказываний о том, каков он, и потому в некоторых случаях такое поведение законно. И точно так же когда человек посредством внешних дел или вещей показывает себя не таким, каков он есть, он притворяется, но он не притворяется, когда не показывает, каков он. Следовательно, можно скрывать свой грех и при этом не быть виновным в притворстве. Именно так нам и надлежит понимать сказанное Иеронимом на слова [Исайи] ([Ис. 3:9](#)) о том, что «вторым исправлением потерпевших крах является сокрытие греха», чтобы [своим грехом], так сказать, они не шокировали других.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛИЦЕМЕРИЕ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ПРИТВОРСТВО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лицемерие не является тем же, что и притворство. В самом деле, притворство есть ложь посредством дел. Но лицемерием может быть внешнее обнаружение внутреннего, согласно сказанному [в Писании]: «Когда творишь милостыню, — не труби пред собою, как делают лицемеры» ([Мф. 6:2](#)). Следовательно, лицемерие не является тем же, что и притворство.

Возражение 2. Далее, Григорий говорит, что «некоторые из тех, которые имеют вид подвигающихся в навыке к святости, не способны достигнуть заслуги совершенства. Однако нам ни в коем случае не должно думать, что они пополняют ряды лицемеров, поскольку одно дело грешить по слабости, и совсем другое — грешить по злоумышлению»⁷²⁰. Но те, которые имеют вид подвигающихся в навыке к святости, но не достигают заслуги совершенства, являются притворщиками, поскольку внешне представленный навык демонстрирует дела совершенства. Следовательно, притворство не является тем же, что и лицемерие.

Возражение 3. Далее, лицемерие состоит в одном только намерении. Ведь сказал же Господь о лицемерах, что они «все... дела свои делают с тем, чтобы видели их люди» ([Мф. 23:5](#)). И Григорий говорит, что «им важно не то, что именно они делают, а то, какое впечатление их дела производят на людей»⁷²¹. Но притворство состоит не только в намерении, а и во внешнем действии; так, глосса на слова [Писания]: «Притворщики и хитрецы питают гнев Божий»⁷²² ([Иов. 36:13](#)), говорит, что «притворщик прикидывается одним, а делает другое: он прикидывается целомудренным и радуется разврату, он демонстрирует бедность и наполняет свою мошну». Следовательно, лицемерие не является тем же, что и притворство.

Этому противоречит сказанное Исидором о том, что «"лицемер» — это греческое слово, которому соответствует латинское слово «притворщик», который, будучи злым «при» себе, «отворяется» для других так, как если бы он был добрым; с другой стороны, «хуро» означает обман, а «krisis» — суждение»⁷²³.

Отвечаю: по мнению Исидора, «слово лицемер произошло от лицедейства, в котором выступающие меняют свой внешний вид, гримируясь под того, кем они притворяются, принимая облик иногда мужчины, а иногда женщины, и тем самым вводят присутствующих на их представлении в заблуждение»⁷²⁴. Поэтому Августин говорит, что «подобно тому, как лицедеи, притворяясь другими, действуют так, как будто они эти другие и есть (ведь тот, кто играет роль Агамемнона, не является Агамемноном, а только притворяется, что он Агамемнон), точно так же и в Церкви, равно как и в любом виде человеческой деятельности тот, кто не желает казаться тем, кем он есть, лицемер, поскольку он хочет быть правым, не будучи таковым в действительности»⁷²⁵.

Из этого можно заключить, что лицемерие — это притворство, но не любое, а только когда один человек притворяется другим, например, когда грешник притворяется праведником.

Ответ на возражение 1. Внешний поступок по природе является знаком намерения. Поэтому когда человек делает нечто доброе, которое по роду связано со служением Богу, и посредством него ищет благодарности не от Бога, а от человека, он имитирует правильное намерение, которого у него нет. По этой причине Григорий говорит, что «лицемеры подчиняют божественное мирским целям, поскольку, демонстрируя святость, они желают обратить не людей к Богу, а одобрительное восхищение людей — к себе», и таким вот образом лгут,

притворяясь, что у них доброе намерение, хотя на самом деле его у них нет, однако, не притворяясь, что делают доброе дело, поскольку они его [действительно] делают.

Ответ на возражение 2. Навык к святости, например, религиозный или духовный навык, демонстрирует состояние, посредством которого каждый обязан исполнять дела совершенства. И когда человек подвигается в навыке к святости с намерением достигнуть состояния совершенства, и при этом не достигает его по причине своей слабости, то он не является ни притворщиком, ни лицемером, поскольку он не обязан объявлять о своем грехе и отречься от навыка к святости. Однако если он подвигается в навыке к святости ради того, чтобы продемонстрировать всем свою праведность, то в таком случае он притворщик и лицемер.

Ответ на возражение 3. В притворстве, как и во лжи, наличествуют две вещи: одна из них связана с самим обозначением, а другая — с обозначаемой вещью. Таким образом, злонамеренность лицемерия рассматривается со стороны обозначаемой вещи, которая не соответствует своему обозначению, а слова, дела и все прочие представленные вовне чувственные объекты в притворстве и лжи рассматриваются как сами обозначения.

Раздел 3. ПРОТИВОПОЛОЖНО ЛИ ЛИЦЕМЕРИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ПРАВДЫ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лицемерие не противоположно добродетели правды. В самом деле, в притворстве, или лицемерии, наличествуют как обозначение, так и обозначенная вещь. Но ничто из этого, похоже, не противоположно какой-либо из особых добродетелей (ведь лицемер может посредством любых добрых дел, например, поста, молитвы или милостыни, о чем читаем [в евангелии от Матфея] ([Мф. 6:1-18](#)), изображать любую добродетель). Следовательно, лицемерие по виду не противоположно добродетели правды.

Возражение 2. Далее, любое притворство, похоже, проистекает из хитрости, и потому оно противоположно прямодушию. Но, как уже было сказано (55, 4), хитрость противоположна рассудительности. Следовательно, лицемерие, которое является притворством, противоположно не правде, а, пожалуй, рассудительности или прямодушию.

Возражение 3. Далее, свой вид моральные акты получают от своей цели. Но целью лицемерия является получение выгоды или тщеславие, в связи с чем глосса на слова [Писания]: «Какая надежда лицемеру, когда он жадно отымает»⁷²⁶ ([Иов. 27:8](#)), говорит: «Лицемер или, как говорят по-латыни, притворщик — это жадный вор, поскольку, погрязнув в пороке, он желает быть почитаемым за святость, крадя похвалы за жизнь, которая не его». Следовательно, коль скоро жадность и тщеславие не являются непосредственно противоположными правде, то похоже на то, что не является таковым и лицемерие, или притворство.

Этому противоречит следующее: как было показано выше (1), любое притворство есть ложь. Но ложь непосредственно противоположна правде. Следовательно, [ей] также [противоположно] и притворство, или лицемерие.

Отвечаю: как разъясняет Философ в десятой [книге] «Метафизики», «противоположение есть противоположность со стороны формы», а именно видовой формы. Поэтому нам надлежит отвечать, что притворство, или лицемерие, может быть противоположно добродетели двояко: во-первых, непосредственно, во-вторых, опосредованно. Непосредственную противоположность, или противоположение, должно усматривать в отношении самого вида акта, а вид зависит от присущего акту объекта. Поэтому коль скоро лицемерие является своего рода притворством, посредством которого, как было показано в предыдущем разделе, человек изображает то, что он не есть, из этого следует, что непосредственно оно противоположно правде, благодаря которой человек, как сказано в четвертой [книге] «Этики», в речах и поступках показывает себя таким, каков он есть⁷²⁷.

Опосредованную противоположность, или противоположение, лицемерия можно усматривать в отношении любой акциденции, например отдаленной цели, инструмента действия или чего-либо подобного.

Ответ на возражение 1. Изображающий добродетель лицемер видит свою цель не в ней самой, как если бы он желал ею обладать, а в её демонстрации, поскольку он желает казаться обладающим ею. Поэтому его лицемерие противоположно не изображаемой добродетели, а правде — ведь его желанием является обмануть людей. Таким образом, он исполняет действия этой добродетели не ради них самих, а инструментально, то есть постольку, поскольку они указывают на эту добродетель, и потому его лицемерие не является непосредственно противоположным этой добродетели.

Ответ на возражение 2. Как уже было сказано (55, 3—5), непосредственно противоположным рассудительности пороком является хитрость, которой свойственно избирать

не истинные, а ложные и только кажущиеся истинными пути достижения цели и достигать её при помощи лукавства в словах и обмана в делах. Поэтому она относится к рассудительности точно так же, как лукавство и обман — к прямодушию. Но лукавство и обман первичным образом определены к двуличию, и только иногда и вторичным образом — к причинению ущерба. Поэтому непосредственно прямодушию свойственно удерживать от двуличия, и в этом смысле, как было показано выше (109, 2), добродетель прямодушия подобна добродетели правды. Однако между ними существует логическое различие, поскольку под правдой мы понимаем соответствие между обозначением и обозначаемой вещью, в то время как под прямодушием — то, что человек не склонен к двуличию, при котором внутренне предполагается одно, а внешне выказывается другое.

Ответ на возражение 3. Выгода или слава являются отдаленными целями лицемера. Поэтому лицемерие получает свой вид не от них, а от ближайшей цели, которой является желание [лицемера] представить себя иным, чем он есть. Поэтому подчас человек приписывает себе больше, чем у него есть, безо всякой цели, но просто из желания лицемерить. Об этом мы уже говорили ранее (110, 2), когда вели речь о лжи, и нечто подобное можно прочесть у Философа⁷²⁸.

Раздел 4. ВСЕГДА ЛИ ЛИЦЕМЕРИЕ ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что лицемерие всегда является смертным грехом. Так, Иероним, комментируя слова [Исайи] ([Ис. 16:14](#)), говорит: «Уж лучше грешить открыто, чем притворяться святым»; и глосса на слова [Писания]: «Как угодно было Господу...» и т. д. ([Иов. 1:21](#)), говорит, что «лицемерная правосудность — это не правосудность, а двойной грех»; и глосса на слова [Писания]: «Наказание нечестия дочери народа моего превышает казнь за грехи Содома» ([Плач. 4:6](#)), говорит: «Он плачет о грехах души, которая стала лицемерной, что является большим нечестием, чем грехи Содома». Но грехи Содома — это смертные грехи. Следовательно, лицемерие всегда является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, Григорий говорит, что лицемеры грешат по злоумышлению⁷²⁹. Но такой грех является наиболее тяжким, поскольку он направлен против Святого Духа. Следовательно, лицемер совершает смертный грех.

Возражение 3. Далее, заслужить гнев Божий и не быть допущенным пред Лицо Его можно только по причине смертного греха. Но лицемерие заслуживает гнев Божий, согласно сказанному [в Писании]: «Притворщики и хитрецы питают гнев Божий»⁷³⁰ ([Иов. 36:13](#)), и лицемер не допускается пред Лицо Его, согласно сказанному [в Писании]: «Лицемер не пойдёт пред Лицо Его» ([Иов. 13:16](#)). Следовательно, лицемерие всегда является смертным грехом.

Этому противоречит следующее: лицемерие осуществляется посредством дел, являясь своего рода притворством. Но ложь посредством дел не всегда является смертным грехом. Следовательно, не всякое лицемерие является смертным грехом.

Далее, намерением лицемера является казаться хорошим. Но это не противоречит любви к горнему. Следовательно, само по себе лицемерие не является смертным грехом.

Далее, как говорит Григорий, лицемерие порождается тщеславием⁷³¹. Но тщеславие не всегда является смертным грехом. Следовательно, не [всегда] является им и лицемерие.

Отвечаю: в лицемерии наличествуют две вещи: недостаток праведности и изображение ее. Поэтому если мы называем лицемером того, в чье намерение входит то и другое, а именно желание не быть праведным и при этом казаться праведным, в каком смысле этот термин обычно употребляется в Священном Писании, то очевидно, что лицемерие является смертным грехом, поскольку полностью лишиться праведности можно только по причине смертного греха. Но если лицемером мы называем того, кто хочет казаться праведным, не будучи таковым по причине смертного греха, то хотя он и пребывает в состоянии смертного греха, вследствие которого он лишен праведности, тем не менее, в зависимости от намеченной им цели само его притворство в одних случаях будет смертным грехом, а в других — простительным. В самом деле, если она противна любви к Богу или ближнему, то тогда оно будет смертным грехом; например, если он хочет казаться праведным для того, чтобы распространять ложное учение, или чтобы получить высокий духовный сан, которого он недостоин, или чтобы обрести какое-то преходящее благо, которое и является его целью. Однако если намеченная им цель не противна любви к горнему, то тогда оно будет простительным грехом, как это имеет место в тех случаях, когда человек лицемерит исключительно ради удовольствия. О таком человеке в четвертой [книге] «Этики» сказано, что он «кажется скорее пустым, нежели порочным»⁷³², (правда, там речь идет об обманщике, но то же самое можно сказать и о лицемере).

Также подчас человек может изображать то совершенство праведности, которое вовсе не

необходимо для духовного благополучия. Такое изображение не только не всегда является смертным грехом, но и не всегда связано со смертным грехом.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения.

Вопрос 112. О ХВАСТОВСТВЕ

Далее мы исследуем хвастовство и самоиронию, которые, согласно Философу, являются частями лжи⁷³³.

Под первым заглавием, а именно хвастовством, наличествует два пункта: 1) какой добродетели оно противоположно; 2) является ли оно смертным грехом.

Раздел 1. ПРОТИВОПОЛОЖНО ЛИ ХВАСТОВСТВО ДОБРОДЕТЕЛИ ПРАВДЫ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что хвастовство не противоположно добродетели правды. В самом деле, правде противоположна ложь. Но хвастаться можно и безо лжи, как когда человек демонстрирует собственное превосходство. Так, [в Писании] сказано, что Артаксеркс «сделал пир,... показывая великое богатство царства своего и отличный блеск величия своего» ([Есф. 1:3, 4](#)). Следовательно, хвастовство не противоположно добродетели правды.

Возражение 2. Далее, Григорий считает хвастовство одним из четырех видов гордости, «когда», так сказать, «человек хвастает тем, чего у него нет»⁷³⁴. В связи с этим [в Писании] сказано: «"Слыхали Мы о гордости Моава, гордости чрезмерной, об его высокомерии, и его надменности, и кичливости его, и превозношении сердца его. Ведомо Мне хвастовство его»⁷³⁵, говорит Господь, «но это ненадежно; пустые слова его"" ([Иер. 48:29, 30](#)). Кроме того, Григорий говорит, что хвастовство возникает из тщеславия⁷³⁶. Но гордость и тщеславие противоположны добродетели смирения. Следовательно, хвастовство противоположно не правде, а смирению.

Возражение 3. Далее, хвастовство, похоже, обуславливается богатством; так, [в Писании] сказано: «Какую пользу принесла нам гордость, и что доставило нам хвастовство богатством?»⁷³⁷ ([Прем. 5:8](#)). Но избыток богатства, похоже, связан с грехом жадности, которая противоположна правосудности или щедрости. Следовательно, хвастовство не противоположно правде.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что хвастовство противоположно правде⁷³⁸.

Отвечаю: непосредственно хвастовство (jactantia) обозначает, похоже, превозношение себя посредством слов; в самом деле, если человек желает далеко бросить (jactare) вещь, он её высоко поднимает. И превозносить себя в строгом смысле этого слова означает говорить о себе так, как если бы говорящий возвышался над самим собой. Это может происходить двояко. Так, иногда человек говорит о себе не выше, чем он есть сам по себе, а выше, чем оценивают его люди, и это то, что отказывался делать апостол, сказав: «Я удерживаюсь, чтобы кто не подумал о мне более, нежели сколько во мне видит или слышит от меня» ([2 Кор. 12:6](#)). Иногда же человек словесно возносит себя выше, чем он есть в действительности. И коль скоро мы должны судить о вещах в соответствии с тем, какими они есть сами по себе, а не в соответствии с тем, какими их полагают другие, из этого следует, что хвастовство скорее означает возношение себя выше, чем есть сам по себе, а не возношение себя выше, чем полагают другие, хотя в обоих случаях это может быть названо хвастовством. Следовательно, хвастовство в строгом смысле этого слова противоположно правде со стороны преувеличения.

Ответ на возражение 1. В этом аргументе хвастовство понимается как превозношение с точки зрения мнения других.

Ответ на возражение 2. Грех хвастовства можно рассматривать двояко. Во-первых, с точки зрения вида акта, и в этом смысле, как уже было сказано, он противоположен правде. Во-вторых, с точки зрения той его причины, от которой он происходит наиболее часто, хотя и не всегда, и в этом смысле он проистекает из гордости как из своего внутреннего движителя и побудительной причины. В самом деле, если человек внутренне превозносится посредством высокомерия, то это часто приводит к внешнему хвастовству, когда человек говорит о себе выше, чем он есть, хотя иногда человек хвастается по причине не высокомерия, а своего рода

тщеславия, получая удовольствие от своего хвастовства постольку, поскольку является хвастуном по навыку. Таким образом, высокомерие, каковое суть превозношение самого себя, является своего рода гордостью, хотя при этом оно не является тем же, что и хвастовство, но — чаще всего встречающейся его причиной. Поэтому Григорий считает хвастовство одним из видов гордости. Кроме того, хвастун часто стремится прославиться благодаря своему хвастовству, и потому, согласно Григорию, оно возникает из тщеславия как из своей цели.

Ответ на возражение 3. Богатство тоже обуславливает хвастовство двояко. Во-первых, как случайная причина, поскольку человек гордится своим богатством. Поэтому [в Писании] «богатство» многозначительно названо «гордостью»⁷³⁹ ([Прит. 8:18](#)). Во-вторых, как то, что является целью хвастовства, поскольку, как сказано в четвертой [книге] «Этики», некоторые хвастают не ради славы, а ради наживы. Такие люди сочиняют о себе всякие истории для того, чтобы на этом заработать; так, например, они притворяются, что обладают знаниями прорицателя, мудреца или врача⁷⁴⁰.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ХВАСТОВСТВО СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что хвастовство является смертным грехом. Ведь сказано же [в Писании]: «Кто хвастается надменно, тот разжигает ссору»⁷⁴¹ ([Прит. 28:25](#)). Но разжигание ссоры является смертным грехом, поскольку Бог ненавидит того, кто сеет раздор ([Прит. 6:19](#)). Следовательно, хвастовство является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, все, что запрещено законом Божиим, является смертным грехом. Но глосса на слова [Писания]: «Не возноси себя в помыслах души твоей» ([Сир. 6:2](#)), говорит: «Сие есть запрет хвастовства и гордыни». Следовательно, хвастовство является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, хвастовство — это своего рода ложь. Но оно не является услужливой или шутливой ложью. Это очевидно из самой цели лжи, поскольку, как говорит Философ, «хвастун приписывает себе больше, чем у него есть, иногда безо всякой цели, иногда ради славы или чести, а иногда ради денег»⁷⁴². Отсюда понятно, что оно не может быть услужливой или шутливой ложью; следовательно, оно суть злонамеренная ложь, и потому оно всегда является смертным грехом.

Этому противоречит следующее: как говорит Григорий, хвастовство возникает из тщеславия⁷⁴³. Но тщеславие — это не всегда смертный грех, в некоторых случаях оно — грех простибельный, от которого могут быть свободными только те, которые достигли наибольшего совершенства. Ведь сказал же Григорий, что «только достигшим наибольшего совершенства дано посредством своих внешних дел обретать славу так, что при этом внутренне они нисколько не превозносятся от сыплющихся на них похвал»⁷⁴⁴. Следовательно, хвастовство не всегда является смертным грехом.

Отвечаю: как уже было сказано (110, 4), смертным грехом является тот, который противен любви к горнему. Поэтому хвастовство можно рассматривать двояко. Во-первых, само по себе, [а именно как ложь] и в этом смысле в одних случаях оно является смертным грехом, а в других — простибельным. Оно является смертным грехом тогда, когда хвастовство человека противно или славе Божией (как было велено передать царю Тира: «Вознеслось сердце твое, и ты говоришь: «Я — «бог""» ([Иез. 28:2](#))), или любви к ближнему (как когда человек, хвастаясь о себе, при этом оскорбляет других, как это имело место с тем фарисеем, который говорил: «Я — не таков, как прочие люди (грабители, обидчики, прелюбодеи) или как этот мытарь» ([Лк. 18:11](#))). В других же случаях оно является простибельным грехом, а именно когда хвастовство человека не связано с тем, что противно Богу или ближнему. Во-вторых, его можно рассматривать со стороны причины, а именно гордости, желания наживы или тщеславия. Если хвастовство проистекает из гордости или такого тщеславия, которое является смертным грехом, то тогда оно тоже будет смертным грехом, а если тщеславие простибельно, то и оно будет простибельным грехом. Подчас же человек прибегает к хвастовству из-за желания наживы, и [действуя] по этой причине он, похоже, стремится обмануть и причинить ущерб ближнему, и потому хвастовство этого вида, как правило, является смертным грехом. Поэтому Философ говорит, что «тот, кто хвастается ради денег, более непригляден, чем тот, кто хвастается ради чести или славы»⁷⁴⁵. Однако и оно не всегда является смертным грехом, поскольку выгоду можно получить и без причинения ущерба другому.

Ответ на возражение 1. Хвастовство ради разжигания ссоры является смертным грехом. Но иногда хвастун обуславливает ссору не преднамеренно, а акцидентно, и тогда ссора не

делает хвастовство смертным грехом.

Ответ на возражение 2. В этой глоссе идет речь о том хвастовстве, которое проистекает из гордости, и оно является смертным грехом.

Ответ на возражение 3. Хвастовство не всегда является злонамеренной ложью, но — только тогда, когда оно противно любви к Богу или ближнему — либо само по себе, либо в своей причине. То хвастовство, от которого человек просто получает удовольствие, по словам Философа, дело пустое⁷⁴⁶, и потому его можно считать шутивной ложью (если, конечно, оно не предпочитается любви к Богу, когда ради хвастовства презираются заповеди Божий; в таком случае оно противно горней любви к Богу, к Которому наш ум должен стремиться как к своей конечной цели). Хвастовство ради славы или пользы, если оно не причиняет ущерба другим, может рассматриваться как услужливая ложь, в противном случае оно является злонамеренной ложью.

Вопрос 113. О САМОИРОННИ [ИЛИ САМОУНИЧИЖЕНИИ]

Теперь мы рассмотрим самоиронию [или самоуничижение], под которым заглавием наличествует два пункта: 1) является ли самоирония грехом; 2) сравнение её с хвастовством.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ САМОИРОНИЯ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что самоирония, каковая суть самоуничижение, не является грехом. В самом деле, когда человек укрепляется Богом, он не может грешить, и, однако же, при этом он может унижаться, согласно сказанному [в Писании]: «Вдохновенные изречения, которые сказал этот человек Божий, укрепляемый Богом, пребывающим с ним. Подлинно я — более невежда, нежели кто-либо из людей»⁷⁴⁷ ([Прит. 30:1, 2](#)). И ещё читаем, что «отвечал [Амос...](#): «Я — не пророк''' ([Ам. 7:14](#)). Следовательно, самоирония, посредством которой человек словесно унижает себя, не является грехом.

Возражение 2. Далее, Григорий в письме английскому епископу Августину пишет, что «признаком благожелательности ума является осознание собственной виновности даже при отсутствии вины». Но любой грех противен правильному расположению ума. Следовательно, самоирония не является грехом.

Возражение 3. Далее, избегание гордости не может являться грехом. Но, по словам Философа, «некоторые говорят о себе приниженно, чтобы избежать важничанья»⁷⁴⁸. Следовательно, самоирония не является грехом.

Этому противоречат слова Августина о том, что «солгавший по причине смирения и не бывший до этой лжи грешником, становится таковым по причине лжи».

Отвечаю: слова, в которых человек унижает себя, могут быть двоякими. Во-первых, сохраняющими правду, как когда человек скрывает в себе большее, но при этом обнаруживает и утверждает то меньшее, которое у него есть. Такого рода самоуничижение не связано с [притворством] самоиронии и по своему роду не является грехом, хотя и может быть им в силу извращения одного из своих обстоятельств. Во-вторых, человек может унижать себя без сохранения правды, например, приписывая себе нечто, чего у него нет, или отрицая в себе нечто великое, чем он несомненно обладает. Именно это и есть [притворство] самоиронии, каковое суть грех.

Ответ на возражение 1. Существует двоякая мудрость и двоякое безумие. Так, существует мудрость по Богу, в которой присутствует толика человеческого, или мирского, безумия, согласно сказанному [в Писании]: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым» ([1 Кор. 3:18](#)). А есть и другая мудрость, мирская, которая, как сказано в том же месте, «есть безумие пред Богом» ([1 Кор. 3:19](#)). Следовательно, тот, кто укреплен Богом, осознает себя невеждой в глазах людей (ведь он, так сказать, презирает то человеческое, которое ищет человеческая мудрость). Поэтому в приведенном тексте далее сказано: «И нет во мне мудрости человеческой, и не познал я науки святых»⁷⁴⁹ ([Прит. 30:3](#)).

А ещё можно ответить, что «человеческая мудрость» суть та, которая приобретается посредством человеческого разума, в то время как «мудрость святых» суть та, которая дается божественным вдохновением.

Амос отрицал то, что он был пророком по рождению, поскольку, так сказать, он не происходил из рода пророков, и потому далее он прибавляет: «И не сын пророка».

Ответ на возражение 2. Благодаря благожелательности ума человек стремится к совершенной праведности, и потому считает себя виновным не только тогда, когда отступает от общепринятой праведности, что является очевидным грехом, но и тогда, когда отступает от совершенной праведности, что греховно далеко не всегда. Но он не называет греховным то, что, по его мнению, не является таковым, что было бы ложью самоиронии.

Ответ на возражение 3. Человек не должен ради избегания одного греха совершать

другой, и потому он никоим образом не должен лгать ради того, чтобы избежать гордости. Поэтому Августин говорит: «Не избегайте высокомерия ценой отказа от правды»⁷⁵⁰; и Григорий говорит, что «безрассудно то смирение, которое опутывает себя ложью»⁷⁵¹.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ САМОИРОНИЯ МЕНЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ ХВАСТОВСТВО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что самоирония не является менее тяжким грехом, чем хвастовство. В самом деле, то и другое суть грех оставления правды, которая является своего рода равенством. Но когда правду преувеличивают, её оставляют не больше, чем когда преуменьшают. Следовательно, самоирония является не менее тяжким грехом, чем хвастовство.

Возражение 2. Далее, как говорит Философ, самоирония подчас оказывается хвастовством⁷⁵². Но хвастовство — это не самоирония. Следовательно, самоирония является не менее тяжким грехом, чем хвастовство.

Возражение 3. Далее, в Писании сказано [о враге]: «Если он говорит униженно — не верь ему, потому что семь мерзостей в сердце его»⁷⁵³ ([Прит. 26:25](#)). Но говорить униженно свойственно самоиронии. Следовательно, она есть средоточие многих пороков.

Этому **противоречит** сказанное Философом о том, что «те, которые говорят о себе приниженно и на словах отклоняются в сторону преуменьшения, представляются людьми, скорее, обходительного нрава»⁷⁵⁴.

Отвечаю: как уже было сказано (110, 2), одна ложь может быть более тяжкой, чем другая, как по причине своего предмета (так, наиболее тяжкой является ложь в религиозном учении), так и по причине побуждения к греху (так, злонамеренная ложь тяжче услужливой или шутливой лжи). Но ложь как самоиронии, так и хвастовства посредством слов или каких-либо иных внешних знаков относится к одному и тому же предмету, а именно тому, что оказывает воздействие на человека, так что в этом отношении они равны.

Однако хвастовство в большинстве случаев проистекает из подлого побуждения, а именно желания почести или наживы, тогда как самоирония является результатом нежелания человека, хотя и неупорядоченного, быть неприятным другим по причине своего превосходства. Указывая на это, Философ говорит, что «хвастовство представляется чем-то худшим, чем самоирония»⁷⁵⁵.

Впрочем, подчас случается так, что человек унижается по какой-то другой причине, например, ради обмана, и тогда самоирония является более тяжкой.

Ответ на возражение 1. В этом аргументе о самоиронии и хвастовстве говорится как о лжи, которая рассматривается либо сама по себе, в каком-то смысле она является тяжким [грехом], либо со стороны её предмета, в отношении которого, как уже было сказано, [самоирония и хвастовство] равны.

Ответ на возражение 2. Превосходство бывает двояким: одно — в отношении переходящего, другое — в отношении духовного. Затем, иногда человек при помощи слов или других внешних знаков притворяется, что испытывает недостаток во внешних вещах, например, нося ветхую одежду или делая что-то подобное, желая этим показать свое духовное превосходство. О некоторых из таких людей Господь говорит, что «они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людьми постыющимися» ([Мф. 6:16](#)). Поэтому такие люди виновны, хотя и по-разному как в самоиронии, так и в хвастовстве, по какой-то причине их грех наиболее тяжок. В связи с этим Философ говорит, что «хвастливыми могут быть и излишек, и нарочитый недостаток»⁷⁵⁶. А об Августине говорят, что он не желал иметь одежды как излишне дорогой, так и излишне бедной, поскольку ту и другую носят ради славы.

Ответ на возражение 3. Как сказано [в Писании], «есть лукавый, который ходит согнувшись, в унынии — но внутри он полон коварства» ([Сир. 19:23](#)), и именно это имеет в

виду Соломон, когда говорит о человеке, который из притворного смирения «говорит униженно», как о нечестивце.

Вопрос 114. О ДРУЖЕЛЮБИИ, КОТОРОЕ НАЗЫВАЮТ ЛЮБЕЗНОСТЬЮ

Далее нам предстоит рассмотреть дружелюбие, которое называют любезностью, а также противоположные ему пороки, каковы суть льстивость и вздорность.

Что касается дружелюбия, или любезности, то в отношении него будет исследовано два пункта: 1) является ли оно особой добродетелью; 2) является ли оно частью правосудности.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДРУЖЕЛЮБИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что дружелюбие не является особой добродетелью. Ведь сказал же Философ, что «совершенная дружба существует ради добродетели»⁷⁵⁷. Но обуславливать дружбу может любая добродетель, поскольку по утверждению Дионисия, «благо любимое всеми»⁷⁵⁸. Таким образом, дружелюбие — это не особая добродетель, а следствие каждой добродетели.

Возражение 2. Далее, Философ говорит, что этот вид дружбы таков, что его обладатель «все принимает как должно, не из дружественности или враждебности»⁷⁵⁹. Но демонстрация дружбы по отношению к тем, к кому человек испытывает вражду похоже, является притворством, которое несовместимо с добродетелью. Следовательно, такое дружелюбие не является добродетелью.

Возражение 3. Далее, добродетель «блюдет середину, определенную таким суждением, каким определит её рассудительный человек»⁷⁶⁰. Затем, [в Писании] сказано, что «сердце мудрых — в доме плача, а сердце глупых — в доме веселья» ([Еккл. 7:4](#)), и так это потому, что «добродетельному следует больше всего остерегаться удовольствия»⁷⁶¹. Но этот вид дружбы, по словам Философа, «предпочитает доставлять удовольствия и остерегается доставлять страдания»⁷⁶². Следовательно, это дружелюбие не является добродетелью.

Этому противоречит следующее: предписания Закона даны в отношении актов добродетели. Но [в Писании] сказано: «В собрании бедных старайся быть любезным»⁷⁶³ ([Сир. 4:7](#)). Следовательно, любезность, которую мы называем дружелюбием, является особой добродетелью.

Отвечаю: нами уже было сказано (109, 2; 55, 3) о том, что коль скоро добродетель определяет к благу, то там, где наличествует особый вид блага, необходимо должен наличествовать и особый вид добродетели. В том же месте было указано, что благо состоит в порядке (109, 2). Поэтому человеку надлежит в своих словах и поступках приличествующим образом упорядочивать себя к другим, так чтобы все правильно вели себя по отношению друг к другу. Следовательно, необходима особая добродетель, которая поддерживала бы благопристойность такого порядка, и эта добродетель называется дружелюбием.

Ответ на возражение 1. Философ в своей «Этике» говорит о двух видах дружбы. Один в первую очередь состоит в привязанности, посредством которой один человек любит другого, и она может быть следствием любой добродетели. В своих рассуждениях о любви мы уже говорили (23, 1; 25; 26) о том, что связано с этим видом дружбы. Но он говорит и о другом [виде дружбы, а именно] дружелюбии, которое состоит исключительно в словах и внешних поступках. Оно далеко от совершенной природы дружбы и только подобно ей в той мере, в какой человек правильно ведет себя с теми, с кем имеет дело.

Ответ на возражение 2. Каждый человек по природе является другом каждого человека посредством некоей общей любви, в связи с чем [в Писании] сказано, что «всякое животное любит подобное себе» ([Сир. 13:19](#)). Эта любовь выражается знаками дружбы, демонстрируемыми вовне посредством слов или дел, и обращена она даже к тем, кого мы не знаем или с кем не знакомы. И в этом нет никакого притворства — ведь мы не демонстрируем им знаки совершенной дружбы и не относимся к незнакомцам с той доверительностью, с которой мы относимся к тем, с кем нас связывает особая дружба.

Ответ на возражение 3. Когда говорят, что «сердце мудрых -

в доме плача», то не имеют в виду, что они причиняют страдания ближним, в связи с чем апостол говорит: «Если же за пищу огорчается брат твой, то ты уже не по любви поступаешь» ([Рим. 14:15](#)), но что они могут приносить утешение скорбящим, согласно сказанному [в Писании]: «Не устраняйся от плачущих и с сетующими сетуй» ([Сир. 7:37](#)). А слова о том, что «сердце глупых — в доме веселья», означают не то, что глупо веселить других, а то, что глупо веселиться чужим весельем. Поэтому мудрому надлежит разделять с теми, с кем он пребывает, не удовольствия похоти, которых чурается добродетель, а удовольствия добродетели, согласно сказанному [в Писании]: «Как хорошо и как приятно жить братьям вместе» ([Пс. 132:1](#)).

Однако, как говорит Философ, ради достижения некоторого блага или ради избежания некоторого зла добродетельный человек не будет уклоняться от того, чтобы заставить страдать тех, с кем он имеет дело⁷⁶⁴. Поэтому апостол говорит: «Если я опечалил вас посланием, не жалею» ([2 Кор. 7:8](#)), и далее: «Я радуюсь не потому, что вы опечалились, но что вы опечалились к покаянию» ([2 Кор. 7:9](#)). По этой причине мы из [одного только] желания доставить удовольствие не должны показывать веселое лицо тем, кто склонен к греху, чтобы это не побудило их думать, что мы даем им свое согласие на грех или поощряем их к греху. В связи с этим [Писание] говорит: «Есть у тебя дочери? Имей попечение о теле их и не показывай им веселого лица твоего» ([Сир. 7:26](#)).

Раздел 2. является ли этот вид дружбы частью правосудности?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что этот вид дружбы не является частью правосудности. В самом деле, правосудность состоит в предоставлении другому должного. Но эта добродетель состоит не в этом, а в приятном обращении с теми, с кем мы проживаем. Следовательно, эта добродетель не является частью правосудности.

Возражение 2. Далее, согласно Философу, эта добродетель связана с радостями и печалью тех, с кем человек общается⁷⁶⁵. Но, как было показано выше (60, 5; 61, 3), умерять желание наибольших удовольствий свойственно умеренности [или благоразумию]. Следовательно, эта добродетель, пожалуй, является частью умеренности, а не правосудности.

Возражение 3. Далее, нами уже было сказано (59, 1) о том, что воздавать равным за неравное противоречит правосудности. Но, как указывает Философ, благодаря этой добродетели «человек будет подобно вести себя с незнакомыми и знакомыми, близкими и посторонними»⁷⁶⁶. Следовательно, эта добродетель скорее противоположна правосудности, чем является её частью.

Этому противоречит [вышеупомянутое (80, 1)] мнение Макробия, который считал дружелюбие частью правосудности.

Отвечаю: эта добродетель является той частью правосудности, которая дополняет её как главную добродетель. Роднит её с правосудностью то, что она, как и правосудность, определена к другому человеку, однако она уступает правосудности постольку, поскольку в ней отсутствует полный аспект долженствования, благодаря которому один человек должен другому или с точки зрения законного долженствования, когда закон обязывает ему воздать, или же с точки зрения какого-то иного долженствования, возникшего вследствие оказанного благодеяния. В самом деле, она относится к просто некоторому долженствованию справедливости, а именно к тому, что мы должны стараться вести себя так, чтобы быть приятными тем, с кем мы общаемся, за исключением тех случаев, когда в силу той или иной причины необходимо вызвать их недовольство ради достижения некоторой доброй цели.

Ответ на возражение 1. Нами уже было сказано (109, 3) о том, что коль скоро человек является общественным животным, он должен сообщать своим товарищам правду, ибо без этого человеческое сообщество не могло бы существовать. Но подобно тому, как человек не мог бы жить в обществе без правды, точно так же не мог бы [он жить] и без радости, поскольку, как говорит Философ, «никто не способен проводить дни с тем, кто не доставляет удовольствия»⁷⁶⁷. Поэтому в силу некоторой естественной справедливости человек обязан жить в согласии со своими собратьями, если только по какой-либо причине он не должен огорчить их ради их же блага.

Ответ на возражение 2. Умеренности свойственно обуздывать чувственные удовольствия. Эта же добродетель связана с удовольствием от общения, которое проистекает из разума в той мере, в какой человек благопристойно общается с другими. Такие удовольствия не нуждаются в обуздании, поскольку в них нет ничего предосудительного.

Ответ на возражение 3. Эти слова Философа не означают, что мы обязаны общаться и вести себя со знакомыми точно так же, как и с незнакомыми, поскольку далее он говорит, что «не приличествует ни одинаково заботиться о близких и о чужих, ни одинаково причинять им страдания»⁷⁶⁸. Подобность поведения состоит в том, что мы со всеми должны вести себя благопристойно.

Вопрос 115. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ДРУЖЕЛЮБИЮ ПОРОКАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О ЛЬСТИВОСТИ

Теперь мы должны исследовать те пороки, которые противоположны вышерассмотренной добродетели: во-первых, льстивость; во-вторых, вздорность.

В отношении льстивости наличествует два пункта: 1) является ли льстивость грехом; 2) является ли она смертным грехом.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЬСТИВОСТЬ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что льстивость не является грехом. Ведь льстивость состоит в словесных похвалах другого с целью доставления ему удовольствия. Но хвалить другого — это не грех, согласно сказанному [в Писании]: «Встают дети — и ублажают ее, муж — и хвалит ее» ([Прит. 31:28](#)). Кроме того, в желании угодить другим нет ничего злого, согласно сказанному [в Писании]: «Я угождаю всем во всем» ([1 Кор. 10:33](#)). Следовательно, льстивость не является грехом.

Возражение 2. Далее, зло противоположно добру, а обвинение — похвале. Но в обвинении злого нет никакого греха. Поэтому и похвала доброго, которая, похоже, принадлежит льстивости, не является грехом. Следовательно, льстивость не является грехом.

Возражение 3. Далее, лести противоположно злословие. Поэтому Григорий говорит, что злословие является средством против лести. «Надлежит заметить, — говорит он, — что по чудесной ровности Правителя нашего часто случается так, что стоит нам только превознестись от неумеренной похвалы, как мы тут же оказываемся растерзанными злословием, так что того, кого возвысил голос льстеца, легко смиряет язык хулителя» ⁷⁶⁹. Но, как было показано выше (73, 2), злословие — это зло. Следовательно, льстивость — это добро.

Этому **противоречит** следующее: глосса на слова [Писания]: «Горе сшивающим подушечки под мышки» ⁷⁷⁰ ([Иез. 13:18](#)), говорит: «То есть сладкоречивым льстецам». Следовательно, льстивость является грехом.

Отвечаю: нами уже было сказано (114, 1) о том, что хотя та дружба, о которой шла речь, или любезность, в первую очередь стремится к тому, чтобы доставлять удовольствие тем, с кем мы общаемся, тем не менее, она не боится вызывать недовольство в тех случаях, когда это необходимо для достижения некоторого блага или избежания некоторого зла. Поэтому когда человек хочет доставлять удовольствие во всех случаях, он превышает модус удовольствия и в силу этой избыточности грешит. Если он делает это просто из желания доставлять удовольствие, то его, по словам Философа, называют «угодником», а если он делает это ради какой-нибудь выгоды, то его называют «льстецом» или «подхалимом» ⁷⁷¹. Однако, как правило, термин «льстец» применяется ко всем, кто посредством слов или дел желает превысить модус добродетели в своем повседневном угождении сотоварищам.

Ответ на возражение 1. Можно хвалить человека как хорошо, так и дурно в зависимости оттого, насколько учтены или упущены надлежащие обстоятельства. В самом деле, если кто-либо, учитывая все прочие надлежащие обстоятельства, хвалит человека, желая угодить ему ради того, чтобы утешить его или побудить подвигаться в чем-либо добром, то это относится к вышеупомянутой добродетели дружбы. Но если кто-либо желает хвалить человека за то, за что не должно хвалить, то тогда речь идет о лести, поскольку это, возможно, или является злом, согласно сказанному [в Писании]: «Нечестивый хвалится похотью души своей» ([Пс. 9:24](#)); или о нем ничего достоверно не известно, согласно сказанному [в Писании]: «Прежде беседы не хвали человека» ([Сир. 27:7](#)), и еще: «Не хвали человека за красоту его» ([Сир. 11:2](#)); или в связи с опасностью того, что человеческая хвала может побудить к тщеславию, по каковой причине сказано: «Прежде смерти никого не называй блаженным» ([Сир. 11:30](#)). И точно так же хорошо желать угодить человеку ради того, чтобы поощрить его к горней любви, дабы он мог духовно возрасть в ней. Однако греховно желать угождать людям ради тщеславия или выгоды, или же поощрять их в делании зла, согласно сказанному [в Писании]: «Рассыплет Бог кости тем, кто угождает людям» ⁷⁷² ([Пс. 52:6](#)), а также согласно словам апостола: «Если бы я поныне угождал

людям, то не был бы рабом Христовым» (fan. 1, 10).

Ответ на возражение 2. Даже обвинение злого может быть греховным в тех случаях, когда не учтены надлежащие обстоятельства, и то же самое можно сказать о похвале доброго.

Ответ на возражение 3. Ничто не препятствует тому, чтобы два порока были противоположны друг другу. Поэтому как злословие является злом, так и льстивость, которая противоположна ему со стороны того, что именно сказано, но не [противоположна ему] непосредственно с точки зрения цели. В самом деле, льстец стремится доставить удовольствие тому, кому он льстит, в то время как хулитель стремится не к тому, чтобы вызвать неудовольствие своего объекта (поскольку нередко порочит его втайне), а к тому, чтобы его очернить.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЬСТИВОСТЬ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что льстивость является смертным грехом. Ведь сказал же Августин, что «вещь зла настолько, насколько причиняет порчу»⁷⁷³. Но более всего портит именно лезть, согласно сказанному [в Писании]: «Нечестивый хвалится похотью души своей, корыстолюбец ублажает себя. В надмении своем нечестивый пренебрегает Господа» ([Пс. 9:24, 25](#)). Поэтому Иероним говорит: «Ничто с такой легкостью не портит человеческий ум, как лезть», и глосса на слова [псалма]: «Да постыдятся и посрамятся говорящие мне: «Хорошо, хорошо!»»⁷⁷⁴ ([Пс. 69:4](#)), говорит: «Язык льстеца губительней, чем меч гонителя». Следовательно, льстивость является очень тяжким грехом.

Возражение 2. Далее, тот, кто вредит словами, вредит себе не меньше, чем другим, по каковой причине [в Писании] сказано: «Меч их войдет в их же сердце» ([Пс. 36:15](#)). Но льстящий другому побуждает того к смертному греху, в связи с чем глосса на слова [псалма]: «Пусть не повредит голове моей елей делающих беззаконие»⁷⁷⁵ ([Пс. 140:5](#)), говорит: «Лживая похвала льстеца размягчает ум, лишая его праведной крепости, и делает его восприимчивым к пороку». Следовательно, ещё более тяжкий грех льстец совершает в отношении самого себя.

Возражение 3. Далее, в «Декреталях» сказано: «Если обнаружится, что клирик погряз в вероломстве и лести, его надлежит отстранить от его служения». Но такое наказание причиняется исключительно за смертный грех. Следовательно, льстивость является смертным грехом.

Этому противоречит следующее: Августин в своей проповеди о чистилище говорит о «желании льстить вышестоящему то ли по необходимости, то ли по собственному почину», как об одном из невеликих грехов.

Отвечаю: как уже было сказано (112, 2), смертным грехом является тот, который противен любви к горнему. Что касается лести, то в одних случаях она противна любви к горнему, а в других — нет. Противной любви к горнему она бывает трояко. Во-первых, со стороны её собственной материи, как когда один хвалит грех другого, что противоречит как любви к Богу, против правосудности Которого выступает льстец, так и любви к ближнему, грех которого он поощряет. Поэтому такая [льстивость] является смертным грехом, согласно сказанному [в Писании]: «Горе тем, которые зло называют «добром»" ([Ис. 5:20](#)). Во-вторых, со стороны намерения, как когда один человек льстит другому затем, чтобы, обманывая его, причинить вред его телу или душе, и такая [льстивость] тоже является смертным грехом, о чем читаем [в Писании]: «Искренни укоризны от любящего — и лживы поцелуи ненавидящего» ([Прит. 27:6](#)). В-третьих, случайно, как когда похвала льстеца безо всякого намерения с его стороны предоставляет другому повод согрешить. В этом случае необходимо принимать во внимание, давался ли этот повод или же был усвоен, а также насколько тяжким оказалось последовавшее падение, о чем мы уже вели речь выше (43, 3), когда исследовали соблазн. Но если один человек льстит другому просто из желания доставить ему удовольствие либо ради того, чтобы избежать некоторого зла или получить то, в чем он нуждается, то это не противоречит любви. Следовательно, в таком случае налицо не смертный, а простительный грех.

Ответ на возражение 1. В приведенных цитатах говорится о льстеце, хвалящем чужой грех. О льстивости этого вида говорят как о более губительной, чем меч гонителя, постольку, поскольку она вредит более значимым, а именно духовным благам. Впрочем, её губительность

нельзя считать действенной, постольку меч гонителя, будучи достаточной причиной смерти, убивает действительно, в то время как никто при помощи лести не может служить достаточной причиной согрешения другого, о чем уже было сказано (43, 1; 73, 8; 80, 1).

Ответ на возражение 2. Этот аргумент относится к тому, кто льстит с намерением причинить вред. Действительно, такой человек больше вредит себе, чем другим, поскольку он вредит себе как достаточная причина согрешения, тогда как для других он является акцидентной причиной вреда.

Ответ на возражение 3. Приведенные слова сказаны о том, кто вероломно льстит другому ради того, чтобы его обмануть.

Вопрос 116. О ВЗДОРНОСТИ

Далее мы рассмотрим Вздорность, В отношении которой наличествует два пункта: 1) противоположна ли она добродетели дружелюбия; 2) сравнение её со льстивостью.

Раздел 1. ПРОТИВОПОЛОЖНА ЛИ ВЗДОРНОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛИ ДРУЖЕЛЮБИЯ, ИЛИ ЛЮБЕЗНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вздорность не противоположна добродетели дружелюбия, или любезности. Ведь вздорность, похоже, как и распря, связана с разногласием. Но разногласие, как было показано выше (37, 1), противоположно любви к горнему. Следовательно, [противоположна ей] и вздорность.

Возражение 2. Далее, [в Писании] сказано: «Человек гневный — для разжжения ссоры»⁷⁷⁶ ([Прит. 26:21](#)). Но гнев противоположен смирению. Следовательно, [противоположна ей] и ссора, или вздорность.

Возражение 3. Далее, [в Писании] сказано: «Откуда у вас вражды и распри? Не отсюда ли, от вожделий ваших, воюющих в членах ваших?» ([Иак. 4:1](#)). Но все это, похоже, противно умеренности в следовании своим вожделиям. Следовательно, похоже на то, что вздорность противоположна не дружелюбию, а умеренности.

Этому противоречит следующее: Философ противопоставляет вздорность дружелюбию⁷⁷⁷.

Отвечаю: вздорность в прямом смысле этого слова заключается в словах, когда, так сказать, один человек вступает в словесное препирательство с другим. Затем, в этом препирательстве можно усматривать две вещи. Так, иногда препирательство возникает по причине того, кто говорит, когда возражающий отказывается соглашаться с ним из-за недостаточности той любви, которая соединяет умы, и это, похоже, принадлежит разногласию, которое противно любви к горнему. Иногда же препирательство возникает потому, что [препирающийся] не боится вызвать недовольство говорящего, из чего возникает вздорное пререкание, которое противоположно вышеупомянутому дружелюбию, или любезности, которому свойственно вести себя так, чтобы быть приятным окружающим. Поэтому Философ говорит, что «те, которые всему противоречат и ничуть не заботятся о том, чтобы не заставить страдать, зовутся вредными и вздорными»⁷⁷⁸.

Ответ на возражение 1. Распря, пожалуй, связана с противоречием разногласия, в то время как вздорность связана с тем противоречием, целью которого является вызвать недовольство.

Ответ на возражение 2. Прямое противоположение добродетелей и пороков зависит не от их причин, поскольку один порок может возникать из многих причин, а от вида их актов. И хотя вздорность подчас возникает из гнева, сам он может быть следствием многих других причин, и потому из этого вовсе не следует, что она непосредственно противоположна смирению.

Ответ на возражение 3. Иаков говорит о вожделии как о зле в целом, из которого возникают все пороки. Поэтому глосса на слова из ["Послания к римлянам"] ([Рим. 7:7](#)) говорит: «Закон благ постольку, поскольку, запрещая вожделие, запрещает всяческое зло».

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЗДОРНОСТЬ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ ЛЬСТИВОСТЬ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что вздорность является менее тяжким грехом, чем противоположный порок, а именно льстивость, или лезть. В самом деле, чем больший ущерб причиняет грех, тем более он представляется тяжким. Но льстивость причиняет больший ущерб, чем вздорность, согласно сказанному [в Писании]: «Народ Мой! Твердящие о праведности твоей вводят тебя в заблуждение, и путь стезей твоих испортили!»⁷⁷⁹ ([Ис. 3:12](#)). Следовательно, льстивость является более тяжким грехом, чем вздорность.

Возражение 2. Далее, похоже, что в лести присутствует толика лжи, поскольку льстец говорит одно, а думает другое, тогда как вздорный человек, вступая в открытое пререкание, действует без обмана. Но, по словам Философа, грешащий втайне — человек отвратительный⁷⁸⁰. Следовательно, льстивость является более тяжким грехом, чем вздорность.

Возражение 3. Далее, Философ говорит, что стыд — это страх дурной славы⁷⁸¹. Но человек более стыдится прослыть льстивым, нежели вздорным. Следовательно, вздорность является менее тяжким грехом, чем льстивость.

Этому противоречит следующее: чем в большей степени грех несовместим с духовным состоянием, тем более он представляется тяжким. Но вздорность, похоже, в большей степени несовместима с духовным состоянием, в связи с чем читаем, что «епископ должен быть... не сварлив» ([1 Тим. 3:2, 3](#)); и еще: «Рабу же Господа не должно ссориться» ([2 Тим. 2:24](#)). Следовательно, похоже на то, что вздорность является более тяжким грехом, чем льстивость.

Отвечаю: о каждом из этих двух грехов можно говорить двояко. Во-первых, мы можем рассматривать вид каждого из грехов, и в этом смысле чем более порок отклоняется от противоположной ему добродетели, тем более он и тяжек. И коль скоро добродетель дружелюбия более склонна доставлять удовольствие, чем вызывать недовольство, то вздорный человек, который отклоняется в сторону вызывания недовольства, грешит более тяжко, чем льстивый, или льстец, который отклоняется в сторону доставления удовольствия. Во-вторых, мы можем рассматривать их с точки зрения тех или иных внешних побуждений, и в этом смысле иногда более тяжким [грехом] является лезть, например, когда кто-либо хочет обманным путем присвоить себе незаслуженную честь или выгоду, а иногда более тяжким [грехом] является вздорность, например, когда кто-либо желает или опровергнуть истину, или очернить того, кто говорит [истину].

Ответ на возражение 1. Подобно тому, как льстец может причинить вред, вводя в заблуждение тайно, точно так же вздорный человек может причинить вред, нападая открыто. Но при прочих равных условиях причинение человеку вреда открыто и насильственно хуже, чем когда это сделано втайне. По этой причине нами уже было сказано (66, 9) о том, что грабеж является более тяжким грехом, чем воровство.

Ответ на возражение 2. В человеческих актах наиболее тяжкое не всегда есть тем же, что и наиболее низкое. В самом деле, источником привлекательности человека является разум, и потому грехи плоти, посредством которых плоть поработочает разум, выглядят наиболее отвратительно, хотя наиболее тяжкими являются духовные грехи, поскольку они проистекают из большего презрения. И точно так же грехи, которые совершаются посредством лжи, отвратительны постольку, поскольку они, похоже, являются следствием некоторой слабости и погрешности разума, хотя совершаемые открыто грехи нередко обуславливаются большим

презрением. Поэтому лезть, будучи тем, что сопровождается ложью, представляется более отвратительным грехом, тогда как проистекающая из большего презрения вздорность является более тяжким грехом.

Ответ на возражение 3. Как сказано в возражении, стыд связан с отвратительностью греха, и потому человек обычно больше стыдится не более тяжкого, а более отвратительного греха. По этой причине человек больше стыдится лживости, чем вздорности, хотя вздорность является более тяжким грехом.

Вопрос 117. О ЩЕДРОСТИ

Теперь нам надлежит рассмотреть щедрость и противоположные ей пороки, а именно жадность и расточительность.

Относительно щедрости будет исследовано шесть пунктов: 1) является ли щедрость добродетелью; 2) что является её материей; 3) о её акте; 4) надлежит ли ей скорее давать, чем брать; 5) является ли щедрость частью правосудности; 6) сравнение её с другими добродетелями.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЩЕДРОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что щедрость не является добродетелью. В самом деле, добродетель не может быть противной естественной склонности. Но человек по природе склонен заботиться о себе больше, чем о других, в то время как свойством щедрого является делать противоположное, поскольку, согласно Философу, «щедрому весьма свойственно не принимать себя в расчет, так что себе самому он оставляет меньше»⁷⁸². Следовательно, щедрость не является добродетелью.

Возражение 2. Далее, человек поддерживает жизнь благодаря богатству, а благополучие, как сказано в первой [книге] «Этики», инструментально способствует счастью². И коль скоро любая добродетель определена к счастью, то похоже на то, что щедрый человек не добродетелен, поскольку о нем Философ сказал, что «он не склонен к приобретению и бережливости, и при том расточителен»⁷⁸³.

Возражение 3. Далее, добродетели связаны друг с другом. Но щедрость, похоже, не связана с другими добродетелями, поскольку многие из добродетельных, ничего не имея, не могут быть щедрыми, а многие дают или расточают, не будучи добродетельными в другом. Следовательно, щедрость не является добродетелью.

Этому противоречат слова Амвросия о том, что «в Евангелии содержится немало примеров того, насколько праведна щедрость». Но Евангелие поощряет только то, что связано с добродетелью. Следовательно, щедрость является добродетелью.

Отвечаю: как говорит Августин, «добродетели свойственно хорошо пользоваться тем, чем можно пользоваться дурно»⁷⁸⁴. Но мы можем как хорошо, так и дурно пользоваться не только тем, что находится в нас, а именно способностями и страстями души, но и тем, что находится вне нас, например, вещами этого мира, которые предоставлены нам в качестве средств к нашему существованию. Следовательно, коль скоро щедрости свойственно пользоваться ими хорошо, то, значит, щедрость является добродетелью.

Ответ на возражение 1. Как указывают Амвросий и Василий, изобилие богатства предоставляется Богом некоторым для того, чтобы они могли обрести заслугу посредством хорошего управления им. Но одному человеку достаточно иметь немного вещей. Поэтому щедрый заслуживает похвалы за то, что отдает другим больше, чем оставляет себе. Что же касается духовных благ, то в отношении них мы должны проявлять осмотрительность и в первую очередь заботиться о себе. Впрочем, и в том, что касается преходящего, щедрому вовсе не свойственно настолько заботиться о других, чтобы совсем не принимать в расчет себя и ничего не оставлять. Поэтому Амвросий говорит, что «похвальна та щедрость, когда не забывают об интересах родни, особенно если она в чем-то нуждается».

Ответ на возражение 2. Щедрому не свойственно отдавать все свое богатство, ничего не оставляя ни для поддержания собственной жизни, ни в качестве инструментальных средств тех актов добродетели, посредством которых достигается счастье. Поэтому Философ говорит, что «щедрый не будет невнимателен к собственному имуществу, раз уж намерен с его помощью удовлетворять нужды других»⁷⁸⁵. И Амвросий говорит, что «Господь желает не того, чтобы человек за один раз расточил свое богатство, а того, чтобы он распределял его, если только речь не идет о случаях, подобных тому, который имел место с Елисеем, убившем своих волов и накормившем бедных, чтобы освободить себя от домашних хлопот», что связано с состоянием совершенства, о котором речь у нас впереди (184; 186, 3).

Впрочем, тут следует заметить, что сам акт щедрого отказа от имущества в той мере, в

какой он является актом добродетели, определен к счастью.

Ответ на возражение 3. Как говорит Философ, «тратящие много по причине своей невоздержанности — это не щедрые, а моты»⁷⁸⁶, и таковыми же являются те, кто растрчивает свое имущество ради других грехов. Поэтому, по словам Амвросия, «тот, кто помогает обирать других, нисколько не честен, и щедрость его — не подлинна, если он делает это ради хвастовства, а не из сострадания». Следовательно, тот, кому недостает других добродетелей, сколько бы он ни тратил, тратит все это дурно и не является щедрым.

Кроме того, ничто не препятствует тому, чтобы тратить много на что-то доброе и без навыка к щедрости — ведь исполняют же люди дела других добродетелей до того, как у них появляется соответствующий навык, хотя, как уже было сказано (II-I, 65, 1), делают это не совсем так, как это делают добродетельные. И точно так же ничто не препятствует тому, чтобы добродетельный человек, будучи бедным, был щедрым. Поэтому Философ говорит, что «щедрость соразмеряется с состоянием человека», то есть с имеющимися у него средствами, «и указывает не количество отдаваемого, а навык даятеля»⁷⁸⁷. И Амвросий говорит: «Сердечность — вот что одаривает богатых и бедных и придает ценность вещам».

Раздел 2. СВЯЗАНА ЛИ ЩЕДРОСТЬ С ДЕНЬГАМИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что щедрость не связана с деньгами. В самом деле, любая нравственная добродетель связана с поступками и страстями. Так, согласно сказанному в пятой [книге] «Этики», правосудность имеет дело с поступками⁷⁸⁸. Следовательно, коль скоро щедрость является нравственной добродетелью, то похоже на то, что она связана со страстями, а не с деньгами.

Возражение 2. Далее, щедрый может использовать любой вид богатства. Но, согласно Философу сообразное природе богатство гораздо подлинней, чем искусственное богатство⁷⁸⁹. Следовательно, щедрость по преимуществу не связана с деньгами.

Возражение 3. Далее, различные добродетели имеют различную материю, поскольку навыки различаются сообразно своим объектам. Но внешние вещи являются материей распределительной и направительной правосудности. Следовательно, они не являются материей щедрости.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «щедростью принято считать обладание серединой в отношении к деньгам»⁷⁹⁰.

Отвечаю: как говорит Философ, щедрому свойственно давать⁷⁹¹. Поэтому щедрость ещё называют гостеприимством — ведь принимающий не отказывается от своего, а делится им. Термин «щедрость», похоже, тоже указывает на нечто подобное, поскольку когда человек отнимает свою руку от вещи, он освобождает её (liberat), так сказать, от своего оберегания и владения, и являет свой ум свободным от её удержания. Но тем, что может выступать в качестве субъекта освобождения человеком ради другого, являются блага, которыми он обладает и которые принято обозначать словом «деньги». Следовательно, надлежащей материей щедрости являются деньги.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (1), щедрость зависит не от количества даваемого, а от сердечности дателя. Но сердце дателя [непосредственно] располагается страстями любви и желания, а опосредованно — связанными с даянием удовольствием и страданием. Поэтому непосредственной материей щедрости являются внутренние страсти, тогда как внешние деньги являются объектом указанных страстей.

Ответ на возражение 2. Как говорит Августин в своей книге об учении Христа, все, что человек имеет на земле и все, чем он владеет, может быть названо «ресипиа» (деньгами), поскольку в древности всем имуществом человека было его «ресога» (стадо). И Философ говорит, что «деньгами мы называем все, стоимость чего измеряется деньгами»⁷⁹².

Ответ на возражение 3. Правосудность устанавливает равенство во внешних вещах, но при этом, строго говоря, не имеет дела с внутренними страстями, и потому деньги являются материей щедрости в одном отношении, а правосудности — в другом.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ АКТОМ ЩЕДРОСТИ ПОЛЬЗОВАНИЕ ДЕНЬГАМИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что пользование деньгами не является актом щедрости. В самом деле, различные добродетели обладают различными актами. Но пользование деньгами приличествует другим добродетелям, таким как правосудность и великолепие. Следовательно, оно не является надлежащим актом щедрости.

Возражение 2. Далее, щедрому приличествует не только давать, но также получать и удерживать. Но получение и удержание, похоже, не связано с использованием деньгами. Следовательно, пользование деньгами, похоже, неправильно усваивать щедрости в качестве её надлежащего акта.

Возражение 3. Далее, пользование деньгами состоит не только в их предоставлении, но также и в их трате. Но трата денег связана с тратящим и потому не может являться актом щедрости, поскольку, по словам Сенеки, «не щедр тот, кто дарит самому себе»⁷⁹³. Следовательно, не всякое пользование деньгами связано со щедростью.

Этому противоречат слова Философа о том, что «лучше всех пользуется всякой вещью тот, кто обладает соответствующей добродетелью. Значит, и богатством воспользуется лучше всего тот, чья добродетель связана с деньгами»⁷⁹⁴. Но именно таковым и является щедрый. Следовательно, доброе пользование деньгами является актом щедрости.

Отвечаю: как уже было сказано (18, 2), свой вид акт получает от своего объекта. Но объектом, или материей, щедрости, как было показано в предыдущем разделе, являются деньги и все, стоимость чего измеряется деньгами. И так как любая добродетель соотносится со своим объектом, из этого следует, что коль скоро щедрость является добродетелью, её акт связан с деньгами. Затем, деньги относятся к используемым благам, поскольку все внешние блага определены к тому, чтобы человек их использовал. Следовательно, надлежащим актом щедрости является пользование деньгами, или богатством.

Ответ на возражение 1. Щедрости тоже приличествует доброе пользование богатством, а именно постольку, поскольку богатство является надлежащей материей щедрости. С другой стороны, правосудности приличествует пользоваться богатством под другим аспектом, а именно аспектом долженствования, в той мере, в какой внешняя вещь принадлежит другому. Великолепию же приличествует пользоваться богатством под особым аспектом, а именно постольку, поскольку, так сказать, оно используется ради исполнения чего-то великого. Поэтому великолепие относится к щедрости как нечто дополняющее её, о чем мы поговорим ниже (134).

Ответ на возражение 2. Добродетельному надлежит не только хорошо пользоваться своей материей или инструментом, но и обеспечивать возможность для доброго пользования. Так, мужеству солдата надлежит не только использовать меч против врага, но и острить его и хранить в ножнах. И точно так же щедрости надлежит не только пользоваться деньгами, но и хранить их в целостности и безопасности для того, чтобы иметь возможность их правильно использовать.

Ответ на возражение 3. Как уже было сказано (2), ближайшей материей щедрости, посредством которой человек имеет дело с деньгами, являются внутренние страсти. Поэтому щедрости в первую очередь надлежит делать так, чтобы человеку ничто не препятствовало должным образом пользоваться деньгами, каковое [препятствие] может возникнуть вследствие той или иной неупорядоченной склонности к ним. Затем, существует двоякое пользование

деньгами. Первое состоит в пользовании ими для себя и, похоже, называется затратами, или расходами, в то время как другое состоит в том, чтобы давать пользоваться ими другим, и называется дарами. Таким образом, щедрости надлежит делать так, чтобы человек не встречал препятствий со стороны неумеренной любви к деньгам ни в смысле правильной их траты, ни в смысле приличествующего дарения. Поэтому щедрость, как говорит Философ, связана с тратой и даянием⁷⁹⁵. Что же касается слов Сенеки, то они относятся к щедрости со стороны даяния, поскольку человека не называют щедрым потому, что он дает что-то самому себе.

Раздел 4. НАДЛЕЖИТ ЛИ ЩЕДРОМУ В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ ДАВАТЬ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что щедрому не надлежит в первую очередь давать. В самом деле, щедрость, подобно всем остальным нравственным добродетелям, руководствуется рассудительностью. Но рассудительности, похоже, приличествует оберегать состояние. Поэтому Философ говорит, что «легче тратят те, которые не сами нажили состояние, а получили его по наследству — ведь они не испытывали нужды»⁷⁹⁶. Следовательно, похоже, что щедрому не надлежит в первую очередь давать.

Возражение 2. Далее, никто не испытывает сожаления в связи с тем, что он делает то, что он хотел бы в первую очередь делать. Но щедрый подчас сожалеет о том, что дал, и при этом он не дает всем, о чем читаем в четвертой [книге] «Этики»⁷⁹⁷. Следовательно, щедрому не свойственно в первую очередь давать.

Возражение 3. Далее, чтобы делать то, что в первую очередь хочется делать, человек использует все доступные ему способы. Но щедрый, как замечает Философ, не станет просителем⁷⁹⁸, хотя, прося, он мог бы доставать средства для даяния другим. Следовательно, похоже, что он не стремится к даянию в первую очередь.

Возражение 4. Кроме того, человек обязан в первую очередь заботиться о себе, а уже потом — о других. Но когда он тратит, он заботится о себе, а когда дает — о других. Следовательно, щедрому приличествует скорее тратить, чем давать.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «щедрому весьма свойственно даже преступать меру в даянии»⁷⁹⁹.

Отвечаю: щедрому приличествует пользоваться деньгами. Но пользование деньгами состоит в расставании с ними. В самом деле, приобретение денег скорее подобно их порождению, чем использованию, а хранение денег, в той мере, в какой оно определено к тому, чтобы облегчить пользование ими, подобно навыку. Расставание же с вещью подобно отбрасыванию, когда мы отбрасываем её тем дальше [значит, и совершенней], чем с большей [значит, и более совершенной] силой мы это делаем.

Следовательно, расставание с деньгами посредством отдания их другим связано с большим совершенством, чем трата их на свои собственные нужды. Но добродетели свойственно стремиться к большему совершенству поскольку «добродетель есть некоторое совершенство»⁸⁰⁰. Следовательно, щедрого хвалят в первую очередь за даяние.

Ответ на возражение 1. Рассудительности не свойственно удерживать деньги, если их могут украсть или бесцельно растратить. А вот тратить их с пользой не менее, а более рассудительно, чем с пользой их удерживать, поскольку при пользовании деньгами, которое можно уподобить движению, возникает гораздо больше отношений, чем при их хранении, которое можно уподобить покою. Так, что касается тех, кто, получив заработанные другими деньги, тратит их с большой щедростью потому, что не имеет опыта нужды в них, и если эта их неопытность является единственной причиной их щедрых трат, то они не обладают добродетелью щедрости. Однако подчас эта неопытность просто устраняет препятствие к щедрости, делая неопытных более готовыми к её акту, поскольку изредка основанный на опыте страх перед нуждой препятствует приобретшим деньги щедро пользоваться ими, равно как препятствует этому, согласно Философу, и привязанность к ним со стороны тех, кто приобрел их благодаря собственным усилиям⁸⁰¹.

Ответ на возражение 2. Как было сказано нами в этом и предыдущем разделах, щедрости свойственно надлежащее пользование деньгами и, следовательно, надлежащее их даяние, поскольку даяние денег — это пользование ими. Но всякая добродетель страдает от того, что противно её акту, и избегает всего, что этому акту препятствует. Затем, должному даянию противоположны две вещи, а именно, не давать, когда должно дать, и дать, когда давать не должно. Поэтому щедрый испытывает сожаление в обоих случаях, но особенно — в первом, поскольку он в наибольшей степени противен присущему щедрости акту. По этой же причине он не дает всем — ведь если бы он давал всем, это [когда-нибудь] воспрепятствовало бы его акту, поскольку он лишился бы средств для того, чтобы давать тем, кому приличествует давать.

Ответ на возражение 3. Даяние и получение соотносятся друг с другом как действие и претерпевание. Но одно и то же не может одновременно являться началом действия и претерпевания. Следовательно, коль скоро щедрость является началом даяния, щедрому не свойственно быть готовым получать и тем более просить. Отсюда известный стих: «Кто в мире этом желает приятным быть многим, тот должен Часто давать, редко брать и не спрашивать вовсе». Однако для того, чтобы иметь возможность давать то, что требует от него щедрость, щедрый должен проявлять предусмотрительность в отношении своего имущества, внимательно относясь к тратам, чтобы иметь возможность щедро им пользоваться.

Ответ на возражение 4. Тратить [деньги] на себя является естественной склонностью, тогда как тратить деньги на других присуще именно добродетели.

Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЩЕДРОСТЬ ЧАСТЬЮ ПРАВОСУДНОСТИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что щедрость не является частью правосудности. В самом деле, правосудность связана с долженствованием. Но чем более что-либо является должным, тем менее даяние этого является щедростью. Следовательно, щедрость [не только] не является частью правосудности, но и [вообще] не совместна с нею.

Возражение 2. Далее, правосудность, как было показано выше (58, 9; 60, 2), относится к деятельности, в то время как щедрость — по преимуществу к любви и желанию денег, каковые суть страсти. Следовательно, щедрость, похоже, принадлежит скорее благоразумию, чем правосудности.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (4), щедрости приличествует совершать в первую очередь надлежащие даяния. Но надлежащие даяния свойственны благодеянию и милосердию, которые, как было показано выше (30; 31), принадлежат горней любви. Следовательно, щедрость является скорее частью любви к горнему, чем правосудности.

Этому противоречат следующие слова Амвросия: «Правосудность надлежит осуществлять с сочувствием к людям. Понятие же сочувствия разделяется на две части, правосудность и благодеяние, которое ещё называют щедростью или добросердечием». Следовательно, щедрость принадлежит правосудности.

Отвечаю: щедрость не является видом правосудности, поскольку правосудность воздает другому его, в то время как щедрость отдает другому свое. Однако в двух пунктах щедрость совпадает с правосудностью: во-первых, в том, что она, как и правосудность, определена к другому; во-вторых, в том, что она, как и правосудность, связана с внешними вещами, хотя, как уже было сказано (2), под различными аспектами. По этой причине некоторые рассматривают щедрость как часть правосудности, добавленную к ней как к главной добродетели.

Ответ на возражение 1. Хотя щедрость и не принимает во внимание то законное долженствование, с которым имеет дело правосудность, однако она связана с некоторым нравственным долженствованием. Это долженствование основано не на обязательстве, а на некотором представлении о том, что подобает [делать], являясь тем самым самой низкой степенью долженствования.

Ответ на возражение 2. Благоразумие связано с возделением телесных удовольствий. Но возделение денег и наслаждение ими относятся не столько к телу, сколько к душе. Поэтому в строгом смысле слова щедрость не принадлежит благоразумию.

Ответ на возражение 3. Даяния милосердия и благодеяния связаны с тем, что человек так или иначе расположен к тому, кому он дает, и потому такие даяния основаны на любви или дружбе. А вот даяния щедрости возникают из некоторой расположенности человека к деньгам, по причине которой он не желает их и не любит, и потому в подобающих случаях дает их не только друзьям, но и незнакомцам. Следовательно, щедрость принадлежит не любви, а правосудности, которая относится к внешним вещам.

Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЩЕДРОСТЬ ВЕЛИЧАЙШЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что щедрость является величайшей добродетелью. В самом деле, каждая человеческая добродетель является подобием божественной благодати. Но благодаря щедрости человек более всего уподобляется Богу, Который дает «всем просто и без упреков» ([Иак. 1:5](#)). Следовательно, щедрость является величайшей добродетелью.

Возражение 2. Далее, как говорит Августин, «в тех вещах, чье величие не в телесном, быть большим означает быть лучшим»⁸⁰². Но природа благодати, похоже, в первую очередь принадлежит щедрости, поскольку, по словам Дионисия, «благодать все привлекает к себе»⁸⁰³. В связи с этим Амвросий говорит, что «правосудность опирается на строгость, а щедрость — на благодать». Следовательно, щедрость является величайшей добродетелью.

Возражение 3. Далее, людей почитают и любят за их добродетели. Но Боэций говорит, что «щедрость всегда делает людей славными»⁸⁰⁴, а Философ говорит, что «среди тех, с кем дружат из-за их добродетели, больше всего дружат со щедрыми»⁸⁰⁵. Следовательно, щедрость является величайшей добродетелью.

Этому противоречат слова Амвросия о том, что «правосудность представляется более превосходной [добродетелью], чем щедрость, хотя более приятной является щедрость». И Философ говорит, что «наибольшим почетом пользуются люди справедливые и мужественные, а затем — щедрые»⁸⁰⁶.

Отвечаю: каждая добродетель стремится к благу, и потому большей добродетелью является та, которая стремится к большему благу. Затем, щедрость стремится к благу двояко: во-первых, первично и согласно своей природе; во-вторых, опосредованно. Первично и согласно своей природе она стремится упорядочить расположенность своего обладателя к владению и пользованию деньгами. В указанном отношении [добродетель] благоразумия, которая умеряет телесные желания и удовольствия, превосходит [добродетель] щедрости, равно как превосходят её [добродетели] правосудности и мужества, которые — каждая по-своему — определены к общему благу, одна — во время мира, другая — во время войны. А всех их превосходят те добродетели, которые определены к божественному благу. В самом деле, божественное благо превосходит все виды человеческих благ, а что касается человеческих благ, то общественное благо превосходит блага индивида, а среди последних первенствуют телесные блага, которые превосходят те, которые состоят во внешних вещах. Но щедрость также определена к благу опосредованно, и в этом смысле она определена ко всем вышеупомянутым благам. Действительно, коль скоро щедрый не привязан к деньгам, то из этого следует, что он с готовностью пользуется ими и ради себя, и ради блага других, и ради славы Божией. Поэтому он обладает некоторым превосходством — ведь он может быть полезным различными способами. Однако поскольку мы должны судить о вещах в первую очередь в соответствии с тем, что принадлежит им первично и согласно их природе, а не с тем, что принадлежит им опосредованно, то нам надлежит утверждать, что щедрость не является величайшей добродетелью.

Ответ на возражение 1. Божественные даяния проистекают из Его любви к тем, кому Он дает, а не из Его привязанности к тому, что Он дает, и потому они представляются принадлежащими не щедрости, а величайшей из добродетелей, любви.

Ответ на возражение 2. Всякая добродетель причастна природе благодати посредством

осуществления собственного акта, но акты некоторых других добродетелей превосходят акт щедрости, [а именно] даяния денег.

Ответ на возражение 3. Дружба, которой дружат со щедрым, является не той, которая основана на добродетели, как если бы он был лучше других, а той, которая основана на пользе, поскольку он очень полезен в отношении внешних благ, которые, как правило, желательны людям более остальных. По той же причине его и прославляют.

Вопрос 118. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ЩЕДРОСТИ ПОРОКАХ, И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ О ЖАДНОСТИ

Далее мы исследуем противоположные щедрости пороки: во-первых, жадность; во-вторых, расточительность.

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов: 1) является ли жадность грехом; 2) является ли она особым грехом; 3) какой добродетели она противоположна; 4) является ли она смертным грехом; 5) является ли она тягчайшим грехом; 6) является ли она грехом плоти или же духовным грехом; 7) является ли она главным пороком; 8) о её дочерях.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖАДНОСТЬ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что жадность — это не грех. Ведь жадность (*avaritia*) означает некоторую алчность к меди (*avidus aegis*), поскольку, так сказать, она заключается в желании денег, под которыми подразумеваются все внешние блага. Но желание внешних благ не является грехом — как потому, что человек желает их по природе и они по природе подчинены человеку, так и потому, что они являются средствами поддержания жизни человека (по каковой причине о них говорят как о его субстанции). Следовательно, жадность не является грехом.

Возражение 2. Далее, любой грех, как уже было сказано (II-I, 72, 4), направлен или против Бога, или против ближнего, или против самого себя. Но жадность в строгом смысле слова не является грехом против Бога, поскольку она не противна ни религии, ни теологическим добродетелям, посредством которых человек определяется к Богу. Не является она и грехом, направленным против себя, поскольку последнее свойственно вожделению и похоти, в связи с чем апостол говорит, что «блудник грешит против собственного тела» ([1 Кор. 6:18](#)). И точно так же она явно не является грехом, направленным против ближнего, поскольку человек, оберегая свою собственность, не причиняет никому вреда. Следовательно, жадность не является грехом.

Возражение 3. Далее, то, что возникает естественным образом, не является грехом. Но, как указывает Философ, старость и всякая немощь естественным образом делают человека скупым⁸⁰⁷. Следовательно, жадность не является грехом.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Имейте нрав несребролюбивый, довольствуясь тем, что есть» ([Евр. 13:5](#)).

Отвечаю: в том, благо чего состоит в должной мере, зло необходимо должно состоять в избытке или недостатке этой меры. Но во всем, что определено к цели, благо состоит в некоторой мере, поскольку все, что определено к цели, необходимо должно быть соразмерено с целью, например, лекарство — со здоровьем. Затем, как уже было сказано (117, 3; II-I, 2, 1), внешними благами являются полезные для достижения цели вещи. Следовательно, необходимо должно быть так, чтобы в отношении них человеческое благо состояло в некоторой мере, другими словами, чтобы человек стремился владеть внешним богатством согласно той мере, в какой оно необходимо ему для того, чтобы жить в соответствии с требованиями его положения. Поэтому превышение им такой меры, то есть желание приобретать эти вещи и обладать ими сверх меры, будет для него грехом. Но именно это и называется жадностью, каковая суть «неумеренная любовь к обладанию». Отсюда очевидно, что жадность является грехом.

Ответ на возражение 1. Человеку по природе свойственно желать внешних вещей в качестве средств достижения цели, и потому такое желание безгрешно в той мере, в какой оно соотносится с нормой, вытекающей из природы цели. Но жадность превышает эту норму, и потому она — грех.

Ответ на возражение 2. Жадность может означать неумеренность в отношении внешних вещей двояко. Во-первых, указывать на непосредственное их приобретение и сохранение, когда человек, так сказать, приобретает или удерживает их в большем количестве, чем должно. В таком случае речь идет о грехе против ближнего, поскольку один человек не может обладать изобилием внешнего богатства без того, чтобы другой человек не испытывал в нем недостатка — ведь многие не могут одновременно обладать преходящими благами. Во-вторых, она может означать неумеренность во внутренней привязанности человека к богатству когда, например, человек любит его, или желает, или наслаждается им неумеренно. Такою жадностью человек грешит против себя, поскольку она обуславливает неупорядоченность его расположений, хотя и

не в теле, как это делают грехи плоти.

В результате она становится и грехом против Бога, поскольку, как и все смертные грехи, приводит к тому, что человек начинает предпочитать преходящие вещи вещам вечным.

Ответ на возражение 3. Естественные склонности должны упорядочиваться разумом, который в человеческой природе является управляющей способностью. Поэтому хотя старики, равно как и все, нуждающиеся в поддержке, относятся к внешним вещам с большей скупостью, тем не менее, и они не свободны от греха, если превышают разумную меру в своем отношении к богатству.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖАДНОСТЬ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что жадность не является особым грехом. Ведь сказал же Августин, что «жадность, которая по-гречески называется «philargyria» (сребролюбие), связана не только с серебром или деньгами, но и вообще со всем тем, желание чего неумеренно»⁸⁰⁸. Но неумеренное желание присутствует в каждом грехе, поскольку, как было показано выше (II-I, 71,6), любой грех состоит в том, что человек отклоняется от неизменного блага и прилепляется к преходящим благам. Следовательно, жадность является общим грехом.

Возражение 2. Далее, как говорит Исидор, жадный (avarus) назван так потому, что он алчен к меди (avidus aeris), то есть к деньгам, и по той же причине по-гречески жадность называется «philargyria», то есть «сребролюбие»⁸⁰⁹. Но серебро, то есть деньги, означает все внешние блага, ценность которых может быть измерена деньгами, о чем уже было сказано (117,2). Таким образом, жадность является желанием любой внешней вещи и, следовательно, похоже на то, что она суть общий грех.

Возражение 3. Далее, глосса на [слова апостола]: «Я не понимал бы и пожелания» ([Рим. 7:7](#)), говорит: «Закон благ постольку, поскольку, запрещая вожделение, запрещает всяческое зло». Но Закон, похоже, особо запрещает вожделение жадности, в связи с чем читаем: «Не желай... ничего, что у ближнего твоего» ([Исх. 20:17](#)). Следовательно, вожделение жадности — это всяческое зло, и потому жадность является общим грехом.

Этому противоречит следующее: [в Писании] жадность перечислена вместе с другими особыми грехами, поскольку сказано: «Они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, сребролюбия»⁸¹⁰ ([Рим. 1:29](#)) и т. д.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 72, 1), грехи получают свой вид от своих объектов. Затем, объектом греха является благо, к которому склоняет неупорядоченное желание. Поэтому там, где наличествует особый аспект неупорядоченно желаемого блага, наличествует и особый вид греха. Затем, полезное благо со стороны аспекта отличается от того блага, которое доставляет наслаждение. Что же касается богатства, то оно как таковое относится к полезным благам и желается под аспектом того, что приносит человеку пользу. Следовательно, жадность — это особый грех, поскольку она суть неумеренная любовью к обладанию имуществом, обобщенно называемому деньгами, от которых получила свое имя жадность (avaritia).

Однако коль скоро глагол «обладать», который, похоже, изначально был связан с имуществом, обладателями которого мы являемся в строгом смысле этого слова, стал применяться и в отношении многих других вещей (так, мы говорим, что человек обладает здоровьем, женой и т. д.), то и термин «жадность» стал расширительно обозначать любое неумеренное желание чем-либо обладать. Так, Григорий в своей проповеди говорит, что «жадность является желанием не только денег, но также известности и высокого положения, когда стремление к ним является неумеренным»⁸¹¹. Понимаемая так жадность не является особым грехом, и именно в этом смысле о ней говорит Августин, слова которого приведены в первом возражении.

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

Ответ на возражение 2. Под словом «деньги» понимаются все те внешние вещи, которыми люди пользуются в своей жизни как имеющими аспект полезных благ. Но есть некоторые внешние блага, которые могут быть получены с помощью денег, например, удовольствия, почести и т. д., которые желательны под другим аспектом. Поэтому желание таких вещей в строгом смысле слова не называется жадностью, под которой мы понимаем особый порок.

Ответ на возражение 3. Эта глосса говорит о неупорядоченном желании чего бы то ни было. В самом деле, нетрудно понять, что если запрещено желать чужое имущество, то точно так же запрещено желать и все то, что может быть получено с помощью этого имущества.

Раздел 3. ПРОТИВОПОЛОЖНА ЛИ ЖАДНОСТЬ ЩЕДРОСТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что жадность не противоположна щедрости. Так, Златоуст, комментируя слова [из евангелия от Матфея]: «Блаженны алчущие и жаждущие правды» ([Мф. 5:6](#)), говорит, что правосудность бывает двух видов, а именно общая и частная, и последняя противоположна жадности⁸¹², и то же самое утверждает Философ⁸¹³. Следовательно, жадность не противоположна щедрости.

Возражение 2. Далее, грех жадности состоит в том, что человек превышает меру в отношении того, чем он обладает. Но эта мера определяется правосудностью. Следовательно, непосредственно жадность противоположна не щедрости, а правосудности.

Возражение 3. Далее, щедрость, по словам Философа, является добродетелью, блюдущей середину между двумя противоположными пороками⁸¹⁴. Но у жадности, согласно Философу, нет противоположного и противолежащего ей греха⁸¹⁵. Следовательно, жадность не противоположна щедрости.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Кто любит серебро — тот не насытится серебром, и кто любит богатство — тому нет пользы от того» ([Еккл. 5:9](#)). Но щедрости, блюдущей середину в желании богатства, противно не насыщаться деньгами и неумеренно их любить. Следовательно, жадность противоположна щедрости.

Отвечаю: жадность означает двоякую неумеренность в отношении богатства. Во-первых, та, которая непосредственно связана с приобретением и сбережением богатства. В указанном смысле человек недолжным образом обретает деньги, крадя или удерживая чужую собственность. Такая жадность противоположна правосудности, и на нее указывают слова [Писания]: «Князя у нее — как волки, похищающие добычу; проливают кровь, губят души, чтобы приобрести корысть» ([Иез. 22:27](#)). Во-вторых, она означает неумеренность во внутренней расположенности к богатству, как, например, когда человек чрезмерно любит и стремится к богатству или же излишне наслаждается им, хотя при этом и не желает красть. Такая жадность противоположна щедрости, которая, как было показано выше (117), приводит такую расположенность к должной мере. О жадности в этом смысле [в Писании] сказано: «Чтобы они... предварительно озаботились, дабы возвещенное уже благословение ваше было готово (как благословение, а не как побор)» ([2 Кор. 9:5](#)), в связи с чем глосса замечает: «Чтобы они не жалели давать и не давали скупо».

Ответ на возражение 1. Златоуст и Философ говорят о жадности в первом смысле, жадность же во втором смысле Философ называет скупостью.

Ответ на возражение 2. Правосудности присуще определять меру в отношении приобретения и хранения богатства с точки зрения законного долженствования в том смысле, что человек не должен брать или удерживать чужую собственность. Щедрость же непосредственно определяет разумную меру в отношении внутренних расположений, а меру в отношении внешнего приобретения и хранения денег, а также их расходования, опосредованно. При этом последняя является следствием внутренней расположенности, подходящей к вопросу с точки зрения не законного, а нравственного долженствования, которое, со своей стороны, зависит от правоты разума.

Ответ на возражение 3. У той жадности, которая противоположна правосудности, нет противоположного ей порока, поскольку она состоит в том, что кто-либо имеет больше, чем

должно иметь согласно правосудности, противоположностью чего является иметь меньше, чем должно, а это уже не грех, а наказание. А вот у той жадности, которая противоположна щедрости, есть противоположный ей порок расточительности.

Раздел 4. ВСЕГДА ЛИ ЖАДНОСТЬ ЯВЛЯЕТСЯ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что жадность всегда является смертным грехом. В самом деле, никто не заслуживает смерти иначе, как только посредством совершения смертного греха. Но жадность делает людей достойными смерти. Поэтому апостол, сказав: «Они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, сребролюбия» ([Рим. 1:29](#)) и т. д., добавляет: «Они знают,... что делающие такие дела достойны смерти» ([Рим. 1:32](#)). Следовательно, жадность является смертным грехом.

Возражение 2. Далее, наименьшей степенью жадности является неупорядоченное удержание того, чем человек обладает. Но это, похоже, является смертным грехом, поскольку, по словам Василия, «не съеденный тобою хлеб — это пища голодного, имеющийся про запас плащ — это одежда нагого, хранящиеся в сундуке ценности — это деньги нищего. Выходит, ты обираешь в той мере, в какой мог бы помочь». Но неправосудность в отношении другого является смертным грехом, поскольку она противна любви к ближнему. Следовательно, жадность как таковая тем более является смертным грехом.

Возражение 3. Далее, никто не заслуживает поражения духовной слепотой иначе, как только посредством совершения смертного греха, лишаящего человека света благодати. Но, по словам Златоуста, «вожделение денег есть помрачение души». Следовательно, жадность, каковая суть вожделение денег, является смертным грехом.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания]: «Строит ли кто на этом основании» ([1 Кор. 3:12](#)), говорит, что «строящий из дерева, сена, соломы думает по-мирски, как угодить миру», а это связано с грехом жадности. Но тот, кто строит из дерева, сены, соломы, совершает не смертный, а простительный грех, поскольку ниже о нем сказано, что сам он «спасется, но так, как бы из огня». Следовательно, жадность иногда бывает простительным грехом.

Отвечаю: как уже было сказано (3), жадность бывает двойкой. Одна противоположна правосудности и потому по роду является смертным грехом. В самом деле, такая жадности связана с неправосудным отнятием или удержанием чужой собственности, что свойственно воровству или грабежу, которые, как было показано выше (66, 6), являются смертными грехами. Впрочем, и в случае этой жадности недостаточность акта, как было показано там же при рассмотрении воровства, может обуславливать простительный грех.

Другая жадность противоположна щедрости и означает неупорядоченную любовь к богатству. И если эта любовь к богатству столь велика, что предпочитается любви к горнему, так что человек из любви к богатству не боится делать что-либо вопреки любви к Богу и ближнему, то тогда жадность является смертным грехом. Если же, с другой стороны, неупорядоченная природа его любви не преступает этой [горней любви], так что хотя человек и излишне любит богатство, но все же не предпочитает любовь к нему любви к Богу и не желает ради богатства делать что-либо противное Богу или ближнему, то тогда жадность является простительным грехом.

Ответ на возражение 1. Жадность перечисляется вместе с другими смертными грехами ввиду того её аспекта, под которым она является смертным грехом.

Ответ на возражение 2. Василий имеет в виду те случаи, когда человек должен выделить что-то из своих благ бедным в силу законного долженствования: то ли по причине их крайней нужды, то ли по причине своего преизбыточного изобилия.

Ответ на возражение 3. В строгом смысле слова вожделение богатства помрачает душу тогда, когда вследствие предпочтения любви к богатству любви к Богу лишает её света горней любви.

Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖАДНОСТЬ ВЕЛИЧАЙШИМ ГРЕХОМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что жадность является величайшим грехом. Ведь сказано же [в Писании]: «Нет хуже человека, который скуп к самому себе»⁸¹⁶ (Сир. 14:6), и далее: «Неправда любящего золото иссушает душу»⁸¹⁷ (Сир. 14:9). И Туллий говорит: «Ничто так не свидетельствует о скудоумии и ограниченности, как любовь к деньгам». Но это связано с жадностью. Следовательно, жадность является тягчайшим грехом.

Возражение 2. Далее, грех тем более тяжек, чем в большей степени он противостоит любви к горнему. Но жадность в наибольшей степени противостоит любви к горнему, поскольку, по словам Августина, «жадность отравляет любовь»⁸¹⁸. Следовательно, жадность является величайшим грехом.

Возражение 3. Далее, на тяжесть греха указывает [степень] его неисцелимости. Так, грех против Святого Духа считается наиболее тяжким в силу его непростительности. Но жадность — это неисцелимый грех, в связи с чем Философ говорит, что «старость и всякая немощь делают людей скупыми»⁸¹⁹. Следовательно, жадность является тягчайшим грехом.

Возражение 4. Кроме того, апостол говорит, что «любостяжатель... есть идолослужитель» (Еф. 5:5). Но идолослужение считается одним из тягчайших грехов. Следовательно, таким же [грехом] является и жадность.

Этому противоречит то, что, согласно сказанному [в Писании], грех прелюбодеяния тяжче греха воровства (Прит. 6:30-35). Но воровство связано с жадностью. Следовательно, жадность не является тягчайшим грехом.

Отвечаю: любой грех, будучи злым, состоит в уничтожении или отвращении от какого-то блага, тогда как в той мере, в какой он произволен, он состоит в желании некоторого блага. Поэтому порядок грехов можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны блага, которое презирается или уничтожается грехом, и чем большим является это благо, тем более тяжким является грех. С этой точки зрения наиболее тяжким является тот грех, который направлен против Бога, за ним следует грех, совершенный против личности человека, а вслед за ним — тот, который направлен против тех внешних вещей, которые предназначены для человеческого пользования, и именно таким грехом, похоже, является жадность. Во-вторых, степени грехов можно рассматривать со стороны блага, к которому неупорядоченно устремлено человеческое желание, и в таком случае чем меньшим является это благо, тем более уродливым является грех, поскольку позорней зависеть от низшего блага, чем от высшего. Но благо внешних вещей является наинизшим из человеческих благ. Действительно, оно меньше, чем благо тела, которое меньше, чем благо души, которое меньше, чем божественное благо. С этой точки зрения грех жадности, посредством которого человеческое желание устремлено к внешним вещам, наиболее уродлив. Однако коль скоро уничтожение или отвращение от блага является формальным элементом греха, в то время как обращение к преходящему благу — его материальным элементом, о тяжести греха должно судить в первую очередь с точки зрения уничтоженного блага, а не с точки зрения того блага, к которому устремлено желание. Поэтому должно утверждать, что сама по себе жадность не является тягчайшим грехом.

Ответ на возражение 1. В указанном месте речь идет о жадности со стороны того блага, к которому устремлено желание. В связи с этим о жадном сказано, что он «иссушает душу», а именно постольку, поскольку он, так сказать, подвергает свою душу, то есть жизнь, опасности

ради золота. И о нем же читаем, что «при жизни извергаются» ради золота «внутренности его»⁸²⁰ (Сир. 10:10). И Туллий разъясняет, что под ограниченностью он понимает желание служить деньгам.

Ответ на возражение 2. Августин имеет в виду жадность в целом, которая может относиться к любому преходящему благу, а не жадность в общепринятом значении этого слова. Действительно, жадность в отношении любого преходящего блага отравляет любовь, поскольку человек, склоняясь к преходящему благу, отвращается от блага божественного.

Ответ на возражение 3. Грех против Святого Духа неисцелим в одном смысле, а [грех] жадности — в другом. В самом деле, грех против Святого Духа неисцелим по причине презрения, как, например, когда человек презирает милосердие Божие, или Его правосудность, или что-либо из того, что может исцелить человеческие грехи, и потому такая неисцелимость обуславливает большую тяжесть греха. С другой стороны, жадность неисцелима со стороны человеческой немощи, от которой человеческая природа всегда хочет исцелиться, и чем большей она является, тем большее облегчение чают обрести с помощью внешних вещей и, следовательно, тем больше уступают жадности. Таким образом, неисцелимость этого вида свидетельствует не о том, что грех очень тяжок, а о том, что он весьма опасен.

Ответ на возражение 4. Жадность сравнивают с идолослужением по причине некоторого их сходства, а именно постольку, поскольку жадный, как и идолослужитель, подчиняет себя внешней твари, хотя делают это они по-разному. В самом деле, идолослужитель подчиняется внешней твари, воздавая ей божеские почести, тогда как жадный подчиняется внешней твари не ради поклонения, а в силу неумеренного желания ею пользоваться. Поэтому нет никаких оснований считать, что жадность является таким же тяжким грехом, как и идолослужение.

Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖАДНОСТЬ ДУХОВНЫМ ГРЕХОМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что жадность не является духовным грехом. Ведь духовные грехи, похоже, связаны с духовными благами, а предметом жадности являются телесные блага, а именно внешнее богатство. Следовательно, жадность не является духовным грехом.

Возражение 2. Далее, духовный грех отличается от греха плоти. Но жадность, похоже, является грехом плоти, поскольку она связана с разрушением плоти, как это имеет место со стариками, которые из-за ослабления чувственной природы становятся скупыми. Следовательно, жадность не является духовным грехом.

Возражение 3. Далее, грехом плоти является тот, посредством которого человеческое тело лишается порядка, согласно сказанному апостолом о том, что «блудник грешит против собственного тела» (1 Кор. 6:18). Но жадность тревожит человека телесно, в связи с чем Златоуст сравнивает жадного с тем, кто был одержим нечистым духом и испытывал телесное беспокойство⁸²¹. Следовательно, жадность, похоже, не является духовным грехом.

Этому противоречит следующее: Григорий среди прочих духовных пороков упоминает жадность⁸²².

Отвечаю: грехи по преимуществу связаны с расположениями, а пределами всех душевных расположений, или страстей, являются, по словам Философа, удовольствие и страдание⁸²³. Затем, одни удовольствия являются плотскими, а другие — духовными. Плотскими удовольствиями являются те, которые находят свое завершение в плотских чувствах, например удовольствие от еды или соития, в то время как духовными удовольствиями являются те, которые находят свое завершение в простом схватывании души. И точно так же грехами плоти являются те, которые находят свое завершение в чувственных удовольствиях, в то время как духовные грехи находят свое завершение в удовольствиях духа без удовольствий плоти. Но именно такой и является жадность, поскольку жадный наслаждается тем, что считает себя обладателем богатства. Следовательно, жадность является духовным грехом.

Ответ на возражение 1. В телесных объектах жадность ищет удовольствия не тела, а души, поскольку человек получает удовольствие от самого факта обладания богатством, и потому жадность не является плотским грехом. Впрочем, по причине своего объекта она представляет собою среднее между чисто духовными грехами, которые стремятся получать духовные удовольствия от духовных объектов (как гордость — от превосходства), и чисто плотскими грехами, которые стремятся получать чисто телесные удовольствия от телесных объектов.

Ответ на возражение 2. Движение получает свой вид от предела «куда», а не от предела «откуда». Поэтому порок плоти считается таковым потому, что стремится к плотскому удовольствию, а не потому, что возникает вследствие некоторого плотского изъяна.

Ответ на возражение 3. Златоуст сравнивает жадного с одержимым нечистым духом не потому, что первый испытывает точно такое же телесное беспокойство, что и последний, а посредством противопоставления, поскольку тот одержимый, о котором идет речь в пятой [главе евангелия от] Марка, все с себя сбрасывал, в то время как жадный перегружает себя своим избыточным богатством.

Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖАДНОСТЬ ГЛАВНЫМ ПОРОКОМ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что жадность не является главным пороком. В самом деле, жадность противоположна щедрости как середине и расточительности как пределу. Но ни щедрость не является главной добродетелью, ни расточительность — главным пороком. Следовательно, жадность тоже не может считаться главным пороком.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (IN, 84, 3), главными называют те пороки, целями которых являются главные цели, к которым определены цели всех остальных пороков. Но это не относится к жадности, поскольку богатство, как сказано в первой [книге] «Этики»⁸²⁴, обладает аспектом не цели, но, пожалуй, того, что определено к цели. Следовательно, жадность не является главным пороком.

Возражение 3. Далее, Григорий говорит, что «жадность возникает иногда из гордости, а иногда из страха. Ведь есть такие, которые, опасаясь, что им не хватит необходимого для их нужд, уступают жадности место в своем уме. А есть и другие, которые, желая, чтобы их считали людьми значительными, побуждаются этим к жадности овладения чужой собственностью»⁸²⁵. Следовательно, жадность возникает из других пороков, а не главенствует над другими пороками.

Этому **противоречит** следующее: Григорий считает жадность одним из главных пороков⁸²⁶.

Отвечаю: как сказано в возражении 2, главным пороком является тот, который обуславливает другие пороки под аспектом цели, поскольку если цель очень желанна, то ради её достижения человек готов делать многое — как доброе, так и злое. Затем, наиболее желанной целью является счастье, или блаженство, которое, как уже было сказано (II-1,1,4), является конечной целью человеческой жизни. Поэтому чем в большей степени в чем-либо представлено условие счастья, тем больше оно и желанно. Но одним из условий счастья является его самодостаточность, иначе оно не было бы тем, на чем успокаивается желание человека, что свойственно конечной цели. Но богатство, по словам Боэция, сулит самодостаточность⁸²⁷, поскольку как говорит Философ, «деньги служат залогом возможности приобретения»⁸²⁸, и [в Писании] сказано, что «за все отвечает серебро» (Еккл. 10:19). Поэтому жадность, каковая суть желание денег, является главным пороком.

Ответ на возражение 1. Добродетель совершенствуется разумом, а порок совершенствуется склонностью чувственного желания. Но разум и чувственное желание, как правило, не принадлежат к одному и тому же роду, и потому главный порок не обязательно должен быть противоположен главной добродетели. Поэтому хотя щедрость, не относясь к главному благу разума, не является главной добродетелью, тем не менее, жадность является главным пороком, поскольку она относится к деньгам, которые занимают главное место среди чувственных благ по указанной выше причине.

С другой стороны, расточительность не определена к той цели, которая особо желанна, и связана в первую очередь с недостатком ума. Поэтому Философ говорит, что «расточительный считается не столько дурным по нраву, сколько глупым»⁸²⁹.

Ответ на возражение 2. Действительно, деньги определены как к своей цели к чему-то еще, но в той мере, в какой они полезны в смысле приобретения любой чувственной вещи, они виртуально содержат в себе их все. По этой причине, как уже было сказано, они обладают

некоторым подобием счастья.

Ответ на возражение 3. Как было показано нами выше (36, 4; 84, 4), ничто не препятствует тому, чтобы главный порок подчас возникал из других пороков, при том, однако, условии, что сам он часто является источником других.

Раздел 8. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ДОЧЕРЬМИ ЖАДНОСТИ ПРЕДАТЕЛЬСТВО, МОШЕННИЧЕСТВО, НЕПРАВДА, ВЕРОЛОМСТВО, БЕСПОКОЙНОСТЬ, НАСИЛИЕ И БЕСЧУВСТВЕННОСТЬ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что те [пороки], которые принято считать дочерьми жадности, а именно «предательство, мошенничество, неправда, вероломство, беспокойность, насилие и бесчувственность», не являются таковыми. В самом деле, как уже было сказано (3), жадность противоположна щедрости. Но предательство, мошенничество и неправда противны рассудительности, вероломство — религии, беспокойность — надежде или любви, которая находит успокоение в любимом объекте, насилие — правосудности, а бесчувственность — состраданию. Следовательно, эти пороки никак не связаны с жадностью.

Возражение 2. Далее, предательство, мошенничество и неправда, похоже, относятся к одному и тому же, а именно к обману ближнего. Следовательно, их нельзя считать различными дочерьми жадности.

Возражение 3. Далее, Исидор насчитывает девять дочерей жадности, каковые суть «ложь, мошенничество, воровство, вероломство, алчность к недостойной наживе, лжесвидетельство, насилие, бесчеловечность, ненасытность». Следовательно, приведенный ранее список дочерей недостаточен.

Возражение 4. Далее, Философ приводит много видов относящихся к жадности (которую он называет скупостью) пороков, поскольку упоминает о «бережливых, скаредах и скрягах, проявляющих излишнее усердие в том, чтобы ничего не давать», а ещё о «содержателях публичных домов, ростовщиках, игроках, расхитителях могил и мародерах»⁸³⁰. Следовательно, похоже на то, что вышеприведенное перечисление недостаточно.

Возражение 5. Кроме того, тираны используют немало насилия в отношении своих подданных. Но Философ говорит, что «тиранов, разоряющих государства, и грабителей, опустошающих святилища, мы не называем скупыми»⁸³¹, то есть жадными. Следовательно, насилие не должно считаться дочерью жадности.

Этому противоречит следующее: Григорий приводит вышеуказанный перечень дочерей жадности⁸³².

Отвечаю: дочери жадности — это те пороки, которые из нее возникают, причем в первую очередь в смысле желанности цели. Итак, жадность является избыточной любовью к обладанию богатством, и эта избыточность бывает двоякой. В первую очередь — это избыточность в сбережении, и в этом отношении жадность обуславливает «бесчувственность», поскольку, так сказать, милосердие не пробуждает человеческие чувства к тому, чтобы использовать свое богатство для помощи нуждающимся. Во-вторых, жадности свойственна избыточность в обретении, и в этом отношении жадность можно рассматривать двояко. Во-первых, с точки зрения помышления, в каком смысле она обуславливает «беспокойность», чиня препятствия человеку посредством чрезмерной тревоги и озабоченности — ведь «кто любит серебро — тот не насытится серебром» (Еккл. 5:9). Во-вторых, её может рассматривать с точки зрения исполнения, в каком смысле жадный в своем стремлении обрести чужие блага иногда применяет силу, и тогда мы имеем «насилие», а иногда — обман. В последнем случае он может использовать слова, и когда это просто слова, налицо «неправда», а когда он подтверждает свои слова клятвой, налицо «вероломство». Он также может использовать [для обмана] дела, и если

обман связан с вещами, то налицо «мошенничество», а если с людьми, то — «предательство», которое имело место в случае Иуды, из жадности предавшего Христа.

Ответ на возражение 1. Нет никакой необходимости в том, чтобы дочери главного греха относились к одному и тому же виду порока. В самом деле, грех одного вида допускает, чтобы к его цели были определены грехи и других видов, и потому одно дело, когда у греха есть дочери, и совсем другое, когда у него есть виды.

Ответ на возражение 2. О том, чем отличаются эти три, уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Эти девять сводятся к вышеупомянутым семи. В самом деле, ложь и лжесвидетельство являются неправдой, поскольку лжесвидетельство — это особый вид лжи, равно как воровство — это особый вид мошенничества, и потому он сводим к мошенничеству. Алчность к недостойной наживе принадлежит беспокойности, ненасытность — насилию, а бесчеловечность суть то же самое, что и бесчувственность.

Ответ на возражение 4. Упомянутые Аристотелем пороки являются, пожалуй, видами, а не дочерями скупости, или жадности. Ведь о человеке можно говорить как о скупом, или жадном, вследствие недостаточности в отдании. Если он дает, но мало, то его считают «бережливым», а если не дает ничего, то — «скаредой». Если он дает, но с большой неохотой, то о нем говорят как о «скряге», то есть [по-гречески буквально] торговцем тмином, поскольку он, так сказать, много суетится в связи с малоценным. Иногда же о человеке говорят как о скупом, или жадном, вследствие избыточности в получении, которая бывает двоякой. Во-первых, та, когда ради получения денег прибегают к недостойным средствам, либо занимаясь сопряженным со скупостью постыдным и рабским ремеслом, либо совершая ещё более греховные дела, вроде содержания публичных домов и тому подобного, либо извлекая наживу тогда, когда нужно дать просто так, как это имеет место в случае ростовщичества, либо платя слишком мало за большую работу. Во-вторых, та, когда ради получения денег прибегают к несправедным средствам, либо совершая насилие над живущими, как это делают мародеры, либо расхищая могилы умерших, либо используя в качестве добычи друзей, как это делают игроки.

Ответ на возражение 5. Скупость, как и щедрость, имеет дело с умеренными суммами денег. Поэтому тиранов, которые насильственно отнимают многое, называют не скупыми, а неправосудными.

Вопрос 119. О РАСТОЧИТЕЛЬНОСТИ

Теперь нам надлежит рассмотреть расточительность, под каковым заглавием наличествует три пункта: 1) противоположна ли расточительность жадности; 2) является ли расточительность грехом; 3) является ли она более тяжким грехом, чем жадность.

Раздел 1. ПРОТИВОПОЛОЖНА ЛИ РАСТОЧИТЕЛЬНОСТЬ ЖАДНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что расточительность не противоположна жадности. В самом деле, противоположности не могут одновременно находиться в одном и том же субъекте. Но некоторые бывают в одно и то же время расточительны и жадны. Следовательно, расточительность не противоположна жадности.

Возражение 2. Далее, противоположности связаны с одними и теми же вещами. Поэтому жадность, будучи противоположностью щедрости, связана с некоторыми страстями, посредством которых человек интересуется деньгами, тогда как расточительность, похоже, не связана с какими-либо душевными страстями, поскольку она не интересуется деньгами или чем-то подобным. Следовательно, расточительность не противоположна жадности.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (II-I, 62, 3), грех получает свой вид в первую очередь от цели. Но расточительность, похоже, всегда определена к некоторой незаконной цели, ради достижения которой расточительные проматывают свои блага. И в первую очередь она определена к удовольствиям, в связи с чем [в Писании] сказано о блудном сыне, что «он расточил имение свое, живя распутно» ([Лк. 15:13](#)). Следовательно, похоже на то, что расточительность противоположна умеренности и безразличию, а не жадности и щедрости.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что расточительность противоположна щедрости и скупости, которую мы называем жадностью⁸³³.

Отвечаю: в нравственных пороках противоположение друг другу и добродетели возникает от избытка и недостатка. Но жадность и расточительность как раз и различаются с точки зрения избытка и недостатка. Так, в том, что касается отношения к богатству, жадный проявляет избыточность, поскольку любит его больше, чем должно, в то время как расточительный проявляет недостаточность, заботясь о нем меньше, чем должно. В том же, что касается внешнего действия, расточительность подразумевает избыточность в отдании и недостаточность в сбережении и приобретении, в то время как жадность, напротив, означает недостаточность в отдании и избыточность в приобретении и сбережении. Из сказанного очевидно, что расточительность противоположна жадности.

Ответ на возражение 1. Ничто не препятствует тому, чтобы противоположности одновременно находились в одном и том же субъекте, но в разных отношениях. В самом деле, вещи, как правило, получают свое имя от того, что находится в них первичным образом. Затем, подобно тому, как в щедрости, которая блюдет середину, первичным является отдание, которому подчинены получение и сбережение, точно так же первичным является оно и в жадности и расточительности. Поэтому тот, кто проявляет избыточность в отдании, называется «расточительным», а тот, кто проявляет недостаточность в отдании, называется «жадным». Но подчас, как замечает Философ, случается так, что человек, проявляющий недостаточность в отдании, при этом не проявляет избыточности в получении⁸³⁴. И точно так же подчас случается так, что человек, проявляющий избыточность в отдании, и потому являющийся расточительным, в то же время проявляет и избыточность в получении. Это может происходить как в связи с некоторой необходимостью, поскольку, избыточествуя в отдании, он начинает испытывать недостаток в благах для собственных нужд, что побуждает его к недолжному приобретению, которое связано с жадностью, так и из-за неупорядоченности ума, когда он дает не ради чего-то доброго, а из презрения к добродетели, и потому нисколько не заботится о том, откуда и как он получает. Таким образом, он [в одно и то же время] расточителен и жаден, но в разных

отношениях.

Ответ на возражение 2. Расточительность связана с относящимися к деньгам страстями, но не как их избыток, а как их недостаток.

Ответ на возражение 3. Расточительный не всегда избыточен в даянии потому, что стремится к удовольствиям, которые являются предметом умеренности, но иногда потому, что он расположен так, что не заботится о богатстве, а иногда по причине чего-то еще. Однако чаще всего он склоняется именно к неумеренности — как потому, что, расточая излишне много на другие вещи, он утрачивает страх перед издержками на объекты удовольствия, к которым устремлено пожелание плоти, так и потому, что, не получая удовольствия от добродетельных благ, он ищет телесных удовольствий. Поэтому Философ говорит, что «в большинстве моты распущенны»⁸³⁵.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАСТОЧИТЕЛЬНОСТЬ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что расточительность не является грехом. Ведь сказал же апостол, что «корень всех зол есть сребролюбие» ([1 Тим. 6:10](#)). Но оно не может быть корнем противоположной ему расточительности. Следовательно, расточительность не является грехом.

Возражение 2. Далее, апостол говорит: «Богатых в настоящем веке увещевай, чтобы они... были щедры и общительны» ([1 Тим. 6:17, 18](#)). Но именно так и ведут себя расточительные. Следовательно, расточительность не является грехом.

Возражение 3. Далее, расточительности свойственна избыточность в даянии и недостаточность в заботе о богатстве. Но это в наибольшей степени приличествует совершенному, исполняющему слова Господа: «Не заботьтесь о завтрашнем дне» ([Мф. 6:34](#)), и еще: «Продай имение твое, и раздай нищим» ([Мф. 19:21](#)). Следовательно, расточительность не является грехом.

Этому противоречит то, что вина блудного сына заключалась в его расточительности.

Отвечаю: как уже было сказано (1), расточительность противоположна жадности так, как избыточность — недостаточности, и обе они противны середине добродетели. Но вещь является порочной и греховной в той мере, в какой она уничтожает благо добродетели. Таким образом, из этого следует, что расточительность является грехом.

Ответ на возражение 1. Некоторые разъясняют эти слова апостола так, что они были сказаны им не об актуальной жадности, а о своего рода навике к жадности, а именно о вожделении «скверны», из которой возникают все грехи. Другие говорят, что он имел в виду некую жадность по роду, связанную с любым видом блага, и в таком случае трудно не заметить, что расточительность тоже возникает из жадности, поскольку расточительный неупорядоченно стремится к получению некоторых преходящих благ, а именно к доставлению удовольствия другим или, по крайней мере, к удовлетворению собственного желания давать. Но тому, кто исследует эти слова с должным тщанием, очевидно, что апостол говорит о желании богатства буквально, поскольку предваряет сказанное словами: «А желающие обогащаться...» ([1 Тим. 6:9](#)). О жадности в этом смысле говорят как о «корне всех зол» не потому, что она порождает все зло, а потому, что нет такого зла, которое не могло бы возникнуть из этой жадности. Поэтому и расточительность подчас порождается жадностью, как когда человек расточает многое ради того, чтобы обрести благосклонность в глазах некоторых особ, от которых он чаёт обрести богатство.

Ответ на возражение 2. Апостол обязывает богатых быть готовыми давать и сообщать свои богатства так, как надлежит это делать. Расточительные же поступают иначе, поскольку, по словам Философа, «их даяния не благи и дают они не ради блага и не так, как должно давать. Ведь иногда они делают богатыми тех, кому следует жить в бедности, например подхалимов и шутов, в то время как достойным людям они не дают ничего»⁸³⁶.

Ответ на возражение 3. Избыток расточительности связан не с количеством даваемого, а с тем, что это количество превышает должную меру. Поэтому в случае необходимости щедрый может дать больше, чем расточительный. Следовательно, нам надлежит отвечать, что тот, кто раздаёт свое имение ради того, чтобы следовать за Христом, и не отягощает свой ум заботой о преходящем, не расточителен, а совершенно щедр.

Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАСТОЧИТЕЛЬНОСТЬ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ, ЧЕМ ЖАДНОСТЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что расточительность является более тяжким грехом, чем жадность. В самом деле, посредством жадности человек причиняет вред своему ближнему, отказывая ему в благах, в то время как посредством расточительности человек причиняет вред самому себе, в связи с чем Философ говорит, что «уничтожать собственное состояние, за счет которого живешь, означает уничтожать собственное бытие»⁸³⁷. Но причинение вреда самому себе является тягчайшим грехом, согласно сказанному [в Писании]: «Кто зол для себя, для кого будет добр?» (Сир. 14:5). Следовательно, расточительность является более тяжким грехом, чем жадность.

Возражение 2. Далее, когда неупорядоченность сопряжена с похвальным обстоятельством, она менее греховна. Но неупорядоченность жадности подчас сопряжена с похвальным обстоятельством, как это бывает в случае тех, которые не желают растрачивать собственность, чтобы потом не пришлось брать у других, тогда как неупорядоченность расточительности сопряжена с осуждаемым обстоятельством, поскольку, как замечает Философ, как правило моты бывают распущены⁸³⁸. Следовательно, расточительность является более тяжким грехом, чем жадность.

Возражение 3. Далее, главной нравственной добродетелью, как было показано выше (56, 1; 61, 2), является рассудительность. Но расточительность в большей мере противна рассудительности, чем жадность, в связи с чем [Писание] говорит, что «вожделенное сокровище и тук — в доме мудрого, а глупый человек расточает их» (Прит. 21:20); и Философ говорит, что «излишне давать и не брать — это черта глупого»⁸³⁹. Следовательно, расточительность является более тяжким грехом, чем жадность.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «расточительный все-таки гораздо лучше скупого»⁸⁴⁰.

Отвечаю: сама по себе расточительность является менее тяжким грехом, чем жадность, и на то есть три причины. Во-первых, та, что жадность в большей степени отличается от противоположной ей добродетели, поскольку даяние, меру в котором превышает расточительный, присуще щедрости в большей степени, чем сбережение, меру в котором превышает жадный. Во-вторых, та, что, как сказано в четвертой [книге] «Этики», расточительный оказывает помощь многим, а жадный — никому, даже самому себе⁸⁴¹. В-третьих, та, что от расточительности легче исцелиться. В самом деле, расточительность, будучи противна старости, с возрастом убывает, и к тому же она, причиняя бессмысленные траты, быстро приводит расточительного к бедности и нужде, лишая его возможности превышать меру в даянии. Кроме того, расточительность легче обращается в добродетель по причине большего с нею сходства. Жадность же, как было показано выше (118, 5), неисцелима.

Ответ на возражение 1. Различие между расточительным и жадным состоит не в том, что первый грешит против себя, а последний — против другого. В самом деле, расточительный грешит и против себя, тратя то свое, которое может помочь ему выжить, и против других, тратя то, что может помочь другим. Это в полной мере относится к распределяющим церковные блага клирикам, которые обируют бедных, которым приличествуют эти [блага], если позволяют себе расточительные траты. И точно так же жадный грешит и против других, когда он недостаточен в даянии, и против себя, когда недостаточен в расходах, в связи с чем [в Писании] сказано: «Бог

дает человеку богатство,... но не дает ему Бог пользоваться этим» ([Еккл. 6:2](#)). Однако избыточность расточительного не только причиняет вред ему и другим, но и приносит им некоторую пользу, в то время как от жадного нет пользы ни другим, ни даже ему самому, поскольку он не использует свои собственные блага ради собственной же пользы.

Ответ на возражение 2. Говоря о пороках в целом, мы судим о них согласно соответствующей им природе; так, в отношении расточительности мы обращаем внимание на то, что она избыточно пользуется богатством, а в отношении жадности — на то, что она избыточно его оберегает. Так, когда кто-либо расточает излишне много по причине своей невоздержанности, он соединяет в себе много пороков, и потому, как сказано в четвертой [книге] «Этики», расточительные такого рода считаются самыми дурными людьми [842](#). Когда же скупой, или жадный, воздерживается оттого, чтобы брать у другого, то хотя само по себе это представляется похвальным, тем не менее, с точки зрения побуждения это предосудительно, поскольку он не желает брать у других потому, что не желает им отдавать.

Ответ на возражение 3. Рассудительности, которая направляет все добродетели, противостоят все пороки. Следовательно, если порок противен одной только рассудительности, то в силу этого его можно считать менее тяжким.

Вопрос 120. ОБ «ΕΡΙΕΙΚΕΙΑ», ИЛИ ПРАВЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Далее мы рассмотрим «εριεικεια», под каковым заглавием наличествует два пункта: 1) является ли «εριεικεια» добродетелью; 2) является ли она частью правосудности.

Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ «ΕΡΙΕΙΚΕΙΑ» ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что «εριεικεια» не является добродетелью. В самом деле, добродетель не может отменять другую добродетель. Но «εριεικεια» отменяет другую добродетель, поскольку она отклоняет то, что по закону является правильным, будучи, пожалуй, противоположностью строгости. Следовательно, «εριεικεια» не является добродетелью.

Возражение 2. Далее, Августин говорит: «Что касается этих временных законов, то хотя люди и судят о них, когда их устанавливают, но раз законы установлены и введены в действие, судье позволено судить уже не о них, а сообразно с ними»⁸⁴³. Но похоже на то, что когда «εριεικεια» в том или ином частном случае заключает, что закон соблюдать не нужно, она судит о законе. Следовательно, «εριεικεια» является скорее пороком, чем добродетелью.

Возражение 3. Далее, как указывает Философ, «εριεικεια» свойственно принимать во внимание намерение законодателя⁸⁴⁴. Но толковать намерение законодателя является прерогативой правителя, по каковой причине император в своем своде законов и установлений указывает, что «по закону и праву одни только мы можем сообразовывать справедливость с буквой закона». Таким образом, акт «εριεικεια» незаконен и, следовательно, «εριεικεια» не является добродетелью.

Этому противоречит следующее: Философ говорит о ней как о добродетели⁸⁴⁵.

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 96, 6) нами при рассмотрении законов, коль скоро человеческие акты, с которыми связаны законы, состоят из набора случайных единичностей и в своем многообразии неисчислимы, то нет никакой возможности установить такие законы, которые могли бы предусмотреть все частные случаи. В самом деле, законодатели при создании законов обращают внимание на то, что происходит наиболее часто, и потому в некоторых особых случаях применение закона может нарушить равенство правосудности и причинить ущерб общему благу, ради которого и принят закон. Так, согласно закону, данное на хранение должно быть возвращено, поскольку в большинстве случаев это справедливо. Однако в некоторых случаях это могло бы причинить вред, как, например, если отдавший на хранение свой меч безумец, находясь в припадке, требует его вернуть, или если человек желает получить данную им на хранение вещь, чтобы использовать её против своей страны. В таких и подобных им случаях следовать [букве] закона оказывается плохо, а отказаться от следования букве закона и действовать в интересах справедливости и общественного блага — хорошо. Но именно это и является объектом «εριεικεια», которую мы называем правом справедливости. Из сказанного очевидно, что «εριεικεια» является добродетелью.

Ответ на возражение 1. «εριεικεια» отклоняет не то, что правильно само по себе, а то, что правильно в соответствии с установленным законом. Кроме того, она не противоположна той строгости, которая следует букве закона тогда, когда должно; следовать же букве закона тогда, когда не должно, греховно. Поэтому в своде законов и установлений сказано, что «если кто ради неукоснительного следования букве закона чинит препятствия намерению законодателя, тот, несомненно, нарушает закон».

Ответ на возражение 2. Походя судят о законе тогда, когда говорят о том, насколько он плох [или хорош], но когда говорят о том, что в этом вот конкретном случае не должно следовать букве закона, то судят не о законе, а об этом вот конкретном непредвиденном обстоятельстве.

Ответ на возражение 3. Толкование допускается в сомнительных случаях, когда отступление от буквы закона невозможно без разъяснения правителя. Очевидные же случаи

требуют не толкования, а исполнения.

Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ «ΕΡΙΕΙΚΕΙΑ» ЧАСТЬЮ ПРАВОСУДНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что «εριεικεια» не является частью правосудности. В самом деле, нами уже было сказано (58, 7) о том, что правосудность бывает двоякой, частной и законной. Но «εριεικεια» не является частью частной правосудности, поскольку она, как и законная правосудность, охватывает все добродетели. Не является она и частью законной правосудности, поскольку её деятельность осуществляется вне того, что установлено законом. Следовательно, похоже, что «εριεικεια» не является частью правосудности.

Возражение 2. Далее, более важная добродетель не может определяться как часть менее важной. Действительно, наиболее важными добродетелями являются главные добродетели, в то время как вторичные добродетели являются их частями. Но «εριεικεια», похоже, является более важной добродетелью, чем правосудность, поскольку «ερι» в её названии свидетельствует о превосходстве, а мы называем её «правом справедливости». Следовательно, «εριεικεια» не является частью правосудности.

Возражение 3. Далее, дело представляется так, что «εριεικεια» суть то же, что и умеренность. В самом деле, в том месте, где апостол говорит: «Умеренность ваша да будет известна всем человекам»⁸⁴⁶ (Филип. 4:5), греки употребляют слово «το εριεικες». Но, по словам Туллия, умеренность является частью благоразумия. Следовательно, «εριεικεια» не является частью правосудности.

Этому противоречит сказанное Философом о том, что «"εριεικεια» представляет собою вид правосудности»⁸⁴⁷.

Отвечаю: как уже было сказано (48), части добродетелей бывают трех видов, [а именно] субъектными, неотделимыми и потенциальными. Субъектной является та часть, которой целое предидируется сущностно, и она меньше целого. Это может иметь место двояко. Так, иногда одна вещь сказывается о многих в одном общем отношении, например, «животное» — о лошади и воле, а иногда одна вещь сказывается о многих с учетом предшествования и следования, например, «бытие» — о субстанции и акциденции.

Так вот, «εριεικεια» — это часть правосудности в целом, поскольку она, по словам Философа, представляет собою вид правосудности. Поэтому очевидно, что «εριεικεια» является субъектной частью правосудности, причем правосудность сказывается о ней как о предшествующей законной правосудности по бытию, поскольку законная правосудность является субъектом определения со стороны «εριεικεια». Следовательно, «εριεικεια» со стороны бытия является более возвышенным правилом человеческих действий.

Ответ на возражение 1. В строгом смысле слова «εριεικεια» соотносится с законной правосудностью, причем в одном смысле она в нее включена, а в другом — превосходит ее. В самом деле, если под законной правосудностью понимать исполнение закона как со стороны буквы закона, так и, что более важно, со стороны намерения законодателя, то тогда «εριεικεια» является наиболее важной частью законной правосудности. Но если под законной правосудностью понимать исполнение закона только со стороны буквы закона, то тогда «εριεικεια» является частью не законной правосудности, а правосудности в целом, будучи при этом более возвышенной, чем законная правосудность.

Ответ на возражение 2. Как говорит Философ, «"εριεικεια» лучше какой-то правосудности»⁸⁴⁸, имея в виду ту законную правосудность, которая блюдет букву закона.

Однако, будучи видом правосудности, она не может быть лучше правосудности в целом.

Ответ на возражение 3. «Еpieikeia» свойственно умерять нечто, а именно соблюдение буквы закона. Но та умеренность, которую считают частью благоразумия, умеряет внешнюю сторону человеческой жизни, например, его поведение, манеру одеваться и тому подобное. Впрочем, не исключено, что греки по причине некоторого подобия прилагали это слово ко всем видам умеренности.

Вопрос 121. О БЛАГОЧЕСТИИ

Здесь мы исследуем соответствующий правосудности дар, а именно благочестие. Под этим заглавием наличествует два пункта: 1) является ли оно даром Святого Духа; 2) какие блаженство и плод ему соответствуют.

Раздел 1. является ли благочестие даром?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что благочестие не является даром. В самом деле, дары, как было показано выше (II-I, 68, 1), отличаются от добродетелей. Но нами уже было сказано (101, 3) о том, что благочестие — это добродетель. Следовательно, благочестие не является даром.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (II-I, 68, 8), дары превосходят добродетелей, и в первую очередь — нравственных добродетелей. Но как часть правосудности религия превосходит благочестия. Следовательно, если какая-либо из частей правосудности и является даром, то похоже на то, что это скорее религия, чем благочестие.

Возражение 3. Далее, как уже было сказано (II-I, 68, 6), дары и их акты сохраняются на небесах. Но акт благочестия не может сохраниться на небесах, поскольку, по словам Григория, «благочестие заполняет сокровенные глубины сердца делами милосердия»⁸⁴⁹. Таким образом, на небесах не будет никакого благочестия постольку, поскольку там не будет никакого несчастья. Следовательно, благочестие не является даром.

Этому противоречит следующее: в одиннадцатой главе [книги пророка] Исайи о нем сказано как об одном из даров ([Ис. 11:2](#)).

Отвечаю: как уже было сказано (II-I, 68, 1), дары Святого Духа являются навыками к расположениям души, делающим её восприимчивой к движению Святого Духа. Но Святой Дух подвигает нас помимо прочего и к тому, чтобы мы обладали сыновней любовью к Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Вы... приняли духа усыновления, которым взываем: «Авва!» (Отче!)» ([Рим. 8:15](#)). И коль скоро именно благочестием свойственно воздавать должное служение и поклонение отцу, из этого следует, что благочестие, посредством которого мы по наущению Святого Духа воздаем должное служение и поклонение Богу как нашему Отцу, является даром Святого Духа.

Ответ на возражение 1. Благочестие, посредством которого воздается должное служение и поклонение отцу по плоти, является добродетелью, а посредством благочестия, которое является даром, воздается как Отцу Богу.

Ответ на возражение 2. Воздавать поклонение Богу как Творцу, как это делает религия, превосходит, чем воздавать поклонение отцу по плоти, как это делает то благочестие, которое является добродетелью. Но воздавать поклонение Богу как Отцу превосходит, чем воздавать поклонение Богу как Творцу и Господу. Поэтому религия превосходит добродетели благочестия, а дар благочестия превосходит религии.

Ответ на возражение 3. Как посредством добродетели благочестия человек воздает должное не только своему отцу по плоти, но и всем своим родственникам по причине их связи с его отцом, точно так же посредством дара благочестия он воздает поклонение и служение не только Богу, но и всем людям по причине их связи с Богом. Поэтому благочестивому, по словам Августина, свойственно воздавать должное святым и не отрицать Священное Писание независимо от того, понимает ли он его или нет⁸⁵⁰. Из этого помимо прочего следует, что оно помогает и тем, кто находится в состоянии несчастья. И хотя этому акту нет места на небесах, особенно после Судного Дня, тем не менее, благочестие будет исполнять свой главный акт, каковой суть почитание Бога с сыновней любовью, поскольку более всего ему приличествует исполняться именно тогда, согласно сказанному [в Писании о праведнике]: «Он причислен к сынам Божиим» ([Прем. 5:5](#)). Также будут почитать друг друга святые. Ныне же, до наступления Судного Дня, святые милосердствуют и о тех, которые пребывают в этом бедственном состоянии.

Раздел 2. СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ ДАРУ БЛАГОЧЕСТИЯ ВТОРОЕ БЛАЖЕННОСТЬ [А ИМЕННО] «БЛАЖЕННЫ КРОТКИЕ»?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что второе блаженство, [а именно] «блаженны кроткие», не соответствует дару благочестия. Ведь благочестие — это дар, который соответствует правосудности, с которой скорее связано четвертое блаженство, [а именно] «блаженны алчущие и жаждущие правды», или пятое блаженство [а именно] «блаженны милостивые», поскольку, как было сказано выше (1), благочестию принадлежат дела милосердия. Следовательно, второе блаженство не соответствует дару благочестия.

Возражение 2. Далее, дар благочестия направляется соединенным с ним при перечислении даров даром ведения ([Ис. 11:2](#)). Но направление и исполнение простираются на один и тот же предмет. И коль скоро третье блаженство, [а именно] «блаженны плачущие», соответствует дару ведения, то похоже на то, что второе блаженство не соответствует благочестию.

Возражение 3. Далее, нами уже было сказано (II-I, 70, 2) о том, что плоды соответствуют блаженствам и дарам. Но из плодов благость и милосердие, похоже, в большей степени соответствуют благочестию, чем связанная со смирением кротость. Следовательно, второе блаженство не соответствует дару благочестия.

Этому **противоречит** сказанное Августином о том, что «благочестие приличествует кротким»⁸⁵¹.

Отвечаю: соответствие между блаженствами и дарами может быть установлено двояко. Во-первых, сообразно тому порядку, в котором они приведены, и Августин, похоже, основывается именно на нем, поскольку усваивает первое блаженство самому низшему дару, а именно страху, второе блаженство, [а именно] «блаженны кроткие», благочестию, и так далее. Во-вторых, соответствие можно усматривать со стороны общности особой природы каждого дара и блаженства. В указанном смысле соответствие между блаженствами и дарами устанавливается сообразно их объектам и актам, и тогда четвертое и пятое блаженства в большей степени соответствуют благочестию, чем второе. Однако и в этом случае второе блаженство некоторым образом соответствует благочестию, поскольку кротость устраняет препятствия на пути актов благочестия.

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

Ответ на возражение 2. Если рассматривать блаженства и дары сообразно присущей им природе, то ведению и благочестию необходимо должно соответствовать одно и то же блаженство, но если рассматривать их сообразно их порядку, то им соответствуют разные блаженства, хотя и в этом случае имеет место некоторое соответствие, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 3. Плоды благости и милосердия могут быть усвоены благочестию непосредственно, тогда как кротости — опосредованно, а именно постольку, поскольку она, как было показано выше, устраняет препятствия на пути актов благочестия.

Вопрос 122. О ПРЕДПИСАНИЯХ ПРАВОСУДНОСТИ

Наконец, нам надлежит рассмотреть предписания правосудности, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов: 1) являются ли предписания Десятисловия предписаниями правосудности; 2) о первом предписании Десятисловия; 3) о втором; 4) о третьем; 5) о четвертом; 6) о шести остальных.

Раздел 1. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ПРЕДПИСАНИЯ ДЕСЯТИСЛОВИЯ ПРЕДПИСАНИЯМИ ПРАВОСУДНОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что предписания Десятисловия не являются предписаниями правосудности. В самом деле, намерением законодателя, как сказано во второй [книге] «Этики», является «сделать граждан добродетельными в отношении каждой добродетели»⁸⁵². Поэтому в пятой [книге] «Этики» читаем о том, что «закон предписывает дела всех добродетелей»⁸⁵³. Но предписания Десятисловия являются первыми началами всего божественного Закона. Следовательно, предписания Десятисловия принадлежат не одной только правосудности.

Возражение 2. Далее, похоже, что правосудности в первую очередь принадлежат судебные предписания, которые, как было показано выше (II-I, 99, 4), отличаются от моральных предписаний. Но нами уже было сказано (II-I, 100, 3) о том, что предписания Десятисловия являются моральными предписаниями. Следовательно, предписания Десятисловия не являются предписаниями правосудности.

Возражение 3. Далее, закон содержит по преимуществу предписания относительно тех актов правосудности, которые связаны с общественным благом, например о государственных служащих и тому подобные. Но в предписаниях Десятисловия ничего этого нет. Следовательно, похоже на то, что предписания Десятисловия непосредственно не принадлежат правосудности.

Возражение 4. Кроме того, предписания Десятисловия разделены на две скрижали, в одной из которых речь идет о любви к Богу, а в другой — о любви к ближнему, и обе [эти любви] относятся к добродетели горней любви. Следовательно, предписания Десятисловия принадлежат, пожалуй, любви к горнему, а не правосудности.

Этому противоречит следующее: правосудность, похоже, является единственной добродетелью, посредством которой мы определяемся к другому. Но мы определяемся к другому согласно всем предписаниям Десятисловия, что нетрудно заметить, если [внимательно] рассмотреть каждое из них. Следовательно, все предписания Десятисловия принадлежат правосудности.

Отвечаю: предписания Десятисловия суть первые начала Закона, и естественный разум незамедлительно соглашается с ними как с самоочевидными началами. Но самоочевидно, что в правосудности, которая определяет одного к другому, должно наличествовать понятие присущего предписанию долженствования. Ведь с первого взгляда понятно, что в том, что касается его самого, человек сам себе хозяин и может делать все, что пожелает, и точно так же совершенно ясно, что в том, что связано с другими, человек обязан воздавать им должное. Следовательно, предписания Десятисловия необходимо должны принадлежать правосудности. Поэтому первые три предписания касаются актов религии, которая является [первой и] главной частью правосудности, четвертое предписание касается актов благочестия, которое является второй частью правосудности, а шесть остальных касаются правосудности в общепринятом значении этого слова, то есть той, которая имеет место среди равных.

Ответ на возражение 1. Намерение закона состоит в том, чтобы сделать всех людей добродетельными, но [не вообще, а] в определенном порядке, а именно так, что в первую очередь им предписывается то, для чего понятие долженствования является наиболее очевидным, о чем уже было сказано.

Ответ на возражение 2. Судебные предписания являются определениями моральных предписаний постольку, поскольку они определяют к ближнему равно как и обрядовые

предписания являются определениями моральных предписаний постольку, поскольку они определяют к Богу. Таким образом, хотя эти предписания и не содержатся в Десятиисловии, тем не менее, они являются определениями предписаний Десятиисловия и потому принадлежат правосудности.

Ответ на возражение 3. То, что касается общественного блага, необходимо должно управляться по-разному с учетом существующего различия между людьми. Следовательно, об этом уместно вести речь не в предписаниях Десятиисловия, а в судебных предписаниях.

Ответ на возражение 4. Предписания Десятиисловия относятся к любви к горнему как к своей цели, согласно сказанному [в Писании] о том, что целью увещания является любовь ([1 Тим. 1:5](#)). Правосудности же они принадлежат постольку, поскольку непосредственно они обращены к актам правосудности.

Раздел 2. ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ СФОРМУЛИРОВАНО ПЕРВОЕ ПРЕДПИСАНИЕ ДЕСЯТИСЛОВИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что первое предписание Десятисловия сформулировано ненадлежащим образом. В самом деле, человек больше обязан Богу, чем своему плотскому отцу, согласно сказанному [в Писании]: «Насколько же более мы должны покориться Отцу духов, чтобы жить?»⁸⁵⁴ ([Евр. 12:9](#)). Но предписание благочестия, посредством которого человек почитает своего отца, выражено утвердительно, а именно: «Почитай отца твоего и мать твою». Следовательно, первое предписание религии, посредством которого почитается Бог, тем более должно быть выражено утвердительно, поскольку утверждение по природе предшествует запрещению.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (1), первое предписание Десятисловия принадлежит религии. Но религия, будучи одной добродетелью, имеет один акт. Однако в первом предписании запрещены три акта, поскольку мы читаем, во-первых: «Да не будет у тебя других «богов» пред Лицом Моим»; во-вторых: «Не делай себе кумира»; в-третьих: «Не поклоняйся им и не служи им». Следовательно, первое предписание сформулировано ненадлежащим образом.

Возражение 3. Далее, Августин говорит, что «первое предписание запрещает грех суеверия». Но нами уже было сказано (92, 2) о том, что помимо идолопоклонства существует много других порочных суеверий. Следовательно, недостаточно запрещать одно лишь идолопоклонство.

Этому противоречит авторитет Священного Писания.

Отвечаю: закону надлежит делать людей добрыми, и потому предписания Закона приличествовало упорядочить сообразно порядку порождения, так сказать, в порядке становления человеческой доброты. Затем, в порядке порождения надлежит усматривать две вещи. Во-первых, ту, что первой частью должна быть первая устанавливаемая вещь; так, при порождении животного первой формируемой вещью является сердце, при постройке дома первой закладываемой вещью является основание, а при [становлении] благости души первой частью является благость воли, благодаря которой человек по-доброму пользуется всеми другими благами. Но благость воли зависит от того объекта, который является целью. Следовательно, коль скоро человека должно было определить к добродетели посредством Закона, первой необходимой вещью было, если так можно выразиться, заложить основание религии, посредством которой человек надлежащим образом определяется к Богу, Который является конечной целью человеческой воли.

Второй вещью, которую нужно усматривать в порядке порождения, является та, что в первую очередь надлежит устранить все противоположности и препятствия. Так, сеятель сперва расчищает землю, и только потом сеет свое зерно, согласно сказанному [в Писании]: «Распахните себе новые нивы, и не сейте между тернами» ([Иер. 4:3](#)). Таким образом, человека вначале приличествовало наставить в религии так, чтобы устранить все препятствия к истинной религии. Но главным препятствием к религии является то, что человек твердо прилепляется к ложному богу, согласно сказанному [в Писании]: «Не можете служить Богу и маммоне» ([Мф. 6:24](#)). Поэтому в первом предписании Закона запрещено поклоняться ложным богам.

Ответ на возражение 1. Вообще-то в отношении религии есть одно утвердительное предписание, а именно: «Помни день субботний, чтобы святить его». Однако вначале надлежало установить запретительные предписания, чтобы с их помощью устранить то, что

препятствует религии. В самом деле, хотя утверждение по природе предшествует запрещению, тем не менее, как было сказано в этом разделе, в процессе порождения предшествуют запрещения, посредством которых устраняются препятствия. Особенно это справедливо в тех случаях, когда речь идет о Боге, в отношении Которого по причине нашей немощи, по словам Дионисия, отрицательный образ выражения ближе подходит к истине, чем утвердительный⁸⁵⁵.

Ответ на возражение 2. Люди служили другим «богам» двояко. Так, одни поклонялись как богам некоторым тварям без обращения за помощью к их образам. В связи с этим Варрон говорит, что древние римляне долгое время служили богам без использования для этого образов, и это поклонение было запрещено словами: «Да не будет у тебя других «богов"» Другие же поклонялись ложным богам, используя для этого некие образы, и потому само сотворение образов было справедливо запрещено словами: «Не делай себе кумира», а поклонение этим образам — словами: «Не поклоняйся им» и т. д.

Ответ на возражение 3. Все остальные виды суеверия проистекают из некоего стовора, подразумеваемого или явного, с демонами, и именно это, по общему мнению, запрещено словами: «Да не будет у тебя других «богов"».

Раздел 3. ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ СФОРМУЛИРОВАНО ВТОРОЕ ПРЕДПИСАНИЕ ДЕСЯТИСЛОВИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что второе предписание Десятисловия сформулировано ненадлежащим образом. В самом деле, глосса [на слова из книги «Исход»] ([Исх. 20:7](#)), разъясняет слова предписания: «Не произноси имя Господа, Бога твоего, напрасно», так: «Не полагай Сына Божия сотворенным», как если бы речь шла о запрете заблуждения относительно веры. А глосса [на слова из книги «Второзаконие»] «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно» ([Вт. 5:11](#)), замечает: «То есть не усваивай имя Божие дереву или камню», как если бы речь шла о запрете ложного исповедания веры, которое, как и заблуждение, является актом неверия. Но неверие предшествует суеверию постольку, поскольку вера предшествует религии. Следовательно, это предписание должно предшествовать первому посредством которого запрещается суеверие.

Возражение 2. Далее, имя Божие может произноситься по разным причинам, например, ради хвалы, сотворения чудес, да и вообще в приложении ко всему, что мы говорим или делаем, согласно сказанному [в Писании]: «Все, что вы делаете, словом или делом, — все делайте во имя Господа» ([Кол. 3:17](#)). Следовательно, предписание, запрещающее произносить имя Божие напрасно, похоже, носит более общий характер, чем предписание, запрещающее суеверие, и потому должно предшествовать ему.

Возражение 3. Далее, глосса [на слова из книги «Исход»] ([Исх. 20:7](#)) разъясняет слова предписания: «Не произноси имя Господа, Бога твоего, напрасно», так, что нельзя клясться по пустякам. Следовательно, это предписание, похоже, запрещает безрассудную, то есть лишнюю суждения клятву. Но ложная клятва, в которой нет истины, и несправедливая клятва, в которой нет правосудности, представляются куда более достойными сожаления. Следовательно, этим предписанием нужно было запретить именно их.

Возражение 4. Далее, богохульство, равно как и любое оскорбляющее Бога слово или дело, гораздо прискорбнее лжесвидетельства. Следовательно, этим предписанием скорее нужно было запретить богохульство и любые другие подобные ему грехи.

Возражение 5. Кроме того, у Бога много имен. Поэтому не следовало формулировать столь неопределенно: «Не произноси имя Господа, Бога твоего, напрасно».

Этому противоречит авторитет Священного Писания.

Отвечаю: в том, кто наставляется в добродетели, прежде чем утвердить в нем истинную религию, необходимо устранить то, что препятствует истинной религии. Затем, нечто может быть противным истинной религии двояко. Во-первых, со стороны избыточности, когда, так сказать, то, что принадлежит религии, сообщается другим помимо тех, кому должно, и это свойственно суеверию. Во-вторых, со стороны, если так можно выразиться, недостаточности почтения, когда, так сказать, Бог презираем, и это, как было показано выше (97), свойственно пороку неверия. Затем, суеверие препятствует религии, мешая человеку признать Бога так, чтобы поклониться Ему; ведь когда человеческий ум поглощен неким недолжным поклонением, он не способен одновременно с этим воздавать должное поклонение Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Слишком коротка будет постель, так что один упадет», то есть либо истинный Бог, либо ложное божество выпадет из человеческого сердца, «слишком узко и одеяло, чтобы двоим завернуться в него»⁸⁵⁶ ([Ис. 28:20](#)). С другой стороны, неверие препятствует религии, мешая человеку почитать Бога после того, как Он признан. Но перед тем как почитать Бога как признанного, Его признают с тем, чтобы поклониться Ему. Поэтому предписание, запрещающее

суеверие, помещено перед вторым предписанием, запрещающим лжесвидетельство, которое принадлежит неверию.

Ответ на возражение 1. Эти толкования носят мистический характер. Буквальное разъяснение слов: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно» ([Вт. 5:11](#)), приведено далее, поскольку сказано: «Не произноси клятвы о том, чего не было»⁸⁵⁷.

Ответ на возражение 2. Это предписание не запрещает обращаться к имени Божию вообще и непосредственно относится к произнесению имени Божия ради подтверждения слов человека посредством клятвы, поскольку люди чаще всего именно в этих случаях обращаются к имени Бога. Впрочем, мы можем понимать сказанное и так, что опосредованно это предписание запрещает всякое неупорядоченное обращение к имени Божию, как это было разъяснено в толкованиях, приведенных в возражении 1.

Ответ на возражение 3. Клясться по пустякам не означает клясться в том, чего нет. Последнее свойственно ложной клятве, которую принято называть лжесвидетельством, о чем уже было сказано (98, 1). Действительно, когда человек клянется в том, что является ложным, его клятва тщетна сама по себе, поскольку она не подтверждается истиной. С другой стороны, если человек по своему легкомыслию приносит безрассудную клятву, но при этом клянется в том, что истинно, то тщетность следует усматривать не со стороны клятвы, а только со стороны того, кто клянется.

Ответ на возражение 4. Подобно тому, как при наставлении человека в какой-либо науке мы начинаем с того, что сообщаем ему некоторые общие принципы, точно так же и воспитывающий человека в добродетели Закон, наставляя его при помощи предписаний Десятисловия, каковые суть первые из всех предписаний, посредством запретов и наказов говорит о том, что чаще всего имеет место в человеческой жизни. Поэтому в предписаниях Десятисловия содержится запрет лжесвидетельства, которое встречается чаще, чем богохульство, — ведь человек не столь часто впадает в последний грех.

Ответ на возражение 5. Почтение приличествует имени Божию со стороны обозначаемого, что единственно, а не со стороны обозначающих слов, которых много. Поэтому и в выражении использовано единственное число: «Не произноси имя Господа, Бога твоего, напрасно». Действительно, нет никакой разницы в том, какое именно из имен Божиих использовал лжесвидетельствующий.

Раздел 4. ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ СФОРМУЛИРОВАНО ТРЕТЬЕ ПРЕДПИСАНИЕ ДЕСЯТИСЛОВИЯ ОБ ОСВЯЩЕНИИ ДНЯ СУББОТЫ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что третье предписание Десятисловия об освящении дня субботы сформулировано ненадлежащим образом. В самом деле, если его понимать духовно, то оно является общим предписанием, поскольку Беда [Достопочтенный], комментируя слова [из евангелия от Луки]: «Начальник синагоги, негодуя, что Иисус исцелил в субботу» ([Лк. 13:14](#)), говорит: «Закон запрещает не исцелять человека в субботу, а исполнять рабские дела», то есть «обремененные грехом». Если же его понимать буквально, то оно является обрядовым предписанием, в связи с чем читаем: «Субботы Мои соблюдайте, ибо это — знамение между Мною и вами в роды ваши» ([Исх. 31:13](#)). Но предписания Десятисловия являются равно духовными и моральными. Следовательно, его не должно было помещать среди предписаний Десятисловия.

Возражение 2. Далее, нами уже было сказано (II-I, 101, 4) о том, что обрядовые предписания Закона содержат «святыни, жертвоприношения, священнодействия и соблюдения». Но святынями являются не только священные дни, но и священные места, священные сосуды и так далее. Кроме того, существовало немало священных дней помимо субботы. Следовательно, было неправильно опустить все остальные обрядовые соблюдения и упомянуть только о субботе.

Возражение 3. Далее, всякий, кто преступает предписание Десятисловия, грешит. Но в Старом Законе некоторые из тех, которые не соблюдали дня субботы, не грешили, как, например, те, которые обрезали своих сыновей на восьмой день, а также священники, которые по субботам работали в храме. А ещё Илия, сорок дней шедший до горы Божией Хорива ([3 Цар. 19:8](#)), должно быть, шел и в субботу, и священники, которые, как сказано в шестой [главе книги] Иисуса [Навина], семь дней несли ковчег завета Господня, надобно понимать, несли его и в субботу. И ещё читаем: «Не отвязывает ли каждый из вас вола своего или осла от яслей в субботу и не ведет ли поить?» ([Лк. 13:15](#)). Следовательно, это [предписание] не должно было помещать среди предписаний Десятисловия.

Возражение 4. Кроме того, согласно Новому Закону предписания Десятисловия по-прежнему должны соблюдаться. Однако в Новом Законе это предписание не соблюдается ни в том, что касается дня субботы, ни в том, что касается дня Господня, в который люди готовят себе пищу, путешествуют, рыбачат и тому подобное. Следовательно, предписание о соблюдении субботы сформулировано ненадлежащим образом.

Этому противоречит авторитет Священного Писания.

Отвечаю: после того, как посредством первого и второго предписаний Десятисловия были устранены препятствия на пути к истинной религии, о чем уже было сказано (2; 3), посредством третьего предписания надлежало утвердить человека в истинной религии. Затем, религии свойственно поклоняться Богу, и при этом божественные Священные Писания учат как внутреннему поклонению через посредство некоторых телесных образов, так и внешнему поклонению Богу через посредство чувственных знаков. Но коль скоро человек воздает внутреннее поклонение, которое состоит в молитве и благочестии, в основном потому, что внутренне побуждается к этому Святым Духом, предписание Закона по необходимости обращает внимание на внешнее поклонение, который состоит в чувственных знаках. Далее,

предписания Десятисловия являются, так сказать, первыми и общими началами Закона, и потому третье предписание Десятисловия описывает внешнее поклонение Богу как своего рода знак общего благословения, которое касается всех. Таким общим благословением было дело сотворения мира, от какового дела, как сказано, Бог на седьмой день почил, в знак чего нам предписано помнить святой седьмой день, то есть выделять его как день, посвященный Богу. Поэтому после слов, предписывающих святить день субботы, приведена причина этого: «Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю,... а в день седьмой почил».

Ответ на возражение 1. Предписание об освящении дня субботы, если его понимать буквально, является отчасти моральным и отчасти обрядовым. Оно является моральным предписанием в том смысле, что наказывает человеку выделять некоторое время для того, чтобы посвящать его божественным вещам. В самом деле, человек по природе склонен уделять некоторое время каждой необходимой вещи, например, телесному отдыху, сну и тому подобному. Поэтому разум предписывает человеку уделять некоторое время духовному отдыху, во время которого человеческий ум укрепляется в Боге. Таким образом, выделение некоторого времени для занятия божественными вещами является предметом морального предписания. В той же мере, в какой это предписание определяет это время как знак, символизирующий сотворение мира, оно является обрядовым предписанием. Кроме того, аллегорически оно является обрядовым предписанием как символизирующее пребывание Христа во гробе в седьмой день, и в то же время как моральное предписание оно указывает на прекращение всех греховных действий и успокоение ума в Боге, в каковом смысле оно также является и общим предписанием. Является оно обрядовым предписанием и аналогически, предзнаменуя наслаждение Богом на небесах. Следовательно, предписание об освящении дня субботы помещено среди предписаний Десятисловия как моральное, а не как обрядовое предписание.

Ответ на возражение 2. Другие обряды Закона являются знаками тех или иных частных божественных дел, тогда как соблюдение дня субботы символизирует общее благословение, каковое суть сотворение всего сущего. Поэтому именно его, а не какое-либо иное обрядовое предписание Закона, приличествовало поместить среди общих предписаний Десятисловия.

Ответ на возражение 3. В освящении дня субботы надлежит усматривать две вещи. Одна из них — это цель, и ею является то, чтобы человек посвящал себя божественному, на что указывают слова: «Помни день субботний, чтобы святить его». В самом деле, в Законе святым называется то, что связано с божественным поклонением. Другой вещью является оставление трудов, на что указывают слова о седьмом дне: «Не делай в оный никакого дела». Вид этих дел уточнен в [книге] «Левит»: «Никакого рабского дела не делайте»⁸⁵⁸ ([Лев. 23:3](#)). Но дело называется рабским постольку, поскольку оно связано с рабством, которое бывает тройким. Одно из них — то, посредством которого человек является служителем греха, согласно сказанному [в Писании]: «Всякий, делающий грех, есть раб греха» ([Ин. 8:34](#)), и в этом смысле всякое греховное дело является рабским. Другое рабство — то, посредством которого один человек служит другому. Затем, нами уже было сказано (104, 5) о том, что один человек служит другому посредством не своего ума, а своего тела. Поэтому в указанном отношении названы рабскими те дела, посредством которых один человек служит другому. Третье — это рабство у Бога, и в этом смысле дела поклонения, которые принадлежат служению Богу, могут быть тоже названы рабскими делами. Такие рабские дела в субботу не запрещены, поскольку это противоречило бы цели соблюдения субботы; действительно, человек оставляет в субботу все остальные дела ради того, чтобы посвятить себя делам служения Богу. Поэтому, согласно сказанному [в Писании], «в субботу принимает человек обрезание, чтобы не был нарушен закон Моисеев» ([Ин. 7:23](#)), и по той же причине читаем, что «в субботы священники в храме нарушают субботу», то есть совершают телесные дела, «однако невиновны» ([Мф. 12:5](#)). Таким

образом, священники, нося ковчег в субботу, не нарушали предписание о соблюдении субботы. И точно так же не противоречит соблюдению субботы какое-либо духовное деяние, например словесное или письменное обучение. Поэтому глосса, комментирующая 28 главу [книги] «Числа», говорит, что «кузнецы и прочие ремесленники отдыхают в субботний день, но читающий или преподающий божественный Закон не прекращает своей работы. И в этом нет никакой скверны — ведь и священники в храме нарушают субботу, однако невиновны». С другой стороны, те дела, которые называются рабскими в первом или втором смысле, противоречат соблюдению субботы, поскольку они препятствуют человеку посвящать себя божественному. Но поскольку человеку препятствуют посвящать себя божественному скорее греховные, чем законные плотские дела, из этого следует, что совершение греха в праздничный день в гораздо большей степени противно этому предписанию, чем делание какой-то вполне законной телесной работы. Поэтому Августин говорит, что «было бы куда лучше, если бы евреи выполняли какую-нибудь полезную работу на своих полях, чем тратили время на подстрекательские беседы в своих собраниях, и если бы их женщины ткали по субботам полотно, чем устраивали непотребные целодневные пляски на своих празднествах новомесячья». Впрочем, простительный грех в субботу не противоречит предписанию, поскольку простительный грех не уничтожает святости.

Кроме того, плотские дела, которые никак не связаны с духовным поклонением Богу, считаются рабскими в тех случаях, когда они приличествуют только рабам, в то время как если они общи рабам и свободным, то их не считают рабскими. Однако каждый [человек], как раб, так и свободный, должен обеспечивать необходимым себя и ближнего, причем в первую очередь тем, что связано с благополучием тела, согласно сказанному [в Писании]: «Спасай взятых на смерть» ([Прит. 24:11](#)), а во вторую — тем, что связано с избежанием причинения ущерба чьей-либо собственности, согласно сказанному [в Писании]: «Когда увидишь вола брата твоего или овцу его заблудившихся, не оставляй их, но возврати их брату твоему» ([В т. 22:1](#)). Следовательно, плотские дела, которые связаны с сохранением благополучия собственного тела, не оскверняют субботу; так, не противоречит соблюдению субботы еда и все то, что требуется для телесного здоровья. По той же причине ни Маккавеи не оскверняли субботу, когда защищались от врагов в субботний день ([1 Мак. 2](#)), ни Илия, когда он в субботу бежал от лица Иезавели. И по той же причине Господь дозволил Своим ученикам срывать пшеничные колосья ради утоления голода, от которого те страдали ([Мф. 12](#)). Не противоречат соблюдению субботы и те плотские дела, которые определены к телесному благополучию другого, в связи с чем читаем: «На Меня ли негодуете за то, что Я всего человека исцелил в субботу?» ([Ин. 7:23](#)). И те плотские дела, которые исполняются ради избежания возможного ущерба, не оскверняют субботу, в связи с чем Господь говорит: «Кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет её и не вытащит?» ([Мф. 12:11](#)).

Ответ на возражение 4. В Новом Законе соблюдение дня Господня заняло место соблюдения субботы, но не в силу предписания, а по установлению Церкви и обычаю христиан. Однако это соблюдение, в отличие от соблюдения субботы в Старом Законе, не является образным. Поэтому запрет на исполнение дел в день Господень не столь строг, каким он был в отношении дня субботы; так, в этот день дозволены некоторые из тех дел, которые были запрещены в субботу, например приготовление пищи и тому подобные. К тому же в Новом Законе гораздо легче, чем в Старом, предоставляются разрешения на отступление от норм в отношении некоторых запрещенных дел по причине их необходимости. Так это потому, что образ [истины] есть заявление истины, и в нем нельзя опускать даже то, что кажется незначительным, в то время как сами по себе дела варьируются в зависимости от времени и места.

Раздел 5. ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ СФОРМУЛИРОВАНО ЧЕТВЕРТОЕ ПРЕДПИСАНИЕ ДЕСЯТИСЛОВИЯ О ПОЧИТАНИИ РОДИТЕЛЕЙ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что четвертое предписание о почитании родителей сформулировано ненадлежащим образом. В самом деле, это предписание относится к благочестию. Но подобно тому, как благочестие является частью правосудности, таковыми являются также почтение, благодарность и многое другое, о чем уже было говорено выше. Следовательно, похоже на то, что не следовало давать особое предписание в отношении благочестия, ничего не давая в отношении других.

Возражение 2. Далее, как уже было сказано (101, 1,2), благочестие оказывает почтение не только родителям, но и своей стране, и кровным родственникам, и доброжелателям своей страны. Следовательно, неправильно, что в этом предписании упомянуто только почитание отца и матери.

Возражение 3. Далее, мы обязаны оказывать нашим родителям не только почитание, но и поддержку. Следовательно, предписывать одно только почитание родителей было неправильным.

Возражение 4. Кроме того, иногда те, которые почитают своих родителей, умирают молодыми, а те, которые их не почитают, живут достаточно долго. Поэтому не следовало добавлять к предписанию обещание: «Чтобы продлились дни твои на земле».

Этому противоречит авторитет Священного Писания.

Отвечаю: предписания Десятисловия определены к любви к Богу и к ближнему. Но нашим родителям мы обязаны гораздо больше, чем всем остальным ближним. Поэтому сразу же за предписаниями, определяющими нас к Богу, всеобщему началу нашего бытия, помещено предписание, определяющее нас к нашим родителям, которые являются его частным началом, что обнаруживает некоторое сродство этого предписания с предписаниями первой скрижали.

Ответ на возражение 1. Как уже было сказано (101,2), благочестие определяет нас к тому, чтобы мы воздавали своим родителям то должное, которое общо всем. Следовательно, коль скоро предписания Десятисловия являются общими предписаниями, в них скорее должно присутствовать указание на благочестие, чем на другие части правосудности, которые связаны с некоторыми частными долженствованиями.

Ответ на возражение 2. Долг перед родителями предшествует долгу перед родственниками и страной, поскольку родственники и страна являются нашими именно потому, что мы рождены нашими родителями. Следовательно, коль скоро предписания Десятисловия являются первыми предписаниями Закона, они определяют человека к его родителям, а не к его родственникам или стране. Впрочем, принято считать, что опосредованно это предписание о почитании наших родителей наказывает нас воздавать должное всякому человеку.

Ответ на возражение 3. Благоговейное почитание приличествует родителям, тогда как необходимость в их поддержке и тому подобном возникает акцидентно, например, если они пребывают в нужде, рабстве и так далее, о чем уже было сказано (101, 2). И поскольку то, что свойственно вещи по природе, предшествует тому, что является акцидентным, то среди первых предписаний Закона, которыми являются предписания Десятисловия, наличествует особое предписание о почитании наших родителей, каковое почитание принято считать своего рода началом, подразумевающим поддержку и все остальное, что может потребоваться нашим

родителям.

Ответ на возражение 4. Долгая жизнь обещана почитающим своих родителей в отношении не только будущей, но и нынешней жизни, согласно сказанному апостолом: «Благочестие — на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей» ([1 Тим. 4:8](#)). И причина этого — та, что благодарный за благодеяние человек заслуживает, чтобы это благодеяние оказывалось ему и впредь, а неблагодарный заслуживает его лишиться. Но после Бога своею [нынешнею] телесною жизнью мы обязаны нашим родителям, и потому тот, кто почитает своих родителей, заслуживает долголетия, поскольку он благодарен за оказанное благодеяние, тогда как тот, кто не почитает своих родителей, заслуживает того, чтобы его лишили жизни, поскольку он проявляет неблагодарность. Впрочем, нынешние удачи и несчастья не являются предметами заслуги или наказания иначе, как только в той мере, в какой они определены к грядущей награде, о чем уже было сказано (II-I, 114, 10). Поэтому подчас неспроста, но согласно божественному суду, который по преимуществу касается ожидающей нас награды, некоторые из тех, которые почтительны к своим родителям, уходят из жизни рано, в то время как те, которые непочтительны к своим родителям, живут дольше первых.

Раздел 6. Должным ли образом сформулированы остальные шесть предписаний Десятисловия?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что остальные шесть предписаний Десятисловия сформулированы недолжным образом. Ведь для того, чтобы спастись, человеку не достаточно просто воздерживаться от причинения вреда ближнему, но нужно ещё и воздавать ему должное, согласно сказанному [в Писании]: «Отдавайте всякому должное» ([Рим. 13:7](#)). Однако последние шесть предписаний просто запрещают ему причинять вред ближнему. Следовательно, эти предписания сформулированы недолжным образом.

Возражение 2. Далее, эти предписания запрещают убийство, прелюбодеяние, кражу и лжесвидетельство. Но ранее мы уже показали, что причинить вред ближнему можно многими другими способами. Следовательно, похоже на то, что вышеупомянутые предписания сформулированы недолжным образом.

Возражение 3. Далее, желание [или вожделение] можно понимать двояко. Во-первых, как указание на акт воли, о чем читаем: «Желание премудрости возводит к царству» ([Прем. 6:20](#)); во-вторых, как указание на акт чувственности, о чем читаем «Откуда у вас вражды и распри? Не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших?» ([Иак. 4:1](#)). Но желание чувственности не запрещается предписаниями Десятисловия, иначе первые движения были бы смертными грехами, поскольку они были бы противны предписаниям Десятисловия. Не запрещается ими и желание воли, поскольку оно присутствует в каждом грехе.

Таким образом, среди предписаний Десятисловия не следовало помещать те, которые запрещают желание.

Возражение 4. Кроме того, убийство является более тяжким грехом, чем прелюбодеяние или воровство. Но предписание, которое бы запрещало желание убийства, не существует. Следовательно, не нужно было давать и предписания, запрещающие желание воровства и прелюбодеяния.

Этому противоречит авторитет Священного Писания.

Отвечаю: подобно тому, как посредством частей правосудности человек воздает то, что он обязан воздать некоторым отдельным людям по некоторой особой причине, точно так же посредством правосудности как таковой он воздает то, что он обязан воздавать всем в целом. Поэтому после трех предписаний, которые относятся к религии, посредством которой человек воздает должное Богу, и после четвертого предписания, которое относится к благочестию, посредством которого он воздает должное своим родителям (что предполагает воздание всего, что может оказаться должным по любой особой причине), было необходимо, соблюдая должную последовательность, дать некоторые предписания, которые относятся к правосудности как таковой, посредством которой беспристрастно воздается должное всем.

Ответ на возражение 1. Обязанность человека не причинять вреда никому относится ко всем людям в целом, и потому запретительные предписания, запрещающие делать то, что может причинить вред ближнему, надлежало поместить среди предписаний Десятисловия постольку, поскольку они носят общий характер. С другой стороны, то, что мы обязаны воздавать ближнему, воздается разным людям по-разному, и потому утвердительные предписания о такого рода обязанностях не приличествовало помещать среди предписаний Десятисловия.

Ответ на возражение 2. Весь остальной вред, который можно причинить ближнему, сводится к тем его видам, которые запрещаются этими предписаниями, поскольку они предшествуют другим с точки зрения их общности и значимости. Так, говорят, что все виды

вреда, которые могут быть причинены личности ближнего, запрещены под именем главенствующего над ними убийства. Те, которые могут быть причинены личности того, кто связан с ближним, особенно если речь идет о похоти, запрещены под именем прелюбодеяния. Те, которые могут быть причинены его собственности, запрещены под именем воровства. Те же, которые могут быть причинены посредством слова, например, унижение, оскорбление и тому подобные, запрещены под именем лжесвидетельства, которое как таковое в наибольшей степени противно правосудности.

Ответ на возражение 3. Предписания, которые запрещают желать, не подразумевают запрета на первые движения желания, которые не выходят за пределы чувственности. Непосредственным же объектом их запрета является согласие воли, которое определяет к деянию или удовольствию.

Ответ на возражение 4. Убийство как таковое является объектом не желания, а отвращения, и потому само по себе оно не имеет аспекта блага. С другой стороны, прелюбодеяние имеет аспект некоторого вида блага, а именно чего-то приятного; и воровство имеет аспект блага, а именно чего-то полезного; само же благо по природе имеет аспект чего-то желанного. Поэтому желание воровства и прелюбодеяния нужно было запретить посредством особых предписаний, а желание убийства — нет.

notes

Ethic. VI, 5.

Qq. LXXXIII, 61.

Etym. X.

Ethic. VI, 5.

Ethic. III, 5.

Ethic. VI, 5.

В каноническом переводе: «Человеку разумному свойственна мудрость».

Ethic. VI, 2.

Ethic. VI, 5.

Ibid.

Ibid.

Ethic. III, 5.

Phys. I, 5.

Ethic. VI, 8.

Ethic. VI, 9.

De Lib. Arb. I.

Ethic. VI, 5.

В каноническом переводе человека, о котором идет речь, зовут Хирам-Авия (а пишет о нем в своем письме Соломону Хирам). При этом слово «рассудительно» отсутствует.

В каноническом переводе: «Поставь преграду в гортани твоей».

Moral. II.

Ethic. III, 5.

Ethic. II, 6.

Ethic. VI, 13.

Ibid.

Ethic. III, 5.

Polit. I, 3.

Ethic. VI, 13.

De Div. Nom. IV, 2.

См. комментарий 1 к 79-му вопросу первой части (т. 3).

De Trin. XIV, 9.

Ethic. VI, 5.

Ethic. VI, 11.

Ethic. VI, 5.

Etym. X.

Ethic. IV, 8.

Etym. X.

Ethic. VI, 10.

Ethic. I, 1.

Ethic. V, 3.

В каноническом переводе: «Кто же верный и благоразумный раб, которого господин его поставил над слугами своими?».

Ethic. VI, 9.

Ethic. V, 3.

Ethic. VI, 8.

Polit. III, 2.

Ibid.

Ibid.

Polit. I, 5.

Ethic. VI, 8.

Ibid.

Ibid.

В каноническом переводе: «Сыны века сего догадливее сынов света в своем роде».

Ethic. VI, 8.

Ethic. VI, 13.

В каноническом переводе: «Помышления плотские суть смерть».

Ethic. VI, 13.

Topic. III, 2.

Moral. II.

Ethic. II, 1.

Ethic. VI, 12.

В каноническом переводе: «В старцах — мудрость, и в долголетних — разум».

Ethic. II, 1.

Ethic. X, 7.

Ethic. VI, 5.

Ethic. II, 2.

Metaph. I, 1.

Ethic. VI, 5.

Ibid.

В каноническом переводе: «Даров не принимай — ибо дары слепыми делают зрячих».

Имеется в виду философ Андроник.

Ethic. VI, 12.

Poster. I, 34.

Точнее, о рассуждающем разуме, который Фома в одних случаях называет «рассуждением», а в других — «разумом».

Ethic. VI, 8.

Ethic. II, 1.

Metaph. I, 1.

Ethic. VI, 9. Буквально: «Рассудительность, таким образом, противоположна уму (nous)».

Ethic. VI, 8.

De Anima III, 4.

Ethic. VI, 12.

Ibid.

Ibid.

В каноническом переводе: «Не полагайся на разум твой».

Poster. I, 34.

Ethic. VI, 5.

Ethic. VI, 10.

Etym. X.

Т. е. Андроник.

Poster. I, 34.

Ethic. VI, 5. Буквально: «Поскольку существуют две части души, обладающие суждением, рассудительность, видимо, будет добродетелью одной из них, а именно той, что производит мнения», то есть рассуждающего разума.

Фома имеет в виду то, что ранее называл «разумением», «разумностью» или «мышлением». Просто теперь он буквально следует Аристотелю, который в указанном контексте говорил именно об уме (*nous*) (см. примечание 5).

Ранее (Вопрос 48) Фома, приводя список Макробия, говорил «рассуждение».

Ethic. VI, 8.

Ethic. III, 5.

Etym. X.

De Consol. V.

De Lib. Arb. II.

Ethic. V, 10.

Polit. III, 5.

Ethic. VIII, 12.

Etym. V.

Ethic. VI, 8.

Polit. III, 2.

Ethic. VIII, 12.

Ethic. VI, 8.

Ethic. VI, 5.

Ethic. I, 1

Ethic. VI, 8.

Polit. I, 3.

Ethic. VIII, 12.

Ethic. VI, 3.

Ethic. III, 11.

De Lib. Arb. II.

Phys. VII, 3.

Ethic. VI, 10.

Ethic. X, 7.

Ethic. VI, 10.

Ethic. VI, 5.

Ethic. VI, 10.

Ethic. VI, 11.

Ethic. VI, 5.

Ethic. II, 1.

Ethic. VI, 12.

Ethic. VI, 11.

Phys. II, 5.

Ethic. VI, 12.

Moral. II.

Gen. ad Lit. VIII, 20, 22.

De Div. Nom. VII, 1.

Ethic. III, 5.

Moral. XVII.

De Coel. Hier. VII.

Gen. ad Lit. V, 19.

De Serm. Dom. in Monte.

В каноническом переводе: «Благочестие — на всё полезно».

Contra Julian. IV.

De Vera Relig. XIV.

В каноническом переводе: «Вожденное сокровище и тук — в доме мудрого, а глупый человек расточает их».

Ethic. VI, 5.

De Div. Nom. IV, 30.

Moral. II.

Ethic. VI, 10.

Ibid.

В каноническом переводе: «Не заботьтесь, как или что сказать».

В каноническом переводе: «Где зависть и сварливость, там неустройство и все худое».

Ethic. VII, 1.

Moral. XXXI.

Ibid.

Ethic. VI, 5.

Ethic. VII, 7.

Moral. XXXI.

В каноническом переводе: «Кто боится Бога — тот избежит всего того».

Etym. X.

В каноническом переводе: «Грещу всех страданий моих».

В каноническом переводе: «Нерадящий о путях своих — погибнет».

В каноническом переводе: «Плотские помышления суть вражда против Бога».

В каноническом переводе: «Сыны века сего догадливее сынов света в своем роде».

В каноническом переводе: «Плотские помышления... Закону Божию не покоряются».

Ethic. VIII, 12.

В каноническом переводе: «Простым дать смьшлѣность».

В каноническом переводе: «Благоразумный действует с знанием».

Moral. X.

Contra Julian. IV.

Ethic. VI, 13.

В каноническом переводе: «Коварство — в сердце злоумышленников».

В каноническом переводе: «По лукавству человек, по хитрому искусству обольщения».

De Doctr. Christ. II, 3.

В каноническом переводе: «Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными?».

В каноническом переводе: «Делают засаду для их крови и подстерегают их души».

В каноническом переводе: «Обманете ли Его, как обманывают человека?».

В каноническом переводе: «Довольно для каждого дня своей заботы».

De Serm. Dom. in Monte.

Ethic. VII, 7.

Moral. XXXI.

Ethic. IV, 8.

Rhet. II.

В каноническом переводе: «Будьте мудры, как змеи».

В каноническом переводе: «Не полагайся на разум твой».

В каноническом переводе: «Не обижай ближнего твоего».

Etym. V.

Ethic. VI, 8.

Т. е. то, что дозволено Богом, благочестивое.

Etym. V.

Ibid.

Ethic. V, 1.

. Т. е. лекарство.

Etym. V.

Ethic. V, 10.

Ibid.

Polit. I, 2.

Etym. V.

Ibid.

Polit. II, 2.

Polit. I, 2.

Ibid.

Ethic. V, 10.

Ibid.

Ethic. VIII, 14.

Polit. I, 2.

Ethic. V, 10.

Polit. I, 5.

Ethic. V, 1.

De Verit. XII.

Etym. X.

Ethic. II, 3.

Ethic. III, 2.

Ethic. V, 9.

Tract. XL in Joan.

Ethic. V, 7, 10.

Ethic. V, 15.

Moral. II.

Ethic. II, 5. Ср.: «Всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу».

Ethic. I, 13.

De Verit. XII.

Ethic. I, 13.

Ethic. V,3.

Ibid.

Ibid.

Т. е. добродетельным.

Ethic. V,3.

Polit. III, 2.

Hom. XV in Matt.

Polit. I, 1.

Polit. I, 2.

Ethic. V, 10.

Qq. LXXXIII, 61.

Ethic. V, 4.

Ethic. II, 5.

Ethic. II, 2.

Ethic. V, 1.

Ethic. VII, 12.

Ethic. I, 9.

Ethic. V,3.

Ethic. II, 6.

Ibid.

Ethic. II, 5.

Ethic. II, 5; V, 7.

De Trin. XIV, 9.

Ethic. V, 7.

Ethic. IV, 7.

Ethic. II, 2.

Ethic. III, 9.

Ethic. V, 3.

Ibid.

Rhet. I.

Ethic. V, 13.

Ethic. V, 10.

Ethic. V, 13.

Ethic. V, 15.

Phys. III, 1; VIII, 5.

Ethic. V, 10.

Ethic. II, 9.

Ethic. III, 2.

Ethic. I, 1.

Ethic. III, 6.

Ethic. V, 7.

В каноническом переводе: «Кто ты, осуждающий чужого раба? Пред своим Господом стоит он или падает».

De Serm. Dom. in Monte.

Ibid.

Tract. XC in Joan.

Rhet. II.

De Doctr. Christ. I, 27.

В каноническом переводе: «Грещу всех страданий моих».

Ethic. VI, 2.

Ethic. V, 14.

De Vera Relig. XXXI

В каноническом переводе: «[...вступился и отомстил за оскорбленного], поразив египтянина. Он думал, поймут братья его, что Бог рукою его дает им спасение».

Ethic. V, 7.

Ethic. V, 5.

Ethic. V, 7.

Ethic. V, 5.

Ibid.

Ibid.

Юридический термин, означающий право пользования чужой собственностью и доходами от неё.

Ethic. V, 8.

Phys. II, 5.

Ethic. VIII, 16.

Ethic. V, 7.

В каноническом переводе: «Господь, у Которого нет лицепрятия».

Ethic. I, 3.

В каноническом переводе: «Беззаконие вышло из Вавилона от старейших, судей, которые казались управляющими народом».

Hom. XXVIII in Evang.

В каноническом переводе: «Что влагающий драгоценный камень в пращу — то воздающий глупому честь».

В каноническом переводе: «Нехорошо быть лицеприятным к нечестивому, чтобы ниспровергнуть праведного на суде».

В каноническом переводе: «Противящийся власти противится Божию установлению, а противящиеся сами навлекут на себя осуждение».

De Civ. Dei I, 20.

Polit. I, 3.

De Civ. Dei I, 20.

Ethic. II, 5.

Ethic. IX, 4.

Polit. I, 1; Ethic. VII, 7

De Civ. Dei I, 17.

De Coel. Hier. III.

De Civ Dei I, 21.

В каноническом переводе: «Он... страдая, не угрожал».

Ethic. V, 15.

De Civ. Dei I, 20.

Ethic. V, 15.

Ethic. III, 9.

De Civ. Dei I, 21.

Ethic. III, 11.

De Civ Dei I, 22, 23.

De Lib. Arb. I.

В каноническом переводе: «Не мстите за себя, возлюбленные».

В Библии ничего не сказано об ошибочности этого убийства. Так принято толковать эти слова согласно еврейской традиции.

Dist. I.

Phys. II, 6.

De Vera Relig. XIV.

De Fide Orth. IV.

De Anima II, 1.

Hom. LXII in Matt.

В каноническом переводе: «И вы, господа, поступайте с ними так же, умеряя строгость».

Ethic. X, 10.

Rhet. II.

В каноническом переводе последние слова отсутствуют.

Polit. I, 3.

Etym. X.

bid.

Ethic. V, 5.

Ethic. V, 11

Ethic. III, 1.

В каноническом переводе: «И сделали сыны Израилевы по слову Моисея... и обобрал он египтян».

В каноническом переводе: «Не спускают вору, если он крадет».

Ethic. II, 6.

В каноническом переводе: «Я, Господь, люблю правосудие, ненавижу грабительство с насилием».

De Verbis Domini, Serm. 82.

De Civ. Dei IV, 4.

Ethic. IV, 15.

Ethic. X, 10.

Ethic. V, 7.

Tract. CXVI in Joan.

Ethic. V, 14.

De Trin. X, 1.

Согласно римскому праву, обвинитель был должен заверить письменное обвинение своей подписью (*se inscribere*). Этим обвинитель брал на себя обязательство в случае необоснованности своего обвинения понести такое же наказание, какое должен понести обвиняемый в случае доказанности его вины.

В каноническом переводе: «Он совершит истребление, и бедствие уже не повторится».

Ethic. V, 8.

Hom. XXXI super Epis. ad Heb.

Moral. XXII.

Ethic. III, 9.

Ethic. I, 1.

De Coelo I, 1.

Tract. XXXVI in Joan.

Hom. I in Matt.

Hom. IX in Evang.

De Doctr. Christ. I, 28.

De Offic. III.

В каноническом переводе: «Я слышал толки многих».

De Doctr. Christ. II, 3.

Etym. X.

В каноническом переводе: «Обидчики, самохвалы, горды».

Ethic. IV, 14. Ср.: «Те же, кто развлекаются пристойно, прозываются остроумными».

De Serm. Dom. in Monte.

Ibid.

Hom. IX in Ezech.

В каноническом переводе: «Придет гордость — придет и посрамление».

В каноническом переводе: «Всякий глупец — задорен».

Moral. XXXI.

Ethic. VII, 7.

Rhet. II.

Имеется в виду определение, данное Альбертом Великим.

В каноническом переводе: «С мятежниками не общайся».

В каноническом переводе: «Злоречивы, клеветники».

Moral. XXXI.

Rhet. II.

Hom. IX in Ezech.

В каноническом переводе: «Не противоречь истине».

De Consid. II.

Etym. X.

В каноническом переводе: «Не ходи переносчиком в народе твоём».

В каноническом переводе: «Злоречивы, клеветники».

В каноническом переводе: «На воре — стыд, и на двуязычном — злое порицание».

Ethic. VIII, 1.

Ethic. VIII, 8.

Ethic. IV, 14.

De Fide Orth. II.

В каноническом переводе: «У кого сердце весело — у того всегда пир».

De Sum. Bono.

Moral. XXXI.

В каноническом переводе: «Над кощунниками Он посмевается».

Moral. XX.

Moral. IV.

Ibid.

В каноническом переводе: «Ни злоречивые, ни хищники царства Божия не наследуют».

В каноническом переводе: «Кто будет злословить...».

В каноническом переводе: «Михаил, архангел, когда говорил с диаволом, споря о Моисеевом теле, не смел произнести укоризненного суда».

Hom. XIX in Matt.

Ethic. VIII, 15.

De Offic. III.

Polit. I, 3.

Ethic. V, 8.

Ethic. V, 10.

De Trin. III, 8.

De Civ. Dei XI, 16.

Ethic. I, 1.

Согласно «Септуагинте», переводе Ветхого Завета на греческий язык семьюдесятью двумя толкователями, выполненном по заказу Птолемея Филадельфа (284—247 до н. э.).

Polit. I, 3.

В каноническом переводе: «Купец едва может избежать погрешности».

В каноническом переводе: «Будешь давать займы многим народам — а сам не будешь брать займы».

Ethic. V, 8; Polit. I, 3.

См. Вопрос 61, примечание 7.

Т. е. узуфрукт на потребляемую вещь.

Polit. I, 3.

Ethic. V, 8.

В каноническом переводе: «Кто из нас может жить при огне пожирающем? [тот] ...кто удерживает руки свои от взяток».

Ethic. IV, 1.

Ethic. V, 15.

Ethic. V, 9.

Enchirid. 11.

De Corr. et Grat. 1.

Ethic. V, 3.

Contra Faust. XXII, 27.

De Div. Norn. IV, 30.

Ethic. VIII, 12.

Hom. XXIII in Matt.

Metaph. X, 4.

Ethic. V, 14.

Ethic. VIII, 16.

Ethic. IV, 7.

Ethic. VIII, 15.

Etym. X.

Ethic. IV, 12.

De Repub. IV.

Etym. X.

В каноническом переводе: «Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом...».

De Civ. Dei X, 1.

Ibid.

Rhet. II.

Etym. X.

De Civ. Dei X, 3.

De Vera Relig. IV.

De Civ. Dei X, 1.

Ethic. II, 6.

Ethic. II, 1.

Ethic. II, 5. Ср.: «Всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу».

De Nat. Boni. III.

. В каноническом переводе: «Один Господь, одна вера».

De Civ. Dei X, 6.

Ethic. VIII, 9.

Enchirid. 3.

Ethic. II, 5, 6.

De Civ. Dei VI, 10.

De Civ. Dei X, 5.

De Div. Nom. XII, 2.

Etym. X.

В каноническом переводе: «Я уверен, что ни смерть, ни жизнь... не может отлучить нас от любви Божией».

В каноническом переводе: «...и всякий, кто расположен был сердцем, — всесожжения».

В каноническом переводе: «...и все, которых располагал дух, ...приносили приношения Господу».

De Div. Nom. IV, 13.

Ethic. V, 1.

De Trin. IX, 12.

В каноническом переводе: «Вспоминаю о Боге — и трепещу».

De Div. Nom. III, 1.

De Anima III, 6.

Etym. X.

Ethic. I, 13.

De Fide Orth. III.

В каноническом переводе: «И будет — прежде, нежели они воззовут, — Я отвечу; они ещё будут говорить — и Я уже слышу».

De Div. Nom. III, 1.

De Fide Orth. III.

В каноническом переводе: «И не скажет неправды, и не раскается Верный Израилев».

В каноническом переводе: «Просите — и дано будет вам».

Moral. XII.

De Fide Orth. III.

Ethic. I, 9.

De Serm. Dom. in Monte.

Hom. XIV in Matt.

De Corn et Grat. 15.

В каноническом переводе: «Умоляю вас... подвизаться со мною в молитвах за меня к Богу».

В каноническом переводе: «Да будут постыжены и жестоко поражены все враги мои, да возвратятся и постыдятся мгновенно».

De Serm. Dom. in Monte.

Ibid.

De Serm. Dom. in Monte.

Ibid.

Enchirid. 115.

De Serm. Dom. in Monte.

Enchirid. 116.

В каноническом переводе: «Посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них».

В каноническом переводе: «...помолись Отцу твоему, Который втайне».

De Fide Orth. III.

De Verbis Domini, Serm. 105.

Tract. CII in Joan.

Tract. LXXIII in Joan.

De Fide Orth. III.

De Civ. Dei X, 3.

Т. е. поклонение ангелам или святым.

De Civ. Dei X, 4.

De Fide Orth. IV.

В каноническом переводе: «Имя Ему — «Отрасль'''».

В каноническом переводе: «Шествующего на небесах небес от века».

De Civ. Dei X, 5, 19.

De Doctr. Christ. II, 3.

Peri Herm. I, 2.

Moral. IV.

De Civ. Dei X, 19.

Ibid.

De Civ. Dei VIII, 27.

De Civ Dei X, 6.

В каноническом переводе: «Не вноси... цену «пса'''', т. е. «пес» понимается не буквально.

De Verbis Domini, Serm. 113.

В каноническом переводе: «Вот, Я поручаю тебе наблюдать за возношениями Мне».

В каноническом переводе: «Всякую десятину из крупного и мелкого скота (из всего, что проходит под жезлом, десятое) должно посвящать Господу».

В каноническом переводе: «Приносите все десятины в дом хранилища, чтобы в доме Моем была пища».

В каноническом переводе: «Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть».

В каноническом переводе: «Никакой воин не связывает себя делами житейскими».

Ethic. IV, 4, 6.

В каноническом переводе: «...потому что Он не благоволит к глупым».

Sent. IV, D, 38.

В каноническом переводе: «Если дашь обет Господу, Богу твоему, — немедленно исполни его (ибо Господь, Бог твой, взыщет его с тебя, и на тебе будет грех)».

Metaph. V, 5.

Ethic. II, 3.

De Eccl. Hier. VI.

В каноническом переводе: «Нет цены благовоспитанной душе».

В каноническом переводе: «Незамужняя заботится о Господнем».

Альберт Великий.

Папа Иннокентий IV.

Принятое у католиков название «Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова».

В каноническом переводе: «Исполни́й пред Госпо́дом клятвы твои».

В каноническом переводе: «Если я платил злом тому, кто был со мною в мире (я, который спасал даже того, кто без причины стал моим врагом), — то пусть враг преследует душу мою и настигнет».

В каноническом переводе: «Надменно говорят устами своими».

De Serm. Dom. in Monte.

В каноническом переводе: «Заклинаю тебя сохранить сие без предубеждения, ничего не делая по пристрастию».

Metaph. I, 3.

De Serm. Dom. in Monte.

De Sum. Bono.

Moral. XXVI.

De Trin. III, 4.

Ethic. I, 12.

В каноническом переводе: «Прославляя Господа, превозносите Его, сколько можете (но и затем Он будет превосходнее)».

De Div. Norn. I, 4.

Confess. IX, 7.

Polit. VIII, 5.

Confess. X, 33.

Confess. IX, 6.

Confess. X, 33.

Polit. VIII, 6.

Confess. X, 33.

В каноническом переводе: «Это имеет только вид мудрости в самовольном служении».

Etym. X.

Ethic. IV, 1—10.

Topic. I.

De Doctr. Christ. II, 20.

De Div. Norn. IV, 30.

Enchirid. 3.

De Doctr. Christ. II, 18.

De Vera Relig. III.

В каноническом переводе: «Афиняне! По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны».

De Civ. Dei VIII, 23.

De Civ. Dei VII, 5.

De Civ. Dei VIII, 14.

De Civ. Dei VI, 5.

De Doctr. Christ. II, 20.

Enchirid. 3.

De Civ. Dei X, 19.

Ibid.

De Civ. Dei VI, 10.

De Vera Relig. V.

De Civ. Dei VI, 10.

Ethic. VIII, 12.

Contra Faust. XX, 5.

Etym. VIII.

De Civ. Dei XXI, 6.

Poet. IV.

В каноническом переводе: «Все «боги» народов — идолы».

De Lib. Arb. I.

Metaph. IX, 2.

Etym. VIII.

De Vera Relig. XXXVIII.

De Doctr. Christ. II, 20, 23.

В каноническом переводе: «Блажен человек, который... не обращается к гордым и к уклоняющимся ко лжи».

В каноническом переводе: «Не должен ли народ обращаться к своему Богу? Спрашивают ли мертвых о живых?».

Etym. VIII.

De Div. Norn. IV, 4.

Metaph. I, 1.

Confess. IV, 3.

De Anima III, 4, 9.

Odyssey XVIII, 135. Ср.: «Так суждено уж нам всем, на земле обитающим людям, что б ни послал нам Кронион, владыка бессмертных и смертных» (пер. В. Жуковского).

De Anima III, 3.

De Anima III, 11.

Gen. ad Lit. II, 17.

В каноническом переводе упоминание о наблюдающих сны отсутствует.

В каноническом переводе: «В Твоей руке — дни мои».

De Doctr. Christ. XXVIII.

Gen. ad Lit. II, 17.

De Doctr. Christ. II, 20.

Ibid.

De Doctr. Christ. II, 23.

De Civ. Dei X, 9.

De Civ. Dei XXI, 5, 7.

De Trin. III, 8, 9.

De Doctr. Christ. II, 20.

De Civ. Dei XXI, 6.

Phys. I, 5.

De Civ. Dei X, 11.

De Doctr. Christ. II, 20.

De Doctr. Christ. II, 23.

Contra Faust. IV, 2.

В каноническом переводе: «Яд у них — как яд змеи, как глухого аспида, который затыкает уши свои и не слышит голоса заклинателя, самого искусного в заклинаниях».

Contra Faust. XXII, 36.

Ibid.

De Div. Nom. II, 9.

Poster. I, 2.

В каноническом переводе: «Если кто согрешит тем, что слышал голос проклятия...».

Etym. X.

Ethic. I, 1.

Ethic. I, 3.

Contra Faust. XXII, 27.

Ethic. V, 5.

De Fide Orth. IV.

Etym. VIII.

Contra Faust. XXII, 47.

Ethic. IV, 1.

Папа Иннокентий IV.

Четвертый Латеранский собор 1215г. созванный по решению папы Иннокентия III.

De Civ. Dei X, 1.

Moral. I.

De Doctr. Christ. I.

Ethic. VIII, 13, 14.

Ethic. VIII, 14.

De Civ. Dei X, 1.

Ibid.

Ibid.

Ethic. V, 3, 5.

De Div. Nom. I, 7.

Hom. XXXVII in Evang.

Hom. XXVIII in Matt.

De Civ. Dei X, 1.

Ethic. I, 3.

Ethic. IV, 7.

Ethic. I, 3; VIII, 9.

Ethic. IV, 7.

Ethic. I, 3.

В каноническом переводе говорится о том, что к нему благоволил царь.

Ethic. I, 12.

Ethic. VIII, 9.

De Civ. Dei X, 1.

Ethic. IX, 2.

De Fide Orth. IV.

Moral. XXXV.

Ibid.

Ethic. II, 3.

De Nat. Boni. III.

Ethic. V, 7.

Moral. XXXV.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Moral. XIX.

De Benefic. III, 20.

De Civ. Dei IV, 4.

Moral. XXXI.

Ethic. V, 7.

Ethic. VIII, 15; IX, 1.

De Benefic. III, 7.

Confess. II, 7.

Ibid.

В каноническом переводе: «Кому мало прощается, тот мало любит».

Ethic. III, 1.

De Div. Nom. I, 7.

De Benefic. V, 9.

Ethic. V, 15.

De Benefic. I, 1.

De Benefic. VI, 12.

De Benefic. VI, 13.

De Benefic. III, 21.

De Benefic. II, 22.

Ethic. VIII, 16.

De Benefic. VI, 26.

Ethic. IX, 3.

De Benefic. II, 1.

De Benefic. VI, 34.

De Benefic. II, 30.

De Benefic. VI, 34.

De Benefic. I, 7.

Ethic. VIII, 15.

De Benefic. I, 5.

Ethic. VIII, 16.

Metaph. II, 2.

Ethic. V, 8.

Ethic. VIII, 16.

De Benefic. III, 32.

De Benefic. III, 1.

Retract. I.

De Benefic. III, 1.

De Benefic. VI, 34.

De Benefic. III, 1.

Ibid.

De Benefic. II, 10.

Ibid.

De Benefic. III, 7.

В каноническом переводе: «Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь?».

De Serm. Dom. in Monte.

Ethic. II, 1.

Hom. XXVII in Evang.

De Civ. Dei XXI, 11.

Retract. I.

De Civ. Dei I, 9.

Ethic. IV, 13.

В каноническом переводе: «Господи, вспомни, что я ходил пред лицом Твоим верно и с преданным Тебе сердцем».

Ethic. II, 7.

De Nat. Boni. III.

Ethic. IV, 13.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ethic. IV, 13.

De Doctr. Christ. II, 3.

Ethic. IV, 13.

De Doctr. Christ. II, 3.

De Div. Nom. IV, 30.

Ethic. IV, 13.

De Consens. Evang. II, 27.

De Consens. Evang. II, 28.

De Benefic. IV, 35.

De Doctr. Christ. I, 36.

Moral. XVIII.

В каноническом переводе: «Всякий, делающий грех, делает и беззаконие».

В каноническом переводе: «Он показывал им вид, что хочет идти дальше».

Moral. XXXI.

Ibid.

В каноническом переводе: «Лицемеры питают в сердце гнев».

Etym. X.

Ibid.

De Serm. Dom. in Monte.

В каноническом переводе: «Какая надежда лицемеру, когда возьмёт».

Ethic. IV, 13.

Ibid.

Moral. XXXI.

См. примечание 4.

Moral. XXXI.

Ethic. IV, 13.

Ethic. IV, 13.

Moral. XXIII.

В каноническом переводе: «"Знаю Я дерзость его», говорит Господь».

Moral. XXXI.

В каноническом переводе: «Какую пользу принесло нам высокомерие, и что доставило нам богатство с тщеславием»

Ethic. II, 7; Ethic. IV, 13.

В каноническом переводе — «сокровищем».

Ethic. IV, 13.

В каноническом переводе: «Надменный разжигает ссору».

Ethic. IV, 13.

Moral. XXXI.

Moral. VIII.

Ethic. IV, 13.

Ibid.

В каноническом переводе: «Вдохновенные изречения, которые сказал этот человек Ифиилу, Ифиилу и Укалу. Подлинно я — более невежда, нежели кто-либо из людей, и разума человеческого нет у меня».

Ethic. IV, 13.

В каноническом переводе: «И не научился я мудрости, и познания святых не имею».

Tract. XLIII in Joan.

Moral. XXVI.

Ethic. IV, 13.

В каноническом переводе: «Если он говорит и нежным голосом...».

Ethic. IV, 13.

Ibid.

Ibid.

Ethic. VIII, 4.

De Div. Nom. IV, 18.

Ethic. IV, 12.

Ethic. II, 6.

Ethic. II, 9.

Ethic. IV, 12.

В каноническом переводе: «В собрании старайся быть приятным».

Ethic. IV, 12.

Ibid.

Ibid.

Ethic. VIII, 5.

Ethic. IV, 12.

Moral. XXII.

В каноническом переводе: «Горе сшивающим чародейные мешочки под мышки».

Ethic. IV, 12.

В каноническом переводе: «Рассыплет Бог кости ополчающихся против тебя».

Enchirid. 12.

Enchirid. 12.

В каноническом переводе: «...праведник... пусть обличает меня (это — лучший елей, который не повредит голове моей)».

В каноническом переводе: «Человек сварливый — для разжжения ссоры».

Ethic. IV, 12.

Ibid.

В каноническом переводе: «Народ Мой! Вожди твои вводят тебя в заблуждение, и путь стезей твоих испортили!».

Ethic. VII, 7.

Ethic. IV, 15.

Ethic. IV, 2.

Ethic. IV, 2.

De Lib. Arb. II.

Ethic. IV, 2.

Ethic. IV, 1.

Ethic. IV, 2.

Ethic. V, 1.

Polit. I, 3.

Ethic. IV, 1.

Ibid.

Ibid.

De Benefic. V, 9.

Ethic. IV, 1.

Ibid.

Ethic. IV, 2.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Phys. VII, 3.

Ethic. IV, 2.

De Trin. VI, 8.

De Div. Nom. IV, 4.

De Consol. II.

Ethic. IV, 1.

Rhet. I.

Ethic. IV, 3.

De Lib. Arb. III.

Etym. X.

В каноническом переводе: «Они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия».

Hom. XVI in Evang.

Hom. XV in Evang.

Ethic. V, 4.

Ethic. IV, 1.

Ethic. V, 4.

В каноническом переводе: «Нет хуже человека, который недоброжелателен к самому себе».

В каноническом переводе: «Неправда злого иссушает душу».

Qq. LXXXIII, 36.

Ethic. IV, 3.

В каноническом переводе в указанном месте речь идет о гордом.

Hom. XXIX in Matt.

Moral. XXXI.

Ethic. II, 4.

Ethic. I, 3.

Moral. XV.

Moral. XXXI.

De Consol. III.

Ethic. V, 8.

Ethic. IV, 3.

Ibid.

Ibid.

Moral. XXXI.

Ethic. II, 7; IV, 1.

Ethic. IV, 3.

Ibid.

Ibid.

Ethic. IV, 1.

Ethic. IV, 3.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ethic. IV, 1.

De Vera Relig. XXXI.

Ethic. V, 14.

Ibid.

В каноническом переводе: «Кротость ваша да будет известна всем человекам».

Ethic. V, 14.

Ibid.

Moral. I.

De Doctr. Christ. II.

De Serm. Dom. in Monte.

Ethic. II, 1.

Ethic. V, 3.

В каноническом переводе: «Не гораздо ли более должны покориться Отцу духов, чтобы жить?».

De Coel. Hier. II.

В каноническом переводе: «Слишком коротка будет постель, чтобы протянуться, слишком узко и одеяло, чтобы завернуться в него».

В каноническом переводе: «Ибо не оставит Господь, Бог твой, без наказания того, кто употребляет имя Его напрасно».

В каноническом переводе: «Никакого дела не делайте».