





- Вопрос 124. О МУЧЕНИЧЕСТВЕ
  - 
  - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУЧЕНИЧЕСТВО АКТОМ ДОБРОДЕТЕЛИ?
  - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУЧЕНИЧЕСТВО АКТОМ МУЖЕСТВА?
  - Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУЧЕНИЧЕСТВО АКТОМ ВЫСШЕГО СОВЕРШЕНСТВА?
  - Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СМЕРТЬ СУЩНОСТНО НЕОБХОДИМОЙ ДЛЯ МУЧЕНИЧЕСТВА?
  - Раздел 5. ТОЛЬКО ЛИ ВЕРА ЯВЛЯЕТСЯ ПРИЧИНОЙ МУЧЕНИЧЕСТВА?
- Вопрос 125. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ МУЖЕСТВУ ПОРОКАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О СТРАХЕ
  - 
  - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СТРАХ ГРЕХОМ?
  - Раздел 2. ПРОТИВОПОЛОЖЕН ЛИ ГРЕХ СТРАХА МУЖЕСТВУ?
  - Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СТРАХ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?
  - Раздел 4. МОЖЕТ ЛИ СТРАХ ОПРАВДЫВАТЬ ГРЕХ?
- Вопрос 126. О БЕССТРАШИИ
  - 
  - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЕССТРАШИЕ ГРЕХОМ?
  - Раздел 2. ПРОТИВОПОЛОЖНО ЛИ БЕССТРАШИЕ МУЖЕСТВУ?
- Вопрос 127. ОБ ОТВАГЕ
  - 
  - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОТВАГА ГРЕХОМ?
  - Раздел 2. ПРОТИВОПОЛОЖНА ЛИ ОТВАГА МУЖЕСТВУ?
- Вопрос 128. О ЧАСТЯХ МУЖЕСТВА
  - 
  - Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕНА ЧАСТИ МУЖЕСТВА?
- Вопрос 129. О ВЕЛИЧАВОСТИ
  - 
  - Раздел 1. СВЯЗАНА ЛИ ВЕЛИЧАВОСТЬ С ПОЧЁТОМ?
  - Раздел 2. ПРИСУЩЕ ЛИ ВЕЛИЧАВОСТИ БЫТЬ СВЯЗАННОЙ С БОЛЬШИМ ПОЧЁТОМ?
  - Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЛИЧАВОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?
  - Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЛИЧАВОСТЬ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?
  - Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЛИЧАВОСТЬ ЧАСТЬЮ МУЖЕСТВА?
  - Раздел 6. ПРИСУЩА ЛИ ВЕЛИЧАВОСТИ УВЕРЕННОСТЬ?
  - Раздел 7. СВОЙСТВЕННА ЛИ ВЕЛИЧАВОСТИ БЕЗЗАБОТНОСТЬ?
  - Раздел 8. СПОСОБСТВУЮТ ЛИ ВЕЛИЧАВОСТИ БЛАГА УДАЧИ?
- Вопрос 130. О ПРЕВОЗНЕСЕНИИ
  - 
  - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕВОЗНЕСЕНИЕ ГРЕХОМ?
  - Раздел 2. ПРОТИВОСТОИТ ЛИ ПРЕВОЗНЕСЕНИЕ ВЕЛИЧАВОСТИ СО СТОРОНЫ ИЗБЫТОЧНОСТИ?
- Вопрос 131. О ЧЕСТОЛЮБИИ
  - 
  - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧЕСТОЛЮБИЕ ГРЕХОМ?
  - Раздел 2. ПРОТИВОСТОИТ ЛИ ЧЕСТОЛЮБИЕ ВЕЛИЧАВОСТИ СО СТОРОНЫ

## ИЗБЫТОЧНОСТИ?

### ○ Вопрос 132. О ТЩЕСЛАВИИ



■ Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖЕЛАНИЕ СЛАВЫ ГРЕХОМ?

■ Раздел 2. ПРОТИВОСТОИТ ЛИ ТЩЕСЛАВИЕ ВЕЛИЧАВОСТИ?

■ Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЩЕСЛАВИЕ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

■ Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЩЕСЛАВИЕ ГЛАВНЫМ ПОРОКОМ?

■ Раздел 5. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕНА ДОЧЕРЬ ТЩЕСЛАВИЯ, А ИМЕННО НЕПОВИНОВАНИЕ, ХВАСТОВСТВО, ПРИТВОРСТВО, СПОР, УПРЯМСТВО, РАЗНОГЛАСИЕ И ТЯГА К НОВОВВЕДЕНИЯМ?

### ○ Вопрос 133. О МАЛОДУШИИ



■ Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МАЛОДУШИЕ ГРЕХОМ?

■ Раздел 2. ПРОТИВОСТОИТ ЛИ МАЛОДУШИЕ ВЕЛИЧАВОСТИ?

### ○ Вопрос 134. О ВЕЛИКОЛЕПИИ



■ Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЛИКОЛЕПИЕ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?

■ Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЛИКОЛЕПИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?

■ Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МАТЕРИЕЙ ВЕЛИКОЛЕПИЯ БОЛЬШИЕ ЗАТРАТЫ?

■ Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЛИКОЛЕПИЕ ЧАСТЬЮ МУЖЕСТВА?

### ○ Вопрос 135. О МЕЛОЧНОСТИ



■ Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МЕЛОЧНОСТЬ ПОРОКОМ?

■ Раздел 2. ЕСТЬ ЛИ У МЕЛОЧНОСТИ ПРОТИВОПОЛОЖНЫЙ ЕЙ ПОРОК?

### ○ Вопрос 136. О ТЕРПЕНИИ



■ Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЕРПЕНИЕ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?

■ Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЕРПЕНИЕ САМОЙ БОЛЬШОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?

■ Раздел 3. МОЖНО ЛИ ОБЛАДАТЬ ТЕРПЕНИЕМ БЕЗ БЛАГОДАТИ?

■ Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЕРПЕНИЕ ЧАСТЬЮ МУЖЕСТВА?

■ Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЕРПЕНИЕ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ДОЛГОТЕРПЕНИЕ?

### ○ Вопрос 137. ОБ УПОРСТВЕ



■ Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ УПОРСТВО ДОБРОДЕТЕЛЬНО?

■ Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ УПОРСТВО ЧАСТЬЮ МУЖЕСТВА?

■ Раздел 3. СВОЙСТВЕННА ЛИ УПОРСТВУ СТОЙКОСТЬ?

■ Раздел 4. НУЖДАЕТСЯ ЛИ УПОРСТВО В ПОМОЩИ СО СТОРОНЫ БЛАГОДАТИ?

### ○ Вопрос 138. О ПРОТИВНЫХ УПОРСТВУ ПОРОКАХ



■ Раздел 1. ПРОТИВОСТОИТ ЛИ УПОРСТВУ ИЗНЕЖЕННОСТЬ?

■ Раздел 2. ПРОТИВОСТОИТ ЛИ УПОРСТВУ УПРЯМСТВО?

### ○ Вопрос 139. О ДАРЕ МУЖЕСТВА



■ Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУЖЕСТВО ДАРОМ?

■ Раздел 2. СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ ДАРУ МУЖЕСТВА ЧЕТВЁРТОЕ БЛАЖЕНСТВО [А ИМЕННО] «БЛАЖЕННЫ АЛЧУЩИЕ И ЖАЖДУЩИЕ ПРАВДЫ?»

- Вопрос 140. О ПРЕДПИСАНИЯХ МУЖЕСТВА
  - 
  - Раздел 1. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ УСТАНОВЛЕНА ПРДПИСАНИЯ МУЖЕСТВА ЗАКОНОМ БОЖИИМ?
  - Раздел 2. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ БОЖЕСТВЕННЫЙ ЗАКОН УСТАНАВЛИВАЕТ ПРЕДПИСАНИЯ ЧАСТЕЙ МУЖЕСТВА?
- Вопрос 141. О БЛАГОРАЗУМИИ
  - 
  - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?
  - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?
  - Раздел 3. СВЯЗАНО ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ ТОЛЬКО С ЖЕЛАНИЯМИ И УДОВОЛЬСТВИЯМИ?
  - Раздел 4. СВЯЗАНО ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ ТОЛЬКО С ОСЯЗАТЕЛЬНЫМИ ЖЕЛАНИЯМИ И УДОВОЛЬСТВИЯМИ?
  - Раздел 5. СВЯЗАНО ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ С УДОВОЛЬСТВИЯМИ, ПРИСУЩИМИ ВКУСУ?
  - Раздел 6. ОБУСЛОВЛИВАЕТСЯ ЛИ ПРАВИЛО БЛАГОРАЗУМИЯ НУЖДАМИ НЫНЕШНЕЙ ЖИЗНИ?
  - Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ ГЛАВНОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?
  - Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ НАИБОЛЬШЕЙ ИЗ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?
- Вопрос 142. О ПРОТИВНЫХ БЛАГОРАЗУМИЮ ПОРОКАХ
  - 
  - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОРОКОМ БЕСЧУВСТВЕННОСТЬ?
  - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАСПУЩЕННОСТЬ ДЕТСКИМ ГРЕХОМ?
  - Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТРУСОСТЬ БОЛЬШИМ ПОРОКОМ, ЧЕМ РАСПУЩЕННОСТЬ?
  - Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАСПУЩЕННОСТЬ САМЫМ ПОСТЫДНЫМ ГРЕХОМ?
- Вопрос 143. О ЧАСТЯХ БЛАГОРАЗУМИЯ В ЦЕЛОМ
  - 
  - Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕНА ЧАСТИ БЛАГОРАЗУМИЯ?
- Вопрос 144. О НЕОТДЕЛИМЫХ ЧАСТЯХ БЛАГОРАЗУМИЯ И [В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О СТЫДЛИВОСТИ
  - 
  - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СТЫДЛИВОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?
  - Раздел 2. СВЯЗАНА ЛИ СТЫДЛИВОСТЬ С ПОСТЫДНЫМ ДЕЯНИЕМ?
  - Раздел 3. СТЫДИТСЯ ЛИ ЧЕЛОВЕК БОЛЬШЕ ВСЕГО ТЕХ, КТО ЕМУ БЛИЗОК?
  - Раздел 4. МОГУТ ЛИ СТЫДИТЬСЯ ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЕ?
- Вопрос 145. О БЛАГООБРАЗИИ
  - 
  - Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГООБРАЗИЕ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ДОБРОДЕТЕЛЬ?
  - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГООБРАЗНОЕ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ПРЕКРАСНОЕ?
  - Раздел 3. ОТЛИЧАЕТСЯ ЛИ БЛАГООБРАЗНОЕ ОТ ПОЛЕЗНОГО И ПРИЯТНОГО?
  - Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ СЧИТАТЬ БЛАГООБРАЗИЕ ЧАСТЬЮ БЛАГОРАЗУМИЯ?
- Вопрос 146. О ВОЗДЕРЖАНИИ

- 
- [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЗДЕРЖАНИЕ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?](#)
- [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЗДЕРЖАНИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?](#)
- [Вопрос 147. О СОБЛЮДЕНИИ ПОСТА](#)
  - 
  - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОБЛЮДЕНИЕ ПОСТА АКТОМ ДОБРОДЕТЕЛИ?](#)
  - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОБЛЮДЕНИЕ ПОСТА АКТОМ ВОЗДЕРЖАНИЯ?](#)
  - [Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОБЛЮДЕНИЕ ПОСТА ПРЕДМЕТОМ ПРЕДПИСАНИЯ?](#)
  - [Раздел 4. ВСЕ ЛИ ОБЯЗАНЫ СОБЛЮДАТЬ ЦЕРКОВНЫЕ ПОСТЫ?](#)
  - [Раздел 5. НАДЛЕЖАЩЕ ЛИ УСТАНОВЛЕНЫ ВРЕМЕНА ДЛЯ ЦЕРКОВНОГО ПОСТА?](#)
  - [Раздел 6. НЕОБХОДИМО ЛИ ПОСТЯЩЕМУСЯ ЕСТЬ ТОЛЬКО ОДИН РАЗ?](#)
  - [Раздел 7. ПРАВИЛЬНО ЛИ УСТАНОВЛЕН ДЕВЯТЫЙ ЧАС ДЛЯ ВКУШЕНИЯ ПИЩИ ПОСТЯЩИМИСЯ?](#)
  - [Раздел 8. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОБЯЗЫВАТЬ ПОСТЯЩИХСЯ ВОЗДЕРЖИВАТЬСЯ ОТ МЯСНОЙ ПИЩИ, ЯИЦ И МОЛОЧНЫХ ПРОДУКТОВ?](#)
- [Вопрос 148. О ЧРЕВОУГОДИИ](#)
  - 
  - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧРЕВОУГОДИЕ ГРЕХОМ?](#)
  - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧРЕВОУГОДИЕ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?](#)
  - [Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧРЕВОУГОДИЕ ВЕЛИЧАЙШИМ ГРЕХОМ?](#)
  - [Раздел 4. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ УСТАНОВЛЕНЫ ВИДЫ ЧРЕВОУГОДИЯ?](#)
  - [Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧРЕВОУГОДИЕ ГЛАВНЫМ ПОРОКОМ?](#)
  - [Раздел 6. ПРАВИЛЬНО ЛИ УСВОЕНЫ ЧРЕВОУГОДИЮ ШЕСТЬ ДОЧЕРЕЙ?](#)
- [Вопрос 149. О ТРЕЗВОСТИ](#)
  - 
  - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МАТЕРИЕЙ ТРЕЗВОСТИ ПИТЬЁ?](#)
  - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТРЕЗВОСТЬ КАК ТАКОВАЯ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?](#)
  - [Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ УПОТРЕБЛЕНИЕ ВИНА ВСЕЦЕЛО НЕЗАКОННЫМ?](#)
  - [Раздел 4. ПОДОБАЕТ ЛИ ТРЕЗВОСТЬ В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ ВЫСОКОПОСТАВЛЕННЫМ ЛИЦАМ?](#)
- [Вопрос 150. О ПЬЯНСТВЕ](#)
  - 
  - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЬЯНСТВО ГРЕХОМ?](#)
  - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЬЯНСТВО СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?](#)
  - [Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЬЯНСТВО САМЫМ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ?](#)
  - [Раздел 4. МОЖЕТ ЛИ ПЬЯНСТВО ОПРАВДЫВАТЬ ГРЕХ?](#)
- [Вопрос 151. О ЦЕЛОМУДРИИ](#)
  - 
  - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЦЕЛОМУДРИЕ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?](#)
  - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЦЕЛОМУДРИЕ ОБЩЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?](#)
  - [Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЦЕЛОМУДРИЕ ОТЛИЧНОЙ ОТ ВОЗДЕРЖАНИЯ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?](#)
  - [Раздел 4. ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИ ЧИСТОТА ПО ПРЕИМУЩЕСТВУ](#)

## ЦЕЛОМУДРИЮ?

### ○ Вопрос 152. О ДЕВСТВЕ

- 
- Раздел 1. СОСТОИТ ЛИ ДЕВСТВО В ЦЕЛОСТИ ПЛОТИ?
- Раздел 2. ЗАКОННО ЛИ ДЕВСТВО?
- Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДЕВСТВО ДОБРОДЕТЕЛЬНО?
- Раздел 4. ПРЕВОСХОДНЕЙ ЛИ ДЕВСТВО СУПРУЖЕСТВА?
- Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДЕВСТВО НАИБОЛЬШЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?

### ○ Вопрос 153. О ПОХОТИ

- 
- Раздел 1. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МАТЕРИЕЙ ПОХОТИ ТОЛЬКО ПОЛОВЫЕ ЖЕЛАНИЯ И УДОВОЛЬСТВИЯ?
- Раздел 2. МОЖНО ЛИ СОВЕРШИТЬ СОИТИЕ БЕЗ ГРЕХА?
- Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ СВЯЗАННАЯ С ПОЛОВЫМИ АКТАМИ ПОХОТЬ ЯВЛЯТЬСЯ ГРЕХОМ?
- Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОХОТЬ ГЛАВНЫМ ПОРОКОМ?
- Раздел 5. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕННЫ ДОЧЕРИ ПОХОТИ?

### ○ Вопрос 154. О ЧАСТЯХ ПОХОТИ

- 
- Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕННЫ ШЕСТЬ ВИДОВ ПОХОТИ?
- Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОСТОЙ БЛУД СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?
- Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛУД НАИБОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ?
- Раздел 4. МОЖЕТ ЛИ НАЛИЧЕСТВОВАТЬ СМЕРТНЫЙ ГРЕХ В ПРИКОСНОВЕНИЯХ И ПОЦЕЛУЯХ?
- Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ НОЧНОЕ ОСКВЕРНЕНИЕ?
- Раздел 6. ДОЛЖНО ЛИ СЧИТАТЬ СОВРАЩЕНИЕ ВИДОМ ПОХОТИ?
- Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАСИЛИЕ ВИДОМ ПОХОТИ, ОТЛИЧНЫМ ОТ СОВРАЩЕНИЯ?
- Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕЛЮБОДЕЯНИЕ ОТДЕЛЬНЫМ И ОТЛИЧНЫМ ОТ ДРУГИХ ВИДОМ ПОХОТИ?
- Раздел 9. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КРОВОСМЕЩЕНИЕ ОТДЕЛЬНЫМ ВИДОМ ПОХОТИ?
- Раздел 10. МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ВИДОМ ПОХОТИ КОЩУНСТВО?
- Раздел 11. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВИДОМ ПОХОТИ ПРОТНВОЕСТЕСТВЕННЫЙ ПОРОК?
- Раздел 12. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОТНВОЕСТЕСТВЕННЫЙ ПОРОК САМЫМ ГРЕХОВНЫМ ВИДОМ ПОХОТИ?

### ○ Вопрос 155. О ПОТЕНЦИАЛЬНЫХ ЧАСТЯХ БЛАГОРАЗУМИЯ И ПРОТНВОПОЛОЖНЫХ ПОРОКАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О ВОЗДЕРЖАННОСТИ

- 
- Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЗДЕРЖАННОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬНО?
- Раздел 2. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МАТЕРИЕЙ ВОЗДЕРЖАННОСТИ ЖЕЛАНИЯ ОСЯЗАТЕЛЬНЫХ УДОВОЛЬСТВИЙ?
- Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУБЬЕКТОМ ВОЗДЕРЖАННОСТИ ВОЖДЕЛЕЮЩАЯ СПОСОБНОСТЬ?
- Раздел 4. ЧТО ЛУЧШЕ, ВОЗДЕРЖАННОСТЬ ИЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ?

### ○ Вопрос 156. О НЕВОЗДЕРЖАННОСТИ

■



- [Раздел 1. К ЧЕМУ ОТНОСИТСЯ НЕВОЗДЕРЖАННОСТЬ, К ДУШЕ ИЛИ К ТЕЛУ?](#)
- [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕВОЗДЕРЖАННОСТЬ ГРЕХОМ?](#)
- [Раздел 3. ГРЕШИТ ЛИ НЕВОЗДЕРЖАННЫЙ ЧЕЛОВЕК ТЯЖЕЛЕЕ, ЧЕМ РАСПУЩЕННЫЙ?](#)
- [Раздел 4. КТО ХУЖЕ, НЕВОЗДЕРЖАННЫЙ В ГНЕВЕ ИЛИ НЕВОЗДЕРЖАННЫЙ ВО ВЛЕЧЕНИИ?](#)
- [Вопрос 157. О МЯГКОСТИ И КРОТОСТИ](#)
  - 
  - [Раздел 1. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МЯГКОСТЬ И КРОТОСТЬ ОДНИМ И ТЕМ ЖЕ?](#)
  - [Раздел 2. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МЯГКОСТЬ И КРОТОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЯМИ?](#)
  - [Раздел 3. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ВЫШЕУКАЗАННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ЧАСТЯМИ БЛАГОРАЗУМИЯ?](#)
  - [Раздел 4. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МЯГКОСТЬ И КРОТОСТЬ НАИБОЛЬШИМИ ДОБРОДЕТЕЛЯМИ?](#)
- [Вопрос 158. О ГНЕВЕ](#)
  - 
  - [Раздел 1. ЗАКОННО ЛИ ГНЕВАТЬСЯ?](#)
  - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГНЕВ ГРЕХОМ?](#)
  - [Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГНЕВ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?](#)
  - [Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГНЕВ САМЫМ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ?](#)
  - [Раздел 5. ПРАВИЛЬНО ЛИ ФИЛОСОФ ОПРЕДЕЛИЛ ВИДЫ ГНЕВА?](#)
  - [Раздел 6. ДОЛЖНО ЛИ ПРИЧИСЛЯТЬ ГНЕВ К ГЛАВНЫМ ПОРОКАМ?](#)
  - [Раздел 7. ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ ГНЕВУ УСВОЕНО ШЕСТЬ ДОЧЕРЕЙ?](#)
  - [Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОТИВОПОЛОЖНЫМ ГНЕВУ ПОРОКОМ ТОТ, КОТОРЫЙ ВОЗНИКАЕТ ИЗ НЕДОСТАТОЧНОСТИ ГНЕВА?](#)
- [Вопрос 159. О ЖЕСТОКОСТИ](#)
  - 
  - [Раздел 1. ПРОТИВНА ЛИ ЖЕСТОКОСТЬ МЯГКОСТИ?](#)
  - [Раздел 2. ОТЛИЧАЕТСЯ ЛИ ЖЕСТОКОСТЬ ОТ СВИРЕПОСТИ, ИЛИ ЗВЕРСТВА?](#)
- [Вопрос 160. О СКРОМНОСТИ](#)
  - 
  - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СКРОМНОСТЬ ЧАСТЬЮ БЛАГОРАЗУМИЯ?](#)
  - [Раздел 2. СВЯЗАНА ЛИ СКРОМНОСТЬ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО С ВНЕШНИМИ ДЕЙСТВИЯМИ?](#)
- [Вопрос 161. О СМИРЕНИИ](#)
  - 
  - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СМИРЕНИЕ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?](#)
  - [Раздел 2. ДОЛЖНО ЛИ БЫТЬ СМИРЕННЫМ, СЛЕДУЯ ПОЖЕЛАНИЮ?](#)
  - [Раздел 3. ДОЛЖНО ЛИ ПОСРЕДСТВОМ СМИРЕНИЯ ПОКОРЯТЬСЯ ВСЕМ ЛЮДЯМ?](#)
  - [Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СМИРЕНИЕ ЧАСТЬЮ СКРОМНОСТИ, ИЛИ БЛАГОРАЗУМИЯ?](#)
  - [Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СМИРЕНИЕ НАИБОЛЬШЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?](#)
  - [Раздел 6. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ РАЗЛИЧЕНЫ ДВЕНАДЦАТЬ СТЕПЕНЕЙ СМИРЕНИЯ В УСТАВЕ БЛАЖЕННОГО БЕНЕДИКТА?](#)
- [Вопрос 162. О ГОРДОСТИ](#)
  -



- [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГОРДОСТЬ ГРЕХОМ?](#)
- [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГОРДОСТЬ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?](#)
- [Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУБЪЕКТОМ ГОРДОСТИ РАЗДРАЖИТЕЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ?](#)
- [Раздел 4. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ ГРИГОРИЙ УСВОИЛ ГОРДОСТИ ЧЕТЫРЕ ВИДА?](#)
- [Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГОРДОСТЬ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?](#)
- [Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГОРДОСТЬ ТЯГЧАЙШИМ ГРЕХОМ?](#)
- [Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГОРДОСТЬ САМЫМ ПЕРВЫМ ГРЕХОМ?](#)
- [Раздел 8. ДОЛЖНО ЛИ ПРИЧИСЛЯТЬ ГОРДОСТЬ К ГЛАВНЫМ ПОРОКАМ?](#)
- [Вопрос 163. О ГРЕХЕ ПРАРОДИТЕЛЯ](#)
  - 
  - [Раздел 1. БЫЛА ЛИ ГОРДОСТЬ ПЕРВЫМ ГРЕХОМ ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА?](#)
  - [Раздел 2. СОСТОЯЛА ЛИ ГОРДОСТЬ ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА В ЕГО ЖЕЛАНИИ УПОДОБИТЬСЯ БОГУ?](#)
  - [Раздел 3. БЫЛ ЛИ ГРЕХ НАШИХ ПРАРОДИТЕЛЕЙ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ, ЧЕМ ВСЕ ОСТАЛЬНЫЕ ГРЕХИ?](#)
  - [Раздел 4. БЫЛ ЛИ АДАМОВ ГРЕХ БОЛЬШИМ, ЧЕМ ЕВИН?](#)
- [Вопрос 164. О НАКАЗАНИИ ГРЕХА ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА](#)
  - 
  - [Раздел 1. БЫЛА ЛИ СМЕРТЬ НАКАЗАНИЕМ ГРЕХА НАШИХ ПРАРОДИТЕЛЕЙ?](#)
  - [Раздел 2. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ ОПРЕДЕЛЕНЫ ЧАСТНЫЕ НАКАЗАНИЯ НАШИХ ПРАРОДИТЕЛЕЙ?](#)
- [Вопрос 165. ОБ ИСКУШЕНИИ НАШИХ ПРАРОДИТЕЛЕЙ](#)
  - 
  - [Раздел 1. ПРИЛИЧЕСТВОВАЛО ЛИ ЧЕЛОВЕКУ БЫТЬ ИСКУШЁННЫМ ДЬЯВОЛОМ?](#)
  - [Раздел 2. БЫЛИ ЛИ НАДЛЕЖАЩИМИ СПОСОБ И ПОРЯДОК ПЕРВОГО ИСКУШЕНИЯ?](#)
- [Вопрос 166. О ЛЮБОМУДРИИ<sup>598</sup>](#)
  - 
  - [Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗНАНИЕ НАДЛЕЖАЩЕЙ МАТЕРИЕЙ ЛЮБОМУДРИЯ?](#)
  - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЮБОМУДРИЕ ЧАСТЬЮ БЛАГОРАЗУМИЯ?](#)
- [Вопрос 167. О ЛЮБОПЫТСТВЕ](#)
  - 
  - [Раздел 1. МОЖЕТ ЛИ ЛЮБОПЫТСТВО ИМЕТЬ ДЕЛО С УМСТВЕННЫМ ЗНАНИЕМ?](#)
  - [Раздел 2. ОТНОСИТСЯ ЛИ ПОРОК ЛЮБОПЫТСТВА К ЧУВСТВЕННОМУ ЗНАНИЮ?](#)
- [Вопрос 168. О СКРОМНОСТИ ВО ВНЕШНИХ ДВИЖЕНИЯХ ТЕЛА](#)
  - 
  - [Раздел 1. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬ В ОТНОШЕНИИ ВНЕШНИХ ДВИЖЕНИЙ ТЕЛА?](#)
  - [Раздел 2. МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬ В ОТНОШЕНИИ РАЗВЛЕЧЕНИЙ?](#)
  - [Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ГРЕХОВНОЙ ИЗБЫТОЧНОСТЬ В РАЗВЛЕЧЕНИЯХ?](#)

- [Раздел 4. МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ГРЕХОМ НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ВЕСЕЛЬЯ?](#)
- [Вопрос 169. О СКРОМНОСТИ ВО ВНЕШНЕМ ОБЛАЧЕНИИ](#)
  - 
  - [Раздел 1. СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬ И ПОРОК В ОТНОШЕНИИ ВНЕШНЕГО ОБЛАЧЕНИЯ?](#)
  - [Раздел 2. МОЖНО ЛИ ПОЛАГАТЬ УКРАШЕНИЕ ЖЕНЩИН СВОБОДНЫМ ОТ СМЕРТНОГО ГРЕХА?](#)
- [Вопрос 170. ОПРЕДЕЛЕНИЯ БЛАГОРАЗУМИЯ](#)
  - 
  - [Раздел 1. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ В БОЖЕСТВЕННОМ ЗАКОНЕ ДАНЫ ПРЕДПИСАНИЯ БЛАГОРАЗУМИЯ?](#)
  - [Раздел 2. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ В БОЖЕСТВЕННОМ ЗАКОНЕ ДАНЫ ПРЕДПИСАНИЯ ПРИСОЕДИНЕННЫХ К БЛАГОРАЗУМИЮ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?](#)
- [Трактат о дарах благодати](#)
  - 
  - [Раздел 1. ОТНОСИТСЯ ЛИ ПРОРОЧЕСТВО К ЗНАНИЮ?](#)
  - [Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОРОЧЕСТВО НАВЫКОМ?](#)
  - [Раздел 3. ИМЕЕТ ЛИ ДЕЛО ПРОРОЧЕСТВО ТОЛЬКО С БУДУЩИМИ СЛУЧАЙНОСТЯМИ?](#)
  - [Раздел 4. ЗНАЕТ ЛИ ПРОРОК ПОСРЕДСТВОМ БОЖЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНИЯ ВСЁ, ЧТО МОЖЕТ БЫТЬ ПРОРОЧЕСКИ ИЗВЕСТНО?](#)
  - [Раздел 5. ВСЕГДА ЛИ ПРОРОК ОТЛИЧАЕТ ТО, ЧТО ОН ГОВОРИТ ПОСРЕДСТВОМ СОБСТВЕННОГО ДУХА, ОТ ТОГО, ЧТО ОН ГОВОРИТ ПОСРЕДСТВОМ ДУХА ПРОРОЧЕСКОГО?](#)
  - [Раздел 6. МОЖЕТ ЛИ ТО, ЧТО ОТКРЫТО ПРОРОКУ ИЛИ ПРОВОЗГЛАШЕНО ИМ, БЫТЬ ЛОЖНЫМ?](#)
- [Вопрос 172. О ПРИЧИНЕ ПРОРОЧЕСТВА](#)
  - 
  - [Раздел 1. МОЖЕТ ЛИ ПРОРОЧЕСТВО БЫТЬ ЕСТЕСТВЕННЫМ?](#)
  - [Раздел 2. СООБЩАЕТСЯ ЛИ ПРОРОЧЕСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО АНГЕЛОВ?](#)
  - [Раздел 3. НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ ПРОРОЧЕСТВА ЕСТЕСТВЕННОЕ РАСПОЛОЖЕНИЕ?](#)
  - [Раздел 4. НЕОБХОДИМА ЛИ ДЛЯ ПРОРОЧЕСТВА БЛАГАЯ ЖИЗНЬ?](#)
  - [Раздел 5. МОЖЕТ ЛИ КАКОЕ-ЛИБО ПРОРОЧЕСТВО ИСХОДИТЬ ОТ ДЕМОНОВ?](#)
  - [Раздел 6. МОГУТ ЛИ ДЕМОНСКИЕ ПРОРОКИ ПРЕДСКАЗЫВАТЬ ИСТИНУ?](#)
- [Вопрос 173. О СПОСОБЕ СООБЩЕНИЯ ПРОРОЧЕСКОГО ЗНАНИЯ](#)
  - 
  - [Раздел 1. СОЗЕРЦАЮТ ЛИ ПРОРОКИ САМУЮ СУЩНОСТЬ БОГА?](#)
  - [Раздел 2. СВЯЗАНО ЛИ ПРОРОЧЕСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ С ВПЕЧАТЛЕНИЕМ НОВЫХ ВИДОВ ВЕЩЕЙ В УМ ПРОРОКА ИЛИ ЖЕ ПРОСТО С НОВЫМ СВЕТОМ?](#)
  - [Раздел 3. ВСЕГДА ЛИ ПРОРОЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ СОПРОВОЖДАЕТСЯ АБСТРАГИРОВАНИЕМ ОТ ЧУВСТВ?](#)
  - [Раздел 4. ВСЕГДА ЛИ ПРОРОКАМ ВЕДОМО ТО, О ЧЁМ ОНИ ПРОРОЧЕСТВУЮТ?](#)

- Вопрос 174. О РАЗДЕЛЕНИИ ПРОРОЧЕСТВ!
  - 
  - Раздел 1. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ ПРОРОЧЕСТВО РАЗДЕЛЯЮТ НА ПРОРОЧЕСТВО БОЖЕСТВЕННОГО ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ, ПРЕДВИДЕНИЯ И ОСУЖДЕНИЯ?
  - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОПРОВОЖДАЕМОЕ УМСТВЕННЫМ И ОБРАЗНЫМ ВИДЕНИЕМ ПРОРОЧЕСТВО БОЛЕЕ ПРЕВОСХОДНЫМ, ЧЕМ ТО, КОТОРОЕ СОПРОВОЖДАЕТСЯ ТОЛЬКО УМСТВЕННЫМ ВИДЕНИЕМ?
  - Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ РАЗЛИЧИЕ СТЕПЕНЕЙ ПРОРОЧЕСТВА ЗАВИСЕТЬ ОТ ОБРАЗНОГО ВИДЕНИЯ?
  - Раздел 4. БЫЛ ЛИ ВЕЛИЧАЙШИМ ПРОРОКОМ МОИСЕЙ?
  - Раздел 5. НАЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ СТЕПЕНЬ ПРОРОЧЕСТВА В БЛАЖЕННЫХ?
  - Раздел 6. МОГУТ ЛИ СТЕПЕНИ ПРОРОЧЕСТВА СО ВРЕМЕНЕМ ИЗМЕНЯТЬСЯ?
- Вопрос 175. О ВОСХИЩЕНИИ
  - 
  - Раздел 1. МОЖЕТ ЛИ ДУША ЧЕЛОВЕКА БЫТЬ ВОСХИЩЕННОЙ К БОЖЕСТВЕННОМУ?
  - Раздел 2. ДОЛЖНО ЛИ ОТНОСИТЬ ВОСХИЩЕНИЕ СКОРЕЙ К ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ, ЧЕМ К ЖЕЛАЮЩЕЙ СПОСОБНОСТИ?
  - Раздел 3. СОЗЕРЦАЛ ЛИ ПАВЕЛ ПРИ СВОЁМ ВОСХИЩЕНИИ СУЩНОСТЬ БОГА?
  - Раздел 4. БЫЛ ЛИ ПАВЕЛ ПРИ ВОСХИЩЕНИИ ЛИШЁН СВОИХ ЧУВСТВ?
  - Раздел 5. БЫЛА ЛИ ДУША ПАВЛА, КОГДА ОН ПРЕБЫВАЛ В ЭТОМ СОСТОЯНИИ, ПОЛНОСТЬЮ ОТДЕЛЕНА ОТ ЕГО ТЕЛА?
  - Раздел 6. ЗНАЛ ЛИ ПАВЕЛ О ТОМ, ОТДЕЛЕНА ЛИ ЕГО ДУША ОТ ТЕЛА?
- Вопрос 176. О ТЕХ [ДАРАХ БЛАГОДАТИ], КОТОРЫЕ ОТНОСЯТСЯ К РЕЧИ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О ДАРЕ ЯЗЫКОВ
  - 
  - Раздел 1. МОГЛИ ЛИ ПОЛУЧИВШИЕ ДАР ЯЗЫКОВ ГОВОРИТЬ НА ЛЮБОМ ЯЗЫКЕ?
  - Раздел 2. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ ДАР ЯЗЫКОВ ПРЕВОСХОДНЕЙ БЛАГОДАТИ ПРОРОЧЕСТВА?
- Вопрос 177. О БЛАГОДАТНОМ ДАРЕ, КОТОРЫЙ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ В СЛОВАХ
  - 
  - Раздел 1. СВЯЗАН ЛИ КАКОЙ-ЛИБО БЛАГОДАТНЫЙ ДАР СО СЛОВАМИ?
  - Раздел 2. ПОДОБАЕТ ЛИ ЖЕНЩИНАМ ДАР СЛОВА МУДРОСТИ И ЗНАНИЯ?
- Вопрос 178. О ТЕХ [ДАРАХ БЛАГОДАТИ], КОТОРЫЕ ОТНОСЯТСЯ К ДЕЯТЕЛЬНОСТИ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О ДАРЕ ЧУДОТВОРЕНИЯ
  - 
  - Раздел 1. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ БЛАГОДАТНЫЙ ДАР ЧУДОТВОРЕНИЯ?
  - Раздел 2. МОГУТ ЛИ НЕЧЕСТИВЫЕ ТВОРИТЬ ЧУДЕСА?
- Вопрос 179. О РАЗДЕЛЕНИИ ЖИЗНИ НА ДЕЯТЕЛЬНУЮ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНУЮ
  - 
  - Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ ЖИЗНЬ НА ДЕЯТЕЛЬНУЮ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНУЮ?
  - Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАЗДЕЛЕНИЕ ЖИЗНИ НА ДЕЯТЕЛЬНУЮ И

## СОЗЕРЦАТЕЛЬНУЮ ДОСТАТОЧНЫМ?

### ○ Вопрос 180. О СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ

- 
- Раздел 1. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ НИКАК НЕ СВЯЗАНА СО СТРЕМЛЕНИЯМИ И ПОЛНОСТЬЮ ПРИНАДЛЕЖИТ УМУ?
- Раздел 2. ПРИНАДЛЕЖАТ ЛИ НРАВСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ?
- Раздел 3. СВЯЗАНО ЛИ С СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНЬЮ НЕСКОЛЬКО ДЕЙСТВИЙ?
- Раздел 4. СОСТОИТ ЛИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ТОЛЬКО В СОЗЕРЦАНИИ БОГА ИЛИ ЖЕ В РАССМОТРЕНИИ ЛЮБОЙ ИСТИНЫ?
- Раздел 5. МОЖЕТ ЛИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ В НЫНЕШНЕМ СОСТОЯНИИ [НАШЕЙ] ЖИЗНИ ВОЗВОДИТЬ К ВИДЕНИЮ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ?
- Раздел 6. ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОЗЕРЦАНИЯ НА ТРИ ДВИЖЕНИЯ, [А ИМЕННО] КРУГОВОЕ, ПРЯМОЕ И ПО СПИРАЛИ?
- Раздел 7. ЕСТЬ ЛИ В СОЗЕРЦАНИИ НАСЛАЖДЕНИЕ?
- Раздел 8. ПОСТОЯННА ЛИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ?

### ○ Вопрос 181. О ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ

- 
- Раздел 1. ВСЕ ЛИ ДЕЛА НРАВСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ ОТНОСЯТСЯ К ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ?
- Раздел 2. ОТНОСИТСЯ ЛИ К ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ?
- Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОБУЧЕНИЕ ДЕЛОМ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ИЛИ ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ?
- Раздел 4. СОХРАНИТСЯ ЛИ ДЕЯТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ПО ОКОНЧАНИИ НЫНЕШНЕЙ ЖИЗНИ?

### ○ Вопрос 182. О СРАВНЕНИИ ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ С СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ

- 
- Раздел 1. ПРЕВОСХОДИТ ЛИ ДЕЯТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ СОЗЕРЦАТЕЛЬНУЮ?
- Раздел 2. ЗАСЛУЖИВАЕТ ЛИ ДЕЯТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ БОЛЬШЕЙ НАГРАДЫ, ЧЕМ СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ?
- Раздел 3. ПРЕПЯТСТВУЕТ ЛИ ДЕЯТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ЖИЗНИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ?
- Раздел 4. ПРЕДШЕСТВУЕТ ЛИ ДЕЯТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ?

### ○ Трактат о состояниях жизни

- 
- Раздел 1. ПРЕДПОЛАГАЕТ ЛИ ПОНЯТИЕ СОСТОЯНИЯ УСЛОВИЕ СВОБОДЫ ИЛИ РАБСТВА?
- Раздел 2. ДОЛЖНЫ ЛИ БЫТЬ В ЦЕРКВИ РАЗЛИЧНЫЕ ОБЯЗАННОСТИ И СОСТОЯНИЯ?
- Раздел 3. РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ ОБЯЗАННОСТИ СОГЛАСНО СВОИМ ДЕЙСТВИЯМ?
- Раздел 4. СВЯЗАНО ЛИ РАЗЛИЧИЕ СОСТОЯНИЙ С ТЕМИ, КОТОРЫЕ НАЧИНАЮТ, ПОДВИЗАЮТСЯ ИЛИ СОВЕРШЕННЫ?

### ○ Вопрос 184. О СОСТОЯНИИ СОВЕРШЕНСТВА В ЦЕЛОМ

- 
- Раздел 1. СОСТОИТ ЛИ СОВЕРШЕНСТВО ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ ПО

## ПРЕИМУЩЕСТВУ В ГОРНЕЙ ЛЮБВИ?

- Раздел 2. МОЖЕТ ЛИ КТО-НИБУДЬ БЫТЬ СОВЕРШЕННЫМ В НЫНЕШНЕЙ ЖИЗНИ?
- Раздел 3. СОСТОИТ ЛИ СОВЕРШЕНСТВО НЫНЕШНЕЙ ЖИЗНИ В СОБЛЮДЕНИИ ЗАПОВЕДЕЙ ИЛИ СОВЕТОВ?
- Раздел 4. НАХОДИТСЯ ЛИ СОВЕРШЕННЫЙ В СОСТОЯНИИ СОВЕРШЕНСТВА?
- Раздел 5. НАХОДЯТСЯ ЛИ МОНАХИ И ПРЕЛАТЫ В СОСТОЯНИИ СОВЕРШЕНСТВА?
- Раздел 6. ВСЕ ЛИ ЦЕРКОВНЫЕ ПРЕЛАТЫ НАХОДЯТСЯ В СОСТОЯНИИ СОВЕРШЕНСТВА?
- Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МОНАШЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ БОЛЕЕ СОВЕРШЕННЫМ, ЧЕМ СОСТОЯНИЕ ПРЕЛАТОВ?
- Раздел 8. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ПРИХОДСКИЕ СВЯЩЕННИКИ И АРХИДЬЯКОНЫ БОЛЕЕ СОВЕРШЕННЫМИ, ЧЕМ МОНАХИ?
- Вопрос 185. О ТОМ, ЧТО ОТНОСИТСЯ К ЕПИСКОПСКОМУ СОСТОЯНИЮ
  - 
  - Раздел 1. ДОСТОЙНО ЛИ ЖЕЛАТЬ ЕПИСКОПСКОГО СЛУЖЕНИЯ?
  - Раздел 2. ВПРАВЕ ЛИ ЧЕЛОВЕК НАОТРЕЗ ОТКАЗАТЬСЯ ОТ ВОЗВЕДЕНИЯ В ЕПИСКОПСКИЙ САН?
  - Раздел 3. ДОЛЖЕН ЛИ ТОТ, КТО НАЗНАЧАЕТСЯ НА ЕПИСКОПСКОЕ СЛУЖЕНИЕ, БЫТЬ ЛУЧШЕ ДРУГИХ?
  - Раздел 4. ВПРАВЕ ЛИ ЕПИСКОП ОСТАВИТЬ ЕПИСКОПСКОЕ ПОПЕЧЕНИЕ РАДИ ПОСТРИЖЕНИЯ В МОНАХИ?
  - Раздел 5. ВПРАВЕ ЛИ ЕПИСКОП ИЗ-ЗА ТЕЛЕСНОГО ПРЕСЛЕДОВАНИЯ ОТКАЗАТЬСЯ ОТ ВВЕРЕННОГО ЕГО ПОПЕЧЕНИЮ СТАДА?
  - Раздел 6. ВПРАВЕ ЛИ ЕПИСКОП ВЛАДЕТЬ СОБСТВЕННОСТЬЮ?
  - Раздел 7. СОВЕРШАЮТ ЛИ ЕПИСКОПЫ СМЕРТНЫЙ ГРЕХ, ЕСЛИ НЕ РАСПРЕДЕЛЯЮТ НАКОПЛЕННЫЕ ЦЕРКОВНЫЕ БЛАГА МЕЖДУ БЕДНЫМИ?
  - Раздел 8. ОБЯЗАНЫ ЛИ ВОЗВЕДЁННЫЕ НА ЕПИСКОПСКОЕ СЛУЖЕНИЕ МОНАХИ СОБЛЮДАТЬ МОНАШЕСКИЕ ОБЕТЫ?
- Вопрос 186. О ТОМ, ЧТО ПРИЛИЧЕСТВУЕТ МОНАШЕСКОМУ СОСТОЯНИЮ
  - 
  - Раздел 1. ПРЕДПОЛАГАЕТ ЛИ МОНАШЕСТВО СОСТОЯНИЕ СОВЕРШЕНСТВА?
  - Раздел 2. ОБЯЗАН ЛИ КАЖДЫЙ МОНАХ СОБЛЮДАТЬ ВСЕ СОВЕТЫ?
  - Раздел 3. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ БЕДНОСТЬ НЕОБХОДИМА ДЛЯ МОНАШЕСКОГО СОВЕРШЕНСТВА?
  - Раздел 4. НУЖДАЕТСЯ ЛИ МОНАШЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО В ПОЖИЗНЕННОМ БЕЗБРАЧИИ?
  - Раздел 5. НУЖДАЕТСЯ ЛИ МОНАШЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО В ПОСЛУШАНИИ?
  - Раздел 6. НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ МОНАШЕСКОГО СОВЕРШЕНСТВА, ЧТОБЫ В ОТНОШЕНИИ БЕДНОСТИ, БЕЗБРАЧИЯ И ПОСЛУШАНИЯ БЫЛИ ПРИНЕСЕНЫ ОБЕТЫ?
  - Раздел 7. ПРАВИЛЬНО ЛИ ГОВОРИТЬ, ЧТО МОНАШЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО СОСТОИТ В ЭТИХ ТРЁХ ОБЕТАХ?
  - Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОБЕТ ПОСЛУШАНИЯ ГЛАВНЕЙШИМ ИЗ ТРЁХ

## МОНАШЕСКИХ ОБЕТОВ?

- Раздел 9. СОВЕРШАЕТ ЛИ МОНАХ СМЕРТНЫЙ ГРЕХ ВСЯКИЙ РАЗ, КОГДА ПРЕСТУПАЕТ СВОЙ УСТАВ?
- Раздел 10. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ МОНАХ, ГРЕША ТАК ЖЕ, КАК И МИРЯНИН, ГРЕШИТ БОЛЕЕ ТЯЖКО?
- Вопрос 187. О ТОМ, ЧТО ДОЗВОЛЕНО МОНАХАМ
  - 
  - Раздел 1. ВПРАВЕ ЛИ МОНАХИ НАСТАВЛЯТЬ, ПРОПОВЕДОВАТЬ И ТОМУ ПОДОБНОЕ?
  - Раздел 2. ВПРАВЕ ЛИ МОНАХИ ЗАНИМАТЬСЯ МИРСКИМИ ДЕЛАМИ?
  - Раздел 3. ДОЛЖНЫ ЛИ МОНАХИ ЗАНИМАТЬСЯ ТЕЛЕСНЫМ ТРУДОМ?
  - Раздел 4. ВПРАВЕ ЛИ МОНАХИ ЖИТЬ ПОДАЯНИЕМ?
  - Раздел 5. ВПРАВЕ ЛИ МОНАХИ ПРОСИТЬ ПОДАЯНИЕ?
  - Раздел 6. ВПРАВЕ ЛИ МОНАХИ НОСИТЬ БОЛЕЕ ГРУБЫЕ ОДЕЖДЫ, ЧЕМ ОСТАЛЬНЫЕ?
- Вопрос 188. О РАЗЛИЧНЫХ ВИДАХ МОНАШЕСКОЙ ЖИЗНИ
  - 
  - Раздел 1. ЕДИН ЛИ МОНАШЕСКИЙ ПОРЯДОК?
  - Раздел 2. МОЖНО ЛИ УЧРЕЖДАТЬ МОНАШЕСКИЙ ОРДЕН ДЛЯ РАБОТ ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ?
  - Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ МОНАШЕСКИЙ ОРДЕН БЫТЬ ОПРЕДЕЛЁН К ВОИНСКОЙ СЛУЖБЕ?
  - Раздел 4. МОЖНО ЛИ УЧРЕЖДАТЬ МОНАШЕСКИЙ ОРДЕН ДЛЯ ПРОПОВЕДОВАНИЯ ИЛИ ИСПОВЕДАНИЯ?
  - Раздел 5. МОЖНО ЛИ УЧРЕЖДАТЬ МОНАШЕСКИЙ ОРДЕН ДЛЯ НАУЧНЫХ ЗАНЯТИЙ?
  - Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОСВЯЩЁННЫЙ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ МОНАШЕСКИЙ ОРДЕН БОЛЕЕ ПРЕВОСХОДНЫМ, ЧЕМ ТОТ, КОТОРЫЙ ПРИВЕРЖЕН ЖИЗНИ ДЕЯТЕЛЬНОЙ?
  - Раздел 7. УМАЛЯЕТ ЛИ МОНАШЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО НАЛИЧИЕ ОБЩЕЙ СОБСТВЕННОСТИ?
  - Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МОНАШЕСКАЯ ЖИЗНЬ ТЕХ, КТО ЖИВЁТ В СООБЩЕСТВЕ, БОЛЕЕ СОВЕРШЕННОЙ, ЧЕМ ТЕХ, КТО ВЕДЁТ УЕДИНЁННУЮ ЖИЗНЬ?
- Вопрос 189. О ВСТУПЛЕНИИ В МОНАШЕСКУЮ ЖИЗНЬ
  - 
  - Раздел 1. МОГУТ ЛИ СТАНОВИТЬСЯ МОНАХАМИ ТЕ, КТО НЕ БЛЮДЕТ ЗАПОВЕДЕЙ?
  - Раздел 2. СЛЕДУЕТ ЛИ КОМУ-ЛИБО ДАВАТЬ ОБЕТ ВСТУПИТЬ В МОНАШЕСТВО?
  - Раздел 3. ОБЯЗАН ЛИ ДАВШИЙ ОБЕТ ВСТУПИТЬ В МОНАШЕСТВО ЭТОТ ОБЕТ ИСПОЛНИТЬ?
  - Раздел 4. ОБЯЗАН ЛИ ДАВШИЙ ОБЕТ ВСТУПИТЬ В МОНАШЕСТВО ОСТАТЬСЯ МОНАХОМ НАВСЕГДА?
  - Раздел 5. МОЖНО ЛИ ПРИНИМАТЬ В МОНАХИ ДЕТЕЙ?
  - Раздел 6. ДОЛЖНО ЛИ ОТКАЗЫВАТЬ КОМУ-ЛИБО В ПРИНЯТИИ В МОНАШЕСТВО ИЗ ПОЧТЕНИЯ К ЕГО РОДИТЕЛЯМ?



- [Раздел 7. ВПРАВЕ ЛИ ПРИХОДСКИЕ СВЯЩЕННИКИ ВСТУПАТЬ В МОНАШЕСТВО?](#)
- [Раздел 8. ЗАКОННО ЛИ ПЕРЕХОДИТЬ ИЗ ОДНОГО МОНАШЕСКОГО ПОРЯДКА В ДРУГОЙ?](#)
- [Раздел 9. НУЖНО ЛИ ПОБУЖДАТЬ СТАНОВИТЬСЯ МОНАХАМИ ДРУГИХ?](#)
- [Раздел 10. ЗАСЛУЖИВАЕТ ЛИ ОДОБРЕНИЯ ВСТУПЛЕНИЕ В МОНАШЕСТВО БЕЗ ПРЕДВАРИТЕЛЬНОГО ОБСУЖДЕНИЯ ЭТОГО С ДРУГИМИ И ДЛИТЕЛЬНОГО ОБДУМЫВАНИЯ?](#)

- [notes](#)

- [2](#)
- [3](#)
- [4](#)
- [5](#)
- [6](#)
- [7](#)
- [8](#)
- [9](#)
- [10](#)
- [11](#)
- [12](#)
- [13](#)
- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)



- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)

- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)

- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)
- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)

- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)
- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)
- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)
- [200](#)
- [201](#)
- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)
- [205](#)
- [206](#)
- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)
- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)
- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)
- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)

- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)
- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)
- [240](#)
- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)
- [246](#)
- [247](#)
- [248](#)
- [249](#)
- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)
- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)
- [259](#)
- [260](#)
- [261](#)
- [262](#)
- [263](#)
- [264](#)
- [265](#)
- [266](#)
- [267](#)
- [268](#)
- [269](#)
- [270](#)
- [271](#)
- [272](#)
- [273](#)
- [274](#)

- [275](#)
- [276](#)
- [277](#)
- [278](#)
- [279](#)
- [280](#)
- [281](#)
- [282](#)
- [283](#)
- [284](#)
- [285](#)
- [286](#)
- [287](#)
- [288](#)
- [289](#)
- [290](#)
- [291](#)
- [292](#)
- [293](#)
- [294](#)
- [295](#)
- [296](#)
- [297](#)
- [298](#)
- [299](#)
- [300](#)
- [301](#)
- [302](#)
- [303](#)
- [304](#)
- [305](#)
- [306](#)
- [307](#)
- [308](#)
- [309](#)
- [310](#)
- [311](#)
- [312](#)
- [313](#)
- [314](#)
- [315](#)
- [316](#)
- [317](#)
- [318](#)
- [319](#)
- [320](#)
- [321](#)

- [322](#)
- [323](#)
- [324](#)
- [325](#)
- [326](#)
- [327](#)
- [328](#)
- [329](#)
- [330](#)
- [331](#)
- [332](#)
- [333](#)
- [334](#)
- [335](#)
- [336](#)
- [337](#)
- [338](#)
- [339](#)
- [340](#)
- [341](#)
- [342](#)
- [343](#)
- [344](#)
- [345](#)
- [346](#)
- [347](#)
- [348](#)
- [349](#)
- [350](#)
- [351](#)
- [352](#)
- [353](#)
- [354](#)
- [355](#)
- [356](#)
- [357](#)
- [358](#)
- [359](#)
- [360](#)
- [361](#)
- [362](#)
- [363](#)
- [364](#)
- [365](#)
- [366](#)
- [367](#)
- [368](#)



- [369](#)
- [370](#)
- [371](#)
- [372](#)
- [373](#)
- [374](#)
- [375](#)
- [376](#)
- [377](#)
- [378](#)
- [379](#)
- [380](#)
- [381](#)
- [382](#)
- [383](#)
- [384](#)
- [385](#)
- [386](#)
- [387](#)
- [388](#)
- [389](#)
- [390](#)
- [391](#)
- [392](#)
- [393](#)
- [394](#)
- [395](#)
- [396](#)
- [397](#)
- [398](#)
- [399](#)
- [400](#)
- [401](#)
- [402](#)
- [403](#)
- [404](#)
- [405](#)
- [406](#)
- [407](#)
- [408](#)
- [409](#)
- [410](#)
- [411](#)
- [412](#)
- [413](#)
- [414](#)
- [415](#)

- [416](#)
- [417](#)
- [418](#)
- [419](#)
- [420](#)
- [421](#)
- [422](#)
- [423](#)
- [424](#)
- [425](#)
- [426](#)
- [427](#)
- [428](#)
- [429](#)
- [430](#)
- [431](#)
- [432](#)
- [433](#)
- [434](#)
- [435](#)
- [436](#)
- [437](#)
- [438](#)
- [439](#)
- [440](#)
- [441](#)
- [442](#)
- [443](#)
- [444](#)
- [445](#)
- [446](#)
- [447](#)
- [448](#)
- [449](#)
- [450](#)
- [451](#)
- [452](#)
- [453](#)
- [454](#)
- [455](#)
- [456](#)
- [457](#)
- [458](#)
- [459](#)
- [460](#)
- [461](#)
- [462](#)

- [463](#)
- [464](#)
- [465](#)
- [466](#)
- [467](#)
- [468](#)
- [469](#)
- [470](#)
- [471](#)
- [472](#)
- [473](#)
- [474](#)
- [475](#)
- [476](#)
- [477](#)
- [478](#)
- [479](#)
- [480](#)
- [481](#)
- [482](#)
- [483](#)
- [484](#)
- [485](#)
- [486](#)
- [487](#)
- [488](#)
- [489](#)
- [490](#)
- [491](#)
- [492](#)
- [493](#)
- [494](#)
- [495](#)
- [496](#)
- [497](#)
- [498](#)
- [499](#)
- [500](#)
- [501](#)
- [502](#)
- [503](#)
- [504](#)
- [505](#)
- [506](#)
- [507](#)
- [508](#)
- [509](#)

- [510](#)
- [511](#)
- [512](#)
- [513](#)
- [514](#)
- [515](#)
- [516](#)
- [517](#)
- [518](#)
- [519](#)
- [520](#)
- [521](#)
- [522](#)
- [523](#)
- [524](#)
- [525](#)
- [526](#)
- [527](#)
- [528](#)
- [529](#)
- [530](#)
- [531](#)
- [532](#)
- [533](#)
- [534](#)
- [535](#)
- [536](#)
- [537](#)
- [538](#)
- [539](#)
- [540](#)
- [541](#)
- [542](#)
- [543](#)
- [544](#)
- [545](#)
- [546](#)
- [547](#)
- [548](#)
- [549](#)
- [550](#)
- [551](#)
- [552](#)
- [553](#)
- [554](#)
- [555](#)
- [556](#)

- [557](#)
- [558](#)
- [559](#)
- [560](#)
- [561](#)
- [562](#)
- [563](#)
- [564](#)
- [565](#)
- [566](#)
- [567](#)
- [568](#)
- [569](#)
- [570](#)
- [571](#)
- [572](#)
- [573](#)
- [574](#)
- [575](#)
- [576](#)
- [577](#)
- [578](#)
- [579](#)
- [580](#)
- [581](#)
- [582](#)
- [583](#)
- [584](#)
- [585](#)
- [586](#)
- [587](#)
- [588](#)
- [589](#)
- [590](#)
- [591](#)
- [592](#)
- [593](#)
- [594](#)
- [595](#)
- [596](#)
- [597](#)
- [598](#)
- [599](#)
- [600](#)
- [601](#)
- [602](#)
- [603](#)

- [604](#)
- [605](#)
- [606](#)
- [607](#)
- [608](#)
- [609](#)
- [610](#)
- [611](#)
- [612](#)
- [613](#)
- [614](#)
- [615](#)
- [616](#)
- [617](#)
- [618](#)
- [619](#)
- [620](#)
- [621](#)
- [622](#)
- [623](#)
- [624](#)
- [625](#)
- [626](#)
- [627](#)
- [628](#)
- [629](#)
- [630](#)
- [631](#)
- [632](#)
- [633](#)
- [634](#)
- [635](#)
- [636](#)
- [637](#)
- [638](#)
- [639](#)
- [640](#)
- [641](#)
- [642](#)
- [643](#)
- [644](#)
- [645](#)
- [646](#)
- [647](#)
- [648](#)
- [649](#)
- [650](#)

- [651](#)
- [652](#)
- [653](#)
- [654](#)
- [655](#)
- [656](#)
- [657](#)
- [658](#)
- [659](#)
- [660](#)
- [661](#)
- [662](#)
- [663](#)
- [664](#)
- [665](#)
- [666](#)
- [667](#)
- [668](#)
- [669](#)
- [670](#)
- [671](#)
- [672](#)
- [673](#)
- [674](#)
- [675](#)
- [676](#)
- [677](#)
- [678](#)
- [679](#)
- [680](#)
- [681](#)
- [682](#)
- [683](#)
- [684](#)
- [685](#)
- [686](#)
- [687](#)
- [688](#)
- [689](#)
- [690](#)
- [691](#)
- [692](#)
- [693](#)
- [694](#)
- [695](#)
- [696](#)
- [697](#)



- [698](#)
- [699](#)
- [700](#)
- [701](#)
- [702](#)
- [703](#)
- [704](#)
- [705](#)
- [706](#)
- [707](#)
- [708](#)
- [709](#)
- [710](#)
- [711](#)
- [712](#)
- [713](#)
- [714](#)
- [715](#)
- [716](#)
- [717](#)
- [718](#)
- [719](#)
- [720](#)
- [721](#)
- [722](#)
- [723](#)
- [724](#)
- [725](#)
- [726](#)
- [727](#)
- [728](#)
- [729](#)
- [730](#)
- [731](#)
- [732](#)
- [733](#)
- [734](#)
- [735](#)
- [736](#)
- [737](#)
- [738](#)
- [739](#)
- [740](#)
- [741](#)
- [742](#)
- [743](#)
- [744](#)

- [745](#)
- [746](#)
- [747](#)
- [748](#)
- [749](#)
- [750](#)
- [751](#)
- [752](#)
- [753](#)
- [754](#)
- [755](#)
- [756](#)
- [757](#)
- [758](#)
- [759](#)
- [760](#)
- [761](#)
- [762](#)
- [763](#)
- [764](#)
- [765](#)
- [766](#)
- [767](#)
- [768](#)
- [769](#)
- [770](#)
- [771](#)
- [772](#)
- [773](#)
- [774](#)
- [775](#)
- [776](#)
- [777](#)
- [778](#)
- [779](#)
- [780](#)
- [781](#)
- [782](#)
- [783](#)
- [784](#)
- [785](#)
- [786](#)
- [787](#)
- [788](#)
- [789](#)
- [790](#)
- [791](#)

- [792](#)
- [793](#)
- [794](#)
- [795](#)
- [796](#)
- [797](#)
- [798](#)
- [799](#)
- [800](#)
- [801](#)
- [802](#)
- [803](#)
- [804](#)
- [805](#)
- [806](#)
- [807](#)
- [808](#)
- [809](#)
- [810](#)
- [811](#)
- [812](#)
- [813](#)
- [814](#)
- [815](#)
- [816](#)
- [817](#)
- [818](#)
- [819](#)
- [820](#)
- [821](#)
- [822](#)
- [823](#)
- [824](#)
- [825](#)
- [826](#)
- [827](#)
- [828](#)
- [829](#)
- [830](#)
- [831](#)
- [832](#)
- [833](#)
- [834](#)
- [835](#)
- [836](#)
- [837](#)
- [838](#)

- [839](#)
- [840](#)
- [841](#)
- [842](#)
- [843](#)
- [844](#)
- [845](#)
- [846](#)
- [847](#)
- [848](#)
- [849](#)
- [850](#)
- [851](#)
- [852](#)
- [853](#)
- [854](#)
- [855](#)
- [856](#)
- [857](#)
- [858](#)
- [859](#)
- [860](#)
- [861](#)
- [862](#)
- [863](#)
- [864](#)
- [865](#)
- [866](#)
- [867](#)
- [868](#)
- [869](#)
- [870](#)
- [871](#)
- [872](#)
- [873](#)
- [874](#)
- [875](#)
- [876](#)
- [877](#)
- [878](#)
- [879](#)
- [880](#)
- [881](#)
- [882](#)
- [883](#)
- [884](#)
- [885](#)

- [886](#)
- [887](#)
- [888](#)
- [889](#)
- [890](#)
- [891](#)
- [892](#)
- [893](#)
- [894](#)
- [895](#)
- [896](#)
- [897](#)
- [898](#)
- [899](#)
- [900](#)
- [901](#)
- [902](#)
- [903](#)
- [904](#)
- [905](#)
- [906](#)
- [907](#)
- [908](#)
- [909](#)
- [910](#)
- [911](#)
- [912](#)
- [913](#)
- [914](#)
- [915](#)
- [916](#)
- [917](#)
- [918](#)
- [919](#)
- [920](#)
- [921](#)
- [922](#)
- [923](#)
- [924](#)
- [925](#)

---

<b>contents</b>
-----------------

Перевод, редакция и примечания С. И. Еремеева

Содержание

[Аннотация](#)

[Большой] трактат о главных добродетелях (окончание)

[Трактат] о мужестве и благоразумии.

Трактат о дарах благодати

Трактат о состояниях жизни

### *Аннотация*

В последнем томе второй части (или третьем томе части II-II) «Суммы теологии» представлено окончание большого трактата «О главных добродетелях», а именно последний из трёх составляющих его трактатов «О мужестве и благоразумии» (вопросы 123—170), а также трактаты «О дарах благодати» (вопросы 171—182) и «О состояниях жизни» (вопросы 183—189).

---

---

**Фома Аквинский**  
**Сумма теологии. Том IX**



# [БОЛЬШОЙ] ТРАКТАТ О ГЛАВНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЯХ (ОКОНЧАНИЕ) [Трактат] о мужестве и благоразумии Вопрос 123. О МУЖЕСТВЕ

*Рассмотрев правосудность, мы, соблюдая должную последовательность, переходим к рассмотрению мужества. Мы исследуем, во-первых, добродетель мужества как таковую; во-вторых, её части; в-третьих, соответствующий ей дар; в-четвёртых, подобающие ей предписания.*

*В отношении мужества должно исследовать три вещи: во-первых, мужество само по себе; во-вторых, его основной акт, а именно мученичество; в-третьих, противные мужеству пороки.*

*Под первым заглавием наличествует двенадцать пунктов:*

- 1) является ли мужество добродетелью;*
- 2) является ли оно особой добродетелью;*
- 3) связано ли мужество только с отвагой и страхом;*
- 4) связано ли оно только со страхом смерти;*
- 5) проявляется ли оно только в военных делах;*
- 6) является ли его главным актом стойкость;*
- 7) определён ли его акт к собственному благу;*
- 8) находит ли оно удовольствие в собственном акте;*
- 9) имеет ли дело мужество в первую очередь с внезапными опасностями;*
- 10) использует ли оно в своём действии гнев;*
- 11) является ли оно главной добродетелью;*
- 12) сравнение его с другими главными добродетелями.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУЖЕСТВО ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мужество не является добродетелью. Ведь сказал же апостол, что добродетель «совершается в немощи» (2 [Кор. 12:9](#)). Но мужество противно немощи. Следовательно, мужество не является добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, как добродетель оно может быть либо теологической, либо умственной, либо нравственной [добродетелью]. Но из вышесказанного (II-I, 57, 2; II-I, 62, 3) очевидно, что мужество не является ни теологической, ни умственной добродетелью. Однако, похоже, не является оно и нравственной добродетелью. В самом деле, по словам философа, «одни кажутся храбрыми потому, что не ведают [об опасности], а другие – благодаря опыту, как [наёмные] воины», но в обоих этих случаях, похоже, речь идёт об акте, а не о нравственной добродетели; «некоторые же считаются храбрецами постольку, поскольку ими руководит страсть», например страх перед опасностью или позором, а также боль, гнев или надежда<sup>2</sup>. Но нами уже было сказано (II-I, 56, 4) о том, что нравственная добродетель руководствуется не страстью, а сознательным выбором. Следовательно, мужество не является добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, человеческая добродетель по преимуществу пребывает в душе, поскольку она суть «доброе качество ума». Но мужество, пожалуй, пребывает в теле или, по крайней мере, связано с телесным темпераментом. Следовательно, похоже, что мужество не является добродетелью.

**Этому противоречит** мнение Августина, считавшего мужество одной из добродетелей.

**Отвечаю:** как говорит философ, «всякая добродетель доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придаёт совершенство выполняемому им делу»<sup>3</sup>. Следовательно, человеческая добродетель, о которой мы ведём речь, должна быть тем, что совершенствует человека и придаёт совершенство его делам. Но совершенством человека, по словам Дионисия, является быть сообразованным с разумом<sup>4</sup>. Поэтому для того, чтобы сделать человека совершенным, человеческой добродетели надлежит сообразовывать его дела с разумом. Затем, это может происходить трояко: во-первых, путём выправления самого разума, и это делается умственными добродетелями; во-вторых, путём утверждения правоты разума в человеческих делах, и это принадлежит правосудности; в-третьих, путём устранения препятствий к утверждению этой правоты в человеческих делах. Далее, человеческая воля может препятствовать последующей правоте разума двояко. Во-первых, когда она увлекается от того, чего требует правый разум, к чему-то другому некоторым объектом удовольствия, и это препятствие устраняется с помощью благоразумия [или умеренности]. Во-вторых, когда воля не склонна следовать тому, что сообразуется с разумом, по причине некоторой обнаруженной трудности. Так вот, для устранения такого препятствия необходимо мужество ума, которое человек противопоставляет вышеупомянутой трудности, равно как посредством телесного мужества человек преодолевает и устраняет телесные препятствия.

Отсюда очевидно, что мужество является добродетелью постольку, поскольку оно сообразует человека с разумом.

**Ответ на возражение 1.** Добродетель души совершается не в немощи души, а в немощи тела, о которой и говорит апостол. Но именно мужеству ума подобает как храбро сносить немощь плоти (и это связано с добродетелью стойкости, или мужества), так и признавать собственную немощь, и это связано с совершенством, которое называется смирением.

**Ответ на возражение 2.** Подчас человек совершает внешнее действие добродетели не потому, что обладает этой добродетелью, а по какой-то иной, отличной от добродетели

причине. Так, философ приводит пять причин, по которым люди могут казаться мужественными постольку, поскольку совершают мужественные поступки, но при этом не обладают означенной добродетелью<sup>5</sup>. Это может происходить трояко. Во-первых, потому, что они стремятся к трудному так, как если бы оно не было трудным. И это, в свою очередь, тоже может происходить трояко. Иногда – по причине неведения, например, когда не знают об [истинных] размерах опасности. Иногда — по причине самонадеянности, например, если прежде случалось избегать опасности. Иногда – по причине обладания некоторым знанием или искусством, как, например, [наёмные] воины, которые, имея опыт и практику обращения с оружием, лучше всех умеют нападать и защищаться и потому меньше других страшатся опасностей битвы, поскольку уверены, что смогут себя защитить. Поэтому Вегетий говорит, что «никто не боится делать то, в чём считает себя знатоком». Во-вторых, человек может поступать мужественно без обладания добродетелью тогда, когда его движет страсть – либо страдание, от которого он хочет избавиться, либо гнев. В-третьих, по сознательному выбору, но не ради надлежащей цели, а либо ради получения некоторой преходящей выгоды, например почести, удовольствия или наживы, либо ради избежания некоторого ущерба, например позора, страдания или убытка.

**Ответ на возражение 3.** Душевное мужество, которое, как было разъяснено в ответе на первое возражение, является добродетелью, названо так по причине его схожести с мужеством тела. То же, что человек обладает естественной склонностью к добродетели в силу своего природного темперамента, нисколько не противоречит понятию добродетели, о чём уже было сказано (II-I, 63, 1).

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУЖЕСТВО ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мужество не является особой добродетелью. Ведь сказано же [в Писании]: «Она научает целомудрию и рассудительности, справедливости и мужеству» ([Прем. 8:7](#)), и при этом «мужество» названо «добродетелью». Следовательно, коль скоро термин «добродетель» общ всем добродетелям, то похоже на то, что мужество является общей добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, Амвросий говорит: «Мужество не испытывает недостатка в храбрости, поскольку только оно защищает честь добродетелей и стоит на страже их предписаний. Оно есть то, что непреклонно воюет со всеми пороками, не боится тяжких трудов, не дрогнет перед лицом опасности, заставит забыть об удовольствиях, устоит перед похотью, избежит жадности как ослабляющей добродетель порчи». И далее он продолжает в том же духе в связи с другими пороками. Но всё это не может относиться к какой-то особой добродетели. Следовательно, мужество не является особой добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, мужество, похоже, получило своё имя от стойкости. Но, как сказано во второй [книге] «Этики», каждая добродетель должна быть устойчивой. Следовательно, мужество является общей добродетелью.

**Этому противоречит** следующее: Григорий приводит его в своём перечне добродетелей<sup>6</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (11—1, 61, 3), термин «мужество» можно понимать двояко. Во-первых, как просто обозначающий некоторую крепость ума, и в этом смысле мужество является общей добродетелью или, скорее, условием каждой добродетели, поскольку, как говорит философ, каждой добродетели в своих действиях надлежит быть уверенной и устойчивой<sup>7</sup>. Во-вторых, мужество можно понимать как стойкость в терпении или противостоянии только тому, в отношении чего быть стойким труднее всего, а именно смертельным опасностям. Поэтому Туллий говорит, что «быть мужественным — значит сознательно смотреть в лицо опасностям и переносить трудности»<sup>8</sup>. Мужество в этом смысле считается особой добродетелью постольку, поскольку оно обладает особой материей.

**Ответ на возражение 1.** Согласно философу, термин «добродетель» относится к пределу и максимуму способности<sup>9</sup>. Затем, как сказано в пятой [книге] «Метафизики», естественная способность в одном смысле является силой, препятствующей уничтожению, а в другом — началом действия. В последнем смысле, который является наиболее общим, термин «добродетель» как обозначающий максимальный предел такой способности является общим термином, и потому добродетель в общем смысле этого слова есть не что иное, как навык, позволяющий хорошо выполнять дело. Но как обозначающий максимальный предел способности в первом смысле, каковой смысл является более частным, он применяется к особой добродетели, а именно мужеству, которому надлежит стойко противостоять всем видам нападений.

**Ответ на возражение 2.** Амвросий говорит о мужестве в широком смысле этого слова, [а именно] как об обозначающем твёрдость ума перед лицом всех видов нападений. Однако и как особая добродетель со своей конкретной материей оно помогает противостоять нападениям всех пороков. В самом деле, тот, кто способен стойко противостоять тому, [противостоять] чему наиболее трудно, также готов противостоять и тому, чему [противостоять] менее трудно.

**Ответ на возражение 3.** В этом возражении говорится о мужестве в первом смысле.

## Раздел 3. СВЯЗАНО ЛИ МУЖЕСТВО С ОТВАГОЙ И СТРАХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мужество не связано с отвагой и страхом. Так, по словам Григория, «мужество праведника – это преодоление плоти, стойкость перед соблазном потворствовать желаниям, подавление похотей нынешней жизни»<sup>10</sup>. Следовательно, похоже, что мужество скорее связано с удовольствиями, чем с отвагой и страхом.

**Возражение 2.** Далее, Туллий говорит, что мужеству надлежит противостоять опасностям и переносить бремя трудов. Но это, похоже, связано не со страстями отваги и страха, а скорее с трудами и внешними опасностями. Следовательно, мужество не связано с отвагой и страхом.

**Возражение 3.** Далее, в трактате о страстях нами было показано (II—1, 45, 1), что страху противоположна не только отвага, но и надежда. Следовательно, мужество должно быть в равной степени связано как с отвагой, так и с надеждой.

**Этому противоречит** следующее: философ говорит, что «мужество связано с тем, что внушает отвагу и страх»<sup>11</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), добродетели мужества надлежит устранять любое препятствие, уклоняющее волю от следования разуму. Затем, уклонение от чего-то трудного принадлежит понятию страха, который, как сказано в трактате о страстях (II—1, 42, 3), означает сопряжённое с трудностью уклонение от зла. Поэтому мужество в первую очередь связано со страхом перед трудностями, которые могут уклонить волю от следования разуму. И при этом должно не только стойко переносить нападение этих трудностей путём обуздания страха, но и проявлять умеренность в противостоянии им в тех случаях, когда, так сказать, нужно рассеять их в целом, чтобы быть свободным от них в будущем, что, пожалуй, принадлежит понятию отваги. Поэтому мужество связано с отвагой и страхом как обуздывающее страх и умеряющее отвагу.

**Ответ на возражение 1.** Григорий здесь говорит о мужестве праведника с точки зрения его общего отношения ко всем добродетелям. Поэтому вначале в цитируемых словах он упоминает всё то, что связано с благоразумием, а затем добавляет то, что принадлежит собственно мужеству как особой добродетели, говоря: «Любовь к испытаниям нынешней жизни ради вечной награды».

**Ответ на возражение 2.** Опасности и бремя трудов не уклоняют волю от следования разуму иначе, как только в той мере, в какой они являются объектами страха. Поэтому мужеству надлежит быть непосредственно связанным с отвагой и страхом, а опосредованно – с опасностями и трудами как с объектами этих страстей.

**Ответ на возражение 3.** Надежда противоположна страху со стороны объекта, поскольку надежда связана с благом, а страх – со злом, тогда как отвага связана с тем же объектом, что и страх, и они, как было показано выше (II-I, 45, 1), противоположны друг другу как склоняющее и уклоняющее. И так как мужеству присуще быть связанным с тем преходящим злом (которое, как явствует из приведённого во втором возражении определения Туллия, уклоняет от добродетели), из этого следует, что мужеству присуще быть связанным с отвагой и страхом, а с надеждой – только в той мере, в какой она связана с отвагой. О чём уже было сказано (II-I, 45, 2).

## Раздел 4. СВЯЗАНО ЛИ МУЖЕСТВО ТОЛЬКО СО СТРАХОМ СМЕРТИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мужество связано не только со страхом смерти. Так, Августин говорит, что «мужество есть любовь, готовая переносить всё ради любимого»; и ещё он говорит, что мужество – это «любовь, которая не боится ни невзгод, ни даже смерти». Следовательно, мужество связано не только со страхом смерти, но и с другими невзгодами.

**Возражение 2.** Далее, все душевные страсти должны посредством той или иной добродетели сводиться к среднему. Но нет никакой иной добродетели [помимо мужества], которая бы сводила к среднему страх. Следовательно, мужество связано не только со страхом смерти, но и с другими страхами.

**Возражение 3.** Далее, добродетель не связана с крайностями. Но страх смерти связан с крайностью, поскольку, как сказано в третьей [книге] «Этики», самое страшное – это смерть<sup>12</sup>. Следовательно, добродетель мужества не связана со страхом смерти.

**Этому противоречит** сказанное Андроником о том, что «мужество есть добродетель раздражительной способности, которая твёрдо противостоит страху смерти».

**Отвечаю:** как уже было сказано (3), добродетели мужества надлежит удерживать волю от уклонения от блага разума из-за страха перед телесным злом. Затем, коль скоро никакое телесное благо не сравнится с благом разума, то всякий должен твёрдо держаться блага разума наперекор любому злу. Поэтому мужество души должно быть тем, что накрепко связывает волю с благом разума перед лицом наибольшего из зол, поскольку то, что твёрдо противостоит наибольшему, может также противостоять и меньшему, но не наоборот. Кроме того, понятие добродетели предполагает её отношение к чему-то предельному, а самым пугающим из всех телесных зол является смерть, поскольку она устраняет все телесные блага. Поэтому Августин говорит, что «близкое душе тело потрясает её страхом перед тяготами и болью, дабы само тело не было поражено и изнурено страхом смерти, которая его разрушит и уничтожит». Следовательно, добродетель мужества связана со страхом перед опасностью смерти.

**Ответ на возражение 1.** Мужество поступает правильно при претерпевании всех видов бед, однако человек считается мужественным просто не потому, что он ведёт себя правильно в том или ином бедственном случае, а потому, что он ведёт себя правильно даже в случае наибольшей беды. Когда же он [правильно] претерпевает другие [беды], его называют мужественным относительно.

**Ответ на возражение 2.** Поскольку страх порождается любовью, то всякая добродетель, которая уменьшает любовь к некоторым благам, уменьшает и страх перед противоположным им злом. Так, щедрость, уменьшая любовь к деньгам, тем самым уменьшает страх перед их утратой, и то же самое можно сказать о благоразумии и других добродетелях. Но собственную жизнь любят по природе, и потому требуется особая добродетель, которая бы умеряла страх смерти.

**Ответ на возражение 3.** В случае добродетелей крайностью является выход за пределы правоты разума, и потому подвергнуть себя величайшей опасности в соответствии с [правым суждением] разума не противоречит добродетели.



## Раздел 5. ПРИСУЩЕ ЛИ МУЖЕСТВУ БЫТЬ СВЯЗАННЫМ С ОПАСНОСТЬЮ СМЕРТИ В БОЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мужеству не присуще быть связанным с опасностью смерти в бою. В самом деле, мучеников почитают в первую очередь за их мужество. Но мучеников не почитают в связи со сражением. Следовательно, мужеству не присуще быть связанным со смертью в бою.

**Возражение 2.** Далее, Амвросий говорит, что «мужество пригодно и в военных, и в гражданских делах», и Туллий, сказав, что «мужеству надлежит скорее проявляться в битвах, чем в гражданской жизни», далее говорит: «Хотя есть немало таких, по мнению которых военное дело важнее занятий гражданской жизни, это их мнение требует уточнения, поскольку, правильно рассудив, мы придём к выводу, что в гражданской жизни есть много такого, что значительней и прекрасней того, что связано с войной». Но то, что более значимо, требует большего мужества. Следовательно, мужеству не присуще быть связанным со смертью в бою.

**Возражение 3.** Далее, целью войны является сохранение временного мира страны. Ведь сказал же Августин, что «войны ведутся с целью мира»<sup>13</sup>. Но дело представляется так, что не стоит подвергать себя опасности смерти ради временного мира страны, поскольку этот мир нередко сопровождается падением нравов. Следовательно, похоже, что добродетели мужества не присуще быть связанной с опасностью смерти в бою.

**Этому противоречит** сказанное философом о том, что мужество в первую очередь связано со смертью в битве<sup>14</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (4), мужество укрепляет человеческий ум против наибольшей из опасностей, каковой является опасность смерти. Затем, мужество есть добродетель, а добродетели присуще всегда стремиться к благу, и потому подчас в своём стремлении к некоторому благу человек не бежит от опасности смерти. Однако та опасность смерти, которая возникает по причине болезни, морской бури, нападения разбойников и т. п., похоже, не угрожает человеку по причине его стремления к какому-то благу. С другой стороны, опасность смерти в сражении угрожает человеку именно в связи с некоторым благом, а именно потому, что он, так сказать, в праведной борьбе защищает общее благо. Далее, существует два вида праведной борьбы. Во-первых, есть общественная борьба, например, тех, кто борется в сражении; во-вторых, есть частная борьба, как когда страх перед мечом палача или другой смертельной опасностью не останавливает судью или частное лицо от вынесения праведного суждения. И именно мужеству надлежит укреплять ум против опасности смерти, причём возникающей не только в общем бою, но и в частной борьбе, которую тоже можно считать своего рода сражением. Поэтому нам надлежит утверждать, что мужеству присуще быть связанным с опасностью смерти, которая возникает в сражении.

Кроме того, мужественный человек поступает правильно перед лицом опасности любого другого вида смерти, и особенно в тех случаях, когда человеку угрожает опасность какой-то смерти по причине добродетели, как, например, когда человек не отказывает больному другу в уходе из-за страха перед заразой или не откладывает странствия с благочестивой целью из-за страха перед кораблекрушением или разбойниками.

**Ответ на возражение 1.** Мученики смело борются за свою личность во имя высшего блага, каковым является Бог, и потому их мужество почитается в первую очередь. И это мужество по роду является тем же, что и мужество сражающихся на войне, в связи с чем о них сказано, что они «крепки на войне» ([Евр. 11:34](#)).

**Ответ на возражение 2.** Личные и гражданские дела отличаются от дел военных, которые касаются общей войны. Однако личные и гражданские занятия допускают наличие опасности смерти, обусловливаемой некоей борьбой как своего рода частной войной, и в отношении неё также необходимо мужество в прямом смысле этого слова.

**Ответ на возражение 3.** Мир государства сам по себе является благом. И он не становится злом оттого, что некоторые люди пользуются им во зло, поскольку многие другие пользуются им во благо. А ещё он предотвращает множество зол, таких как убийства и кощунства, а они гораздо хуже тех, которые обуславливает мир и которые в основном связаны с грехами плоти.



## Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СТОЙКОСТЬ ГЛАВНЫМ АКТОМ МУЖЕСТВА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что стойкость не является главным актом мужества. В самом деле, добродетели связаны с благим и трудным<sup>15</sup>. Но нападать труднее, чем терпеть. Следовательно, стойкость не является главным актом мужества.

**Возражение 2.** Далее, способность воздействовать на другого, похоже, свидетельствует о большей силе, чем способность не быть изменённым другим. Но нападать — значит воздействовать на другого, а терпеть — значит сохранять неизменность. Следовательно, коль скоро мужество означает совершенство силы, дело представляется так, что мужеству скорее приличествует нападать, чем терпеть.

**Возражение 3.** Далее, одна противоположность отстоит от другой больше, чем её простое отрицание. Затем, проявлять стойкость означает просто не бояться, тогда как нападение, которое подразумевает стремление, указывает на движение вопреки этому страху. Следовательно, коль скоро мужество в первую очередь обуздывает страх ума, дело представляется так, что оно скорее связано с нападением, чем со стойкостью.

**Этому противоречит** сказанное философом о том, что «мужественными почитаются за стойкое перенесение страданий»<sup>16</sup>.

**Отвечаю:** как было сказано (3) нами и как говорит философ, «мужество больше связано с тем, чтобы обуздать страх, чем с тем, чтобы умерить отвагу»<sup>17</sup>. Действительно, гораздо трудней обуздать страх, чем умерить отвагу, поскольку опасность, которая является объектом отваги и страха, по самой своей природе склонна препятствовать отваге и увеличивать страх. Но нападение связано с мужеством постольку, поскольку последнее умеряет отвагу, тогда как стойкость последует обузданию страха. Поэтому главным актом мужества является стойкость, которой надлежит скорее оставаться невозмутимой среди опасностей, чем нападать на них.

**Ответ на возражение 1.** Стойким быть трудней, чем напористым, и на то есть три причины. Во-первых, та, что стойкость, пожалуй, подразумевает нападение со стороны более сильного, тогда как нападающий считает более сильным себя, а с сильным бороться трудней, чем со слабым. Во-вторых, та, что проявляющий стойкость сознает присутствие опасности, тогда как нападающий считает, что опасность поджидает его только в будущем, а трудней не быть движимым существующим, чем тем, что ожидается в будущем. В-третьих, та, что стойкость подразумевает некоторую продолжительность, тогда как напористость сопряжена со стремительными движениями, а оставаться недвижимым в продолжение некоторого времени трудней, чем быть стремительно подвигнутым на что-то трудное. Поэтому философ говорит, что «некоторые спешат навстречу опасности, но, едва столкнувшись с нею, обращаются в бегство. Но мужественный не таков»<sup>18</sup>.

**Ответ на возражение 2.** Стойкость, действительно, означает телесное претерпевание, но когда душа посредством своего действия решительно прилепляется к благу, она не отступает перед угрозой телесного претерпевания. Добродетель же в гораздо большей степени связана с душой, чем с телом.

**Ответ на возражение 3.** Стойкий превозмогает страх, непосредственно столкнувшись с причиной страха, в то время как нападающий ещё не столкнулся с этой причиной.

## Раздел 7. ДЕЙСТВУЕТ ЛИ МУЖЕСТВЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК РАДИ БЛАГА СВОЕГО НАВЫКА?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мужественный действует не ради блага своего навыка. Ведь в том, что связано с действием, цель, будучи первой в намерении, является последней в исполнении. Но акт мужества в порядке исполнения последует навыку к мужеству. Следовательно, мужественный не может действовать ради блага своего навыка.

**Возражение 2.** Далее, Августин говорит: «Мы любим добродетели ради блаженства, и всё же некоторые дерзают убеждать нас быть добродетельными без любви к блаженству», то есть стремиться к добродетелям ради них самих. «Если бы они преуспели в этом, то мы бы, конечно же, перестали любить сами добродетели, поскольку мы бы не любили то, по единственной причине чего мы любим добродетели»<sup>19</sup>. Но мужество – это добродетель. Следовательно, акт мужества определён не к мужеству, а к блаженству.

**Возражение 3.** Далее, Августин говорит, что «мужество есть любовь, готовая ради Бога претерпеть всё». Но Бог есть нечто гораздо лучшее, чем навык к мужеству, поскольку цель необходимо должна быть лучше, чем то, что определено к цели. Следовательно, мужественный не действует ради блага своего навыка.

Этому противоречит сказанное философом о том, что «для мужественного мужество прекрасно, а такова и цель мужества»<sup>20</sup>.

**Отвечаю:** цель бывает двоякой, ближайшей и конечной. Затем, ближайшей целью каждого действователя является сообщение подобия формы этого действователя чему-то ещё; так, целью огня при нагревании является сообщение некоей пассивной материи подобия теплоты, а целью строителя является сообщение материи подобия его искусства. Всякое же вытекающее из этого благо, если оно наличествовало в намерении, может быть названо отдалённой целью действователя. Далее, подобно тому, как в сделанных вещах внешняя материя формируется искусством, точно так же в исполненных вещах человеческие поступки формируются рассудительностью. Из этого следует, что ближайшей целью мужественного является воспроизведение в действии подобия своего навыка, поскольку он намеревается действовать в соответствии со своим навыком, а его отдалённой целью является блаженство или Бог.

Сказанного достаточно для ответа на все возражения, поскольку первое возражение построено так, как если бы целью являлась самая сущность навыка, а не подобие навыка в акте, о чём уже было сказано. Два других возражения рассматривают конечную цель.

## Раздел 8. ПОЛУЧАЕТ ЛИ МУЖЕСТВЕННЫЙ УДОВОЛЬСТВИЕ ОТ СВОЕГО АКТА?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мужественный получает удовольствие от своего акта. В самом деле, «удовольствие есть беспрепятственная деятельность сообразного естеству навыка»<sup>21</sup>. Но мужественный поступок проистекает из навыка, действие которого сообразно природе. Следовательно, мужественный получает удовольствие от своего акта.

**Возражение 2.** Далее, Амвросий, комментируя слова [из «Послания к Галатам»]: «Плод же Духа – любовь, радость, мир» ([Ин. 5:22](#)), говорит, что дела добродетели названы «плодами потому, что они освежают человеческий ум святым и чистым удовольствием». Но мужественный совершает дела добродетели. Следовательно, он получает удовольствие от своего акта.

**Возражение 3.** Далее, более слабое превозмогается более сильным. Но мужественный любит благо своей добродетели сильнее, чем собственное тело, которое он подвергает смертельной опасности. Таким образом, удовольствие от блага добродетели превозмогает телесную боль и, следовательно, мужественный делает всё с удовольствием.

**Этому противоречит** сказанное философом о том, что «мужественному, похоже, его акт не доставляет никакого удовольствия»<sup>22</sup>.

**Отвечаю:** как было сказано нами при рассмотрении страстей (II-I, 31, 3), удовольствие бывает двояким, а именно телесным, которое последует телесному осязанию, и духовным, которое последует схватыванию души. С делами добродетели, в которых мы усматриваем благо разума, в строгом смысле слова связано последнее. Затем, главным актом мужества является стойкость. Причём не только в отношении того, что противно как схватываемое душой, например утраты телесной жизни, которую добродетельный человек любит не только как естественное благо, но и как то, что необходимо для актов добродетели и связанных с ними вещей, но и в отношении того, что противно телесному осязанию, например ударов и ран. Таким образом, мужественный, с одной стороны, в самом акте добродетели и его цели имеет то, что доставляет ему удовольствие, а именно то, что связано с духовным удовольствием. И в то же время, с другой стороны, у него есть причина как для духовных страданий, а именно в связи с мыслями об утрате жизни, так и для телесных мук. Поэтому [в Писании] читаем, что Елеазар сказал: «Я... принимаю бичуемым телом жестокие страдания, а душою охотно терплю их по страху пред Ним!» ([2 Мак. 6:30](#)).

Однако чувственная телесная мука может лишить духовного удовольствия добродетели, если ей не будет противостоять благодать Божия, которая одна может восхитить душу к божественному, которое доставляет ей удовольствие гораздо большее, чем способна сокрушить телесная боль. Так, блаженный Тибуртий, пройдя босиком по раскалённым углям, говорил, что ему казалось, что он ступает по розам.

Впрочем, и сама добродетель мужества не даёт разуму быть полностью поглощённым телесной болью, а удовольствие добродетели преодолевает духовное страдание, поскольку человек предпочитает благо добродетели жизни тела и всему, что с нею связано. Поэтому философ говорит, что «мужественный не обязательно получает удовольствие, но он, по крайней мере, не страдает»<sup>23</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Сила действия или претерпевания одной способности препятствует действию другой, и потому страдание чувств мужественного препятствует его уму

получать удовольствие от подобающей ему деятельности.

**Ответ на возражение 2.** Дела добродетели доставляют удовольствие в основном по причине их цели, но при этом они по своей природе могут быть сопряжены со страданием, как это чаще всего и бывает в случае мужества. Поэтому философ говорит, что «не для всех добродетелей удовольствие от их проявления имеет место, разве только в той мере, в какой достигается цель»<sup>24</sup>.

**Ответ на возражение 3.** В мужественном духовное страдание преодолевается удовольствием добродетели. Но коль скоро телесная мука более чувственна, а чувственное схватывание для человека более очевидно, из этого следует, что при наличии большого телесного страдания доставляемое целью добродетели духовное удовольствие, если так можно выразиться, угасает.

## Раздел 9. ИМЕЕТ ЛИ ДЕЛО МУЖЕСТВО В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ С ВНЕЗАПНЫМИ ОПАСНОСТЯМИ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мужество не имеет дела в первую очередь с внезапными опасностями. Действительно, быть внезапным, похоже, значит быть непредвиденным. Но Туллий сказал, что «быть мужественным – значит сознательно смотреть в лицо опасностям и переносить трудности»<sup>25</sup>. Следовательно, мужество не имеет дела в первую очередь с внезапными опасностями.

**Возражение 2.** Далее, Амвросий говорит: «Мужественный не беззаботен в отношении того, что может случиться; он готов заранее предпринять необходимые меры и наблюдает за происходящим из своего рода дозорной башни ума, чтобы встретить будущее во всеоружии и не дать самому себе повода говорить: “Это произошло со мной потому, что я не предполагал, что так может случиться”». Но нельзя подготовить себя к будущим внезапным опасностям. Следовательно, мужество не имеет дела с внезапными опасностями.

**Возражение 3.** Далее, философ говорит, что «мужественный надеется на лучшее»<sup>26</sup>. Но надежда имеет дело с тем будущим, которое не связано с внезапными событиями. Следовательно, деятельность мужества не связана с внезапными опасностями.

**Этому противоречит** сказанное философом о том, что «мужество в первую очередь связано с внезапными и смертельными опасностями»<sup>27</sup>.

**Отвечаю:** в деятельности мужества должно усматривать две вещи. Первая из них связана с выбором, и в этом смысле мужество не имеет дела с внезапными опасностями, поскольку мужественный предпочитает заранее обдумать возможные опасности, чтобы потом ему было легче или противостоять им, или сносить. В самом деле, как говорит Григорий, «удары, которые мы ожидаем, бьют с меньшей силой, и потому нам легче сносить земные невзгоды, если мы выступаем против них, вооружившись щитом предвидения»<sup>28</sup>. Вторая вещь, которую нужно усматривать в деятельности мужества, связана с обнаружением навыка к добродетели, и в этом смысле мужество в основном имеет дело с внезапностями. Действительно, навык к мужеству, согласно философу, в первую очередь связан с внезапными опасностями, и так это потому, что навык действует подобно природе. Поэтому когда человек, ничего не предвидя заранее, при возникновении внезапной опасности поступает так, как велит ему добродетель, это свидетельствует о том, что мужество по навыку утверждено в его уме.

Впрочем, благодаря умению предвидеть события задолго до их наступления даже лишённый навыка к мужеству может так подготовить свой ум к отражению опасности, как это делает мужественный в случае необходимости.

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

## Раздел 10. ИСПОЛЬЗУЕТ ЛИ МУЖЕСТВЕННЫЙ В СВОЁМ ДЕЙСТВИИ ГНЕВ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мужественный не использует в своём действии гнев. В самом деле, нелепо использовать в качестве инструмента своих действий то, что нельзя использовать по своей воле. Но человек не может использовать гнев тогда, когда хочет, по своей воле гневаясь и успокаиваясь. Ведь сказал же философ, что когда телесная страсть приходит в движение, она не прекращается сразу же по одному только желанию. Следовательно, мужественный не должен использовать в своём действии гнев.

**Возражение 2.** Далее, если человек способен сделать нечто сам, то ему нет нужды обращаться за помощью к чему-то более слабому и менее совершенному. Но разум способен самостоятельно совершать дела мужества, а гнев нет, и потому Сенека говорит: «Одного разума вполне достаточно для того, чтобы не только подготовить нас к действию, но и исполнить его. Можно ли представить себе большую глупость, чем обращение разума за помощью к гневу? Неколебимого к изменчивому, надёжного – к не заслуживающему доверия, здорового – к больному?». Следовательно, мужественный не должен использовать гнев.

**Возражение 3.** Далее, люди проявляют большее усердие в совершении мужественных поступков не только благодаря гневу, но также и благодаря страданию и влечению, в связи с чем философ говорит, что звери противостоят опасности от страдания или боли, а блудники совершают много дерзкого, повинувшись влечению<sup>29</sup>. Но мужество не использует в своём действии ни страдание, ни влечение. Следовательно, оно не должно использовать и гнев.

Этому противоречит сказанное философом о том, что «гнев содействует мужественному»<sup>30</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (II-I, 24, 2), мнения перипатетиков и стоиков относительно гнева и других страстей разнились. Так, по мнению стоиков, гневу и другим страстям нет места в уме мудрого и доброго человека, в то время как перипатетики, вождём которых был Аристотель, усваивали добродетельному гнев и другие душевные страсти, хотя и умеренные разумом. Впрочем, не исключено, что они расходились не столько во мнении, сколько в способе изложения. В самом деле, мы уже говорили (II-I, 24, 2) о том, что перипатетики называли «страстями» все движения чувственного желания, которые подчас бывают вполне достойными. И поскольку чувственное желание подвигается предписанием разума так, что оно может способствовать более быстрому исполнению действия, они полагали, что добродетельные люди вправе использовать гнев и другие душевные страсти в том случае, если они умерены разумом. Стоики же, со своей стороны, называли «страстями» только неумеренные волнения чувственного желания, по каковой причине называли их слабостями или болезнями и полностью исключали возможность их [взаимодействия] с добродетелью.

Следовательно, мужественный в своём действии использует умеренный гнев, а неумеренный – не использует.

**Ответ на возражение 1.** Умеренный разумом гнев подчинён предписаниям разума, и потому человек может использовать его по своей воле, чего нельзя сказать о неумеренном [гневе].

**Ответ на возражение 2.** Разум использует гнев в своём действии не потому, что нуждается в его помощи, а потому, что он использует чувственное желание, равно как и телесные члены, в качестве инструмента. И при этом нет ничего несообразного в том, что инструмент менее совершенен, чем основной действователь (ведь молот менее совершенен, чем кузнец). Кроме



того, Сенека был последователем стоиков, и эти его вышеприведённые слова направлены непосредственно против Аристотеля.

**Ответ на возражение 3.** Мужество, как было показано выше (6), обладает двояким действием, а именно стойкостью и нападением, и оно использует гнев не в действии стойкости, поскольку это действие разум исполняет сам, а в действии нападения, предпочитая в нём гнев другим страстям. Действительно, гнев стремится нанести удар по причине страданий, и потому именно он содействует мужеству при нападении. С другой стороны, страдание по своей природе уступает тому, что причиняет боль, хотя акцидентно и оно может содействовать нападению либо как являющееся причиной гнева, о чём было сказано выше (II-I, 47, 3), либо как делающее человека готовым подвергнуть себя опасности ради избежания страдания. И точно также влечение по своей природе склонно к доставляющему удовольствие благу, которое противоположно противостоянию опасности, хотя акцидентно и оно подчас содействует нападению, а именно в той мере, в какой человек предпочитает рискнуть, чтобы не лишиться удовольствия. Поэтому философ говорит: «В тех случаях, когда мужество является следствием страсти, мужество от гнева, похоже, самое естественное, а если при этом человек проявляет мужество осознанно и ради [прекрасной] цели, то тогда это – истинное мужество»<sup>31</sup>.

# Раздел 11. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУЖЕСТВО ГЛАВНОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мужество не является главной добродетелью. Так, мы уже показали (10), что гнев – это ближайший союзник мужества. Но ни гнев, ни связанная с мужеством отвага не считается главной страстью. Следовательно, не должно считать главной добродетелью и мужество.

**Возражение 2.** Далее, объектом добродетели является благо. Но непосредственным объектом мужества является не благо, а зло, поскольку мужество, по словам Туллия, смотрит в лицо опасностям и переносит трудности. Следовательно, мужество не является главной добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, главная добродетель связана с тем, вокруг чего постоянно вращается человеческая жизнь подобно тому, как дверь вращается вокруг петли. Но мужество связано со смертельными опасностями, которые в человеческой жизни редки. Следовательно, мужество не должно считаться главной, или основной, добродетелью.

Этому противоречит следующее: Григорий<sup>32</sup>, Амвросий в своём комментарии к [Евангелию от Луки] ([Лк. 6:20](#)), а также Августин называют мужество одной из четырёх главных, или основных, добродетелей.

**Отвечаю:** как уже было сказано (II-I, 61, 3), главными, или основными, считаются те добродетели, которые в первую очередь вправе притязать на всё то, что принадлежит добродетели в целом. А одним из того, что принадлежит добродетели в целом, является то, что она, как сказано во второй [книге] «Этики», «действует устойчиво»<sup>33</sup>. Но мужество более всех остальных [добродетелей] заслуживает похвалы за устойчивость [или стойкость]. И при этом проявляющий стойкость заслуживает тем большей похвалы, чем более настоятельно его побуждают пасть или отступить. Затем, человек побуждается отступить от сообразного с разумом посредством как доставляющего удовольствие блага, так и доставляющего неудовольствие зла. Однако телесное страдание побуждает гораздо сильнее, чем удовольствие. Так, Августин говорит, что «к избежанию страдания стремятся сильнее, чем к получению удовольствия. Ведь даже самые дикие звери из страха перед страданием удерживаются от наибольших удовольствий»<sup>34</sup>. А из всех умственных страданий и опасностей главным образом боятся тех, которые приводят к смерти, и именно в отношении них стоек мужественный. Поэтому мужество является главной добродетелью.

**Ответ на возражение 1.** Отвага и гнев не содействуют мужеству в акте стойкости, который более остальных заслуживает похвалы за устойчивость, а между тем именно благодаря этому акту мужественный обуздывает страх, который, как было показано выше (II-I, 25, 4), является основной страстью.

**Ответ на возражение 2.** Добродетель определена к благу разума, которое ей надлежит охранять от нападения зол. И мужество определено к телесному злу как к тому, чему оно противостоит, и к благу разума как к цели, которую оно предназначено охранять.

**Ответ на возражение 3.** Хотя смертельная опасность возникает редко, тем не менее, возможности для такой опасности возникают часто, поскольку по причине правосудности, к которой стремится человек, равно как и по причине других добрых дел, он наживает себе смертельных врагов.



## Раздел 12. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУЖЕСТВО САМОЙ ПРЕВОСХОДНОЙ ИЗ ВСЕХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мужество является самой превосходной из всех добродетелей. Ведь сказал же Амвросий, что «мужество, если так можно выразиться, возвышается над другими».

**Возражение 2.** Далее, добродетель связана с труднодостижимым благом. Но мужество связано с тем, что труднее всего. Следовательно, оно является наибольшей добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, личность человека превосходнее его имущества. Но мужество связано с личностью человека, поскольку человек ради блага добродетели подвергает опасности смерти именно её, в то время как правосудность и другие нравственные добродетели связаны с другими, внешними вещами. Следовательно, мужество является вождём нравственных добродетелей.

**Возражение 4.** С другой стороны, Туллий говорит, что «самой прекрасной добродетелью является справедливость [или правосудность], которая сообщает имя доброму человеку».

**Возражение 5.** Далее, по мнению философа, «величайшими из добродетелей необходимо будут те, которые наиболее полезны для других»<sup>35</sup>. Но щедрость, похоже, полезней [для других], чем мужество. Следовательно, она является большей добродетелью.

**Отвечаю:** как говорит Августин, «в тех вещах, чьё величие не в телесном, быть большим означает быть лучшим»<sup>36</sup>, и потому чем лучшей является добродетель, тем она и прекрасней. Затем, согласно Дионисию, благом человека является благо разума<sup>37</sup>, и потому рассудительность, будучи совершенством разума, сущностно обладает благом. Тогда как правосудность обуславливает это благо, поскольку правосудности надлежит утверждать порядок разума во всех человеческих делах, другие же добродетели призваны охранять это благо, поскольку они умеряют страсти, чтобы те не уклоняли человека от блага разума. В последнем [из названных] порядков главной [добродетелью] является мужество, поскольку страх перед смертельной опасностью как ничто другое может принудить человека отступить от блага разума, а за ним следует благоразумие [или умеренность], поскольку осязательные удовольствия более всех остальных чинят препятствия благу разума. Но сущностное бытие предшествует тому, что его обуславливает, а то, в свою очередь, предшествует тому, что его охраняет путём устранения к нему препятствий. Поэтому первой из главных добродетелей является рассудительность, второй – правосудность, третьей – мужество, а четвёртой и последней из них – благоразумие.

**Ответ на возражение 1.** Амвросий помещает мужество впереди остальных добродетелей с точки зрения некоторой общественной пользы, поскольку оно полезно и на войне, и в тех делах, которые касаются гражданской или домашней жизни. Поэтому вся его фраза выглядит так: «Теперь мы приступаем к рассмотрению мужества, которое, если так можно выразиться, возвышаясь над другими, пригодно и в военных, и в гражданских делах».

**Ответ на возражение 2.** Сущностно добродетель связана скорее с благом, чем с трудностью его достижения. Поэтому и величие добродетели измеряется скорее её благостью, чем её трудностью.

**Ответ на возражение 3.** Человек не подвергает свою личность смертельным опасностям иначе, как только ради защиты правосудности, и потому то, насколько мужество заслуживает похвалы, во многом зависит от правосудности. Поэтому Амвросий говорит, что «мужество без

правосудности неправосудно; ведь чем сильнее человек, тем более он готов притеснять слабого».

Четвёртый аргумент принимается.

**Ответ на возражение 5.** Щедрость полезна при оказании некоторых частных благодеяний, тогда как мужеству, которое охраняет целокупный порядок правосудности, присуща некоторая общая польза. Поэтому философ говорит, что «наибольшим почётом пользуются люди справедливые и мужественные, потому что мужество приносит пользу людям во время войны, а справедливость — и в мирное время»<sup>38</sup>.

## Вопрос 124. О МУЧЕНИЧЕСТВЕ

*Теперь нам надлежит рассмотреть мученичество, под каковым заглавием наличествует пять пунктов:*

- 1) является ли мученичество актом добродетели;*
- 2) актом какой добродетели оно является;*
- 3) о совершенстве этого акта;*
- 4) о муке мученичества;*
- 5) о его причине.*

# Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУЧЕНИЧЕСТВО АКТОМ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мученичество не является актом добродетели. В самом деле, все акты добродетели произвольны. Но мученичество не всегда произвольно, как это имело место в случае произошедшего ради Христа избиения младенцев, о которых Илариус сказал, что «благодаря славе мученичества они достигли возмужания вечности». Следовательно, мученичество не является актом добродетели.

**Возражение 2.** Далее, то, что незаконно, не может являться актом добродетели. Но мы уже показали (64, 5), что самоубийство незаконно, а между тем оно подчас считается мученичеством. Так, Августин говорит, что «многие святые женщины, избегая во время гонений преследователей своего целомудрия, бросались в реку с тем, чтобы она унесла их и потопила; и хотя они умирали таким образом, их мученичество, однако, весьма почитается католической церковью»<sup>39</sup>. Следовательно, мученичество не является актом добродетели.

**Возражение 3.** Далее, стремление совершить нечто добродетельное заслуживает похвалы. Но стремление к мученичеству не заслуживает похвалы, скорее его можно считать [действием] опрометчивым и самонадеянным. Следовательно, мученичество не является актом добродетели.

Этому противоречит следующее: награду блаженства можно обрести только за дела добродетели. Но она обещана за мученичество, поскольку читаем: «Блаженны изгнанные за правду – ибо их есть царство небесное» (Мф. 5:10). Следовательно, мученичество является актом добродетели.

**Отвечаю:** как уже было сказано (123, 3), добродетели надлежит прилеплять человека к благу разума. Но благо разума, как было показано выше (109, 1; 123, 12), заключается в правде как приличествующем ему объекте и в правосудности как приличествующем ему следствию. Мученичество же по своей сути есть твёрдое отстаивание правды и правосудности наперекор нападениям гонителей. Отсюда очевидно, что мученичество является актом добродетели.

**Ответ на возражение 1.** Некоторые говорили, что в случае избиения младенцев им была чудесным образом сообщена возможность использовать свободную волю, и потому они приняли мученичество произвольно. Однако поскольку Священное Писание не предоставляет таких свидетельств, то лучше говорить, что эти младенцы, будучи убиты, по благодати Божией обрели ту славу мучеников, которую другие обретают по своей собственной воле. В самом деле, пролитие крови ради Христа стало для них своего рода крещением. Поэтому подобно тому, как в случае крещения младенцев заслуга Христа способствует обретению славы через посредство благодати крещения, точно так же в случае смерти ради Христа заслуга страстей Христовых способствует обретению мученического венца. В связи с этим Августин в своей проповеди на Крещение, как бы обращаясь к ним, говорит: «Отрицающий то, что крещение Христово приносит пользу младенцам, также будет сомневаться и в том, что вы были увенчаны своим страданием ради Христа. Вы не достаточно пожили, чтобы уверовать в грядущие страсти Христовы, но у вас были тела, в которых вы претерпели за Христа, Которому ещё предстояло претерпеть».

**Ответ на возражение 2.** Августин говорит, что не исключает того, что «Церковь чтит память об этих святых женщинах согласно велению некоего божественного авторитета»<sup>40</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Предписания Закона связаны с актами добродетели. Затем, мы уже не раз говорили о том, что некоторые из предписаний божественного Закона должно понимать как относящиеся к приуготовлению ума в том смысле, что человек должен быть готов

поступать так-то и так-то всякий раз, когда так надлежит поступать. И точно так же в актах добродетели имеется нечто, связанное с приуготовлением ума к тому, чтобы человек в таком-то и таком-то случае действовал в соответствии с разумом. Последнее в полной мере относится к мученичеству, которое заключается в правильном претерпевании несправедливо причинённых страданий. При этом человек не должен побуждать кого-либо поступать несправедливо, однако, если кто-либо поступает несправедливо, он должен претерпевать это, сохраняя благоразумие.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУЧЕНИЧЕСТВО АКТОМ МУЖЕСТВА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мученичество не является актом мужества. В самом деле, греческое слово ["мученик"] означает «свидетель». Но свидетели свидетельствуют о вере Христовой, согласно сказанному в «Деяниях»: «Вы... будете Мне свидетелями» ([Деян. 1:8](#)). И Максим в своей проповеди говорит: «Матерью мучеников является католическая вера, которую эти славные воители скрепляют печатью своей крови». Следовательно, мученичество, пожалуй, является актом не мужества, а веры.

**Возражение 2.** Далее, заслуживающий похвалу акт в первую очередь принадлежит той добродетели, которая склоняет к тому, о чём свидетельствует этот акт и без чего он не приносит пользы. Но главным побуждением к мученичеству является любовь. Так, Максим в своей проповеди говорит: «Победа любви Христовой явлена в Его мучениках». Затем, мученичество как ничто иное свидетельствует о любви, согласно сказанному [в Писании]: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» ([Ин. 15:13](#)). Кроме того, мученичество без любви не приносит пользы, согласно сказанному [в Писании]: «Если я... отдам тело моё на сожжение, а любви не имею,— нет мне в том никакой пользы» ([1 Кор. 13:3](#)). Следовательно, мученичество, пожалуй, является актом не мужества, а любви.

**Возражение 3.** Далее, Августин в своей проповеди, посвящённой святому Киприану, говорит: «Легко почитать мученика, воздавая ему хвалу, куда трудней подражать ему в его вере и долготерпении». Но в добродетельном акте наибольшей хвалы заслуживает добродетель, актом которой он является. Следовательно, мученичество, пожалуй, является актом не мужества, а долготерпения.

Этому противоречат следующие слова Киприана: «Блаженные мученики, какой хвалой мне воздать вам хвалу? Доблестнейшие из воинов, где мне найти слова, достойные неколебимости вашего мужества?». Но человека хвалят за добродетель, акт которой он исполнил. Следовательно, мученичество является актом мужества.

**Отвечаю:** как уже было сказано (123), мужеству надлежит утверждать человека в благе добродетели, и главным образом, если он сталкивается с опасностями, особенно же – со смертельными опасностями, и в первую очередь с теми, которые возникают в бою. Но очевидно, что принимающий мученичество человек неколебимо утверждён в благе добродетели, поскольку он сохраняет верность правосудности и вере несмотря на угрожающую ему опасность смерти, неминуемость которой обуславливается его своего рода частной борьбой со своими гонителями. Поэтому Киприан в своей проповеди говорит: «Целые толпы с изумлением наблюдают неземное сражение и восставших на борьбу слуг Христовых, укреплённых силою Божества, речи которых бесстрашны, а души – непреклонны». Отсюда понятно, что мученичество является актом мужества, по каковой причине о служении мучеников Церковь говорит, что они «крепки на войне».

**Ответ на возражение 1.** В акте мужества должно усматривать две вещи, одной из которых является благо, в котором утверждён мужественный, и она является целью мужества, а другой – сама непреклонность, благодаря которой человек не отступает к тем противоположностям, которые препятствуют ему достигнуть этого блага, и в ней состоит сущность мужества. Затем, подобно тому, как гражданское мужество утверждает человеческий ум в человеческой правосудности, ради защиты которой он мужественно противостоит опасности смерти, точно так же благодать мужества утверждает душу человека в благе божественной правды, которая,

согласно сказанному [в Писании], [утверждается] «чрез веру в Иисуса, Христа» ([Рим. 3:22](#)). Поэтому мученичество связано с верой как с утверждённой в человеке целью и с мужеством как с утверждающим навыком.

**Ответ на возражение 2.** Любовь, являясь предписывающей добродетелью, склоняет к акту мученичества как первая и основная движущая причина, тогда как мужество, являясь утверждающей его добродетелью, склоняет к нему как присущая ему движущая причина. Следовательно, мученичество является актом любви как того, что предписывает, и мужества как того, что утверждает. Поэтому в нём проявляются обе [указанные] добродетели. При этом подобно любому другому акту добродетели оно обретает заслугу благодаря любви, а без любви не приносит пользы.

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано (123, 6), главным актом мужества является стойкость, к которому, а отнюдь не к вторичному акту, каковым является нападение, относится мученичество. И поскольку долготерпение содействует мужеству со стороны его главного акта, а именно стойкости, мучеников восхваляют за их долготерпение.



## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУЧЕНИЧЕСТВО АКТОМ ВЫСШЕГО СОВЕРШЕНСТВА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мученичество не является актом высшего совершенства. Действительно, похоже, что к совершенству относится то, что является предметом не предписания, а совета, поскольку оно, так сказать, не является необходимым для спасения. Однако, дело представляется так, что мученичество необходимо для спасения, поскольку, по словам апостола, «сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению» ([Рим. 10:10](#)); и ещё читаем, что «мы должны полагать души свои за братьев» ([1 Ин. 3:16](#)). Следовательно, мученичество не принадлежит совершенству.

**Возражение 2.** Далее, отдать Богу свою душу посредством послушания, похоже, является более совершенным поступком, чем отдать Богу своё тело посредством мученичества. Ведь сказал же Григорий, что «послушание лучше всех жертв»<sup>41</sup>. Следовательно, мученичество не является актом высшего совершенства.

**Возражение 3.** Далее, похоже, что лучше делать добро другим, чем самому утверждаться в благе, поскольку, как говорит философ, «благо народа прекрасней, чем благо индивида»<sup>42</sup>. Но тот, кто принимает мученичество, приносит пользу только себе, а тот, кто наставляет, приносит пользу многим. Следовательно, акт обучения и наставления совершеннее акта мученичества.

**Этому противоречит** следующее: Августин предпочитает мученичество девству, которое относится к совершенству. Следовательно, мученичество, похоже, принадлежит совершенству в его наивысшей степени.

**Отвечаю:** об акте добродетели можно говорить двояко. Во-первых, с точки зрения вида этого акта, соотнося его с непосредственно обуславливающей его добродетелью. В указанном смысле мученичество, которое состоит в надлежащей стойкости перед лицом смерти, не может быть самым совершенным из добродетельных актов, поскольку стойкость перед лицом смерти заслуживает похвалы не сама по себе, а лишь в той мере, в какой она определена к некоторому содержащемуся в акте добродетели благу. Например вере или любви к Богу, и потому [степень] совершенства этого акта добродетели зависит от его цели.

Добродетельный акт можно рассматривать и иначе, соотнося его с первой движущей причиной, а именно с любовью к горнему, в каковом отношении акт приводится к совершенству жизни потому, что, по словам апостола, «любовь... есть совокупность совершенства» ([Кол. 3:14](#)). Затем, мученичество как никакой другой добродетельный акт свидетельствует о совершенстве любви, поскольку о наибольшей любви человека к чему-либо свидетельствует то, что ради неё он готов презреть наиболее ему дорогое и даже претерпеть самые ненавистные ему страдания. Но очевидно, что из всех благ нынешней жизни человек больше всего любит саму жизнь и, с другой стороны, больше всего ненавидит смерть, особенно если она сопровождается болями телесных мук, поскольку, как замечает Августин, «даже самые дикие звери из страха перед страданием удерживаются от наибольших удовольствий»<sup>43</sup>. Поэтому в указанном смысле мученичество по роду является наиболее совершенным из всех человеческих действий как свидетельствующее о наибольшей любви, согласно сказанному [в Писании]: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» ([Ин. 15:13](#)).

**Ответ на возражение 1.** Нет такого акта совершенства, который, будучи предметом совета, в некоторых случаях не был бы предметом предписания как такой, который необходим для спасения. Так, Августин заявляет, что в случае отсутствия или болезни жены человек обязан



блности целомудрие. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы мученичество относилось к совершенству и при этом в некоторых случаях было необходимо для спасения, при том, что в других случаях оно вовсе не необходимо для спасения. Так, нам известно немало святых мучеников, которые из усердия в вере или из братской любви добровольно предали себя на мучения. Что же касается приведённых предписаний, то они должны быть поняты как относящиеся к приуготовлению ума.

**Ответ на возражение 2.** Мученичество является наивысшей из возможных степеней послушания, а именно послушанием до смерти; так, мы читаем о Христе, что Он был «послушным даже до смерти» ([Филип. 2:8](#)). Отсюда понятно, что в абсолютном смысле мученичество совершенней послушания.

**Ответ на возражение 3.** В этом аргументе мученичество рассматривается со стороны присущего ему вида акта, и в этом смысле оно ничем не лучше других добродетельных актов. В указанном отношении и мужество ничем не лучше других добродетелей.

## Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СМЕРТЬ СУЩНОСТНО НЕОБХОДИМОЙ ДЛЯ МУЧЕНИЧЕСТВА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что смерть не является сущностно необходимой для мученичества. Ведь сказал же Иероним в своей проповеди на Успение: «Истинно говорю вам, что Матерь Божия была не только девой, но и мученицей, хотя она и окончила свои дни в мире»; и Григорий говорит: «Хотя гонение прекратило предоставлять возможности, однако и тот мир, которым мы наслаждаемся ныне, не лишён своих мучеников, и если мы более не отдаём жизнь тела мечу, то всё же казним плотские похоти в душе мечом духа»<sup>44</sup>. Следовательно, мученичество возможно и без претерпевания смерти.

**Возражение 2.** Далее, мы знаем, что некоторых женщин хвалят за то, что они презрели жизнь ради сохранения целостности плоти, из чего можно заключить, что целомудренная целостность предпочтительней жизни тела. Но подчас целостность плоти была или могла быть утрачена за исповедание веры Христовой, как это имело место в случае Агнессы и Люсии. Следовательно, похоже, что женщина куда больше заслуживает имя мученицы, когда она лишается целостности плоти ради веры Христовой, чем когда она лишается [ради неё] жизни тела, о чём свидетельствуют и слова Люсии: «Если ты осквернишь меня против моей воли, моё целомудрие будет увенчано дважды».

**Возражение 3.** Далее, мученичество является актом мужества. Но, как говорит Августин, мужеству надлежит проявлять стойкость не только перед лицом смерти, но и в случае других напастей. Однако помимо смерти существует немало других тягот, которые можно претерпевать ради веры Христовой, например упоминаемые в ["Послании к евреям"] ([Евр. 10:33-34](#)) заключение в узы, гонение и расхищение имущества, в связи с чем мы чтим мученичество святого Марцелла, хотя он и умер в заточении. Следовательно, для мученичества вовсе не необходимо, чтобы мученик познал страдания смерти.

**Возражение 4.** Кроме того, как уже было сказано (3), мученичество является актом, достойным награды. Но оно не может быть достойным награды актом после наступления смерти. Следовательно, оно является таковым до наступления смерти, и потому смерть не является сущностно необходимой для мученичества.

**Этому противоречит** сказанное Максимом в проповеди, посвящённой мученичеству, о том, что «принявший смерть за веру побеждает того, кто был побеждён жизнью без веры».

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), мученик называется так потому, что он свидетельствует о вере Христовой, которая учит нас презирать видимое ради невидимого, о чём читаем в одиннадцатой [главе] «Послания к евреям». Следовательно, мученичеству присуще свидетельствовать о вере посредством дел, которые показывают, что человек презирает все здешние вещи ради обретения будущих невидимых благ. Но до тех пор, пока человек сохраняет жизнь своего тела, он не показывает посредством своих дел, что презирает всё, что касается его тела. В самом деле, людям свойственно скорее презирать всё, что им родственно, и всё, чем они обладают, и даже претерпевать телесные страдания, чем терять свою жизнь. Так, Сатана заявил, выступая против Иова: «Кожу – за кожу, а за душу свою», то есть за жизнь своего тела, «отдаст человек всё, что есть у него»<sup>45</sup> ([Иов. 2:4](#)). Поэтому совершенное понятие мученичества предполагает принятие человеком смерти ради Христа.

**Ответ на возражение 1.** В приведённых словах авторитетных авторов и в ряде других такого же рода высказываниях речь идёт о вещах, которые подобны мученичеству

**Ответ на возражение 2.** Когда женщину лишают целостности плоти или приговаривают к

такому лишению под предлогом её христианской веры, люди не могут наверняка знать, претерпевает ли она это из любви к вере Христовой или же из презрения к целомудрию. Поэтому в глазах людей её свидетельство не выглядит достаточным и, следовательно, в строгом смысле оно не является мученичеством. Однако в глазах Бога, Который читает в сердцах, оно может являться достойным награды, о чём свидетельствуют слова Люсии.

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано (123, 4), мужеству надлежит в первую очередь противостоять опасности смерти, а всем другим опасностям – вторично, и потому человек не называется мучеником просто за то, что он претерпевает заключение в узы или гонение, или расхищение имущества иначе, как только если результатом этого становится смерть.

**Ответ на возражение 4.** Заслуга мученичества состоит не в наступлении смерти, а в добровольном принятии смерти, то есть в том, что человек по своей воле терпит страдания своего убийства. Однако подчас случается так, что человек, будучи смертельно уязвлён ради Христа или как-то иначе терпя преследования за веру Христову от своих гонителей, которые продолжаются вплоть до его смерти, ещё какое-то время остаётся жив. Тогда акт мученичества является заслуживающим награды всё то время, когда человек находится в этом состоянии, и всё то время, когда он страдает от этих невзгод.

## Раздел 5. ТОЛЬКО ЛИ ВЕРА ЯВЛЯЕТСЯ ПРИЧИНОЙ МУЧЕНИЧЕСТВА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что только вера является причиной мученичества. Ведь сказано же [в Писании]: «Только бы не пострадал кто из вас как убийца, или вор, или злодей, или как посягающий на чужое, а если как христианин, то не стыдись, но прославляй Бога за такую участь» ([1 Петр. 4:15-16](#)). Но человек почитается христианином потому, что он исповедует веру Христову. Следовательно, только вера в Христа сообщает пострадавшим славу мученичества.

**Возражение 2.** Далее, мученик является своего рода свидетелем. Затем, в свидетели призывают ради подтверждения правды. Но мучеником назовут не того, кто свидетельствует о всякой правде, а только того, кто свидетельствует о божественной правде, в противном случае мучеником был бы всякий, кто пострадал за положения геометрии или какой-либо иной созерцательной науки, что представляется нелепым. Следовательно, только вера является причиной мученичества.

**Возражение 3.** Далее, лучшими добродетельными поступками считаются те, которые определены к общему благу, поскольку, согласно философу, «благо народа прекрасней, чем благо индивида»<sup>46</sup>. Поэтому если бы причиной мученичества были какие-то иные блага, то тогда бы, похоже, главными мучениками были те, которые погибли, защищая свою страну. Однако это не соответствует установлениям Церкви, поскольку мы не чествуем как мучеников погибших на праведной войне. Следовательно, только вера является причиной мученичества.

**Этому противоречит** сказанное [в Писании]: «Блаженны изгнанные за правду» ([Мф. 5:10](#)), что, согласно глоссе и комментарию к этим словам Иеронима, принадлежит мученичеству. Но с правдой связана не только вера, но и другие добродетели. Следовательно, причиной мученичества могут быть и другие добродетели.

**Отвечаю:** как уже было сказано (4), мучениками называются те, которые являются свидетелями, поскольку, принимая телесную смерть, они свидетельствуют о правде, но не о всякой правде, а о той, которая связана с благочестием и сообщена нам Христом, по каковой причине мученики Христовы свидетельствуют о Нем. Но эта правда является истиной веры. Следовательно, причиной любого мученичества является истина веры.

Затем, истина веры состоит не только во внутренней вере, но и в исповедании её вовне, которое проявляется не только в словах, посредством которых исповедуют веру, но и в поступках, посредством которых человек показывает, что обладает верой, согласно сказанному Иаковом: «Я покажу тебе веру мою из дел моих!» ([Иак. 2:18](#)). В связи с этим о некоторых людях сказано: «Они говорят, что знают Бога, а делами отрекаются» ([Тит. 1:16](#)).

Таким образом, все добродетельные поступки в той мере, в какой они совершаются ради Бога, являются исповеданием веры, посредством которой мы знаем, что Бог требует от нас совершения этих поступков и вознаградит нас за них, вследствие чего они могут являться причиной мученичества. Поэтому Церковь чтит мученичество блаженного Иоанна Крестителя, принявшего смерть не за отказ отречься от веры, а за осуждение прелюбодеяния.

**Ответ на возражение 1.** Христианином является тот, кто Христов. Но человека считают Христовым не только потому, что он верит в Христа, но и потому, что он приводится к добродетельным делам Духом Христовым, согласно сказанному [в Писании]: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот – и не Его» ([Рим. 8:9](#)), а ещё потому, что в подражание Христу он умер для греха, согласно сказанному [в Писании]: «Те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» ([Гал. 5:24](#)). Следовательно, для того, чтобы пострадать, как подобает

христианину, мало пострадать только за словесное исповедание веры, но нужно ещё пострадать и за совершение какого-то доброго поступка или за отказ от любого греха ради Христа, поскольку всё это свидетельствует о вере.

**Ответ на возражение 2.** Истина других наук никак не связана с поклонением Божеству, и потому она не может быть названа истиной благочестия. Поэтому её исповедание не может являться непосредственной причиной мученичества. Однако коль скоро всякая ложь греховна, о чём уже было сказано (110, 3), избегание лжи независимо от того, какой именно правде она противна, может являться причиной мученичества постольку, поскольку ложь [как таковая] является грехом, который противен божественному Закону.

**Ответ на возражение 3.** Хотя благо страны является высшим из человеческих благ, тем не менее, являющееся надлежащей причиной мученичества божественное благо возвышеннее человеческого блага. Однако коль скоро человеческое благо может стать божественным, например, когда оно обращено к Богу из этого следует, что любое человеческое благо в той мере, в какой оно обращено к Богу может являться причиной мученичества.

# **Вопрос 125. О ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ МУЖЕСТВУ ПОРОКАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О СТРАХЕ**

*Далее мы исследуем противоположные мужеству пороки: во-первых, страх; во-вторых, бесстрашие; в-третьих, отвагу.*

*Под первым заглавием наличествует четыре пункта:*

- 1) является ли страх грехом;*
- 2) противоположен ли он мужеству;*
- 3) является ли он смертным грехом;*
- 4) может ли он оправдать грех или облегчить его.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СТРАХ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что страх – это не грех. Ведь страх, как было показано выше (II-I, 23, 4; 42), является страстью. Но, как сказано во второй [книге] «Этики», «за страсти мы не заслуживаем ни похвалы, ни осуждения»<sup>47</sup>. Следовательно, коль скоро любой грех заслуживает осуждения, страх не является грехом.

**Возражение 2.** Далее, то, что предписано божественным Законом, не может быть грехом, поскольку «Закон Господа совершен» ([Пс. 18:8](#)). Но страх предписан Законом Божиим, в связи с чем читаем: «Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом» ([Еф. 6:5](#)). Следовательно, страх не является грехом.

**Возражение 3.** Далее, то, что в человеке естественно, не может являться грехом, поскольку, согласно Дамаскину, грех противен естеству<sup>48</sup>. Но страх для человека естественен, в связи с чем философ говорит, что «вообще ничего не страшиться, ни землетрясения, ни наводнения, может разве что только бесноватый или тупой»<sup>49</sup>. Следовательно, страх не является грехом.

**Этому противоречит** сказанное Господом: «Не бойтесь убивающих тело» ([Мф. 10:28](#)); и ещё читаем: «Не бойся их и не бойся речей их» ([Иез. 2:6](#)).

**Отвечаю:** о человеческом акте говорят как о греховном по причине его неупорядоченности, поскольку, как уже было сказано (109,2; 114, 1), благо человеческого акта состоит в порядке. Затем, надлежащий порядок заключается в том, что желание должно быть подчинено разуму, и [именно] разум предписывает то, чего следует избегать и к чему стремиться. Причём как в отношении того, что должно избегать, он предписывает избегать одного больше, чем другого, так и в отношении того, к чему должно стремиться, [он предписывает] к одному стремиться больше, чем к другому. И чем больше должно стремиться к [некоторому] благу, тем больше должно избегать противоположного ему зла. Вследствие этого разум предписывает стремиться к некоторым благам больше, чем избегать некоторых зол. Поэтому в тех случаях, когда желание избегает, в то время как разум предписывает претерпеть, чтобы не лишиться того, к чему надлежит стремиться, страх является неупорядоченным и греховным. С другой стороны, когда желание, страшась, избегает, и разум предписывает избегать, желание не является ни неупорядоченным, ни греховным.

**Ответ на возражение 1.** Страх в родовом значении этого слова означает избегание в целом, и потому в указанном смысле он не содержит в себе понятия добра и зла, и то же самое можно сказать о любой другой страсти. Поэтому философ говорит, что страсти не заслуживают ни похвалы, ни осуждения (ведь хвалят или винят не за то, что гневаются или боятся, а за то, что делают это упорядоченно или неупорядоченно).

**Ответ на возражение 2.** Апостол учит испытывать тот страх, который сообразован с разумом, а именно что рабы должны бояться дурно служить своим господам.

**Ответ на возражение 3.** Разум предписывает нам избегать тех зол, которым мы не в силах противостоять и претерпевание которых не может принести нам никакой пользы. Поэтому в страхе перед ними нет никакого греха.



## Раздел 2. ПРОТИВОПОЛОЖЕН ЛИ ГРЕХ СТРАХА МУЖЕСТВУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что грех страха не противоположен мужеству. Действительно, мужество, согласно сказанному нами выше (123, 4), связано со смертельной опасностью. Но грех страха не всегда соединён со смертельной опасностью. Так, глосса на слова [Писания]: «Блажен всякий, боящийся Господа» ([Пс. 127:1](#)), говорит, что «страх претерпеть чувственные опасности или утратить мирские блага есть боязнь человеческого». А глосса на слова [Писания]: «Помолился в третий раз, сказав то же слово» ([Мф. 26:44](#)), говорит что «зло страха тройко: страх смерти, страх боли и страх позора». Следовательно, грех страха не противоположен мужеству.

**Возражение 2.** Далее, человека хвалят за мужество в первую очередь потому, что он подвергает себя смертельной опасности. Но иногда человек умерщвляет себя из страха перед рабством или позором. Так, Августин повествует о том, что Катон умертвил себя, не желая быть рабом цезаря<sup>50</sup>. Следовательно, грех страха в чём-то схож с мужеством, а не противоположен ему.

**Возражение 3.** Далее, страх порождает отчаяние. Но мы уже показали (20, 1; II-I, 40, 4), что отчаяние противоположно надежде, а не мужеству. Следовательно, не противоположен мужеству и грех страха.

**Этому противоречит** сказанное философом о том, что страх противоположен мужеству<sup>51</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (19, 3; II-I, 43, 1), все страхи возникают из любви, поскольку каждый боится противного тому, что он любит. Но любовь не ограничивается каким-либо частным видом добродетели или порока. В самом деле, упорядоченная любовь присутствует в каждой добродетели, поскольку добродетельный любит приличествующее его добродетели благо, а неупорядоченная любовь присутствует в каждом грехе, поскольку неупорядоченная любовь используется неупорядоченным желанием. Поэтому и неупорядоченный страх присутствует в каждом грехе; так, жадный боится потери денег, невоздержанный — потери удовольствия и так далее. Но больше всего, как доказано в третьей [книге] «Этики», боятся того, что угрожает смертью<sup>52</sup>. Следовательно, неупорядоченность [именно] этого страха противоположна связанному со смертельной опасностью мужеству. Антономазически же противоположной мужеству принято считать робость.

**Ответ на возражение 1.** В приведённых цитатах речь идёт о неупорядоченном страхе в родовом значении этого слова, атакой страх может быть противоположен различным добродетелям.

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (II-I, 1, 3; II-I, 18, 6), человеческий акт получает своё определение от цели, а мужественный готов подвергнуть себя смертельной опасности ради блага. Но если человек подвергает себя смертельной опасности ради того, чтобы избежать рабства или тягот, то он превозможен тем страхом, который противен мужеству. Поэтому философ говорит, что «умирать, чтобы избавиться от бедности, вожделения или какого-нибудь страдания, свойственно не мужественному, а, скорее, трусу, поскольку бегство от тягот свидетельствует об изнеженности»<sup>53</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано (II-I, 45, 2), страх является началом отчаяния, и точно так же надежда является началом отваги. Поэтому подобно тому, как мужество, которое использует умеренную отвагу, предполагает наличие надежды, точно так же,



с другой стороны, отчаяние проистекает из некоторого страха. Однако из этого следует не то, что любой вид отчаяния порождается любым видом страха, а только то, что [отчаяние определённого вида порождается] страхом того же вида. Но то отчаяние, которое противоположно надежде, связано с божественными вещами, тогда как тот страх, который противоположен мужеству, связан с другим видом, а именно с опасностью смерти. Следовательно, [приведённый] аргумент бездоказателен.

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СТРАХ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что страх не является смертным грехом. В самом деле, мы уже говорили (II-I, 23, 1) о том, что страх находится в раздражительной способности, которая является частью чувственности. Но, как уже было сказано (II-I, 74, 4), в чувственности может наличествовать только простительный грех. Следовательно, страх не является смертным грехом.

**Возражение 2.** Далее, любой смертный грех полностью отвращает сердце от Бога. Но со страхом дело обстоит иначе, поскольку, согласно глоссе на слова [Писания]: «Кто – боязлив и робок...» и т. д. ([Суд. 7:3](#)), «человек боязлив, когда его бросает в дрожь самая мысль о борьбе, однако в сердце своём он ещё не настолько поддался страху, что уже не в силах овладеть собой и воспрянуть духом». Следовательно, страх не является смертным грехом.

**Возражение 3.** Далее, смертный грех является отпадением не только от совершенства, но и от предписания. Но страх побуждает отпасть только от совершенства, но никак не от предписания; так, глосса на слова [Писания]: «Кто боязлив и малодушен» ([Вт. 20:8](#)), говорит: «Из этих слов мы узнаём, что нельзя становиться на путь созерцания или духовного подвижничества, пока не преодолен страх перед утратой земного богатства». Следовательно, страх не является смертным грехом.

Этому **противоречит** следующее: муки ада, которые [являются наказанием] за смертный грех, ожидают боязливых, согласно сказанному [в Писании]: «Боязливых же, и неверных, и скверных... участь – в озере, горящем огнём и серою (это – смерть вторая)» ([Откр. 21:8](#)). Следовательно, страх – это смертный грех.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), страх греховен тогда, когда не упорядочен, то есть побуждает избегать того, чего, согласно предписанию разума, избегать не должно. Затем, подчас неупорядоченность страха не выходит за пределы чувственного пожелания и не получает согласия со стороны разумного желания, и тогда он является не смертным, а только простительным грехом. Подчас же эта неупорядоченность страха достигает разумного желания, называемого волей, которая намеренно избегает чего-либо вопреки предписанию разума, и такая неупорядоченность страха в одних случаях бывает смертным, а в других – простительным грехом. В самом деле, если человек из страха перед смертельной опасностью или любым другим преходящим злом намеренно совершает запрещённое или не совершает предписанное божественным Законом, то такой страх является смертным грехом; во всех же других случаях он является грехом простительным.

**Ответ на возражение 1.** В этом аргументе речь идёт о не выходящем за пределы чувственности страхе.

**Ответ на возражение 2.** Эту глоссу тоже можно понимать как имеющую в виду тот страх, который находится в пределах чувственности. Однако лучше сказать, что страх овладевает всем человеческим сердцем тогда, когда он лишает его мужество возможности что-либо исправить. Но даже в тех случаях, когда страх является смертным грехом, подчас случается так, что человеческую волю не настолько обуял ужас, что его нельзя убедить побороть свой страх (как подчас человек, поддавшись похоти, склоняется к смертному греху, но затем бывает удержан от исполнения задуманного).

**Ответ на возражение 3.** Эта глосса говорит о страхе, отвращающем человека от того блага, которое необходимо не ради исполнения предписания, а ради совершенства совета. Такого рода страх не является смертным грехом, но в одних случаях является простительным грехом, а в других – и не грехом вовсе, например, когда речь идёт об обоснованном страхе.

## Раздел 4. МОЖЕТ ЛИ СТРАХ ОПРАВДЫВАТЬ ГРЕХ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что страх не может оправдывать грех. В самом деле, как уже было сказано (1), страх – это грех. Но грех не оправдывает грех, скорее он его отягчает. Следовательно, страх не может оправдывать грех.

**Возражение 2.** Далее, если бы какой-нибудь страх и оправдывал грех, то это в первую очередь был бы страх перед смертельной опасностью, субъектом которой, как уже было сказано, является мужественный. Однако дело представляется так, что этот страх не может служить оправданием. Ведь смерть, как известно, необходимо приходит ко всем, и потому она, похоже, не может являться объектом страха. Следовательно, страх не может оправдывать грех.

**Возражение 3.** Далее, все страхи связаны со злом, или преходящим, или духовным. Но страх перед духовным злом не может оправдывать грех, поскольку он не побуждает к греху, а уклоняет от него. И страх перед преходящим злом не оправдывает грех, поскольку, согласно философу, «не следует страшиться ни бедности, ни болезней, ни вообще того, что бывает не от порочности»<sup>54</sup>. Следовательно, похоже, что никакой страх не оправдывает грех.

**Этому противоречит** сказанное в «Декреталиях» о том, что «тот, кто был посвящён еретиками насильственно и против своей воли, очевидно, может быть оправдан».

**Отвечаю:** как уже было сказано (3), страх греховен в той мере, в какой он противоречит порядку разума. Затем, согласно суждению разума одних зол нужно избегать больше, чем других. Поэтому если ради избежания большего зла не избегают того зла, которого, согласно суждению разума, следует избегать меньше, то в этом нет никакого греха; так, нужно предпочесть избегание телесной смерти утрате преходящих благ. Следовательно, если человек обещает отдать или отдаёт что-то грабителю из страха перед смертельной опасностью, то это оправдывает его грех, но если он предпочитает отдать что-то дурному человеку, а не доброму то в таком случае он виновен в грехе. С другой стороны, если из-за страха человек избегает того зла, которого, согласно суждению разума, он должен избегать меньше, и вследствие этого не избегает того зла, которого, согласно суждению разума, он должен избегать больше, то это не оправдывает его грех в целом, поскольку в таком случае страх является неупорядоченным.

Далее, душевных зол должно бояться больше, чем телесных, а телесных зол больше, чем внешних. Поэтому если кто-либо принимает на себя душевное зло, то есть грех, чтобы избежать телесного зла, например бичевания или смерти, или зла внешнего, например утраты денег, либо же если он принимает на себя телесное зло, чтобы избежать утраты денег, то его грех не может быть в целом прощён. Однако и такой грех может быть несколько облегчён потому, что сделанное из страха является не вполне произвольным, поскольку охваченный страхом человек как бы принуждается им делать то-то и то-то. Поэтому философ говорит, что совершаемые из страха поступки не просто произвольны, а смешанны, то есть отчасти непроизвольны и отчасти произвольны<sup>55</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Страх извиняет со стороны не своей греховности, а своей непроизвольности.

**Ответ на возражение 2.** Хотя смерть необходимо приходит ко всем, тем не менее, укорачивание преходящей жизни является злом и, следовательно, объектом страха.

**Ответ на возражение 3.** Стоики полагали, что преходящее благо не является благом человека, из чего делали вывод, что и преходящее зло не является злом человека, и потому его никоим образом не нужно бояться. По мнению же Августина преходящее может быть благом [человека], но наименее ценным [из его благ], и такого же мнения придерживались

перипатетики. Поэтому того, что ему противоположно, бояться следует, но не настолько, чтобы ради этого отказываться от благ добродетели.

## Вопрос 126. О БЕССТРАШИИ

*Теперь нам надлежит рассмотреть порок бесстрашия, под каковым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) греховно ли быть бесстрашным;*
- 2) противоположно ли оно мужеству.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЕССТРАШИЕ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что бесстрашие не является грехом. В самом деле, то, за что хвалят праведника, не может быть грехом. Но в похвалу праведнику сказано: «Праведник не ведает страха, он смел, как лев»<sup>56</sup> ([Прит. 28:1](#)). Следовательно, в бесстрашии нет греха.

**Возражение 2.** Далее, согласно философу, самое страшное – это смерть<sup>57</sup>. Но не нужно бояться ни смерти, согласно сказанному [в Писании]: «Не бойтесь убивающих тело» ([Мф. 10:28](#)), ни вообще ничего из того, что может причинить человек, согласно сказанному [в Писании]: «Кто ты, что боишься человека, который умирает?» ([Ис. 51:12](#)). Следовательно, быть бесстрашным не грех.

**Возражение 3.** Далее, как уже было сказано (125, 2), страх рождается из любви. Но совершенству добродетели не приличествует любить что-либо земное, поскольку, согласно Августину, «любовь к Богу и уничтожение себя делает нас гражданами небесного града»<sup>58</sup>. Следовательно, в бесстрашии перед земным, похоже, нет никакого греха.

**Этому противоречит** сказанное [в Писании] о неправедном судье, что он «Бога не боялся и людей не стыдился» ([Лк. 18:2](#)).

**Отвечаю:** коль скоро страх рождается из любви, о любви и страхе, похоже, следует судить одинаковым образом. Так вот, ныне мы ведём речь о страхе перед преходящим злом, который рождается из любви к преходящему благу. Затем, каждый человек обладает естественным образом укоренённой в нём любовью к своей собственной жизни и ко всему, что определено к ней. А также [желанием] поступать в соответствии с этим, соблюдая надлежащую меру, то есть любить это не как то, что является его целью, а как то, что нужно использовать ради достижения конечной цели. Следовательно, утрата надлежащей любви к ним противоречит естественной склонности и в силу этого является грехом. Впрочем, полностью утратить эту любовь невозможно, поскольку нельзя полностью утратить то, что естественно, в связи с чем апостол говорит: «Никто никогда не имел ненависти к своей плоти» ([Еф. 5:29](#)). Поэтому даже самоубийцы убивают себя из любви к своей плоти, которую они желают избавить от имеющегося налицо страдания. Таким образом, подчас человек боится смерти или иного преходящего зла меньше, чем должно, поскольку он любит их<sup>59</sup> меньше чем, должно. Однако при этом то, что он их не боится, не может являться следствием полной лишённости любви, но для этого также необходимо, чтобы он думал, что его не может сокрушить противное любимому им зло. В одних случаях это обуславливается гордыней души, превозносящейся и презирающей других, согласно сказанному [в Писании]: «Он сотворён бесстрашным; на всё высокое смотрит смело» ([Иов. 41:25-26](#)), а в других – тупости; так, философ говорит, что «кельты по недостатку ума ничего не страшатся»<sup>60</sup>. Отсюда понятно, что бесстрашие является пороком, порождаемым или недостатком любви, или душевной гордыней, или же тупостью разума (впрочем, последняя всё-таки может оправдывать грех в том случае, когда она непреодолима).

**Ответ на возражение 1.** Праведника хвалят за то, что в нём нет страха, уклоняющего его от блага, а не за то, что он не ведает страха вообще, поскольку, согласно сказанному [в Писании], «не имеющий же страха не может оправдаться» ([Сир. 1:21](#)).

**Ответ на возражение 2.** Перед смертью и всем тем, что может быть причинено смертным человеком, не должно испытывать такой страх, который мог бы принудить нас отказаться от правосудности, но их должно бояться как то, что препятствует человеку совершать добродетельные поступки, касающиеся либо его собственного совершенства, либо возможности усовершенствовать других. В связи с этим [Писание] говорит: «Мудрый боится и удаляется от зла»

(Прит. 14:16).

**Ответ на возражение 3.** Преходящие блага должно презирать как то, что препятствует нам любить Бога и служить Ему, и в этом же смысле не нужно бояться [преходящих зол], в связи с чем [Писание] говорит: «Боящийся Господа ничего не устрашится» (Сир. 34:14). Но преходящие блага не должно презирать как то, что инструментально содействует нам в достижении относящихся к божественному страху и любви вещей.

## Раздел 2. ПРОТИВОПОЛОЖНО ЛИ БЕССТРАШИЕ МУЖЕСТВУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что бесстрашие не противоположно мужеству. В самом деле, о навыках мы судим по их актам. Но бесстрашие не препятствует актам мужества, поскольку при отсутствии страха человек и мужественен в терпении, и отважен в нападении. Следовательно, бесстрашие не противоположно мужеству.

**Возражение 2.** Далее, бесстрашие является пороком по причине или недостатка надлежащей любви, или гордыни, или же по недомыслию. Но недостаток надлежащей любви противоположен любви к горнему, гордыня – смирению, а недомыслие – рассудительности или мудрости. Следовательно, порок бесстрашия не противоположен мужеству.

**Возражение 3.** Далее, пороки противоположны добродетели как пределы середине. Но у одной середины с одной стороны может быть только один предел. Следовательно, коль скоро пределом мужества с одной стороны является страх, а с другой – отвага, то дело представляется так, что бесстрашие ему не противоположно.

Этому противоречит следующее: философ [в третьей книге «Этики»] называет бесстрашие противоположностью мужества.

**Отвечаю:** как уже было сказано (123, 3), мужество связано с отвагой и страхом. Затем, всякая нравственная добродетель в отношении того, с чем она связана, соблюдает разумную середину. Поэтому мужеству надлежит разумно умерять человеческий страх, а именно так, что человеку надлежит бояться того, что должно, тогда, когда должно, и так далее. Но модус разума может быть искажён либо избыточностью, либо недостаточностью. Поэтому подобно тому, как робость противоположна мужеству по причине избытка страха, а именно постольку, поскольку человек боится того, чего [бояться] не должно, и так, как не должно, точно так же бесстрашие противоположно ему по причине недостатка страха, а именно постольку, поскольку человек не боится того, чего должно бояться.

**Ответ на возражение 1.** Актом мужества является бесстрашное принятие смерти и нападение не во всех случаях, но только тогда, когда это сообразовано с разумом, чего нельзя сказать о бесстрашном.

**Ответ на возражение 2.** Бесстрашие искажает среднее мужества со стороны своей видовой природы, и потому оно непосредственно противоположно мужеству. Но при этом оно вполне может быть противоположным и другим добродетелям со стороны своих причин.

**Ответ на возражение 3.** Порок отваги противоположен мужеству по причине избытка отваги, а бесстрашие — по причине недостатка страха. Мужество же устанавливает середину для обеих страстей. Поэтому нет ничего несообразного в том, что для каждого отношения у него есть отдельный предел.



## Вопрос 127. ОБ ОТВАГЕ

*Наконец, мы рассмотрим отвагу, под каковым заглавием наличествует два пункта:*

*1) является ли отвага грехом;*

*2) является ли она грехом, противоположным мужеству.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОТВАГА ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что отвага не является грехом. В самом деле, [в Писании] сказано о коне, «отважно идущем навстречу оружию»<sup>61</sup> ([Иов. 39:21](#)), каковой [конь], по мнению Григория, обозначает отважного проповедника<sup>62</sup>. Но порок не может являться основанием для похвалы человека. Следовательно, быть отважным не грех.

**Возражение 2.** Далее, согласно философу, «решение должно обдумывать [долго], а выполнять быстро»<sup>63</sup>. Но отвага споспешествует быстрому выполнению. Следовательно, отвага не греховна и заслуживает похвалы.

**Возражение 3.** Далее, как было сказано (II-I, 45, 2) нами при рассмотрении страстей, отвага – это страсть, последующая надежде. Но надежда считается не грехом, а добродетелью. Следовательно, и отвагу не должно считать грехом.

**Этому противоречит** сказанное [в Писании]: «С отважным не пускайся в путь, чтобы он не был тебе в тягость» ([Сир. 8:18](#)). Но избегать человеческого общения должно только по причине греха. Следовательно, отвага является грехом.

**Отвечаю:** как уже было сказано (II-I, 23, 1; 55), отвага является страстью. Затем, в одних случаях страсть умеряется разумом, а в других она неумеренна, причём со стороны либо избыточности, либо недостаточности, и тогда страсть греховна. Далее, имя страсти иногда указывает на избыточность; так, когда мы говорим о гневе, то имеем в виду не всякий, а именно избыточный гнев, который является грехом, и точно так же отвага как предполагающая избыток отваги считается грехом.

**Ответ на возражение 1.** В данном случае речь идёт о той отваге, которая умерена разумом, и в этом смысле она относится к добродетели мужества.

**Ответ на возражение 2.** Заслуживает похвалы быстрое выполнение решения, принятого после обдумывания, которое является актом разума. Но желание действовать быстро без предварительного обдумывания греховно и не заслуживает похвалы, поскольку такое действие опрометчиво, а опрометчивость, как было показано выше (53, 3), является пороком, противным рассудительности. Поэтому побуждающая к быстрым действиям отвага похвальна только в той мере, в какой она направляется разумом.

**Ответ на возражение 3.** Как замечает философ, некоторые пороки, равно как и некоторые добродетели, не имеют названия<sup>64</sup>. Поэтому к некоторым порокам и добродетелям приходится прилагать имена некоторых страстей, причём при определении пороков используются имена тех страстей, объектом которых является зло, как это имеет место в случае ненависти, страха, гнева и отваги. Но объектом надежды и любви является благо, и потому их [имена] надлежит использовать при определении добродетелей.

## Раздел 2. ПРОТИВОПОЛОЖНА ЛИ ОТВАГА МУЖЕСТВУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что отвага не противоположна мужеству. В самом деле, избыточность отваги, похоже, следует из превознесения ума. Но превознесение связано с гордыней, которая противоположна смирению. Следовательно, отвага противоположна не мужеству, а смирению.

**Возражение 2.** Далее, отвага, похоже, заслуживает порицания только в той мере, в какой она причиняет вред или самому отважному, который неупорядоченно подвергает себя опасности, или другим, на которых он либо отважно нападает, либо подвергает опасности [вместе с собой]. Но это, пожалуй, связано с неправосудностью. Следовательно, та отвага, которая обозначает грех, противоположна не мужеству, а правосудности.

**Возражение 3.** Далее, как уже было сказано (123, 3), мужество связано с отвагой и страхом. Затем, поскольку робость противоположна мужеству со стороны избыточности страха, есть и другой порок, противоположный робости со стороны недостаточности страха. Таким образом, если бы отвага была противоположна мужеству со стороны избыточности отваги, то был бы и другой порок, противоположный ей со стороны недостаточности отваги. Но такого порока нет. Следовательно, отвагу не должно считать пороком, противоположным мужеству.

Этому противоречит следующее: философ во второй и третьей [книгах] «Этики» говорит, что отвага противоположна мужеству.

**Отвечаю:** как уже было сказано (126, 2), нравственной добродетели в отношении того, с чем она связана, надлежит блюсти разумную середину. Поэтому каждый порок, который означает недостаточность умеренности в делах нравственной добродетели, противоположен этой добродетели как неумеренное умеренному. Но означающая порок отвага подразумевает избыточность страсти, и эта избыточность называется отвагой. Отсюда очевидно, что она противоположна добродетели мужества, которая, как было показано выше (122, 3), связана с отвагой и страхом.

**Ответ на возражение 1.** Противоположение порока и добродетели зависит не столько от причины порока, сколько от его вида. Поэтому нет никакой необходимости в том, чтобы отвага была противоположна той же добродетели, что и являющееся её причиной превознесение.

**Ответ на возражение 2.** Подобно тому, как непосредственное противоположение порока не зависит от его причины, точно так же не зависит оно и от его следствия. И поскольку причиняемый отвагой вред является его следствием, противоположение отваги от него не зависит.

**Ответ на возражение 3.** Движением отваги является выступление человека против того, что ему противно, и природа склоняет его поступать так во всех случаях, кроме тех, когда этой склонности препятствует страх перед могущим последовать вредом. Поэтому единственной противоположностью порока избыточности отваги является робость. Впрочем, отвага не всегда связана с большой недостаточностью робости, поскольку, по словам философа, «смельчаки в преддверии опасности безоглядны и полны рвения, но в самой опасности отступают»<sup>65</sup>, а именно по причине страха.

## Вопрос 128. О ЧАСТЯХ МУЖЕСТВА

*Теперь нам предстоит исследовать части мужества: во-первых, мы рассмотрим, что именно является частями мужества; во-вторых, мы поговорим о каждой из частей.*

# Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕНЫ ЧАСТИ МУЖЕСТВА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что части мужества определены неправильно. В самом деле, Туллий усваивает мужеству четыре части, а именно «великолепие», «уверенность», «терпение» и «упорство»<sup>66</sup>. Но великолепие, похоже, относится к щедрости, поскольку то и другое связано с деньгами; а ещё, по словам философа, «великолепный необходимо должен быть щедрым»<sup>67</sup>. Щедрость же, как уже было сказано (117, 5), является частью правосудности. Следовательно, великолепие неправильно считать частью мужества.

**Возражение 2.** Далее, уверенность, по всей видимости, суть то же, что и надежда. Но надежда является отдельной добродетелью и не относится к мужеству. Следовательно, уверенность неправильно считать частью мужества.

**Возражение 3.** Далее, благодаря мужеству человек поступает правильно перед лицом опасности. Но великолепие и уверенность сущностно не подразумевают какого-либо отношения к опасности. Следовательно, их неправильно считать частями мужества.

**Возражение 4.** Далее, согласно Туллию, терпение означает перенесение трудностей, и то же самое он усваивает мужеству. Следовательно, терпение суть то же, что и мужество, и не является его частью.

**Возражение 5.** Далее, то, что требуется каждой добродетели, не может считаться частью особой добродетели. Но упорство требуется каждой добродетели, в связи с чем читаем: «Претерпевающий же до конца – спасётся» ([Мф. 24:13](#)). Следовательно, упорство нельзя считать частью мужества.

**Возражение 6.** Далее, Макробий приводит семь частей мужества, а именно «величавость, уверенность, беззаботность, великолепие, постоянство, выдержку и твёрдость». И Андроник насчитывает семь относящихся к мужеству добродетелей, каковы «храбрость, сила воли, величавость, решительность, упорство и великолепие». Следовательно, похоже, что приведённый Туллием перечень частей мужества неполон.

**Возражение 7.** Кроме того, Аристотель упоминает о пяти частях мужества. Первая – это «гражданское» мужество, которое подвигает на храбрые поступки из страха перед наказанием или позором; вторая – это «военное» мужество, которое подвигает на храбрые поступки по причине владения воинским искусством или опыта; третья – это то мужество, которое подвигает на храбрые поступки по причине страсти, и в первую очередь — ярости; четвёртая – это то мужество, которое побуждает человека поступать храбро потому, что он привык побеждать; пятая – это то мужество, которое побуждает человека поступать храбро потому, что он не ведаёт об опасности<sup>68</sup>. Но все эти виды мужества не входят ни в одно из вышеприведённых перечислений. Следовательно, эти перечисления частей мужества неправильны.

**Отвечаю:** как уже было сказано (48), у добродетели может быть три вида частей: субъектные, неотделимые и потенциальные. Но мужество как особая добродетель не может иметь субъектных частей, поскольку оно, будучи связано с особой материей, не может быть разделено на несколько отличных по виду добродетелей. Однако у его неотделимых частей могут быть как бы неотделимые и потенциальные части в отношении тех вещей, согласие с которыми необходимо для акта мужества. А также потенциальные части, поскольку то, к чему прибегает мужество перед лицом наибольших испытаний, а именно смертельных опасностей,

некоторые другие добродетели используют в случае тех или иных меньших затруднений, и тогда эти добродетели присоединяются к мужеству как вторичные добродетели к главной.

Затем, как было показано выше (123, 3, 6), акт мужества бывает двояким, нападением и стойкостью. Далее, акту нападения необходимы две вещи. Первая относится к приуготовлению ума и состоит в том, что ум является готовым к нападению. Поэтому Туллий говорит об «уверенности», которая, по его словам, «укрепляет и обнадёживает ум в отношении великих и благородных свершений», Вторая относится к самому поступку и состоит в надлежащем завершении того, что было уверенно начато. В связи с этим Туллий упоминает «великолепие», которое он описывает как «обдумывание и направление», то есть исполнение, «возвышенных и величественных дел с надлежащим размахом и благородством намерений», чтобы сочетать исполнение с величием цели. Таким образом, если эти две [вещи] ограничиваются надлежащим предметом мужества, а именно смертельными опасностями, то они являются его как бы неотделимыми частями, поскольку без них никакое мужество невозможно. А если они имеют дело с другими, связанными с меньшими трудностями предметами, то тогда они суть добродетели, отличающиеся по виду от мужества и присоединённые к нему как вторичные добродетели к главной. Так, философ усваивает «великолепию» большие траты и «величавости», которая, похоже, является тем же, что и уверенность, большой почёт<sup>69</sup>.

Второму акту мужества, а именно стойкости, тоже необходимы две вещи. Первой является та, что ум не сокрушается страданием и не утрачивает своего достоинства перед лицом грозящего опасностью зла. В связи с этим он говорит о «терпении», которое описывает как «добровольное и продолжительное перенесение трудного и неприятного ради добродетели или пользы». Другой является та, что человек под гнётом продолжительных страданий не изнемогает настолько, что утрачивает свою храбрость, согласно сказанному [в Писании]: «Чтобы вам не изнемочь и не ослабеть душами вашими» (Евр. 12:3). В связи с этим он говорит об «упорстве», которое описывает как «твёрдо установленное и непрерывное постоянство в отношении хорошо обдуманной цели». Если эти две [вещи] ограничиваются надлежащим предметом мужества, то они являются его как бы неотделимыми частями, а если они имеют дело с другими трудностями, то тогда они суть добродетели, отличающиеся от мужества и присоединённые к нему как вторичные [добродетели] к главной.

**Ответ на возражение 1.** Великолепие сообщает щедрым поступкам некоторое величие, что связано с понятием трудности, являющейся объектом раздражительной способности, которая приводится к совершенству в первую очередь благодаря мужеству, в каком смысле оно и принадлежит указанной добродетели.

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (17, 5; II-I, 62, 3), надежда, посредством которой человек полагается на Бога, считается теологической добродетелью. Посредством же уверенности, которую в настоящем случае мы рассматриваем как часть мужества, полагающийся на Бога человек надеется на себя.

**Ответ на возражение 3.** Отважиться на что-то великое, похоже, означает подвергнуть себя риску, поскольку неудача в подобных вещах чревата немалыми бедствиями. Поэтому хотя великолепие и уверенность связывают со свершением или решимостью совершить любое великое дело, тем не менее, они некоторым образом принадлежат мужеству по причине неизбежной опасности.

**Ответ на возражение 4.** Терпение сохраняет спокойствие перед лицом не только смертельных опасностей, с которыми связано мужество, но и вообще любых тягот или опасностей. В последнем отношении оно считается присоединённой к мужеству добродетелью, а в первом — его неотделимой частью.

**Ответ на возражение 5.** Упорство как означающее постоянство в исполнении доброго дела

вплоть до его завершения может являться условием любой добродетели. О том же, в каком [именно] смысле оно является частью мужества, было сказано нами выше.

**Ответ на возражение 6.** Макробий приводит все четыре упомянутые Тулlichem добродетели, а именно уверенность, великолепие, выдержку (так он называет терпение) и твёрдость (так он называет упорство). К ним он добавляет ещё три, две из которых, а именно величавость и беззаботность, включены Тулlichem в определение уверенности. Однако список Макробия более точен, поскольку уверенность означает надежду человека на великое, а надежда предполагает, что желающая способность простирается своим желанием на великое, и всё это связано с величавостью. В самом деле, нами уже было сказано (II-I, 40, 2) о том, что надежда предполагает любовь и желание того, на что надеются.

А ещё лучше сказать, что уверенность относится к несомненности надежды, в то время как величавость связана с величием того, на что надеются. Но если не устранить то, что противоречит надежде, ей будет недоставать твёрдости, поскольку подчас надеющийся теряет свою надежду из-за препятствующего ей страха, который, как было показано выше (II-I, 40, 4), противоречит надежде. Поэтому Макробий упоминает об избавляющей от страха беззаботности. Он также добавляет и третью часть, а именно постоянство, которое можно рассматривать как часть великолепия. В самом деле, для совершения великопных поступков необходимо обладать постоянством ума. Поэтому Туллий говорит, что великолепие состоит не только в исполнении величественных дел, но и в благородном обдумывании их в уме. Постоянство также может быть отнесено к упорству, поскольку человека можно назвать упорным, если его не останавливают препятствия, и постоянным, если его не останавливают любые другие обстоятельства.

Что же касается перечня Андроника, то он, похоже, аналогичен вышерассмотренному. Действительно, вместе с Тулlichem и Макробием он упоминает «упорство» и «великолепие», и вместе с Макробием – «величавость». «Сила воли» есть то же, что и терпение, или выдержка, поскольку, по его словам, «сила воли является навыком, который сообщает готовность, следуя суждению разума, исполнять то, что должно, и претерпевать то, что должно». А храбрость, похоже, есть то же, что и твёрдость, поскольку он определяет её как «крепость души при стремлении к своей цели». Решительность, по всей видимости, есть то же, что и уверенность, поскольку, по его словам, «решительность – это навык уверенности в себе в том, что кается добродетели». Помимо великолепия он упоминает «*andragathia*», то есть человеческую добродетель, которую можно назвать «усердием». В самом деле, великолепие состоит не только в неукоснительном исполнении величественных дел, что связано с постоянством, но также и в своего рода мужественной рассудительности и заботе об этом исполнении, и это принадлежит усердию. Поэтому он говорит, что «*andragathia*» – это добродетель, посредством которой человек продумывает полезные поступки.

Из сказанного очевидно, что все эти части могут быть сведены к четырём основным частям, о которых говорит Туллий.

**Ответ на возражение 7.** Пять упомянутых Аристотелем [видов] не соответствуют истинному понятию добродетели. В самом деле, как было показано выше (123, 1), они связаны с совершением [внешнего] акта мужества, но отличаются со стороны причины, и потому их должно полагать не частями, а модусами мужества.

## Вопрос 129. О ВЕЛИЧАВОСТИ

*Далее мы исследуем каждую из упомянутых Туллем частей мужества, за исключением уверенности, которую мы заменим величавостью, о которой рассуждал Аристотель. Таким образом, мы рассмотрим, во-первых, величавость; во-вторых, великолепие; в-третьих, терпение; в-четвёртых, упорство. В отношении первого мы поговорим, во-первых, о величавости и, во-вторых, о противоположных ей пороках.*

*Под первым заглавием наличествует восемь пунктов:*

- 1) связана ли величавость с почётом;*
- 2) связана ли величавость только с большим почётом;*
- 3) является ли она добродетелью;*
- 4) является ли она особой добродетелью;*
- 5) является ли она частью мужества;*
- 6) о её отношении к уверенности;*
- 7) о её отношении к беззаботности;*
- 8) о её отношении к благам удачи.*



## Раздел 1. СВЯЗАНА ЛИ ВЕЛИЧАВОСТЬ С ПОЧЁТОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что величавость не связана с почётом. В самом деле, величавость находится в раздражительной способности, о чём свидетельствует самое её имя, поскольку «величавость» указывает на величие ума, а «ум» [в свою очередь] указывает на раздражительную часть, как это явствует из третьей [книги трактата] «О душе», в которой философ говорит, что «в чувственном желании – стремление и ум»<sup>70</sup>, то есть вожделеющая и раздражительная части. Но почёт — это вожделенное благо, поскольку он является наградой за добродетель. Следовательно, похоже на то, что величавость не связана с почётом.

**Возражение 2.** Далее, коль скоро величавость является нравственной добродетелью, она необходимо должна быть связана либо со страстями, либо с деятельностями. Но она не связана с деятельностями, поскольку в таком случае она была бы частью правосудности, из чего следует, что она связана со страстями, а почёт не является страстью. Следовательно, величавость не связана с почётом.

**Возражение 3.** Далее, природа величавости, похоже, в большей степени связана со стремлением, чем с избеганием, поскольку о человеке говорят как о величавом потому, что он стремится к великому. Но добродетельного хвалят не за стремление к почестям, а за их избегание. Следовательно, величавость не связана с почётом.

Этому противоречит сказанное философом о том, что «величавость относится к чести и бесчестью»<sup>71</sup>.

**Отвечаю:** самое слово величавость означает простираание ума на нечто великое. Затем, добродетель имеет отношение к двум вещам: во-первых, к материи, которая является полем её деятельности, во-вторых, к присущему ей акту, который заключается в надлежащем использовании этой материи. И так как добродетельный навык, как правило, получает своё имя от акта, о человеке говорят как о величавом в первую очередь потому, что он склонен производить некий великий акт. Далее, акт может считаться великим двояко: во-первых, соотнесённо, во-вторых, абсолютно. Акт может считаться великим соотнесённо даже в том случае, если он состоит в использовании какой-то незначительной или обычной вещи, как, например, когда кто-либо пользуется ею очень хорошо, но просто и абсолютно акт является великим только тогда, когда он состоит в наилучшем использовании величайшей вещи.

Затем, вещи, которыми пользуется человек, это внешние вещи, и величайшей из них является почёт, причём как потому, что он наиболее сроден с добродетелью, поскольку, как уже было сказано (103, 1), он является удостоверением человеческой добродетели, так и потому, что он воздаётся Богу и всему наилучшему. А ещё потому, что ради обретения чести и избежания бесчестья люди готовы отказаться от всего остального. Но человека полагают величавым только тогда, когда он имеет дело с просто и абсолютно великим, что подобно тому, как и мужественным его полагают только тогда, когда он имеет дело с тем, что является просто трудным. Таким образом, из этого следует, что величавость связана с почётом.

**Ответ на возражение 1.** В строгом смысле слова благо и зло связаны с вожделеющей способностью, но в той мере, в какой к ним добавляется аспект трудности, они связаны с раздражительностью. Таким образом, почёт связан с величавостью ввиду того, что честь, если так можно выразиться, обладает аспектом великого и трудного.

**Ответ на возражение 2.** Хотя почёт не является ни страстью, ни деятельностью, тем не менее, он является объектом страсти, а именно надежды, которая устремлена к труднодостижимому благу. Поэтому величавость непосредственно связана со страстью надежды

и опосредованно с почётом как объектом надежды, что подобно тому, как и мужество, согласно сказанному (123, 4), связано со смертельными опасностями постольку, поскольку они являются объектом отваги и страха.

**Ответ на возражение 3.** Тот, кто презирает богатство так, что не желает его излишне и ради его обретения не совершает ничего предосудительного, заслуживает похвалы. Но тот, кто презирает почёт так, что не желает совершать достойные почестей поступки, заслуживает порицания. Таким образом, величавость связана с почётом в том смысле, что человек стремится совершать достойные почестей поступки, но не ради того, чтобы быть почитаемым людьми.

## Раздел 2. ПРИСУЩЕ ЛИ ВЕЛИЧАВОСТИ БЫТЬ СВЯЗАННОЙ С БОЛЬШИМ ПОЧЁТОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что величавости не присуще быть связанной с большим почётом. В самом деле, мы уже говорили (1), что материей величавости является честь. Но быть большой или малой является акциденцией чести. Следовательно, величавости не присуще быть связанной с большим почётом.

**Возражение 2.** Далее, как величавость связана с почётом, точно так же кротость связана с гневом. Но для кротости несущественно, относится ли она к сильному или несильному гневу. Следовательно, и для величавости несущественно, относится ли она к большому почёту.

**Возражение 3.** Далее, малая честь отличается от большой чести меньше, чем бесчестье. Но величавость правильно определена в отношении бесчестья и, следовательно, также и в отношении малой чести. Поэтому она связана не только с большим почётом.

**Этому противоречит** сказанное философом о том, что величавость связана с наибольшей честью<sup>72</sup>.

**Отвечаю:** добродетель, согласно философу, является совершенством [способности]<sup>73</sup>, под которым, как сказано в первой [книге трактата] «О небе», должно разуметь предел и максимум этой способности<sup>74</sup>. Но совершенство способности проявляется не во всех деятельности этой способности, а только в наибольших или наитруднейших, поскольку обычные и незначительные деятельности вполне может производить и несовершенная способность. Поэтому добродетели, как сказано во второй [книге] «Этики», присуще быть связанной с труднодостижимым благом<sup>75</sup>.

Затем, труднодостижимое благо в акте добродетели можно рассматривать двояко. Во-первых, с точки зрения разума, а именно в той мере, в какой трудно обнаружить и утвердить разумные средства в том или ином частном вопросе, и эта трудность возникает только в актах умственных добродетелей, а также правосудности. Во-вторых, трудность может быть связана с материей, в которой подчас содержится нечто, противное умеренности разума, в каковой умеренности он нуждается, и эта трудность возникает, как правило, в [актах] нравственных добродетелей, которые связаны со страстями, поскольку, по словам Дионисия, «страсти противятся разуму»<sup>76</sup>.

Далее, говоря о страстях, должно иметь в виду, что величина упомянутой силы противления разуму в одних случаях связана с самою страстью, а в других — с тем, что является объектом страсти. Сами страсти, если только они не неистовы, не обладают большой силой противления, поскольку чувственное желание, в котором находятся страсти, по природе подчинено разуму. Поэтому имеющие дело с противящимися страстями добродетели относятся только к наибольшему в этих страстях; так, мужество связано с наибольшим страхом и отвагой, благоразумие — с наибольшими удовольствиями, кротость — с наибольшим гневом. С другой стороны, большая сила противления разуму некоторых страстей бывает обусловлена теми внешними вещами, которые являются объектами этих страстей, каковы [например] любовь, то есть желание, к деньгам и почестям. В их отношении нужны добродетели, которые связаны не только с самым большим в этих страстях, но и с обычным и даже с малым, поскольку внешние вещи бывают очень желанными как то, что необходимо для человеческой жизни, притом, что сами по себе они могут быть и невелики.

Поэтому в отношении желания денег существуют две добродетели: одна — в отношении обычных или небольших сумм денег, и это щедрость; а другая — в отношении больших сумм

денег, и это великолепиие. И точно так же существуют две добродетели, относящиеся к почёту. Одна из них относится к обычному почёту. Сама эта добродетель не имеет имени, однако поименованы её пределы, каковы «philotimia», то есть честолюбие, и «arphilotimia», то есть отсутствие честолюбия. В самом деле, человека иногда хвалят за любовь к почёту, а иногда – за равнодушие к нему, а именно тогда, когда, так сказать, то и другое умеренно. Что же касается большего почёта, то с ним связана величавость. Из этого должно заключить, что надлежащей материей величавости является большой почёт, и что величавый стремится к тому, что заслуживает почестей.

**Ответ на возражение 1.** Большое и малое акцидентны чести как таковой, однако они привносят большое различие со стороны её отношения к тому модусу разума, посредством которого он должен блюсти честь, поскольку большую честь блюсти гораздо труднее, чем малую.

**Ответ на возражение 2.** Гнев и многое другое обуславливают трудность тогда, когда они велики, и потому только в таких случаях нужна добродетель. Этим они отличаются от богатства и почёта, которые существуют вне души.

**Ответ на возражение 3.** Тот, кто умеет правильно пользоваться большим, тем более умеет правильно пользоваться и малым. Поэтому величавый рассматривает большой почёт как то, чего он достоин, и даже небольшой почёт — как то, что он заслужил, поскольку, так сказать, человек не может в полной мере почтить ту добродетель, которая заслуживает божественного почтения. Поэтому он не превозносится от большого почёта, не считая его выше себя, но, скорее, относится к нему с пренебрежением, причём с тем большим, чем менее он велик. И точно так же он не печалится от бесчестья, а презирает его, поскольку знает, что он его не заслуживает.

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЛИЧАВОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что величавость не является добродетелью. В самом деле, всякая нравственная добродетель блюдет середину. Но величавость блюдет не середину, а больший предел, поскольку «величавый считает себя достойным великого»<sup>77</sup>. Следовательно, величавость не является добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, как уже было сказано (II-I, 65, 1), обладающий одной добродетелью обладает всеми. Но можно обладать добродетелью, не будучи величавым, поскольку, по словам философа, «достойный малого и считающий себя достойным малого благоразумен, но не величав»<sup>78</sup>. Следовательно, величавость не является добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, как уже было сказано (II-I, 55, 4), добродетель – это доброе качество ума. Но величавость предполагает и определённые качества тела, поскольку, по словам философа, «в движениях величавый человек бывает неспешен, голос у него глубокий, а речь уверенная»<sup>79</sup>. Следовательно, величавость не является добродетелью.

**Возражение 4.** Далее, добродетель не может противопоставлять себя другой добродетели. Но величавость противоположна смирению, поскольку, как сказано в четвёртой [книге] «Этики», «величавый считает себя достойным великого, а всё прочее для него ничтожно»<sup>80</sup>. Следовательно, величавость не является добродетелью.

**Возражение 5.** Кроме того, свойства любой добродетели заслуживают похвалы. Но у величавости есть такие свойства, которые заслуживают порицания. Действительно, величавый, во-первых, не помнит об оказанных ему благодеяниях; во-вторых, он подчас празден и нетороплив; в-третьих, он подчас ироничен; в-четвёртых, он не любит сотрудничать с другими; в-пятых, он предпочитает бесполезное полезному. Следовательно, величавость не является добродетелью.

**Этому противоречит** следующее: в похвалу некоторым [Писание] говорит: «Никанор, слышав, какую храбрость имели находившиеся с Иудою и сколь велика отвага, с какою они бились за отечество, побоялся решить дело мечом»<sup>81</sup> (2 Мак. 14:18). Но похвалы заслуживают только дела добродетели. Следовательно, величавость, с которой сопряжено величие отваги, является добродетелью.

**Отвечаю:** сущностью человеческой добродетели является сохранение блага разума в человеческих поступках, в чём, собственно, и состоит надлежащее благо человека. Но почёт, как было показано выше (1), является величайшей из всех внешних человеческих вещей. Поэтому величавость, блюдущая модус разума в отношении наибольшего почёта, является добродетелью.

**Ответ на возражение 1.** Как говорит философ, «величавый является крайним с точки зрения величия», а именно потому, что он стремится к величайшему, «но с точки зрения должного поведения блюдет середину», а именно потому, что к величайшему он стремится разумно, «ибо ему свойственно ценить себя по достоинству», поскольку ценит себя он не больше, чем этого заслуживает<sup>82</sup>.

**Ответ на возражение 2.** Взаимосвязь добродетелей не распространяется на их акты так, как если бы каждый обладал навыками к актам всех добродетелей. Поэтому акт величавости подобает не всем добродетельным людям, но – только людям великим. С другой стороны, все добродетели взаимосвязаны со стороны начал добродетели, а именно рассудительности и благодати, поскольку их навыки пребывают в душе совместно: либо актуально, либо посредством ближайшей к этому расположенности. Поэтому тот, кому не свойственен акт величавости, может обладать навыком к величавости, посредством которого он расположен к

осуществлению этого акта в том случае, если он будет пододать его состоянию.

**Ответ на возражение 3.** Телесные движения разнятся согласно различию восприятий и волнений души. Поэтому к величавости присовокупляются некоторые конкретные акциденции, выраженные в телесных движениях. В самом деле, поспешность в движениях связана с тем, что человек озабочен многими вещами, которые он спешит исполнить, а между тем величавый сосредоточен только на великих вещах, которых немного и которые требуют большого внимания, что обуславливает неспешность его движений. И точно так же быстрая и сбивчивая речь, как правило, бывает у тех, кто готов спорить всегда и на любую тему, что не приличествует величавым, занятым только великим. И подобно тому, как указанные расположения телесных движений присущи величавому согласно модусу его душевных волнений, точно так же у тех, кто расположен к величавости по природе, эти состояния наличествуют по природе.

**Ответ на возражение 4.** В человеке можно обнаружить как нечто великое, которым он обладает через посредство даров Божиих, так и нечто ничтожное, которое возникает в нём вследствие немощности природы. Таким образом, величавость побуждает человека считать себя достойным великого с точки зрения тех даров, которые он получил от Бога. Например, если его душа наделена большой добродетельностью, величавость будет склонять его к совершенным делам добродетели, и то же самое можно сказать о пользовании любыми другими благами, такими как учёность или богатство. С другой стороны, смирение побуждает человека быть невысокого мнения о себе с точки зрения собственных недостатков. Величавый презирает других в той мере, в какой они пренебрегают дарами Божиими, поскольку он не настолько высокого мнения о других, чтобы ради них попирает праведность. А смиренный почитает и уважает других за то, что они лучше его в той мере, в какой он видит в них наличие тех или иных даров Божиих. Поэтому о праведнике сказано, что он есть «тот, в глазах которого презрен отверженный», каковые слова указывают на презрение величавости, «но который боящихся Господа славит», каковые слова указывают на почитательность смирения ([Пс. 14:4](#)). Отсюда понятно, что величавость и смирение не противопоставляют себя друг другу, притом что они, похоже, склоняют к противоположному, поскольку принимают во внимание различные вещи.

**Ответ на возражение 5.** Указанные свойства в той мере, в какой они принадлежат величавому, заслуживают не порицания, а великой похвалы. Так, во-первых, когда говорят, что величавый не помнит об оказавшем ему благодеяние, то этим указывают на то, что он не получает никакого удовольствия от получения благодеяния, если не может в ответ оказать ещё большее, что связано с совершенством его благодарности, в акте которой, как и в актах других добродетелей, он стремится превзойти других. Во-вторых, когда о нём говорят, что он празден и нетороплив, то имеют в виду не то, что он ненадлежащим образом исполняет должное, а то, что его интересуют не всякие дела, но – только великие, и именно их он считает должными. В-третьих, о нём также говорят, что он ироничен, но не потому, что он произносит нечто неправдивое, утверждая о себе что-то низкое, что не соответствует истине, или отрицая в себе то великое, что ей соответствует, но потому, что он не обнаруживает все своё величие, и в первую очередь всем тем, кто ниже его. В связи с чем философ говорит: «С людьми высокопоставленными и удачливыми величавые держатся величественно, а со средними — умеренно»<sup>83</sup>. В-четвёртых, говорят, что он не любит сотрудничать с другими; это означает, что он привечает только своих друзей, поскольку избегает лести и лицемерия, свойственных мелким умам. Однако, как уже было сказано, с точки зрения должного поведения он сотрудничает со всеми. В-пятых, о нём говорят, что он предпочитает бесполезное, но не вообще бесполезное, а благое, то есть добродетельное. Действительно, он во всём предпочитает добродетельное полезному как большее [меньшему]; ведь полезное нужно для восполнения

недостатка, которого нет в величавом.



## Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЛИЧАВОСТЬ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что величавость не является особой добродетелью. В самом деле, особая добродетель не может осуществлять деятельность в каждой добродетели. Но философ говорит, что «величие во всякой добродетели можно считать признаком величавого»<sup>84</sup>. Следовательно, величавость не является особой добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, какой-либо особой добродетели нельзя усваивать акты различных добродетелей. Но величавому усваивают акты различных добродетелей. В самом деле, в четвёртой [книге] «Этики» сказано, что «величавому ни в коем случае не подобает избегать упрёков» (а это – акт рассудительности), «поступать против права» (а это – акт правосудности); и ещё, что «он готов оказывать благодеяния» (а это – акт любви), что «он охотно оказывает услуги» (а это – акт щедрости), что «он правдив» (а это – акт правдивости) и что «он не злопамятен» (а это – акт терпения)<sup>85</sup>. Следовательно, величавость не является особой добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, любая добродетель является особым украшением души, согласно сказанному [пророком Исаией]: «Он облёк меня в ризы спасения», и далее: «Как невесту украсил убранством» (Ис. 61:10). Но величавость, как сказано в четвёртой [книге] «Этики», является украшением всех добродетелей<sup>86</sup>. Следовательно, величавость является главной добродетелью.

Этому противоречит следующее: философ отличает её от других добродетелей<sup>87</sup>.

**Отвечаю:** мы уже говорили (123, 2) о том, что особой добродетели надлежит устанавливать модус разума в особой материи. Но величавость устанавливает модус разума в особой материи, а именно почёте, о чём было сказано выше (1). И поскольку почёт как таковой является особым благом, то и величавость как таковая является особой добродетелью. Однако коль скоро почёт, как сказано (103, 1), является наградой за всякую добродетель, из этого следует, что по причине своей материи она касается всех добродетелей.

**Ответ на возражение 1.** Величавость связана не со всяким, но – только с великим почётом. Затем, коль скоро почитают за добродетель, великим почётом удостаивают за великое деяние добродетели. Поэтому величавый, будучи склонен совершать великие деяния каждой добродетели, также склонен к тому, чтобы быть достойным и наибольшего почитания.

**Ответ на возражение 2.** Величавый склонен к великому, вследствие чего он по преимуществу стремится к тому, что подразумевает некоторое превосходство, и избегает того, что подразумевает изъян. Но то, что человек милосерден, благодарен и щедр, имеет оттенок превосходства. Поэтому он проявляет готовность совершать подобные акты, но не как акты других добродетелей. С другой стороны, то, что помыслы человека настолько поглощены внешними благами и бедствиями, что ради них он отступает от правосудности или какой бы то ни было иной добродетели, служит признаком изъяна. И точно также сокрытие правды указывает на изъян, поскольку оно, похоже, является следствием страха. На изъян указывает и злопамятство, поскольку оно открывает ум для внешнего зла. Этих и подобных им вещей величавый избегает под особым аспектом, [а именно] потому, что они противны его превосходству, или величию.

**Ответ на возражение 3.** Каждая добродетель получает от своего вида некоторую красоту и великолепие, которые присущи любой добродетели. Что же касается последующего украшения,



то оно связано с величием добродетельных деяний, сообщаемым величавостью, которая, по словам философа, придаёт величие всем добродетелям<sup>88</sup>.

## Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЛИЧАВОСТЬ ЧАСТЬЮ МУЖЕСТВА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что величавость не является частью мужества. В самом деле, ничто не может быть частью себя. Но величавость, похоже, есть то же, что и мужество. Ведь сказал же Сенека: «Если твоей душе присуща та величавость, которую принято называть мужеством, ты проживёшь свою жизнь в спокойной уверенности»; и Туллий говорит: «Если человек мужествен, то, следует думать, он также величав, любит истину и не приемлет лжи». Следовательно, величавость не является частью мужества.

**Возражение 2.** Далее, философ говорит, что величавый не «philokindynos», то есть не любитель подвергать себя опасности<sup>89</sup>. Но мужественному приличествует подвергать себя опасности. Следовательно, у величавости нет ничего общего с мужеством, и потому её нельзя считать его частью.

**Возражение 3.** Далее, величавость расположена к великому в том, на что надеются, тогда как мужество расположено к великому в том, на что отваживаются или чего боятся. Но благо важнее зла. Поэтому величавость как добродетель важнее мужества и, следовательно, не является его частью.

Этому противоречит следующее: Макробий и Андроник считают величавость частью мужества.

**Отвечаю:** как уже было сказано (II-I, 61, 3), главной добродетелью является та, которая устанавливает общий модус добродетели в соответствующей ей материи. Затем, одним из общих модусов добродетели является устойчивость ума, поскольку, согласно сказанному во второй [книге] «Этики», «устойчивость является необходимым условием каждой добродетели»<sup>90</sup>. И в первую очередь она нужна тем добродетелям, которые склонны к чему-то трудному, в отношении чего сохранять устойчивость труднее всего. Поэтому чем трудней сохранять устойчивость в том или ином трудном деле, тем главнее та добродетель, которая в этом деле придаёт твёрдость уму.

Но гораздо трудней быть стойким перед лицом смертельных опасностей, в отношении которых ум укрепляет мужество, чем в надежде на обладание или в самом обладании самыми великими благами, в отношении чего ум укрепляется величавостью. Действительно, самой любимой человеком вещью является его собственная жизнь, и потому он больше всего на свете стремится избежать опасности умереть. Отсюда понятно, что величавость, подобно мужеству, укрепляет ум в отношении чего-то трудного, но уступает ему постольку, поскольку тому, относительно чего она укрепляет ум, достаточно меньшей устойчивости. Таким образом, величавость считается частью мужества постольку, поскольку дополняет его как вторичное — главное.

**Ответ на возражение 1.** Как говорит философ, «меньшее зло выглядит благом»<sup>91</sup>, и потому преодоление тяжкого зла, такого как опасность смерти, выглядит так, как если бы было получено великое благо. И поскольку первое связано с мужеством, а второе — с величавостью, то в этом смысле мужество и величавость представляются одним и тем же. Однако коль скоро они различаются со стороны трудности, из этого следует, что в строгом смысле слова величавость является отличной от мужества добродетелью, на что указывает и философ<sup>92</sup>.

**Ответ на возражение 2.** О человеке говорят как о любящем опасности тогда, когда он готов подвернуть себя любой опасности, что означает, похоже, что он не видит разницы между

великим и ничтожным. Это противоречит природе величавого, который не станет подвергать себя опасности ради того, что не считает великим. Однако ради того, что является поистине великим, величавый больше чем кто бы то ни было готов подвергнуть себя опасности, поскольку в том, что касается актов мужества и других добродетелей, он превосходит других. Поэтому философ говорит, что величавый не «mikrokindynos», то есть не станет подвергать себя опасности ради пустяков, а «megalokindynos», то есть готов подвергнуть себя опасности ради великого<sup>93</sup>. И Сенека говорит: «Ты величав только тогда, когда не стремишься к опасностям, как безрассудный, и не пугаешься их, как трус. Ибо что делает душу трусливой, как не осознание опасностей жизни».

**Ответ на возражение 3.** Зла как такового следует избегать, и потому противостояние ему акцидентно, равно как [акцидентно] и претерпевание зла ради сохранения блага. К благу же, как таковому, должно стремиться, и потому если кто-либо и избегает его, то разве что акцидентно, а именно потому, что думает, что оно, если так можно выразиться, слишком хорошо для него. Но то, что является таковым сущностно, всегда значительней того, что является таковым акцидентно. Следовательно, сопряжённая со злом трудность всегда в большей степени противна устойчивости ума, чем та, которая сопряжена с благом. Поэтому добродетель мужества важнее добродетели величавости, ибо хотя благо важнее зла просто, зло важнее его в этом конкретном отношении.

## Раздел 6. ПРИСУЩА ЛИ ВЕЛИЧАВОСТИ УВЕРЕННОСТЬ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что величавости не присуща уверенность. Ведь человек может быть уверен не только в себе, но и в другом, согласно сказанному [в Писании]: «Такую уверенность мы имеем в Боге чрез Христа (не потому чтобы мы сами способны были помыслить что от себя, как бы от себя» ([2 Кор. 3:4-5](#)). Но это, похоже, не совместно с представлением о величавости. Следовательно, величавости не присуща уверенность.

**Возражение 2.** Далее, уверенность, похоже, противостоит страху, согласно сказанному [в Писании]: «Уповаю на Него и не боюсь» ([Ис. 12:2](#)). Но не бояться, пожалуй, свойственно мужеству. Следовательно, уверенность скорее присуща мужеству, а не величавости.

**Возражение 3.** Далее, только добродетель достойна награды. Но уверенность достойна награды, согласно сказанному [апостолом] о том, что мы – дом Христа, «если только дерзновение и упование, которым хвалимся, твёрдо сохраним до конца» ([Евр. 3:6](#)). Следовательно, уверенность является отличной от величавости добродетелью, о чём свидетельствует также и то, что в списке Макробия она приведена вместе с величавостью.

**Этому противоречит** следующее: как явствует из предыдущего вопроса и вводной части к нему Туллий называет величавость уверенностью.

**Отвечаю:** уверенность получила своё имя от веры, а вере свойственно верить чему-то или кого-то. Но уверенность связана с надеждой, согласно сказанному [в Писании]: «Будешь уверен, ибо тебе дана надежда»<sup>94</sup> ([Иов. 11:18](#)). Поэтому уверенность, прежде всего, означает, что человек обретает надежду, поверив слову того, кто обещает ему помощь. Однако коль скоро вера означает ещё и твёрдое убеждение, и коль скоро можно быть твёрдо убеждённым в чём-либо по причине не только того, что заявлено кем-то другим, но и того, что мы наблюдаем в другом, из этого следует, что уверенность может означать надежду на получение того, что мы надеемся получить, которая основана на видении чего-то либо в себе (так, видя себя здоровым, человек уверен в своём долголетии), либо в другом (так, видя, что другой расположен дружелюбно и при этом силен, человек уверен в получении от него помощи).

Затем, нами уже было сказано (1) о том, что величавость по преимуществу связана с надеждой на что-то трудное. И поскольку уверенность указывает на своего рода устойчивость надежды, основанную на том или ином наблюдении, сообщающем твёрдую убеждённость в получении некоторого блага, из этого следует, что величавости присуща уверенность.

**Ответ на возражение 1.** Как говорит философ, «признак величавого – не нуждаться ни в чём», поскольку нужда в чём-либо является признаком недостаточности. Но так как сказанное надлежит понимать в соответствии с модусом человека, далее он добавляет: «Разве что крайне редко»<sup>95</sup>, поскольку человек не может не нуждаться ни в чём вообще. В самом деле, любой человек нуждается, во-первых, в божественной помощи, во-вторых, даже в человеческой помощи, поскольку человек, не будучи в силах полностью обеспечить собственное существование, по природе является общественным животным. Поэтому в той мере, в какой величавый нуждается в других, ему присуще быть уверенным в других (ведь одним из свидетельств человеческого превосходства является то, что всё, что ему нужно, находится у него под рукой). А в той мере, в какой величавый может полагаться на себя, ему присуще быть уверенным в себе.

**Ответ на возражение 2.** Как было показано выше (II-I, 23, 2; II-I, 40, 4), когда мы рассуждали о страстях, надежда непосредственно противоположна отчаянию, поскольку последнее относится к тому же объекту, а именно благу. С точки же зрения противных друг

другу объектов она противоположна страху, поскольку объектом последнего является зло. Но уверенность указывает на некоторую устойчивость надежды, и потому она противоположна страху так же, как и надежда. И коль скоро мужество сообщает человеку надлежащую устойчивость в отношении зла, а величавость – в отношении получения блага, из этого следует, что уверенность в большей степени присуща величавости, а не мужеству. Однако, в той мере, в какой надежда обуславливает связанную с мужеством отвагу, опосредованно уверенность присуща и мужеству

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано, уверенность означает некоторый модус надежды, поскольку уверенность – это надежда, подкреплённая устойчивостью ума. Но относящийся к расположенности модус допускает похвальность акта, который становится заслуживающим награды не потому, что принадлежит некоторому виду добродетели, а по причине своей материи. Так что уверенность в строгом смысле слова указывает не столько на добродетель, сколько на условие добродетели. Поэтому она считается частью мужества не как присоединённая добродетель ([каковой её можно считать] разве только в том смысле, в каком Туллий отождествляет её с величавостью), а как его неотделимая часть, о чём было сказано в предыдущем вопросе.

## Раздел 7. СВОЙСТВЕННА ЛИ ВЕЛИЧАВОСТИ БЕЗЗАБОТНОСТЬ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что величавости не свойственна беззаботность. В самом деле, беззаботность, как было показано выше (128), означает свободу от беспокоящих страхов. Но с ними лучше всего справляется мужество. Поэтому беззаботность, похоже, есть то же, что и мужество. Однако не мужество свойственно величавости, а, скорее, наоборот. Следовательно, величавости не свойственна беззаботность.

**Возражение 2.** Далее, Исидор говорит, что человек «считается беззаботным постольку, поскольку он не имеет забот»<sup>96</sup>. Но это, похоже, противно добродетели, которая заботится о достойном, согласно сказанному [в Писании]: «Старайся представить себя Богу достойным» ([2 Тим. 2:15](#)). Следовательно, беззаботность не свойственна величавости, которая придаёт величие всем добродетелям.

**Возражение 3.** Далее, добродетель не является наградой за саму себя. Но беззаботность считается наградой за добродетель, согласно сказанному [в Писании]: «Если есть порок в руке твоей, а ты удалишь его, и не дашь беззаконию обитать в шатрах твоих... ты ограждён, и можешь спать безопасно» ([Иов. 11:14, 18](#)). Следовательно, беззаботность не является частью ни величавости, ни какой бы то ни было добродетели вообще.

**Этому противоречит** следующее: Туллий в разделе, озаглавленном им: «Величавость заключается в двух вещах», говорит, что «величавости присуще ограждать ум от забот, связанных как с людьми, так и с обстоятельствами». Но именно в этом и состоит беззаботность. Следовательно, величавости свойственна беззаботность.

**Отвечаю:** как говорит философ, «страх заставляет людей размышлять»<sup>97</sup>, поскольку они, так сказать, озабочены тем, чтобы избежать того, чего они боятся. Затем, самое имя «беззаботность» указывает на отсутствие этих причиняемых страхом забот, и потому беззаботность означает совершенную свободу ума от страха, равно как уверенность означает устойчивость надежды. Но надежда напрямую связана с величавостью, в то время как страх напрямую относится к мужеству. Поэтому если уверенность непосредственно связана с величавостью, то беззаботность непосредственно связана с мужеством.

Однако при этом должно иметь в виду, что подобно тому, как надежда обуславливает отвагу, точно так же страх обуславливает отчаяние, о чём мы уже говорили (II-I, 45, 2) тогда, когда рассуждали о страстях. Поэтому как уверенность опосредованно связана с мужеством, а именно в той мере, в какой оно прибегает к отваге, точно так же и беззаботность опосредованно связана с величавостью, а именно в той мере, в какой она изгоняет отчаяние.

**Ответ на возражение 1.** Мужество похвально в первую очередь не потому, что оно, подобно беззаботности, изгоняет страх, а потому, что оно означает устойчивость ума в отношении страстей. Поэтому беззаботность является не мужеством, а условием мужества.

**Ответ на возражение 2.** Похвальной является не всякая беззаботность, а только та, посредством которой не заботятся тогда, когда не должно, и о том, о чём не должно, и именно эта [беззаботность] является условием мужества и величавости.

**Ответ на возражение 3.** Как было показано выше (II-I, 5, 7), в добродетелях есть некоторое уподобление и причастность будущему блаженству. Поэтому хотя совершенная беззаботность является наградой за добродетель, тем не менее, ничто не препятствует тому, чтобы определённая беззаботность являлась условием добродетели.

## Раздел 8. СПОСОБСТВУЮТ ЛИ ВЕЛИЧАВОСТИ БЛАГА УДАЧИ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что блага удачи не способствуют величавости. Так, согласно Сенеке, «добродетель является достаточной»<sup>98</sup>. Но величавость, как уже было сказано (4), придаёт величие всем добродетелям. Следовательно, блага удачи не способствуют величавости.

**Возражение 2.** Далее, добродетельный не станет презирать то, что полезно. Но величавый презирает всё, что связано с благами удачи. В самом деле, Туллий в разделе, озаглавленном им: «Величавость заключается в двух вещах», говорит, что «великую душу хвалят за презрение к внешним вещам». Следовательно, от благ удачи величавому нет никакой пользы.

**Возражение 3.** Далее, Туллий добавляет, что «никакие неприятности не выведут великую душу из её естественного состояния и не лишат её достоинства мудрого». А Аристотель говорит, что «величавый не станет [чрезмерно] страдать от неудач»<sup>99</sup>. Но неприятности и неудачи противны благам удачи, поскольку каждого печалит утрата того, что ему полезно. Следовательно, блага удачи не способствуют величавости.

**Этому противоречит** сказанное философом о том, что «удачные обстоятельства, по общему мнению, способствуют величавости»<sup>100</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), величавость связана с двумя вещами: с почётом как со своей материей и с исполнением чего-то великого как со своей целью. Но блага удачи способствуют и тому, и другому. В самом деле, коль скоро человека почитают за добродетель, причём не только мудрые, но и все те, у которых блага удачи вызывают высочайшее восхищение, наибольшего почёта удостоивается тот, кто обладает благами удачи. И точно так же блага удачи приносят пользу в качестве органов или орудий добродетельных дел, поскольку легче добиться своего, имея богатство, власть и друзей. Отсюда понятно, что блага удачи способствуют величавости.

**Ответ на возражение 1.** Добродетель считается достаточной потому, что она может существовать и без внешних благ, однако она нуждается в них для усиления своих актов.

**Ответ на возражение 2.** Величавый презирает внешние блага в том смысле, что не считает их настолько значимыми, чтобы ради них делать что-либо недостойное. Но в смысле той пользы, которую они приносят при исполнении добродетельных дел, он их не презирает, а ценит.

**Ответ на возражение 3.** Если человек не очень высоко ценит что-либо, то он не станет ни чрезмерно радоваться при его обретении, ни чрезмерно печалиться при его утрате. И коль скоро величавый не очень высоко ценит внешние блага, каковыми являются блага удачи, то он не превозносится от обладания ими и не сокрушается от их утраты.

## Вопрос 130. О ПРЕВОЗНЕСЕНИИ

*Теперь нам предстоит рассмотреть противные величавости пороки. Во-первых, те, которые противостоят ей со стороны избыточности. Таковых три, а именно превознесение, честолюбие и тщеславие. Во-вторых, мы исследуем малодушие, которое противостоит ей со стороны недостаточности.*

*Под первым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) является ли превознесение грехом;*
- 2) противостоит ли оно величавости со стороны избыточности.*



# Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕВОЗНЕСЕНИЕ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что превознесение не является грехом. Ведь сказал же апостол: «Забывая заднее, я простираюсь вперёд»<sup>101</sup> ([Филип. 3:13](#)). Но в этом простираении вперёд есть, похоже, нечто от превознесения. Следовательно, превознесение не является грехом.

**Возражение 2.** Далее, философ говорит, что «не нужно следовать увещеваниям “человеку разуметь человеческое” и “смертному – смертное”; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия»<sup>102</sup>; и ещё, что «человек, насколько может, должен заниматься божественным»<sup>103</sup>. Но божественное и бессмертное, пожалуй, гораздо возвышенней человека. И коль скоро превознесение по своей сути есть стремление к вышеупомянутому, то дело представляется так, что превознесение скорее достойно похвалы, чем является грехом.

**Возражение 3.** Далее, апостол говорит: «Не потому, чтобы мы сами способны были помыслить что от себя, как бы от себя» ([2 Кор. 3:5](#)). Таким образом, если бы превознесение, посредством которого человек тщится сделать то, чего не способен сделать сам, было грехом, то, похоже, человек не мог бы законно помыслить даже о чём-то хорошем, каковое мнение нелепо. Следовательно, превознесение не является грехом.

**Этому противоречит** сказанное [в Писании]: «О, злое превознесение! Откуда вторглось ты?»<sup>104</sup> ([Сир. 37:3](#)), на что глосса отвечает: «Из злой воли твари». Но всё, что произрастает из злого корня, есть грех. Следовательно, превознесение есть грех.

**Отвечаю:** всё естественное упорядочивается божественным Разумом, с которым должен стараться сообразовывать себя человеческий разум. Поэтому если делаемое по предписанию человеческого разума противно установленному повсюду и в целом в естественных вещах порядку, то оно является порочным и греховным. Но во всех естественных вещах установлено, что каждое действие должно быть соразмерным силе действующего, и при этом никакой естественный действующий не должен стремиться делать то, что превосходит его способности. Следовательно, если кто-либо допускает, что он может делать то, что превосходит его способности, то это, будучи противным естественному порядку, порочно и греховно, а именно это и допускает превознесение, как явствует из самого его имени. Отсюда очевидно, что превознесение является грехом.

**Ответ на возражение 1.** Ничто не препятствует тому, чтобы превосходящее возможности активной способности естественной вещи при этом не превосходило возможности её пассивной способности; воздух, например, обладает пассивной способностью быть изменённым так, что он может обрести действительность и движение огня, что превосходит его активную способность. И точно так же, если бы человек, находясь в состоянии несовершенной добродетели, вознамерился сразу же исполнить то, что присуще совершенной добродетели, то это было бы самонадеянно и греховно. Но если он стремится подвигаться к совершенной добродетели, то в этом нет ничего самонадеянного и греховного. И именно так апостол простирался, то есть непрерывно подвигался, вперёд.

**Ответ на возражение 2.** Божественное и бессмертное превосходит человека согласно порядку природы. Однако человек по природе наделён способностью, а именно умом, которая соединяет его с бессмертным и божественным. И когда философ говорит, что «человек, насколько может, должен заниматься божественным и бессмертным», то имеет в виду не то, что он должен делать нечто, приличествующее Богу, а то, что в уме и воле он должен быть соединён с Ним.

**Ответ на возражение 3.** Как говорит философ, «то, что мы можем делать благодаря

другим, в известном смысле тоже, зависит от нас»<sup>105</sup>. Следовательно, то, что мы можем хорошо мыслить и поступать благодаря Богу, в целом не превосходит наши способности. Поэтому превознесением является не то, что человек старается поступать добродетельно, а то, что он старается, не полагаясь на помощь Бога.

## Раздел 2. ПРОТИВОСТОИТ ЛИ ПРЕВОЗНЕСЕНИЕ ВЕЛИЧАВОСТИ СО СТОРОНЫ ИЗБЫТОЧНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что превознесение не противостоит величавости со стороны избыточности. В самом деле, нами уже было сказано (14, 2; 21, 1) о том, что самонадеянность [то есть превознесение] считается видом греха против Святого Духа. Но грех против Святого Духа противостоит не величавости, а любви. Следовательно, превознесение не противостоит, величавости.

**Возражение 2.** Далее, величавому свойственно считать себя достойным великого. Но о человеке говорят как о превозносящемся даже в том случае, когда он считает себя достойным малого, если это [малое] превосходит его способности. Следовательно, превознесение непосредственно не противостоит величавости.

**Возражение 3.** Далее, величавый не придаёт значения внешним благам. Но, согласно философу, «удачные обстоятельства побуждают спесивого презирать и оскорблять других, поскольку он почитает внешние блага чем-то великим»<sup>106</sup>. Следовательно, превознесение противостоит величавости со стороны не избыточности, а недостаточности.

**Этому противоречит** сказанное философом о том, что «спесивый», то есть напыщенный, или пустозвон, а именно так он называет превозносящегося, «противостоит величавому со стороны избыточности»<sup>107</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (129, 3), величавость блюдет середину не с точки зрения количества того, к чему она склоняет, а с точки зрения соразмерности имеющейся способности, поскольку она не склоняет к большему, чем мы достойны. Поэтому превозносящийся с точки зрения того, к чему он стремится, не превосходит величавого, а подчас даже уступает ему, но он превосходит меру собственной способности, тогда как величавый ей адекватен. И именно в этом смысле превознесение противостоит величавости со стороны избыточности.

**Ответ на возражение 1.** Грехом против Святого Духа считается не всякое превознесение, а только то, которое презирает божественную правосудность вследствие неупорядоченной уверенности в божественной любви. Этот вид превознесения по причине своей материи, а именно постольку, поскольку оно, так сказать, предполагает презрение к чему-то божественному, противно горней любви или, скорее, дару страха, посредством которого мы почитаем Бога. Однако и это презрение, коль скоро оно превосходит меру собственной способности, может противостоять величавости.

**Ответ на возражение 2.** Превознесение, как и величавость, похоже, склоняет к чему-то великому. Действительно, у нас не принято считать человека превозносящимся, когда он стремится к чему-то малому, даже если оно и превосходит его способности. Однако если и называть такого превозносящимся, то этот вид превознесения будет противным не величавости, а той добродетели, о которой мы упоминали выше (129, 2) и которая связана с обычным почётом.

**Ответ на возражение 3.** Никто не добивается того, что превосходит его способности, иначе, как только если считает свои способности превосходящими то, чего он добивается. При этом допускаемая им ошибка бывает двоякой. Во-первых, со стороны количества, как когда человек думает, что он обладает большей добродетелью, знанием или чем-то ещё в том же роде, чем есть на самом деле. Во-вторых, со стороны вида вещи, как когда он считает себя великим и достойным великого по причине того, что не делает его таким, например богатства или благ удачи. Поэтому философ говорит, что «тот, кто, не будучи добродетелен, обладает подобными

благами, не по праву считает себя достойным великого и неправильно именуется величавым»<sup>108</sup>.

Кроме того, подчас то, к чему человек стремится как к превышающему его способности, является чем-то поистине великим просто, как это имело место в случае Петра, пожелавшего пострадать за Христа, что превосходило его силы, а иногда великим не просто, а только в представлении глупцов, например ношение дорогих одежд, презрение и пренебрежение другими, что свидетельствует об избытке величавости не поистине, а по мнению толпы. Поэтому Сенека говорит, что «когда величавость превышает меру, она делает человека высокомерным, гордым, неугомонно кичливым и побуждает его утверждать своё превосходство во всём, в словах ли или в делах, никак не принимая при этом в расчёт добродетель». Отсюда очевидно, что превозносящийся человек во внешних проявлениях превосходит величавого, хотя и не является таковым в действительности.

## Вопрос 131. О ЧЕСТОЛЮБИИ

*Далее мы должны исследовать честолюбие, под каковым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) является ли оно грехом;*
- 2) противостоит ли оно величавости со стороны избыточности.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧЕСТОЛЮБИЕ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что честолюбие не является грехом. В самом деле, честолюбие означает желание чести. Но сама по себе честь является благом, причём наибольшим из внешних благ, по каковой причине не заботящихся о чести принято порицать. Следовательно, честолюбие не является грехом и даже заслуживает похвалы в той мере, в какой похвально желание блага.

**Возражение 2.** Далее, любой может безо всякого греха желать того, что приличествует ему как награда. Но честь, по словам философа, является наградой за добродетель<sup>109</sup>. Следовательно, честолюбие не является грехом.

**Возражение 3.** Далее, то, что воодушевляет человека на совершение добрых дел и отваживает от совершения злых, не является грехом. Но честь побуждает людей делать благо и избегать зла; так, философ говорит, что «мужественными людьми считаются те, у которых трусов бесчестят, а мужественных почитают»<sup>110</sup>, а Туллий говорит, что «науки и искусства питает честь». Следовательно, честолюбие не является грехом.

**Этому противоречит** сказанное [в Писании] о том, что любовь «не честолюбива, не ищет своего»<sup>111</sup> (1 Кор. 13:5). Но всё, что противно любви, суть грех. Следовательно, честолюбие является грехом.

**Отвечаю:** как уже было сказано (103, 1), честь означает почтение, оказываемое человеку в удостоверение его превосходства. Затем, в отношении человеческой чести должно принимать во внимание две вещи. Первой является та, что сообщающим человеку превосходство над другими он обладает не благодаря себе, но оно, если так можно выразиться, присутствует в нём божественно, и потому с этой точки зрения честь по преимуществу приличествует не ему, а Богу. Второй вещью, которую не следует упускать из виду, является та, что Бог предоставляет человеку превосходство для того, чтобы тот мог приносить пользу другим, и потому человеку должно нравиться то, что другие удостоверяют его превосходство, только в той мере, в какой это даёт ему возможность приносить пользу другим.

Таким образом, желание чести может быть неупорядоченным трояко. Во-первых, когда человек желает признания превосходства, которого у него нет, то есть желает большей чести, чем он заслуживает. Во-вторых, когда человек желает, чтобы честь усваивалась только ему без отнесения её к Богу. В-третьих, когда желание человека довольствуется самой честью без определения её к пользе других. И коль скоро честолюбие означает неупорядоченное желание чести, то очевидно, что оно всегда является грехом.

**Ответ на возражение 1.** Желание блага должно соотносываться с разумом, нарушение же этого правила есть грех. Таким образом, желание чести, которое не соответствует порядку разума, греховно, и те, которые не заботятся о чести, соотношенной с разумом, который предписывает избегать того, что противно чести, заслуживают порицания.

**Ответ на возражение 2.** Со стороны добродетельного честь не является наградой за добродетель в том смысле, что он не стремится к ней как к своей награде, поскольку наградой, к которой он стремится, является цель добродетели, а именно блаженство. О чести же говорят как о награде за добродетель со стороны других, поскольку самое большее, что они могут предложить в качестве награды за добродетель, является честь, каковая честь обладает величием лишь постольку, поскольку она свидетельствует о добродетели. Отсюда понятно, что она, как сказано в четвёртой [книге] «Этики», не является достаточной наградой<sup>112</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Подобно тому, как желание чести, если в нём соблюдается

должная мера, побуждает некоторых делать добро и отвращаться от делания зла, точно так же её неупорядоченное желание может подвигнуть человека на совершение множества дурных поступков, как когда человеку всё равно, какие средства использовать для получения чести. Поэтому Саллюстий говорит, что «чести одинаково желают и человек добрый, и негодный; но первый», то есть добрый, «идёт к этому прямым путём», тогда как «последний», то есть негодный, «не владея добрыми искусствами, прибегает к хитрости и обману». Впрочем, и тех, кто делает добро и избегает зла исключительно ради чести, нельзя назвать добродетельными; так, по словам философа, тех, кто совершает мужественные поступки ради чести, нельзя назвать поистине мужественными<sup>113</sup>.

## Раздел 2. ПРОТИВОСТОИТ ЛИ ЧЕСТОЛЮБИЕ ВЕЛИЧАВОСТИ СО СТОРОНЫ ИЗБЫТОЧНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что честолюбие не противостоит величавости со стороны избыточности. В самом деле, у одного среднего есть только один противный ему с одной стороны предел. Но мы уже показали (130, 2), что со стороны избыточности величавости противостоит превознесение. Следовательно, честолюбие не противостоит ей со стороны избыточности.

**Возражение 2.** Далее, величавость связана с почестями, тогда как честолюбие, похоже, связано с высоким положением, в связи с чем читаем, что «священноначалия честолюбиво искал Иасон»<sup>114</sup> (2 Мак. 4:7). Следовательно, честолюбие не противостоит величавости.

**Возражение 3.** Далее, честолюбие, похоже, связано с показной пышностью; так, [в Писании] сказано, что «Агриппа и Вереника... с великою пышностью (ambitione) вошли в судебную палату»<sup>115</sup> (Деян. 25:23); и ещё, что когда Аса умер, для него сожгли «благовония и различные искусственные масти» с великой пышностью (ambitione)<sup>116</sup> (2 Пар. 16:14). Но величавость не связана с показной пышностью. Следовательно, честолюбие не противостоит величавости.

Этому противоречит сказанное Туллем о том, что «чем более человек выходит за пределы величавости, тем более он желает единолично властвовать над другими». Но это связано с честолюбием. Следовательно, честолюбие указывает на избыточность величавости.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), честолюбие означает неупорядоченную любовь к чести. Затем, величавость связана с почётом и использует его надлежащим образом. Отсюда очевидно, что честолюбие противостоит величавости как неупорядоченное – тому, что хорошо упорядочено.

**Ответ на возражение 1.** Величавость связана с двумя вещами. С одной она связана как со своею целью, и это – некое адекватное способности величавого великое деяние, которое он пытается совершить. В указанном отношении величавости со стороны избыточности противостоит превознесение, поскольку превозносящийся пытается совершить то великое, которое не адекватно его способности. Второй вещью, с которой величавость связана как со своей материей, является честь, которую она использует надлежащим образом, и в этом отношении величавости со стороны избыточности противостоит честолюбие. Ведь нет ничего невозможного в том, чтобы одно среднее было превышено в разных отношениях.

**Ответ на возражение 2.** Занимающим высокое положение честь приличествует в силу некоторого превосходства их состояния, и потому неупорядоченное желание высокого положения связано с честолюбием. Но если человек обладает неупорядоченным желанием высокого положения не ради чести, а ради правильного использования высокого положения, превышающего его способность, то он является не честолюбцем, а превозносящимся.

**Ответ на возражение 3.** Сама торжественность оказания внешних почестей является своего рода честью, поскольку именно так обыкновенно и выявляется честь. На это указывает Иаков, когда говорит: «Если в собрание ваше войдёт человек с золотым перстнем, в богатой одежде... и вы... скажете ему: “Тебе хорошо сесть здесь”» и т. д. (Иак. 2:2-3). Поэтому честолюбие связано с оказанием внешних почестей только в той мере, в какой оно является своего рода честью.



## Вопрос 132. О ТЩЕСЛАВИИ

*Наконец, мы рассмотрим тщеславие, под каковым заглавием наличествует пять пунктов:*

- 1) является ли желание славы грехом;*
- 2) противостоит ли оно величавости;*
- 3) является ли оно смертным грехом;*
- 4) является ли оно главным пороком;*
- 5) о его дочерях.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЖЕЛАНИЕ СЛАВЫ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что желание славы не является грехом. В самом деле, в уподоблении Богу нет никакого греха, более того, именно это нам и предписывается: «Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные» ([Еф. 5:1](#)). Но человек, стремясь к славе, похоже, подражает Богу, Который добивается славы от людей, в связи с чем читаем: «Веди сынов Моих издалека, и дочерей Моих — от концов земли (каждого, кто называется Моим именем, кого Я сотворил для славы Моей)» ([Ис. 43:6-7](#)). Следовательно, желание славы не является грехом.

**Возражение 2.** Далее, то, что побуждает человека делать добро, явно не является грехом. Но желание славы побуждает людей делать добро. Так, Туллий говорит, что «слава воспаляет человека совершать всё возможное»; и Священное Писание за добрые дела обещает славу, согласно сказанному: «Тем, которые постоянны в добром деле... слава и честь»<sup>117</sup> ([Рим. 2:7](#)). Следовательно, желание славы не является грехом.

**Возражение 3.** Далее, Туллий говорит, что слава есть «неизменно добрая репутация человека, сопутствуемая похвалой»; и то же самое говорит Августин, а именно, что слава «есть своего рода ясное знание вместе с похвалой». Но в желании достойной похвалы славы нет никакого греха, напротив, оно само по себе представляется похвальным, согласно сказанному [в Писании]: «Забиться об имени» ([Сир. 41:15](#)); и ещё: «Пекитесь о добром пред всеми человеками» ([Рим. 12:17](#)). Следовательно, желание славы не является грехом.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Всякий, кто хорошо осведомлён, знает, что даже любовь к похвале есть грех».

**Отвечаю:** слава указывает на некоторую ясность, в связи с чем Августин говорит, что «быть прославленным есть то же, что и быть прояснённым». Затем, ясность и миловидность, подразумевают некоторое проявление, и потому слово «слава» в прямом смысле означает проявление чего-то такого, что мило людям с точки зрения либо телесного, либо духовного блага. Однако коль скоро то, что является ясным просто, может быть видимо многим, и даже тем, кто находится далеко, из этого следует, что слово «слава» в прямом смысле означает то, что чьё-то благо известно и очевидно многим, согласно сказанному Саллюстием о том, что «нет толку в похвальбе перед кем-то одним».

А вот в расширительном смысле этого слова слава может состоять в знании как многих, так и немногих, или же вообще одного, или даже только самого себя, как когда кто-либо рассматривает собственное благо как то, что достойно хвалы. Но знать и одобрять собственное благо не является грехом, в связи с чем читаем: «Мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» ([1 Кор. 2:12](#)). И точно так же не является грехом желать одобрения своих добрых дел, в связи с чем читаем: «Так да светит свет ваш пред людьми» ([Мф. 5:16](#)). Следовательно, грехом является не само по себе желание славы, а желание суетной, или тщетной, славы, поскольку желание суетного греховно, согласно сказанному [в Писании]: «Доколе будете любить суету и искать лжи?» ([Пс. 4:3](#)).

Тщетной же славу можно называть трояко. Во-первых, со стороны того, за что человек ищет славы, как когда человек чаёт обрести славу за то, что не достойно славы, например за что-то слабое и тленное; во-вторых, со стороны того, у кого он ищет славы, например человека, суждение которого изменчиво; в-третьих, со стороны самого того, кто ищет славы, как когда он не соотносит желание собственной славы с надлежащей целью, например почитанием Бога или духовным благом ближнего.

**Ответ на возражение 1.** Августин, комментируя слова [Писания]: «Вы называете Меня

“Учителем” и “Господом” — и правильно говорите» ([Ин. 13:13](#)), пишет: «Превознесение чревато опасностью для того, кому надлежит остерегаться гордыни. Но Тот, Кто превьше всего, не может превознести Себя, сколько бы Он Себя не хвалил. Ведь познание Бога необходимо нам, а не Ему, и при этом никто не познает Его, если Он не откроет то, что знает Сам»<sup>118</sup>. Отсюда понятно, что Богу нужна слава не ради Него, а ради нас. И точно так же человек вправе искать славы ради блага других, согласно сказанному [в Писании]: «Чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного» ([Мф. 5:16](#)).

**Ответ на возражение 2.** Слава, которую мы получаем от Бога, является не тщетной, а истинной, и это та слава, которая обещана как награда за добрые дела и о которой читаем: «Хвалящийся хвались о Господе (ибо не тот достоин, кто сам себя хвалит, но кого хвалит Господь)» ([2 Кор. 10:17-18](#)). Другое дело, что иные подвигаются к совершению добродетельных дел желанием человеческой славы или каких-либо иных земных благ. Однако, как доказывает Августин, не является поистине добродетельным тот, что поступает добродетельно ради человеческой славы<sup>119</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Человеку для совершенства необходимо, чтобы он знал себя, но не необходимо, чтобы его знали другие, и потому последнее не должно быть желаемо само по себе. Однако оно может быть желаемо как то, что полезно другим, или же для того, чтобы люди могли прославить Бога, или для того, чтобы люди, узнав о благе другого, сами могли становиться лучше. Или для того, чтобы человек, зная из похвал других о том благе, которым он обладает, старался утвердиться в нём и стать ещё лучше. В указанном смысле, а вовсе не в том, чтобы получать суетное удовольствие от человеческой хвалы, достойным делом является и то, что человек «заботится об имени», и то, что он «печётся о добром пред всеми человеками».

## Раздел 2. ПРОТИВОСТОИТ ЛИ ТЩЕСЛАВИЕ ВЕЛИЧАВОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что тщеславие не противостоит величавости. В самом деле, нами уже было сказано (1) о том, что тщеславие заключается в упоении или тем, чего нет, что связано с ложью, или земным и преходящим, что связано с жадностью, или мнением людей, суждение которых изменчиво, что связано с безрассудством. Но все эти пороки не противостоят величавости. Следовательно, тщеславие не противостоит величавости.

**Возражение 2.** Далее, тщеславие, в отличие от малодушия, не противостоит величавости со стороны недостаточности, поскольку это представляется не соответствующим тщеславию. И при этом оно не противостоит ей со стороны избыточности, поскольку в указанном отношении, как уже было сказано (130, 2; 131,2), величавости противостоят превознесение и честолюбие, которые отличаются от тщеславия. Следовательно, тщеславие не противостоит величавости.

**Возражение 3.** Далее, глосса на слова [Писания]: «Ничего не делайте по любопрению или по тщеславию» (Филип. 2:3), говорит: «Некоторые из них погрязли в раздорах и нетерпимости, споря друг с другом из тщеславия». Но спор не противостоит величавости. Следовательно, не противостоит и тщеславие.

**Этому противоречит** следующее: Туллий в разделе, озаглавленном им: «Величавость заключается в двух вещах», говорит, что «мы должны остерегаться желания славы, поскольку оно порабощает ум, а между тем величавый всегда стремится к тому, чтобы его ум был свободным». Следовательно, оно противостоит величавости.

**Отвечаю:** как уже было сказано (103, 1), слава является следствием почёта и похвалы, поскольку если человека хвалят или как-либо почитают, то это делает ясным знание о нём других. И поскольку величавость, как было показано выше (129, 1), связана с честью, из этого следует, что она также связана и со славой ввиду того, что славой, как и честью, человек должен пользоваться умеренно. Поэтому неупорядоченное желание славы непосредственно противостоит величавости.

**Ответ на возражение 1.** Придавать большое значение мелочам только ради того, чтобы с их помощью добиться славы, само по себе противно величавости. Поэтому о величавом сказано, что к чести он относится сдержанно<sup>120</sup>. Не придаёт он значения и тому, к чему стремятся ради почестей, например власти и богатству. И точно так же противна величавости слава, связанная с тем, чего нет, по каковой причине о величавом сказано, что его больше интересует истина, чем мнение<sup>121</sup>. Несовместимо с величавостью и желание человека искать доказательства своей славы в человеческих похвалах, как если бы он считал их чем-то для него важным, в связи с чем о величавом сказано, что ему нет дела до похвал<sup>122</sup>. Поэтому в тех случаях, когда в глазах человека незначительное представляется значительным, ничто не препятствует тому, чтобы наряду с другими добродетелями это было противным также и величавости.

**Ответ на возражение 2.** Строго говоря, жаждущий тщетной славы уступает величавому, поскольку он, как было сказано в предыдущем ответе, похваляется тем, чему величавый не придаёт значения. Но если принимать во внимание его оценку, то он противостоит величавому со стороны избыточности, поскольку ту славу, которую он ищет, он ценит выше и добивается её как то, что превышает его заслугу.

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано (127, 2), противоположение пороков не зависит от их следствий. Однако если спор является преднамеренным, то он противен

величавости, поскольку спорят только о том, что представляется великим. Поэтому философ говорит, что величавый не вступает в споры, поскольку ничто не кажется ему великим<sup>[123](#)</sup>.

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЩЕСЛАВИЕ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что тщеславие является смертным грехом. В самом деле, вечной награды можно лишиться только по причине смертного греха. Но тщеславие лишает вечной награды, в связи с чем читаем: «Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас,— иначе не будет вам награды от Отца вашего небесного» ([Мф. 6:1](#)). Следовательно, тщеславие является смертным грехом.

**Возражение 2.** Далее, всякий, усваивающий себе то, что приличествует одному только Богу, совершает смертный грех. Но из желания тщетной славы человек усваивает себе то, что приличествует только Богу. Так, [в Писании] сказано: «Я... не дам славы Моей иному» ([Ис. 42:8](#)); и ещё: «Единому... Богу – честь и слава» ([1 Тим. 1:17](#)). Следовательно, тщеславие является смертным грехом.

**Возражение 3.** Далее, грех, который наиболее опасен и пагубен, явно является смертным. Но тщеславие как раз и есть такой грех. Так, в своей глоссе на слова [Писания]: «Богу, испытующему сердца наши» ([1 Фес. 2:4](#)), Августин говорит: «Пока человек не восстанет против любви к человеческой славе, он не почувствует её губительной власти, поскольку хотя и легко быть равнодушным к хвалам при их отсутствии, однако трудно не получать от них удовольствия, когда они налицо». И Златоуст, в свою очередь, говорит, что «тщеславие выступает как тать и исподволь лишает нас всего нашего внутреннего имени»<sup>124</sup>. Следовательно, тщеславие является смертным грехом.

**Этому противоречит** следующее: Златоуст говорит, что «в то время как другие пороки гнездятся в слугах дьявола, тщеславие находит себе место даже в слугах Христа». Но в последнем случае речь не идёт о каком-либо смертном грехе. Следовательно, тщеславие не является смертным грехом.

**Отвечаю:** как уже было сказано (24, 12; 110, 4; 112, 2), грех является смертным по причине того, что он противен любви к горнему. Затем, сам по себе грех тщеславия, похоже, не противен горней любви в том, что касается любви к ближнему, тогда как в том, что касается любви к Богу, он может быть противен горней любви двояко. Во-первых, со стороны материи, которой хвалятся, как, например, когда кто-либо хвалится чем-то ложным, что противно тому почитанию, которое мы должны воздавать Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Вознеслось сердце твоё, и ты говоришь: “Я – «бог”»» ([Иез. 28:2](#)); и ещё: «Что ты имеешь, чего бы не получил,— а если получил, что хвалишься, как будто не получил?» ([1 Кор. 4:7](#)). Или же когда человек предпочитает Богу преходящее благо, которым хвалится, ибо и это запрещено: «Да не хвалится мудрый мудростью своею, да не хвалится сильный силою своею, да не хвалится богатый богатством своим; но хвалящийся хвались тем, что разумеет и знает Меня» ([Иер. 9:23-24](#)). Или же когда человек предпочитает свидетельство человека свидетельству Бога, в связи с чем в осуждение некоторым сказано: «Ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию» ([Ин. 12:43](#)).

Во-вторых, тщеславие может быть противным горней любви со стороны того, кто хвалится, когда в своём стремлении к славе он видит свою конечную цель, определяя все, в том числе и добродетельные дела, к тому, чтобы её обрести, и не удерживаясь при этом даже от делания того, что противно Богу. В указанном смысле оно является смертным грехом. Поэтому Августин говорит, что «этот пророк», то есть любовь к человеческой похвале, «становится враждебным благочестивой вере, когда страсть к славе бывает в сердце сильнее страха или любви Божией,

как говорил Господь: “Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от единого Бога, не ищите?” ([Ин. 5:44](#))»<sup>125</sup>.

Однако если любовь к человеческой славе, пусть даже и тщетной, не противостоит любви к горнему ни со стороны материи похвальбы, ни со стороны намерения ищущего славы, то тогда она является не смертным, а прощительным грехом.

**Ответ на возражение 1.** Никто не может заслужить жизнь вечную посредством греха, и потому добродетельный поступок не заслуживает вечной жизни, если он совершается ради тщеславия, причём даже в том случае, когда это тщеславие не является смертным грехом. С другой стороны, если человек лишается вечной награды не просто по причине акта, а именно из-за тщеславия, то в таком случае тщеславие является смертным грехом.

**Ответ на возражение 2.** Не всякий жаждущий тщетной славы стремится к тому превосходству, которое приличествует одному только Богу. Ведь приличествующая Богу слава отличается от славы добродетельного или богатого человека.

**Ответ на возражение 3.** Тщеславие считается опасным грехом не столько по причине собственной тяжкости, сколько потому, что оно склоняет к тяжким грехам в той мере, в какой делает человека превозносящимся и излишне самонадеянным, чем постепенно располагает человека к утрате внутренних благ.



## Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЩЕСЛАВИЕ ГЛАВНЫМ ПОРОКОМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что тщеславие не является главным пороком. В самом деле, порок, который всегда является следствием другого порока, не может являться главным. Но тщеславие всегда является следствием гордыни. Следовательно, тщеславие не является главным пороком.

**Возражение 2.** Далее, честь, похоже, предпочтительней последующей ей славы. Но честолюбие, каковое суть неупорядоченное желание чести, не является главным пороком. Следовательно, не является таковым и тщеславие.

**Возражение 3.** Далее, главный порок занимает некоторое особое положение. Но тщеславие, похоже, не занимает никакого особого положения ни как грех, поскольку не всегда является смертным грехом, ни как желаемое благо, поскольку человеческая слава уж слишком явно переходяща и находится вне человека. Следовательно, тщеславие не является главным пороком.

Этому противоречит следующее: Григорий считает тщеславие одним из семи главных пороков<sup>126</sup>.

**Отвечаю:** существует два перечня главных пороков. Так, те, которые одним из них полагают гордыню, отказываются признавать тщеславие одним из главных пороков. Однако Григорий считает гордыню царицей [и матерью] всех пороков, а тщеславие, которое является прямым следствием гордыни, главным пороком, и небезосновательно. В самом деле, гордыня, как мы покажем ниже (152, 1), означает неупорядоченное желание превосходства. Но всякий, желающий то или иное благо, желает его ради некоторого совершенства и превосходства, и потому цель каждого порока определена к цели гордыни, вследствие чего этот порок, похоже, играет роль своего рода каузальной связи с другими пороками и его не должно причислять к тем особым началам пороков, которые известны под именем главных пороков. Затем, из тех благ, посредством которых человек добивается чести, более всех остальных, похоже, этому способствует слава, поскольку она означает проявление благих человеческих качеств, а благо естественным образом любят и почитают все. Таким образом, подобно тому, как посредством славы пред лицом Божиим человек обретает честь в том, что касается божественного, точно так же посредством славы во мнении людей он обретает превосходство в том, что касается человеческого. Поэтому слава ввиду её близости к превосходству, которого люди желают более всего, сама по себе крайне желанна. И коль скоро многие пороки возникают из неупорядоченного желания славы, тщеславие является главным пороком.

**Ответ на возражение 1.** Ничто не препятствует тому, чтобы главный порок был следствием гордыни, поскольку, как уже было сказано, гордыня является царицей и матерью всех пороков.

**Ответ на возражение 2.** Честь и хвала, как было показано выше (2), являются причинами славы, из которых она следует, и потому слава соотносится с ними как их цель. В самом деле, человек любит почести и похвалы потому, что рассчитывает с их помощью обрести некоторую славу в знании других.

**Ответ на возражение 3.** Тщеславие в силу вышеприведённой причины занимает особое положение под аспектом желанности, что является достаточным для того, чтобы считать его главным пороком. И при этом главный порок не обязательно должен всегда быть смертным грехом. В самом деле, смертный грех может являться следствием греха простительного, располагающего человека [к смертному греху].



## Раздел 5. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕННЫ ДОЧЕРИ ТЩЕСЛАВИЯ, А ИМЕННО НЕПОВИНОВЕНИЕ, ХВАСТОВСТВО, ПРИТВОРСТВО, СПОР, УПРЯМСТВО, РАЗНОГЛАСИЕ И ТЯГА К НОВОВВЕДЕНИЯМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что неправильно называть дочерями тщеславия «неповиновение, хвастовство, притворство, спор, упрямство, разногласие и тягу к нововведениям». Так, Григорий считает хвастовство одним из видов гордыни<sup>127</sup>. Однако гордыня, как указывает Григорий, не является следствием тщеславия, но, скорее, наоборот<sup>128</sup>. Следовательно, хвастовство не должно считать дочерью тщеславия.

**Возражение 2.** Далее, спор и разногласие, похоже, по преимуществу возникают из гнева. Но гнев наряду с тщеславием является главным пороком. Следовательно, они не являются дочерями тщеславия.

**Возражение 3.** Далее, Златоуст говорит, что тщеславие всегда является злым, но более всего – при благотворительности, то есть милосердии<sup>129</sup>. Но в этом нет никакой новизны, ибо таков уж человеческий обычай. Следовательно, эксцентричность не заслуживает особого упоминания в качестве дочери тщеславия.

**Этому противоречит** авторитет Григория, приведшего вышеупомянутый перечень дочерей тщеславия<sup>130</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (34, 5; 35, 4; II-I, 84, 3), дочерями называют те пороки, которые по самой своей природе таковы, что определены к цели того или иного главного порока. Затем, мы уже говорили (1) о том, что целью тщеславия является проявление собственного превосходства, и к этой цели человек может стремиться двояко. Во-первых, непосредственно, или при помощи слов, и таково хвастовство, или при помощи дел, которые могут быть либо истинными и призванными удивлять, и это – тяга к нововведениям, обыкновенно больше всего удивляющим людей, либо ложными, и это – притворство. Во-вторых, человек может стремиться проявлять своё превосходство, демонстрируя окружающим, что он не хуже других, и это происходит четвероюко. Во-первых, в том, что касается ума, и это – упрямство, посредством которого человек чрезмерно цепляется за своё мнение, отказываясь принять то, которое является лучшим. Во-вторых, в том, что касается воли; и это – разногласие, посредством которого человек не желает отказываться от своей воли и соглашаться с другими. В-третьих, в том, что касается речи, и это – спор, посредством которого человек шумно пререкается с другими. В-четвёртых, в том, что касается дел, и это – неповиновение, посредством которого человек отказывается исполнять распоряжения старших.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (112, 1), хвастовство можно рассматривать как своего рода гордыню со стороны его внутренней, причины, каковая суть высокомерие. Но направленное вовне хвастовство, как сказано в четвёртой [книге] «Этики», иногда определено к наживе, но гораздо чаще – к славе и чести<sup>131</sup>, и в этом смысле оно является следствием тщеславия.

**Ответ на возражение 2.** Гнев не является причиной разногласия и спора иначе, как только в соединении с тщеславием, побуждающим человека думать, что это славное дело – не уступать воле и словам других.

**Ответ на возражение 3.** Тщеславие при благотворительности порицается по причине

явной недостаточности любви в том, кто предпочитает тщеславие благу ближнего, поскольку последнее нужно ему ради первого. Но человека не осуждают за то, что он творит милость так, как если бы это было чем-то новым.

## Вопрос 133. О МАЛОДУШИИ

*Далее нам предстоит рассмотреть малодушие: Под этим заглавием наличествует два пункта:*

- 1) является ли малодушие грехом;*
- 2) какой добродетели оно противостоит.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МАЛОДУШИЕ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что малодушие не является грехом. В самом деле, грех делает человека злым подобно тому, как добродетель делает человека добрым. Но приниженный, как говорит философ, не зол<sup>132</sup>. Следовательно, малодушие не является грехом.

**Возражение 2.** Далее, философ говорит, что «тот, кто достоин великого, а считает себя достойным малого, тот, пожалуй, является самым приниженным»<sup>133</sup>. Но достойным великого может быть только добродетельный, поскольку, как говорит тот же философ, «лишь добродетельный поистине достоин чести»<sup>134</sup>. Выходит, приниженный добродетелен, из чего следует, что малодушие не является грехом.

**Возражение 3.** Далее, «начало греха – гордость» (Сир.:, 10:15). Но малодушие не происходит из гордости, поскольку гордый ценит себя выше, чем он того стоит, тогда как приниженный ценит себя ниже, чем он того стоит. Следовательно, малодушие не является грехом.

**Возражение 4.** Кроме того, философ говорит, что «приниженный считает себя достойным меньшего, чем он достоин»<sup>135</sup>. Но подчас святые считали себя достойными меньшего, чем они были достойны; так, например, Моисей и Иеремия, будучи достойны того служения, для которого их избрал Бог, смиренно отказывались от него ([Исх. 3:11](#); [Иер. 1:6](#)), Следовательно, малодушие не является грехом.

Этому противоречит следующее: в человеческих поступках должно избегать только греха. Но малодушие должно избегать, в связи с чем читаем: «Отцы, не раздражайте детей ваших (дабы они не унывали)» ([Кол. 3:21](#)). Следовательно, малодушие есть грех.

**Отвечаю:** то, что противно естественной склонности, противоречит закону природы и суть грех. Но все обладает естественной склонностью совершать соразмерные своей способности действия, что видно на примере естественных вещей, как одушевлённых, так и нет. Затем, подобно тому, как превознесение побуждает человека превышать меру своей способности посредством того, что он старается делать большее, чем может, точно так же малодушие побуждает человека принижать меру своей способности посредством отказа от стремления к тому, что ей соразмерно. Следовательно, коль скоро превознесение является грехом, является им и малодушие. Поэтому раб, убоявшийся из малодушия пускать в оборот полученные от господина деньги и закопавший их в землю, был господином наказан ([Мф. 25](#); [Лк. 19](#)).

**Ответ на возражение 1.** философ называет злыми тех, кто вредит своим ближним, и потому приниженный, как сказано, не является злым – ведь если он кому и вредит, то разве что акцидентно, когда избегает делать то, что могло бы принести пользу другим. Григорий же, со своей стороны, говорит, что если «строго оценивать тех, которые отказываются делать добро ближнему, наставляя его, то, несомненно, их вину надлежит считать соразмерной тому благу, которое они могли бы принести, если бы не были столь застенчивы».

**Ответ на возражение 2.** Ничто не препятствует тому, чтобы обладающий добродетельным навыком человек совершил или простительный грех без утраты этого навыка, или же смертный грех с утратой навыка к добродетели по благодати. Действительно, человек, обладающий добродетелью, которая делает его достойным сделать что-то великое и заслуживающее великую честь, может не использовать свою добродетель, совершая, тем самым, когда простительный, а когда и смертный грех.

А ещё можно ответить, что приниженный достоин великого соразмерно своей способности к добродетели, той способности, которой он обладает или по причине доброго естественного

расположения, или благодаря науке, или благодаря внешнему благополучию, и если он оказывается не в состоянии использовать её ради добродетели, то его вина заключается в малодушии.

**Ответ на возражение 3.** Даже малодушие в определённом смысле может быть следствием гордости, а именно тогда, когда, так сказать, человек излишне цепляется за своё мнение о том, что он не способен на то, на что он [на самом деле] способен. В связи с этим [Писание] говорит, что «ленивец в глазах своих — мудрее семерых, отвечающих обдуманно» ([Прит. 26:16](#)). В самом деле, ничто не препятствует ему недооценивать себя в одном и при этом переоценивать в другом. Поэтому Григорий, говоря о Моисее, сказал, что «он, возможно, проявил бы гордость, если бы, нимало не колеблясь, стал вождём множества людей, но он проявил бы ещё большую гордость, если бы отказался повиноваться предписанию своего Создателя».

**Ответ на возражение 4.** Моисей и Иеремия были достойны того служения, для которого их избрал Бог, но это достоинство они обрели по божественной благодати, а свою недостойность они оценивали, исходя из собственной слабости, хотя не упорствовали в этом и не проявили гордыни.

## Раздел 2. ПРОТИВОСТОИТ ЛИ МАЛОДУШИЕ ВЕЛИЧАВОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что малодушие не противостоит величавости. Ведь сказал же философ, что «принижённый не знает самого себя, иначе он бы стремился к тому, чего достоин»<sup>136</sup>. Но незнание себя, похоже, противостоит рассудительности. Следовательно, малодушие противостоит рассудительности.

**Возражение 2.** Далее, Господь называет раба, не пожелавшего из малодушия пускать в оборот деньги, лукавым и ленивым. И философ говорит, что принижённых считают ленивыми<sup>137</sup>. Но лень противостоит заботе, которая, как уже было сказано (47, 9), является актом рассудительности. Следовательно, малодушие не противостоит величавости.

**Возражение 3.** Далее, малодушие, похоже, берет своё начало в неупорядоченном страхе, в связи с чем читаем: «Скажите робким душою: “Будьте тверды, не бойтесь!”» (Ис. 35:4). А ещё оно, похоже, проистекает из неупорядоченного гнева, согласно сказанному [в Писании]: «Отцы, не раздражайте детей ваших (дабы они не унывали)» (Кол. 3:21). Но неупорядоченный страх противостоит мужеству, а неупорядоченный гнев – кротости. Следовательно, малодушие не противостоит величавости.

**Возражение 4.** Кроме того, противостоящий частной добродетели порок тем тяжелее, чем больше он отличается от этой добродетели. Но малодушие больше отличается от величавости, чем превознесение. Поэтому если бы малодушие противостояло величавости, то в таком случае оно было бы более тяжким грехом, чем превознесение, что противоречит словам [Писания]: «О, злое превознесение! Откуда вторглось ты?»<sup>138</sup> (Сир. 37:3). Следовательно, малодушие не противостоит величавости.

**Этому противоречит** следующее: величавость отличается от малодушия как великость и малость души, на что указывают самые их имена. Но большое и малое являются противоположностями. Следовательно, малодушие противостоит величавости.

**Отвечаю:** малодушие можно рассматривать трояко. Во-первых, само по себе, и в этом случае очевидно, что по своей природе оно противостоит величавости, от которой отличается как в отношении одного и того же субъекта малое отличается от большого. В самом деле, подобно тому, как величавый в силу величия своей души стремится к великому, точно так же малодушный в силу малости своей души великого избегает. Во-вторых, его можно рассматривать в отношении причины, которой со стороны ума является незнание собственных возможностей, а со стороны желания – страх перед неудачей в том, что человек ошибочно считает превосходящим его способность. В-третьих, его можно рассматривать в отношении следствия, каковым является избегание того великого, которого человек достоин. Но, как уже было сказано (132, 2), противопоставление порока и добродетели зиждется скорее на соответствующем им виде, чем на их причине или следствии. Поэтому малодушие непосредственно противостоит величавости.

**Ответ на возражение 1.** Этот аргумент рассматривает малодушие как проистекающее из причины в уме. Однако и в отношении причины нельзя в строгом смысле утверждать, что оно противостоит рассудительности, поскольку неведение этого типа связано не с безрассудностью, а, как сказано в четвёртой [книге] «Этики», с нерадивостью, проявленной при изучении собственной способности или исполнении того, что посылно<sup>139</sup>.

**Ответ на возражение 2.** Этот аргумент рассматривает малодушие с точки зрения

следствия.

**Ответ на возражение 3.** Этот аргумент рассматривает [малодушие] с точки зрения причины. Но тот страх, который обуславливает малодушие, не всегда является страхом перед смертельной опасностью, и потому нет никаких оснований утверждать, что малодушие противостоит мужеству. Что же касается гнева, то если рассматривать его под аспектом присущего ему движения, которое воодушевляет человека на отмщение, он не обуславливает малодушия, которое приводит душу в уныние, а, напротив, устраняет его. Однако со стороны причины гнева, а именно причинённого ущерба, который приводит душу пострадавшего в уныние, он способствует малодушию.

**Ответ на возражение 4.** Малодушие со стороны присущего ему вида является более тяжким грехом, чем превознесение, поскольку из-за него, согласно сказанному в четвёртой [книге] «Этики», человек сторонится прекрасных занятий и дел<sup>140</sup>, что является очень большим злом. Превознесение же названо «злым» по причине гордости, из которой оно происходит.

## Вопрос 134. О ВЕЛИКОЛЕПИИ

*Теперь нам надлежит исследовать великолепие и противостоящие ему пороки. В отношении великолепия наличествует четыре пункта:*

- 1) является ли великолепие добродетелью;*
- 2) является ли оно особой добродетелью;*
- 3) что является его материей;*
- 4) является ли оно частью мужества.*



# Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЛИКОЛЕПИЕ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что великолепие не является добродетелью. В самом деле, нами уже было сказано (II-I, 65, 1) о том, что обладающий одной добродетелью обладает всеми. Но можно обладать другими добродетелями, не будучи при этом великолепным, поскольку, по словам философа, «щедрый человек отнюдь не всегда великолепен»<sup>141</sup>. Следовательно, великолепие не является добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, как сказано во второй [книге] «Этики», нравственная добродетель блюдет середину<sup>142</sup>. Однако великолепие, похоже, не блюдет середину, поскольку по своей величине оно превосходит щедрость. Но, как сказано в десятой [книге] «Метафизики», «большое» и «малое», будучи пределами, противостоят друг другу, а их серединой является «равное»<sup>143</sup>. Таким образом, великолепие блюдет не середину, а предел. Следовательно, оно не является добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, добродетель не может быть противной естественной склонности, напротив, она совершенствует её. Но, согласно философу, «великолепный не щедр для самого себя»<sup>144</sup>, что противно естественной склонности заботиться о самом себе. Следовательно, великолепие не является добродетелью.

**Возражение 4.** Кроме того, как говорит философ, «искусство – это некое правильное суждение о том, что надлежит сделать»<sup>145</sup>. Но великолепие, как явствует из самого его имени, связано с тем [великим], что надлежит сделать. Следовательно, оно, пожалуй, является искусством, а не добродетелью.

**Этому противоречит** следующее: человеческая добродетель является причастностью божественной силе. Но великолепие причастно божественной силе, согласно сказанному [в Писании]: «Великолепие Твоё и сила Твоя — до облаков»<sup>146</sup> (Пс. 107:5). Следовательно, великолепие – это добродетель.

**Отвечаю:** как сказано в первой [книге трактата] «О небе», термин «добродетель» относится к пределу способности<sup>147</sup>, но не к минимальному пределу, а к максимальному, самая природа которого связана с чем-то большим. Поэтому делание чего-то великого, на что указывает [самое] имя «великолепие», поистине присуще понятию добродетели. Следовательно, великолепие является добродетелью.

**Ответ на возражение 1.** Не каждый щедрый великолепен в том, что касается его актов, поскольку для совершения великолепных дел ему может недоставать средств. Однако каждый щедрый обладает навыком к великолепию: либо актуальным, либо в отношении ближайшей к нему расположенности, о чём мы говорили [недавно] (129, 3), а также там, где рассуждали о взаимосвязи добродетелей (II-I, 65, 1).

**Ответ на возражение 2.** Великолепие, действительно, блюдет предел с точки зрения количества исполненного, но с точки зрения правила разума, которое оно не нарушает ни в большую, ни в меньшую сторону, оно, как и величавость, о которой мы рассуждали выше (129, 3), блюдет середину.

**Ответ на возражение 3.** Великолепию свойственно делать что-то великое. Но то, что связано с личностью человека, по сравнению с тем, что связано с божественным или общественным, невелико. Следовательно, великолепный не стремится быть в первую очередь щедрым к себе не потому, что не желает себе благ, а потому, что они не являются чем-то великим. Тем не менее, если что-либо в отношении себя допускает величие, великолепный

делает это великолепно, например, то, что делается единожды, вроде свадьбы или чего-то подобного, или же то, что [сравнительно] долговечно, например, убранство своего дома, о чём читаем в четвёртой [книге] «Этики»<sup>148</sup>.

**Ответ на возражение 4.** Как говорит философ, «для искусства необходимо должна существовать добродетель»<sup>149</sup>, а именно нравственная добродетель, которая склоняет желание к правильному применению правил искусства, что и делает великолепие. Следовательно, оно является не искусством, а добродетелью.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЛИКОЛЕПИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что великолепие не является особой добродетелью. В самом деле, великолепие, похоже, заключается в делании чего-то великого. Но делание чего-то великого может быть связано с любой добродетелью, если она велика; так, тот, добродетель благоразумия которого велика, может совершать великие дела благоразумия. Следовательно, великолепие – это не особая добродетель, а обозначение совершенной степени любой добродетели.

**Возражение 2.** Далее, стремящееся к чему-то и совершающее его, пожалуй, суть одно и то же. Но стремиться к великому, как уже было сказано (129, 1), свойственно величавости. Значит, и совершать великое свойственно величавости. Следовательно, великолепие не является особой и отличной от величавости добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, великолепие, похоже, относится к святости, в связи с чем читаем: «Великолепен святостью»<sup>150</sup> (Исх. 15:11); и ещё: «Сила и великолепие – во святилище Его» (Пс. 95:6). Но святость, как было показано выше (81, 1), есть то же, что и религия. Поэтому и великолепие, похоже, есть то же, что и религия. Следовательно, оно не является особой и отличной от других добродетелью.

Этому противоречит следующее: философ перечисляет его наряду с другими особыми добродетелями<sup>151</sup>.

**Отвечаю:** великолепию, как следует из его имени, свойственно [“лепить», то есть] «делать» нечто великое. Затем, «делать» можно понимать двояко, в строгом смысле и в расширительном. В строгом смысле «делать» означает соделывать нечто во внешней материи, как то строить дом или что-то подобное; в расширительном же смысле слово «делать» используется для обозначения любого действия, производимого как во внешней материи, как то резать или жечь, так и в самом действователе, как то мыслить или желать.

Таким образом, если под великолепием понимать делание чего-то великого в строгом смысле слова «делать», то в таком случае оно является особой добродетелью. Действительно, сделанное производится посредством акта, в использовании которого можно усматривать особый аспект совершенства, а именно тот, что сделанное посредством акта является чем-то великим, например, по количеству, ценности или достоинству, а это и есть то, что делает великолепие. Поэтому великолепие в указанном смысле является особой добродетелью.

С другой стороны, если под великолепием понимать делание чего-то великого в расширительном смысле слова «делать», то оно не является особой добродетелью.

**Ответ на возражение 1.** Любой совершенной добродетели свойственно делать нечто великое в пределах своего рода в том случае, если понимать слово «делать» в расширительном смысле; в строгом же смысле это свойственно великолепию.

**Ответ на возражение 2.** Величавости свойственно не только стремиться к чему-то великому, но и совершать великие дела во всех добродетелях либо путём «делания», либо посредством каких-то иных видов действий, о чём читаем в четвёртой [книге] «Этики»<sup>152</sup>. При этом в указанном отношении величавость связана только с аспектом великого, тогда как другие добродетели, которые, будучи совершенными, совершают нечто великое, в первую очередь устремлены не к великому, а к тому, что присуще каждой из них, а величие сделанного иногда следует из величия добродетели.

С другой стороны, великолепию свойственно не только великое «делание» в строгом

смысле этого слова, но и обдуманное стремление к совершению великих дел. Поэтому Туллий говорит, что «великолепие является обсуждением и направлением великих и возвышенных свершений, сопряжённое с широтой и благородным намерением ума», причём «обсуждение» относится к внутреннему намерению, а «направление» – к внешнему исполнению. Таким образом, коль скоро величавость подразумевает нечто великое в любой материи, из этого следует, что великолепие подразумевает то же самое в любом деле, которое может быть сделано во внешней материи.

**Ответ на возражение 3.** Намерением великолепия является совершение великих дел. Затем, всё, что делается людьми, определено к цели, а самой возвышенной целью человеческих дел является почитание Бога. Поэтому великие дела великолепия в первую очередь относятся к почитанию Бога. Действительно, как говорит философ, «наиболее похвальны затраты, связанные с божественными жертвоприношениями»<sup>153</sup>, которые и являются главным объектом великолепия. По этой причине великолепие относится к святости, а именно потому, что её главное следствие определено к религии, или святости.

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МАТЕРИЕЙ ВЕЛИКОЛЕПИЯ БОЛЬШИЕ ЗАТРАТЫ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что материей великолепия не являются большие затраты. В самом деле, двух добродетелей, имеющих дело с одной и той же материей, быть не может. Но нами уже было сказано (117, 2) о том, что с тратами связана щедрость. Следовательно, великолепие не связано с тратами.

**Возражение 2.** Далее, «великолепный с необходимостью также и щедр» <sup>154</sup>. Но щедрость скорее связана с подарками, чем с затратами. Следовательно, и великолепие в первую очередь связано с подарками, а не с затратами.

**Возражение 3.** Далее, великолепию свойственно совершать внешние дела. Но большие затраты не всегда являются средством для совершения внешних дел, как, например, когда кто-либо много тратит на посылку даров. Следовательно, затраты не являются присущей великолепию материей.

**Возражение 4.** Кроме того, большие затраты может позволить себе только богатый. Но всеми добродетелями может обладать и бедный; в самом деле, по словам Сенеки, «внешние блага добродетели ни к чему, поскольку она является достаточной» <sup>155</sup>. Следовательно, великолепие не связано с большими затратами.

Этому противоречит сказанное философом о том, что «великолепие, в отличие от щедрости, касается не всех действий, связанных с имуществом, а только поступков, связанных с тратами, и в них оно превосходит щедрость величию» <sup>156</sup>. Следовательно, оно связано только с большими затратами.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), великолепию свойственно стремиться делать что-то великое. Затем, для делания чего-то великого необходимы адекватные этому затраты, поскольку нельзя сделать большое дело без больших затрат. Следовательно, для того, чтобы надлежащим образом сделать нечто великое, великолепие идёт на большие затраты. Поэтому философ говорит, что «великолепный даже при равных», то есть адекватных, «затратах сделает предпринятое великолепней» <sup>157</sup>. Но затраты – это расходование денег, и если человек излишне любит деньги, то это является препятствием к тому, чтобы он их расходовал. Поэтому материей великолепия считаются как сами эти затраты, на которые идёт великолепный, чтобы сделать нечто великое, равно как и сами деньги, которые он использует, идя на большие затраты, так и любовь к деньгам, каковую любовь великолепный обуздывает, чтобы она не мешала ему делать большие затраты.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (129, 2), добродетели, объектами которых являются внешние вещи, сталкиваются с некоторыми трудностями, связанными как с самими вещами, с которыми имеют дело эти добродетели, так и с величиной этих вещей. Поэтому в отношении денег и их использования существует две добродетели, а именно щедрость, которая связана с использованием денег как таковым, и великолепие, которое связано с величию в использовании денег.

**Ответ на возражение 2.** Использование денег связано со щедрым человеком в одном отношении, а с великолепным – в другом. Действительно, оно связано со щедрым постольку, поскольку обуславливается упорядоченным отношением к деньгам, и потому всякое надлежащее пользование деньгами, такое как дарение или траты, препятствия к которому устранены посредством обуздания любви к деньгам, принадлежит щедрости. Великолепный же

использует деньги для делания чего-то великого, что сопряжено с [великими] издержками, или затратами.

**Ответ на возражение 3.** Великолепный человек, как сказано в четвёртой [книге] «Этики», тоже делает подарки и отдаривания, но не под аспектом подарков, а, скорее, под аспектом затрат на совершение тех или иных дел, таких как воздание кому-либо почестей или выполнение такой работы, которая поднимает престиж государства, как когда он берётся делать то, о чём хлопочет всё государство<sup>158</sup>.

**Ответ на возражение 4.** Главным актом добродетели является внутренний выбор, и добродетель может обладать им без внешнего благополучия, так что и бедный может быть великолепным. Однако внешние блага необходимы в качестве орудий внешних актов добродетели, и потому бедняк не может исполнить внешний акт великолепия в отношении того, что является просто великим. Однако он может исполнить его в отношении того, что является великим в отношении какого-то частного дела, которое, не будучи великим как таковое, может быть великолепно исполнено соразмерно своему роду, поскольку, как указывает философ, большое и малое являются относительными пределами.

## Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВЕЛИКОЛЕПИЕ ЧАСТЬЮ МУЖЕСТВА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что великолепие не является частью мужества. В самом деле, мы уже показали (3), что великолепие разделяет материю со щедростью. Но щедрость является частью не мужества, а правосудности. Следовательно, великолепие не является частью мужества.

**Возражение 2.** Далее, мужество связано с отвагой и страхом. Но великолепие, похоже, связано не со страхом, а только с затратами, которые являются своего рода актом. Следовательно, великолепие представляется относящимся скорее к имеющей дело с актами правосудности, чем к мужеству.

**Возражение 3.** Далее, философ говорит, что «великолепный подобен знатоку» <sup>159</sup>. Но у знания больше общего с рассудительностью, чем с мужеством. Следовательно, великолепие не должно полагать частью мужества.

**Этому противоречит** следующее: Туллий и Макробий утверждают, что великолепие является частью мужества.

**Отвечаю:** великолепие в той мере, в какой оно является особой добродетелью, не может считаться субъектной частью мужества, поскольку не совпадает с ним по материи, но оно считается его частью как вторичная добродетель, присоединённая к главной.

В самом деле, как уже было сказано (80), для того, чтобы добродетель была присоединена к главной добродетели, необходимы две вещи, а именно чтобы эта добродетель имела нечто общее с главной добродетелью и чтобы в некотором отношении она уступала совершенству этой добродетели. Затем, общим у великолепия и мужества является то, что великолепие, как и мужество, имеет дело с трудным и труднодостижимым, и потому, похоже, оно, как и мужество, находится в раздражительной части. И при этом великолепие уступает мужеству в отношении характера трудности, поскольку мужество имеет дело с трудностью, связанной с угрожающей человеку опасностью, тогда как великолепие – с трудностью, связанной с лишением собственности, что для человека менее значимо, чем опасность. Поэтому великолепие считается частью мужества.

**Ответ на возражение 1.** Правосудность имеет дело с деятельностями как таковыми, которые рассматриваются под аспектом чего-то должного, в то время как щедрость и великолепие имеют дело с относящимися к расходам деятельностями как связанными со страстями души, хотя и по-разному. В самом деле, щедрость относится к тратам с точки зрения любви и желания денег, которые являются страстями вожделеющей способности и не препятствуют щедрому давать и тратить, поскольку его добродетель находится в раздражительности. С другой стороны, великолепие относится к тратам с точки зрения надежды через посредство соединённой с ней трудности, причём не просто, как это имеет место в случае величавости, а в конкретной материи, а именно затратах, по каковой причине великолепие, как и величавость, находится в раздражительной части.

**Ответ на возражение 2.** Хотя великолепие не совпадает с мужеством по самой материи, оно совпадает с ним по условию материи, поскольку стремится к чему-то трудному в отношении затрат подобно тому, как мужество стремится к чему-то трудному в отношении страха.

**Ответ на возражение 3.** Как был сказано в предыдущем разделе, великолепие определяет использование знаний к чему-то великому. Но знание находится в разуме. Поэтому

великолепному надлежит использовать разум для того, чтобы затраты были адекватны совершаемому им делу. Это тем более необходимо потому, что то и другое велико, и если бы он не проявлял рачительности, то понёс бы большие убытки.



## Вопрос 135. О МЕЛОЧНОСТИ

*Далее мы рассмотрим противные великолепию пороки, под каковым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) является ли мелочность пороком;*
- 2) о противоположном ей пороке.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МЕЛОЧНОСТЬ ПОРОКОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мелочность не является пороком. В самом деле, добродетель приносит умеренность и в большое, и в малое, по каковой причине как щедрый, так и великолепный делают и нечто малое. Но великолепие является добродетелью. Следовательно, и мелочность является добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, философ говорит, что «точный расчёт мелочен»<sup>160</sup>. Но точный расчёт, похоже, достоин похвалы, поскольку, как утверждает Дионисий, способность быть разумным является благом человека<sup>161</sup>. Следовательно, мелочность не является пороком.

**Возражение 3.** Далее, философ говорит, что «мелочный прикидывает, как бы издержать поменьше»<sup>162</sup>. Но это свойственно жадности, или скупости. Следовательно, мелочность не является отличным от других пороком.

**Этому противоречит** следующее: философ считает мелочность особым пороком, который противостоит великолепию<sup>163</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (II-I, 1, 3; II-I, 18, 6), моральные акты получают свой вид от своей цели, и потому часто и своё имя они получают от цели. Так, человека называют мелочным потому, что в его намерение входит делать что-то малое. Затем, согласно философу, большое и малое являются соотнесёнными пределами<sup>164</sup>, и когда мы говорим, что мелочный намеревается делать что-то малое, то это должно понимать как сказанное о свойстве того дела, которое он делает, а оно может быть малым или большим двояко. Во-первых, со стороны самого исполняемого дела, во-вторых, со стороны [связанных с ним] затрат. Так, великолепного интересует в первую очередь величие его дела и только во вторую – величие [связанных с ним] затрат, на которые он согласен постольку, поскольку желает совершить великое дело. Поэтому философ говорит, что «великолепный даже при равных затратах сделает предпринятое великолепней»<sup>165</sup>. С другой стороны, мелочного интересует в первую очередь малость затрат, в связи с чем, по словам философа, «он прикидывает, как бы издержать поменьше»<sup>166</sup>. Вследствие этого он стремится к тому, чтобы делать поменьше, то есть не уклоняется от малого, пока малы издержки. Поэтому философ говорит, что «мелочный, даже издержавши очень много, погубит благо» великолепного дела «из-за мелочи», на которую он не захочет потратиться<sup>167</sup>. Отсюда понятно, что мелочный не способен соблюдать предписываемую разумом адекватность затрат тому, что делается. Но сущность порока как раз и состоит в неспособности следовать тому, что сообразуется с разумом. Следовательно, очевидно, что мелочность – это порок.

**Ответ на возражение 1.** Добродетель приносит умеренность в малое в соответствии с правилом разума, от какового правила, как было показано в этом разделе, мелочный отступает в сторону умаления. Ведь он называется мелочным не потому, что умерен в малом, а потому, что отклоняется от правила разума в сторону умаления как в большом, так и в малом, и потому мелочность является пороком.

**Ответ на возражение 2.** Как говорит философ, «страх заставляя людей размышлять»<sup>168</sup>. Поэтому мелочный точен в своих расчётах – ведь им владеет неупорядоченный страх перед расходом своих благ, пусть даже и самых мелких. Таким образом, мелочность недостойна похвалы, но греховна и предосудительна, поскольку мелочный не сообразует свою расположенность с разумом, а, напротив, использует разум для реализации своей неупорядоченной расположенности.

**Ответ на возражение 3.** Подобно тому, как у великолепного и щедрого общим является то,

что тот и другой тратят свои деньги с готовностью и удовольствием, точно так же общим у мелочного и скупого, или жадного, является их нежелание и неготовность к тратам. Однако при этом они отличаются тем, что скупость связана с обычными тратами, тогда как мелочность – с тратами большими, которые сопряжены с большими трудностями, и потому мелочность менее греховна, чем скупость. В связи с этим философ говорит, что «хотя мелочность и противоположный ей порок греховны, тем не менее, они не вызывают [сурового] порицания, поскольку не вредят ближнему и не слишком неприглядны»<sup>169</sup>.

## Раздел 2. ЕСТЬ ЛИ У МЕЛОЧНОСТИ ПРОТИВОПОЛОЖНЫЙ ЕЙ ПОРОК?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что нет такого порока, который был бы противоположен мелочности. В самом деле, мелкому противостоит великое. Но великолепие является не пороком, а добродетелью. Следовательно, нет такого порока, который был бы противоположен мелочности.

**Возражение 2.** Далее, коль скоро мелочность, как уже было сказано (1), является отклонением в сторону недостаточности, то дело представляется так, что любой противоположный мелочности порок должен состоять в чрезмерных затратах. Однако в четвёртой [книге] «Этики» сказано, что тот, кто тратит много там, где нужно потратить мало, тратит мало там, где нужно потратить много <sup>170</sup>, и, таким образом, в нём тоже есть что-то мелочное. Следовательно, у мелочности нет противоположного ей порока.

**Возражение 3.** Далее, как уже было сказано (1), моральные акты получают свой вид от своей цели. Затем, тот, кто тратит сверх меры, поступает так потому, что хочет показать своё богатство, о чём читаем в четвёртой [книге] «Этики» <sup>171</sup>. Но это свойственно тщеславию, которое, как уже было сказано (132, 2), противостоит величавости. Следовательно, нет такого порока, который был бы противоположен мелочности.

**Этому противоречит** авторитетное суждение философа, поместившего великолепие посреди двух противоположных пороков <sup>172</sup>.

**Отвечаю:** большое противостоит малому. Кроме того, большое и малое, как было показано выше (1), являются соотнесёнными пределами. Затем, подобно тому, как трата может быть небольшой по сравнению с делом, точно так же она может быть и [чрезмерно] большой по сравнению с делом, а именно постольку, поскольку она превышает установленную разумом соизмеримость траты и дела. Отсюда понятно, что пороку мелочности, который склоняет человека к тому, чтобы он тратил меньше, чем стоит его дело, и тем самым нарушил должную соизмеримость траты и дела, противостоит порок, который склоняет человека превысить эту же соизмеримость, потратив больше, чем стоит его дело. Этот порок по-гречески называется «banausia» [то есть пышность], каковое слово происходит от греческого «banos», поскольку подобно [пышущему] в топке огню он пожирает всё. А ещё его называют «аругокалия», то есть недостатком блага огня, поскольку этот «огонь» пожирает всё, но не ради хорошей цели. Следовательно, по-латыни его можно называть «consumptio» [то есть расточительство].

**Ответ на возражение 1.** Великолепие получило своё имя от величия исполняемого им дела, а не от превышения им необходимых для дела затрат, что свойственно противоположному мелочности пороку.

**Ответ на возражение 2.** Один и тот же порок противостоит как блюдущей середину добродетели, так и противоположному ему пороку. Поэтому порок расточительства противостоит мелочности тогда, когда он превышает необходимые для дела траты, тратя много там, где следует тратить мало. Великолепию же он противостоит со стороны великого дела, к которому по преимуществу склонен великолепный, тратя мало или не тратя вообще ничего там, где следует тратить много.

**Ответ на возражение 3.** Расточительство противостоит мелочности со стороны вида своего акта, поскольку оно превышает правило разума, в то время как мелочность его принижает. Но это нисколько не препятствует ему быть определённым к цели другого порока,

например тщеславия или любого другого.

## Вопрос 136. О ТЕРПЕНИИ

*Теперь мы должны рассмотреть терпение. Под этим заглавием наличествует пять пунктов:*

- 1) является ли терпение добродетелью;*
- 2) является ли оно самой большой добродетелью;*
- 3) возможно ли оно без благодати;*
- 4) является ли оно частью мужества;*
- 5) является ли оно тем же, что и долготерпение.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЕРПЕНИЕ ДОБРОДЕТЕЛЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что терпение не является добродетелью. Ведь сказал же Августин, что добродетели наиболее совершенны на небесах<sup>173</sup>. Но нет никакой надобности в терпении там, где не нужно сносить никакого зла, а между тем, согласно сказанному [в Писании], там «не будут терпеть голода и жажды, и не поразит их зной и солнце» ([Ис. 49:10](#); [Откр. 7:16](#)). Следовательно, терпение не является добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, добродетель нельзя обнаружить в злом, поскольку добродетель «делает своего обладателя добрым»<sup>174</sup>. Однако терпение подчас обнаруживается и в злом, например, в скупце, который ради богатства терпеливо сносит немало зол, согласно сказанному [в Писании]: «Он во все дни свои ел впотьмах, в большом раздражении, в огорчении и досаде» ([Еккл. 5:16](#)). Следовательно, терпение не является добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, мы уже показали (II-I, 70, 1), что плоды отличаются от добродетелей. Но терпение названо одним из плодов ([Гал. 5:22](#)). Следовательно, терпение не является добродетелью.

**Этому противоречит** сказанное Августином о том, что «добродетель души, называемая терпением, является столь великим даром Божиим, что мы даже проповедуем терпение Того, Кто дарует его нам».

**Отвечаю:** как уже было сказано (123, 1), нравственные добродетели определены к благу постольку, поскольку они оберегают благо разума от порывов страстей. Затем, печаль является одной из тех страстей, которые более всего препятствуют благу разума, согласно сказанному [в Писании]: «Печаль мирская производит смерть» ([2 Кор. 7:10](#)); и ещё: «Печаль многих убила, а пользы в ней нет» ([Сир. 30:25](#)). Поэтому существует необходимость в такой добродетели, которая бы оберегала благо разума от печали так, чтобы разум не уступал печали, и таково терпение. В связи с этим Августин говорит, что «терпение человека есть то, посредством чего он претерпевает зло со спокойным», то есть не потревоженным печалью, «умом, иначе он мог бы вследствие обеспокоенности ума отказаться от тех благ, с помощью которых он подвигается к лучшему». Отсюда понятно, что терпение является добродетелью.

**Ответ на возражение 1.** Нравственные добродетели не сохраняются на небесах в отношении тех своих актов, которые они производят на пути [туда], а именно тех, которые связаны с благами нынешней жизни, которых не будет на небесах. Но они сохраняются в отношении своей цели, которая пребудет на небесах. Так, на небесах не будет правосудности в смысле купли, продажи и других дел теперешней жизни, но она сохранится в смысле покорности Богу. И точно так же акт терпения на небесах будет состоять не в претерпевании, а в наслаждении благами, которых мы чаяли достичь посредством страданий. Поэтому Августин говорит, что «само терпение, конечно, не будет вечным, потому что оно необходимо лишь там, где существует зло, которое нужно переносить; но вечным будет то, что терпением достигается»<sup>175</sup>.

**Ответ на возражение 2.** Как говорит Августин, «терпеливыми в строгом смысле слова являются те, которые предпочитают перенесение зол без причинения их причинению их без перенесения. Что же касается тех, которые переносят зло для того, чтобы причинять его, то это их терпение не достойно ни восхищения, ни похвалы, да и вообще не является терпением; мы можем, конечно, дивиться жестокости их сердец, но никоим образом не можем считать их терпеливыми».

**Ответ на возражение 3.** Как было показано выше (II-I, 11, 1), само понятие плода подразумевает удовольствие. А добродетельные поступки, как сказано в первой [книге]

«Этики», доставляют удовольствие сами по себе<sup>176</sup>. Затем, имена добродетелей принято прилагать к их актам. Поэтому терпение как навык является добродетелью, а с точки зрения того удовольствия, которое доставляет её акт, оно считается плодом, и в первую очередь потому, что терпение помогает уму справляться с печалью.



## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЕРПЕНИЕ САМОЙ БОЛЬШОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что терпение является самой большой добродетелью. В самом деле, наибольшим в каждом роде должно быть то, что является совершенным. Но «терпение должно иметь совершенное действие» ([Иак. 1:4](#)). Следовательно, терпение является самой большой добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, все добродетели определены к благу души. Но в первую очередь, похоже, это свойственно терпению, в связи с чем читаем: «Терпением вашим храните души ваши»<sup>177</sup> ([Лк. 21:19](#)). Следовательно, терпение является самой большой добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, похоже, что причиняющее и защищающее вещи больше самих вещей. Но Григорий сказал, что «терпение есть корень и защита всех добродетелей»<sup>178</sup>. Следовательно, терпение является самой большой добродетелью.

**Этому противоречит** следующее: Григорий не называет его одной из четырёх главных добродетелей<sup>179</sup>, и с ним соглашается Августин.

**Отвечаю:** добродетели по самой своей природе определены к благу. Ведь добродетель есть то, что «делает добрым и своего обладателя, и выполняемое им дело»<sup>180</sup>, из чего следует, что превосходство добродетели и её преимущество перед другими добродетелями является тем большим, чем более действенно и непосредственно она склоняет человека к благу. Но наиболее действенными в отношении блага являются те добродетели, которые самым непосредственным образом склоняют человека к благу, а не те, которые обуздывают то, что уклоняет человека от блага. Затем, подобно тому, как из тех [добродетелей], которые действенны в отношении блага, наибольшими являются те, которые утверждают человека в наибольшем благе (так, вера, надежда и любовь являются большими, чем рассудительность и правосудность), точно так же и из тех [добродетелей], которые обуздывают то, что уклоняет человека от блага, наибольшими являются те, которые устраняют наибольшие препятствия к благу. Но смертельные опасности, с которыми связано мужество, и удовольствия от осязания, с которыми связано благоразумие, уклоняют человека от блага гораздо больше, чем все являющиеся объектом терпения невзгоды. Таким образом, терпение не является самой большой добродетелью, поскольку оно уступает не только теологическим добродетелям, а также рассудительности и правосудности, которые непосредственно утверждают человека в благе, но ещё и мужеству и благоразумию, которые устраняют большие препятствия к благу.

**Ответ на возражение 1.** О терпении сказано, что оно имеет совершенное действие в перенесении невзгод, потому, что невзгоды порождают, во-первых, печаль, которая умеряется терпением; во-вторых, гнев, который умеряется кротостью; в-третьих, ненависть, которую устраняет любовь; в-четвёртых, обиду от несправедливости, которой препятствует правосудность. Самым же совершенным является то, что устраняет причину. Однако из того, что терпение является наиболее совершенным в указанном отношении, вовсе не следует, что оно является наиболее совершенным просто.

**Ответ на возражение 2.** Хранение означает безмятежное владение, и потому о человеке сказано как о хранящем свою душу терпением постольку, поскольку оно выкорчёвывает порождаемые невзгодами и тревожащие душу страсти.

**Ответ на возражение 3.** Терпение считается корнем и защитой всех добродетелей не в том смысле, что оно их обуславливает и сохраняет, а в том, что оно устраняет препятствующее им.

## Раздел 3. МОЖНО ЛИ ОБЛАДАТЬ ТЕРПЕНИЕМ БЕЗ БЛАГОДАТИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что можно обладать терпением без благодати. В самом деле, чем больше разум разумной твари склоняет её к [исполнению] чего-либо, тем скорее она может это исполнить. Затем, разумней претерпевать зло ради блага, чем ради зла. Однако некоторые посредством собственных сил и без помощи благодати претерпевают зло ради зла; так, Августин говорит, что «люди переносят немало тяжких трудов и печалей ради того, к чему их склоняет греховная любовь». Следовательно, человек тем более может без благодати претерпевать зло ради блага, будучи поистине терпеливым.

**Возражение 2.** Далее, некоторые из тех, которые не находятся в состоянии благодати, испытывают гораздо большее отвращение к злу греха, чем к телесному злу. Поэтому некоторые язычники готовы претерпеть многое, лишь бы не предать свою страну или не совершить какое-либо иное преступление. Но это и есть истинное терпение. Следовательно, похоже, что можно обладать терпением и без помощи благодати.

**Возражение 3.** Далее, представляется очевидным, что некоторые идут на немалые хлопоты и страдания ради телесного выздоровления. Но душевное здоровье не менее важно, чем здоровье телесное. Следовательно, точно так же можно без помощи благодати переносить немало зол ради здоровья души, а это и есть истинное терпение.

**Этому противоречат** следующие слова [Писания]: «От Него», то есть от Бога, «терпение моё»<sup>181</sup> ([Пс. 61:2](#)).

**Отвечаю:** как говорит Августин, «сила желания помогает человеку переносить тяжкие труды и страдания, и при этом никто не станет добровольно сносить невзгоды иначе, как только ради того, что принесёт наслаждение». И так это потому, что сами по себе страдание и печаль неприятны душе, вследствие чего никто не избирает их ради них самих, но – только ради цели. Таким образом, из этого следует, что то благо, ради которого соглашаются терпеть зло, более желанно и любимо, чем то благо, лишение которого причиняет терпеливо сносимую печаль. Далее, то, что человек предпочитает благо благодати любому естественному благу, утрата которого может его опечалить, связано с горней любовью, которая любит Бога больше всего на свете. Отсюда понятно, что терпение как добродетель обуславливается любовью, согласно сказанному [в Писании]: «Любовь долготерпит» ([1 Кор. 13:4](#)). Но очевидно, что любовь невозможна без благодати, согласно сказанному [в Писании]: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» ([Рим. 5:5](#)). Следовательно, нельзя обладать терпением без благодати.

**Ответ на возражение 1.** Склонность разума была бы довлеющей в том случае, если бы человеческая природа находилась в целостном состоянии. Но в испорченной природе довлеет склонность вожделения, поскольку оно господствует в человеке. Поэтому человек в большей степени склонен претерпевать зло ради тех благ, которые восхищают вожделение здесь и сейчас, чем ради будущих благ, которых желает разум и с которыми связано истинное терпение.

**Ответ на возражение 2.** Благо общественной добродетели соответствует состоянию человеческой природы, и потому человеческая воля может стремиться к нему без помощи освящающей благодати, хотя и не без помощи благодати Божией. С другой стороны, благо благодати сверхъестественно, и потому человек не может стремиться к нему посредством естественной добродетели. Следовательно, приведённая аналогия неудачна.

**Ответ на возражение 3.** Перенесение человеком зол ради здоровья своего тела связано с

той любовью, которой человек по природе любит свою плоть. Поэтому сравнивать это перенесение и то терпение, которое зиждется на сверхъестественной любви, некорректно.

## Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЕРПЕНИЕ ЧАСТЬЮ МУЖЕСТВА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что терпение не является частью мужества. Действительно, ничто не может быть частью себя. Но очевидно, что терпение есть то же, что и мужество. Ведь нами уже было сказано (123, 6) о том, что главным актом мужества является стойкость, а стойкость присуща терпению. В связи с этим [Григорий] говорит, что «терпение состоит в перенесении причинённых другими зол»<sup>182</sup>. Следовательно, терпение не является частью мужества.

**Возражение 2.** Далее, ранее мы показали (123, 3), что мужество связано с отвагой и страхом, и потому оно находится в раздражительности. Но терпение, похоже, связано с печалью, и потому ему надлежит быть в вожделении. Следовательно, терпение является частью не мужества, а умеренности.

**Возражение 3.** Далее, целое не может существовать без своих частей. Поэтому если бы терпение было частью мужества, то мужество не могло бы существовать без терпения. Однако подчас мужественный не желает терпеливо сносить зло, но, напротив, нападает на того, кто это зло ему причиняет. Следовательно, терпение не является частью мужества.

**Этому противоречит** следующее: Туллий называет его частью мужества<sup>183</sup>.

**Отвечаю:** терпение является как бы потенциальной частью мужества, поскольку оно присоединено к нему как вторичная добродетель к главной. В самом деле, как говорит в своей проповеди Григорий, терпение состоит в том, чтобы со спокойным умом переносить причинённое другими зло. Но из всех причиняемых другими зол главными и самыми тяжкими являются те, которые связаны с опасностью смерти, а с ними имеет дело мужество. Отсюда понятно, что в подобных вопросах первичным является мужество и что именно оно связано с тем, что в этих вопросах первично. Поэтому терпение присоединено к мужеству как вторичная добродетель к главной, по каковой причине [некоторые] называют терпение храбростью.

**Ответ на возражение 1.** Мужеству присуще переносить не вообще всё, а только то, что выносить труднее всего, а именно смертельные опасности, тогда как терпению свойственно выносить любые виды зла.

**Ответ на возражение 2.** Акт мужества состоит не только в том, чтобы твёрдо отстаивать благо наперекор страху перед будущими опасностями, но также и в том, чтобы не уступать страданиям и печалям, причиняемым тем, что уже налицо, и в этом отношении терпение схоже с мужеством. Но всё же мужество в первую очередь связано с преодолением обращающего в бегство страха, в то время как терпение в первую очередь связано с печалью, поскольку человека считают терпеливым не потому, что он не обращается в бегство, а потому, что он достойно претерпевает то, что причиняет ему вред здесь и сейчас, не поддаваясь неупорядоченной печали. Поэтому мужество, строго говоря, находится в раздражительной, а терпение — в вожделеющей способности. Но это нисколько не препятствует тому, чтобы терпение было частью мужества, поскольку присоединение добродетели к [другой] добродетели связано не с субъектом, а с материей или формой.

С другой стороны, несмотря на то, что терпение, как и умеренность, находится в вожделении, его нельзя считать частью умеренности, поскольку умеренность связана только с теми печалью, которые противоположны удовольствиям от осязания и возникают, например, вследствие воздержания от удовольствий от еды или соития, тогда как терпение по преимуществу связано с печалью, причиняемыми другими людьми. Кроме того, умеренности присуще сдерживать эти печали безотносительно того, какие удовольствия им противоположны, тогда как терпение побуждает человека не оставлять благо добродетели по

причине такого рода печалей, сколь бы большими они не были.

**Ответ на возражение 3.** В некотором отношении, [а именно] с точки зрения того, что человек может терпеливо сносить то зло, которое связано со смертельной опасностью, терпение можно считать неотделимой частью мужества, и на этом основано доказательство возражения. Однако терпение вовсе не возбраняет человеку восставать на того, кто причиняет ему зло. Так, Златоуст, комментируя слова [Господа]: «Отойди от Меня, сатана» ([Мф. 4:10](#)), говорит, что «похвальным является терпеливо сносить несправедливость в отношении нас самих, но нет большего зла, чем терпеливо сносить несправедливость в отношении Бога»; и Августин в письме к Марцеллину говорит, что «предписания терпения не противоречат общественному благу, ради которого мы восстаём на наших врагов». Но в той мере, в какой терпение относится ко всем видам зла, оно присоединено к мужеству как вторичная добродетель к главной.

## Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЕРПЕНИЕ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ДОЛГОТЕРПЕНИЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что терпение есть то же, что и долготерпение. Ведь сказал же Августин, что «мы говорим о терпении Божиим не в том смысле, что Он может претерпевать от какого-либо зла, а в том, что Он ожидает раскаяния нечестивых». В связи с этим читаем [в Писании]: «Господь – долготерпелив» ([Сир. 5:4](#)). Следовательно, терпение есть то же, что и долготерпение.

**Возражение 2.** Далее, одно и то же не может быть противоположно двум вещам. Но нетерпение противоположно долготерпению, посредством которого переживают отсрочку, поскольку нетерпеливым считают того, для кого любая отсрочка представляется злом. Следовательно, похоже, что терпение есть то же, что и долготерпение.

**Возражение 3.** Далее, обстоятельством переносимого зла является не только время, но и место. Однако с точки зрения места терпение ничем не отличается от любой другой добродетели. Следовательно, долготерпение, которое определяется по количеству времени, а именно, что человек ожидает в течение долгого времени, не отличается от терпения.

**Возражение 4.** С другой стороны, глосса на слова [Писания]: «Или пренебрегаешь богатство благодати, кротости и долготерпения Божия?» ([Рим. 2:4](#)), говорит: «Похоже, что долготерпение отличается от терпения, поскольку тех, которые чинят обиды не столько по умыслу, сколько по слабости, сносят с долготерпением, в то время как тех, которые радуются своему нечестию, сносят терпеливо».

**Отвечаю:** подобно тому, как величавость склоняет человеческий ум к чему-то великому, точно так же и великое терпение [то есть долготерпение] склоняет человеческий ум к чему-то отдалённому. Поэтому долготерпение, как и величавость, в большей степени связано со стремящейся к благу надеждой, чем с отвагой, страхом или печалью, объектом которых является зло. Следовательно, у долготерпения больше общего с величавостью, чем с терпением.

Однако есть две причины, по которым у него имеется и нечто общее с терпением. Одной из них является та, что терпение, подобно мужеству, сносит некоторое зло ради блага, причём скорое получение этого блага облегчает снесение [зла], а его долгое ожидание – затрудняет. Второй причиной является та, что само долгое ожидание блага, на которое мы надеемся, по своей природе обуславливает печаль, согласно сказанному [в Писании]: «Надежда, долго не сбывающаяся, томит сердце» ([Прит. 13:12](#)). Следовательно, и в отношении этого испытания, каковое суть претерпевание своего рода напасти, может существовать терпение. Поэтому терпение включает в себя как долготерпение, так и стойкость, поскольку и долготерпение, которое связано с отсрочкой того блага, на которое надеются, и стойкость, которая связана с теми тяготами, которые сносит человек, проявляя постоянство в исполнении добрых дел, можно рассматривать под одним аспектом тягостного зла.

По этой причине Туллий, давая определение терпению, говорит, что «терпение есть добровольное и продолжительное перенесение трудного и неприятного ради добродетели или пользы»<sup>184</sup>, имея в виду, что «трудное» относится к стойкости в благе, а «неприятное» — к той прискорбности зла, которая является надлежащим объектом терпения; когда же он добавляет «продолжительное», то есть «долго длящееся», то имеет в виду долготерпение, [но только] в той мере, в какой оно общо с терпением.

Сказанного достаточно для ответа на возражения 1 и 2.

**Ответ на возражение 3.** То, что пространственно отдалено от нас по месту, в отличие от

того, что отдалено по времени, не отдалено по природе просто, и потому приведённая аналогия неудачна. Более того, самая трудность, порождаемая отдалённостью по месту, связана со временем, поскольку для достижения отдалённого по месту требуется большее время.

Что же касается **возражения 4**, то с ним мы согласны. Однако здесь должно иметь в виду, что смысл установленной этой глоссой причины различия состоит в том, что сносить тех, кто грешит по слабости, трудно просто потому, что они долго пребывают во зле, в связи с чем сказано, что их сносят с долготерпением, тогда как само то, что грешат из гордыни, представляется нестерпимым, в связи с чем о тех, которые грешат из гордыни, сказано, что их сносят терпеливо.

## Вопрос 137. ОБ УПОРСТВЕ

*Далее мы исследуем упорство и противные ему пороки. Посвящённый упорству вопрос содержит четыре пункта:*

- 1) является ли упорство добродетелью;*
- 2) является ли оно частью мужества;*
- 3) о его отношении к стойкости;*
- 4) нужна ли ему помощь со стороны благодати.*



## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ УПОРСТВО ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что упорство не является добродетелью. В самом деле, согласно философу, воздержанность есть нечто большее, чем упорство<sup>185</sup>. Но воздержанность, как сказано в четвёртой [книге] «Этики», не является добродетелью<sup>186</sup>. Следовательно, не является добродетелью и упорство.

**Возражение 2.** Далее, как говорит Августин, «благодаря добродетели человек живёт правильно»<sup>187</sup>. Но он же говорит, что никто при жизни не может считаться упорным, если он не упорен до смерти. Следовательно, упорство не является добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, как сказано во второй [книге] «Этики», любая добродетель необходимо должна обладать устойчивостью в исполнении своих дел<sup>188</sup>. Но именно это и подразумевает упорство; так, Туллий говорит, что «упорство есть крепкая и продолжительная устойчивость в достижении хорошо обдуманной цели»<sup>189</sup>. Следовательно, упорство является не особой добродетелью, а условием всякой добродетели.

**Этому противоречит** следующее: Андроник говорит, что «упорство есть навык в отношении того, что должно сносить, и того, что сносить не должно, и того, что можно и сносить, и нет». Но навык, который направляет к тому, чтобы делать что-то доброе и не делать что-то [злое], является добродетелью. Следовательно, упорство является добродетелью.

**Отвечаю:** как говорит философ, «добродетели связаны с благим и трудным»<sup>190</sup>, и потому там, где наличествует особый вид трудности или блага, наличествует и особая добродетель. Затем, благость или трудность добродетельного поступка может обуславливаться двумя вещами. Во-первых, самим видом акта, если рассматривать его со стороны присущего ему объекта; во-вторых, продолжительностью времени, поскольку долгое упорство в чём-либо трудном подразумевает особую трудность. Следовательно, долгое упорство в отношении чего-то доброго вплоть до его исполнения присуще особой добродетели.

Поэтому подобно тому, как благоразумие и мужество являются особыми добродетелями постольку, поскольку первое воздерживает от осязательных удовольствий (что само по себе является трудным), а второе сдерживает связанные со смертельными опасностями отвагу и страх (что тоже трудно само по себе), точно так же особой добродетелью является и упорство, поскольку оно состоит в том, чтобы вытерпеть, насколько необходимо, отсрочку в исполнении дел вышеназванных или каких-то иных добродетелей.

**Ответ на возражение 1.** Под упорством философ понимает перенесение того, что долго переносить труднее всего. Но зло переносить труднее, чем благо. Затем, то зло, которое связано со смертельными опасностями, как правило, не нужно переносить долгое время, поскольку обычно оно скоропреходяще, и потому не за его перенесение упорство заслуживает своей похвалы. Из прочих же видов зла первым является тот, который противостоит чувственным удовольствиям, поскольку такое зло касается необходимого для жизни, как, например, когда испытывают недостаток в пище и тому подобном, и в связи с ним подчас требуется длительное упорство. Однако долго переносить подобное не так уж и трудно тому, кого это не печалит и кто не слишком стремится к противоположным благам, как это имеет место в случае благоразумного, в ком эти страсти умеренны. А труднее всего переносить такие сильные воздействия тому, кому недостаёт совершенства умеряющей подобные страсти добродетели. Поэтому если понимать упорство в указанном смысле, то оно является не совершенной добродетелью, а чем-то несовершенным вроде добродетели. С другой стороны, если под упорством понимать продолжительную стойкость в отношении любого вида трудного блага, то

в таком случае оно подобает тому, кто обладает совершенной добродетелью, поскольку такой даже в том случае, когда упорствовать ему не слишком трудно, проявляет упорство в отношении наиболее совершенного блага. Следовательно, такое упорство может быть добродетелью, поскольку совершенство добродетели в большей степени связано с аспектом блага, чем с аспектом трудности.

**Ответ на возражение 2.** Подчас добродетель и её акт носят одно и то же имя; так, по словам Августина, «вера есть вера без видения»<sup>191</sup>. Затем, можно иметь навык к добродетели без исполнения её акта; так, бедняк с навыком к великолепию не может исполнить его акт. Однако подчас обладающий навыком человек начинает исполнять [соответствующий] акт, но не завершает его, как, например, когда строитель начинает строить дом, но не завершает строительства. Поэтому нам надлежит отвечать, что термин «упорство» иногда используется для обозначения навыка, посредством которого избирают упорство, а иногда – для обозначения акта упорства, и при этом подчас тот, кто обладает навыком к упорству, избирает упорство и начинает осуществлять свой выбор, упорствуя какое-то время, не завершает свой акт, поскольку не упорствует до конца. Затем, конец бывает двояким: во-первых, концом исполняемого дела; во-вторых, концом человеческой жизни. В строгом смысле слова упорство должно упорствовать вплоть до завершения добродетельного дела; так, например, солдат должен упорствовать до конца сражения, а великолепный — до полного исполнения своего дела. Однако существуют такие добродетели, как, например, вера, надежда и любовь, акты которых должны исполняться в течение всей жизни постольку, поскольку они связаны с конечной целью всей человеческой жизни. Поэтому в отношении этих главных добродетелей акт упорства может быть завершён только с окончанием жизни. Именно в этом смысле Августин говорит об упорстве, под которым он понимает законченный акт упорства.

**Ответ на возражение 3.** Крепкая устойчивость может быть свойственна добродетели двояко. Во-первых, по причине присущей этой добродетели цели её стремления, и в этом смысле длительное проявление упорства в благе вплоть до конца свойственно особой добродетели, называемой упорством, которая стремится к этому как к особой цели. Во-вторых, по причине отношения навыка к своему субъекту, и в этом смысле крепкая устойчивость свойственна каждой добродетели, поскольку добродетель является «качеством, которое нелегко поддаётся изменениям»<sup>192</sup>.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ УПОРСТВО ЧАСТЬЮ МУЖЕСТВА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что упорство не является частью мужества. В самом деле, согласно философу, «упорство связано с чувственными страданиями»<sup>193</sup>. Но они связаны с благоразумием [или умеренностью]. Следовательно, упорство является частью не мужества, а благоразумия.

**Возражение 2.** Далее, любая часть нравственной добродетели связана с некоторыми из тех страстей, которые ослабляются этой добродетелью. Но упорство не подразумевает ослабления страстей – ведь чем сильнее страсти, тем более достойно разумно противиться им. Следовательно, похоже, что упорство является частью не нравственной добродетели, а совершенствующей разум рассудительности.

**Возражение 3.** Далее, Августин говорит, что упорства лишиться нельзя, при том, что других добродетелей лишиться можно. Поэтому упорство превосходит все прочие добродетели. Но главная добродетель превосходит свою часть. Следовательно, упорство как таковое является главной добродетелью, а не частью [какой-либо] добродетели.

**Этому противоречит** следующее: Туллий называет упорство частью мужества<sup>194</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (II-I, 61, 3, 4), главной добродетелью является та, которой по преимуществу усваивается то, что более всего заслуживает похвалы за добродетель, поскольку она осуществляет свою деятельность в присущей ей материи в отношении того, что в ней является наиболее трудным. В связи с этим мы показали (123, 2), что мужество является главной добродетелью постольку, поскольку оно стойко переносит то, в отношении чего быть стойким труднее всего, а именно опасности смерти. Из этого с необходимостью следует, что всякая добродетель, которая заслуживает похвалы за твёрдое перенесение чего-то трудного, является присоединённой к мужеству как вторичная добродетель к главной. Но упорство заслуживает похвалы за стойкое перенесение трудностей, обусловленных отсрочкой исполнения добрых дел, каковые трудности уступают трудности перенесения опасности смерти. Поэтому упорство присоединено к мужеству как вторичная добродетель к главной.

**Ответ на возражение 1.** Присоединение вторичных добродетелей к главным зависит не только от материи, но и от модуса, поскольку форма всегда важнее материи. Поэтому хотя у упорства со стороны материи, похоже, больше общего с благоразумием, чем с мужеством, тем не менее, со стороны модуса у него больше общего с мужеством в том, что касается крепкой устойчивости в перенесении продолжительных трудностей.

**Ответ на возражение 2.** Упорство, о котором говорит философ<sup>195</sup>, не ослабляет страсти, а просто состоит в некоей твёрдости разума и воли. Но если рассматривать упорство как добродетель, то оно ослабляет некоторые страсти, а именно обусловливаемый отсрочкой страх перед утомлением или неудачей. Следовательно, эта добродетель, подобно мужеству, находится в раздражительности.

**Ответ на возражение 3.** Августин в данном случае говорит об упорстве не как о добродетельном навыке, а как об исполняемом до конца добродетельном акте, согласно сказанному [в Писании]: «Претерпевший же до конца – спасётся» ([Мф. 24:13](#)). Следовательно, такого упорства лишиться нельзя, поскольку в противном случае оно не будет исполнено до конца.

## Раздел 3. СВОЙСТВЕННА ЛИ УПОРСТВУ СТОЙКОСТЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что упорству не свойственна стойкость. В самом деле, мы уже показали, что стойкость свойственна терпению, а терпение отличается от упорства. Следовательно, упорству не свойственна стойкость.

**Возражение 2.** Далее, «добродетель связана с благим и трудным». Но быть стойким трудно, пожалуй, не в малых делах, а только в великих, которые связаны с великолепием. Следовательно, стойкость свойственна скорее великолепию, чем упорству.

**Возражение 3.** Далее, если бы стойкость была свойственна упорству, то их нельзя было бы отличить друг от друга, поскольку обе они означают некоторую неколебимость. Однако они отличаются друг от друга; так, мы уже говорили (128) о том, что Макробий отличает стойкость [или выдержку] от упорства, которое он именуется твёрдостью. Следовательно, упорству не свойственна стойкость.

**Этому противоречит** следующее: стойким считают того, кто способен твёрдо сносить. Но сносить, как явствует из определения Андроника, присуще упорству. Следовательно, упорству свойственна стойкость.

**Отвечаю:** упорство и стойкость совпадают со стороны цели, поскольку им присуще твёрдо удерживаться в некотором благе, но они отличаются со стороны того, что делает это удержание в благе трудным. В самом деле, упорство в строгом смысле этого слова понуждает человека твёрдо удерживаться в благе наперекор той трудности, которая является следствием продолжительности акта, тогда как стойкость понуждает его твёрдо удерживаться в благе наперекор тем трудностям, которые возникают вследствие любых других внешних препятствий. Следовательно, упорство предшествует стойкости как часть мужества потому, что связанная с продолжительностью акта трудность присуща акту добродетели в большей степени, чем та [трудность], которая является следствием внешних препятствий.

**Ответ на возражение 1.** Внешними препятствиями стойкости в благе по преимуществу являются те, которые причиняют печаль. Затем, мы уже показали (136, 1), что с печалью связано терпение. Поэтому стойкость совпадает с упорством со стороны цели и с терпением — со стороны того, что порождает трудность. И поскольку важнее цель, то стойкость свойственна упорству в большей степени, чем терпению.

**Ответ на возражение 2.** Трудно сохранять твёрдость в великих делах, но длительное время трудно сохранять её и в малых или обычных делах, хотя эта трудность обуславливается не величию дела, с которым связано великолепие, а его продолжительностью, с которой связано упорство. Следовательно, им обоим может быть присуща стойкость.

**Ответ на возражение 3.** Стойкость присуща упорству постольку, поскольку у них есть много общего, однако они не являются одним и тем же, поскольку, как было показано в этом разделе, у них существуют отличия.

## Раздел 4. НУЖДАЕТСЯ ЛИ УПОРСТВО В ПОМОЩИ СО СТОРОНЫ БЛАГОДАТИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что упорство не нуждается в помощи со стороны благодати. В самом деле, как уже было сказано (1), упорство является добродетелью. Затем, как говорит Туллий, действие добродетели подобно действию природы<sup>196</sup>. Поэтому упорству достаточно одной только склонности добродетели. Следовательно, оно не нуждается в помощи со стороны благодати.

**Возражение 2.** Далее, дар благодати Христа, как явствует из сказанного в пятой [главе] «Послания к римлянам», преодолевает тот вред, который причинил нам Адам. Но, как сказал Августин, «до согрешения устройство человека было таким, что он мог быть упорным [в благе] посредством того, что имел»<sup>197</sup>. Следовательно, после своего восстановления благодатью Христовой человек тем более может быть упорным [в благе] без помощи со стороны последующей благодати.

**Возражение 3.** Далее, греховные дела подчас трудней добродетельных, по каковой причине от имени беззаконников сказано: «Мы... ходили по непроходимым пустыням» ( [Прем. 5:7](#)). Но некоторые упорствуют в греховных делах без чьей-либо помощи. Следовательно, и в делах добродетели человек может упорствовать без помощи со стороны благодати.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Мы опираемся на то упорство, каковое суть дар Божий, посредством которого мы упорствуем до конца во Христе».

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), [термин] «упорство» имеет два значения. Во-первых, он может означать рассматриваемый как добродетель навык к упорству. В указанном смысле он, как и все остальные всеянные добродетели, нуждается в даре благодати по навыку. Во-вторых, он может означать продолжающийся вплоть до смерти акт упорства, и в этом смысле ему требуется не только благодать по навыку, но также и помощь со стороны благодати Божией, сохраняющей человека в добре вплоть до конца [нынешней] жизни, о чём уже было сказано выше (II-I, 109, 10), когда мы рассуждали о благодати. Действительно, коль скоро свободная воля по своей природе изменчива, каковая изменчивость не устраняется дарованной в нынешней жизни благодатью по навыку, свободная воля, пусть даже и исцелённая благодатью, будучи в силах избрать добро, не всегда в силах неизменно пребывать в нём, поскольку мы часто не можем исполнить то, что избрали.

**Ответ на возражение 1.** В отношении того, с чем она имеет дело, добродетель упорства склоняет [своего обладателя] к упорству, однако поскольку она является навыком, а навык есть то, использование чего зависит от воли, из этого вовсе не следует, что обладающий навыком к добродетели человек использует его неизменно до смерти.

**Ответ на возражение 2.** Как говорит Августин, «первому человеку было дано не само упорство, а способность быть упорным по собственной воле, поскольку тогда в человеческой природе не было никакой порчи, которая могла бы сделать упорство трудным. Ныне же предопределённый по благодати Христовой получает не только возможность быть упорным, но и само упорство. И так это потому, что первый человек, которому никто не угрожал, по своей собственной воле восстал против заповеди Божией, лишившись столь великого блаженства и столь удивительной лёгкости избежания греха, в то время как эти, против стойкости которых ополчился весь мир, упорствуют в своей вере»<sup>198</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Человек способен греховно пасть сам, но никто не может восстать

из греха сам без помощи благодати. Поэтому впадение человека в грех делает его упорным в этом грехе дотолѣ, доколе его не избавит от греха благодать Божия. С другой стороны, делание человеком чего-то доброго не делает его упорным в добре, поскольку он сохраняет свою способность грешить. Следовательно, вплоть до самого конца он нуждается в помощи со стороны благодати.

## Вопрос 138. О ПРОТИВНЫХ УПОРСТВУ ПОРОКАХ

*Теперь мы должны рассмотреть противные упорству пороки, под каковым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) об изнеженности<sup>199</sup>;
- 2) об упрямстве.



# Раздел 1. ПРОТИВОСТОИТ ЛИ УПОРСТВУ ИЗНЕЖЕННОСТЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что изнеженность не противостоит упорству. Так, глосса на слова [Писания]: «Ни прелюбодеи, ни изнеженные<sup>200</sup>, ни мужеложники... царства Божия не наследуют» (1 Кор. 6:9-10), разъясняет их так: «Изнеженные – это блудники, которые предаются противоестественному пороку». Но этому противостоит целомудрие. Следовательно, изнеженность не является противным упорству пороком.

**Возражение 2.** Далее, философ говорит, что «избалованность есть своего рода изнеженность»<sup>201</sup>. Но избалованность представляется схожей с неблагоприятием. Следовательно, изнеженность противостоит не упорству, а благоразумию.

**Возражение 3.** Далее, по словам философа, «любящий забавы является изнеженным»<sup>202</sup>. Но неумеренная изнеженность в отношении забав противостоит «eutrapelia» [то есть остроумию], которое, как сказано в четвёртой [книге] «Этики», является добродетелью, благодаря которой развлекаются пристойно<sup>203</sup>. Следовательно, изнеженность не противостоит упорству.

Этому противоречит сказанное философом о том, что «упорный человек является противоположностью изнеженного»<sup>204</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (137, 1), упорство заслуживает похвалы потому, что оно делает человека готовым долгое время тяжело трудиться и терпеть ради сохранения блага, чему, похоже, непосредственно противостоит то, что делает человека готовым отказаться от блага по причине тех трудностей, которые он не может сносить. Именно это мы и называем «изнеженностью» [или «размягчённостью»], поскольку «мягким» является то, что легко уступает давлению. Однако никто не назовёт мягким то, что не выдерживает сокрушительного удара (например, стену, которая обрушивается под ударом стенобитного орудия). Следовательно, и человека не назовут изнеженным за то, что он не выдерживает сокрушительного удара. Поэтому философ говорит, что «не удивительно, если человек уступает сильным и чрезмерным удовольствиям или страданиям; напротив, он вызывает сочувствие, если противится им»<sup>205</sup>. Далее, очевидно, что страх перед опасностью является большей движущей силой, чем желание удовольствия, в связи с чем Туллий в разделе, озаглавленном им: «Величавость заключается в двух вещах», говорит, что «необоснованно полагать, что устоявший перед страхами ниспровергнется похотью, или что непобеждённый тяготами тяжких трудов уступит удовольствиям». Кроме того, само удовольствие притягательнее печали, тогда как отсутствие удовольствия сдерживает, поскольку недостаток удовольствия является чистой лишённостью. Поэтому, согласно философу, в строгом смысле слова изнеженным является тот, кто поступает дурно из-за печали, обусловливаемой недостатком удовольствия, к которому он не испытывает влечения или испытывает, но слабо<sup>206</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Эта изнеженность может обуславливаться двояко. Во-первых, привычкой; действительно, чем больше человек привыкает к удовольствиям, тем труднее ему стерпеть их отсутствие. Во-вторых, естественным расположением, когда уму человека, так сказать, недостаёт упорства по причине слабых характерности. Таковы, по словам философа, те причины, по которым женский пол уступает мужскому<sup>207</sup>. Поэтому изнеженными называют пассивных содомитов — ведь они женоподобны.

**Ответ на возражение 2.** Тяжкий труд противен телесному удовольствию, и потому всё то, ради чего нужно тяжело трудиться, препятствует удовольствиям. Затем, избалованными



считаются те, которые не желают тяжело трудиться и вообще не желают делать то, что уменьшает удовольствие. В связи с этим [Писание] говорит: «Женщина, жившая у тебя в неге и роскоши, которая никогда ноги своей не ставила на землю по причине... изнеженности» ([Вт. 28:56](#)). Поэтому избалованность есть своего рода изнеженность. Однако в строгом смысле слова изнеженность относится к недостатку удовольствий, тогда как избалованность – к тому, что препятствует удовольствию, например к тяжкому труду и тому подобному.

**Ответ на возражение 3.** В развлечении можно усматривать две вещи. Во-первых, удовольствие, и в этом смысле неупорядоченное пристрастие к забавам противостоит «eutrapelia» [то есть остроумию]. Во-вторых, в нём можно усматривать расслабление и отдых, которым противостоит тяжкий труд. Поэтому изнеженности свойственны как неспособность к перенесению трудностей, так и стремление к неупорядоченным забавам и другим подобного рода расслаблениям.

## Раздел 2. ПРОТИВОСТОИТ ЛИ УПОРСТВУ УПРЯМСТВО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что упрямство не противостоит упорству. Ведь сказал же Григорий, что упрямство является следствием тщеславия<sup>208</sup>. Но мы уже показали (132, 2), что тщеславие противостоит не упорству, а величавости. Следовательно, упрямство не противостоит упорству.

**Возражение 2.** Далее, если бы оно противостояло упорству, то либо со стороны избыточности, либо — недостаточности. Но оно не противостоит со стороны избыточности, поскольку упрямые уступают некоторым удовольствиям и страданиям; в самом деле, согласно философу, «они радуются победе [когда не дадут себя переубедить] и страдают, когда их мнение отклоняется»<sup>209</sup>. А если бы оно противостояло со стороны недостаточности, то ничем бы не отличалось от изнеженности, что очевидно не так. Следовательно, упрямство никоим образом не противостоит упорству.

**Возражение 3.** Далее, подобно тому, как упорный настойчиво держится блага наперекор страданию, точно так же поступает воздержанный и благоразумный наперекор удовольствию, мужественный — наперекор страху и кроткий — наперекор гневу. Но упрямство означает чрезмерную настойчивость. Следовательно, упрямство противостоит не только упорству, но и другим добродетелям.

**Этому противоречит** сказанное Туллием о том, что «упрямство относится к упорству так же, как суеверие — к религии»<sup>210</sup>. Но ранее мы показали (92, 1), что суеверие противоположно религии. Следовательно, упрямство противоположно упорству.

**Отвечаю:** как говорит Исидор, «упрямым считают того, кто ведёт себя вызывающе, проявляя чрезмерную настойчивость». То же самое означает и «непокорность», поскольку она указывает на то, что человек «упорствует в достижении своей цели, пока не победит, поскольку древние называли победу “vicia”»<sup>211</sup>. Философ называет таких «ischyrognomones», то есть «упрямыми», или «idiognomones», то есть «самоуверенными»<sup>212</sup>, поскольку они держатся своих взглядов больше, чем должно, тогда как изнеженные держатся меньше, чем должно, а упорные — как должно. Отсюда понятно, что упорство похвально как блюдущее середину, в то время как упрямство порицается за избыточность, а изнеженность — за недостаточность.

**Ответ на возражение 1.** Причиной, по которой человек слишком крепко держится своих взглядов, является та, что этим он желает продемонстрировать собственное превосходство, и в этом смысле упрямство является следствием тщеславия. Однако ранее мы уже показали (127, 2; 133, 2), что противоположение порока и добродетели зависит не столько от их причины, сколько от их вида.

**Ответ на возражение 2.** Упрямый избыточествует посредством неупорядоченного упорства в отношении многих трудностей постольку, постольку он получает некоторое удовольствие от достижения цели, и в этом он подобен мужественному и упорному. С другой стороны, в той мере, в какой это удовольствие греховно ввиду того, что он излишне стремится к нему и излишне избегает противоположных ему страданий, он подобен невоздержанному и изнеженному.

**Ответ на возражение 3.** Хотя и другие добродетели настойчиво отбивают нападения страстей, тем не менее, их хвалят за эту настойчивость не в том смысле, в каком хвалят упорство. Воздержанного, например, хвалят за то, что он обуздывает удовольствия. Следовательно, непосредственно упрямство противостоит упорству.

## **Вопрос 139. О ДАРЕ МУЖЕСТВА**

*Далее мы исследуем соответствующий мужеству дар. Под этим заглавием наличествует два пункта:*

- 1) является ли мужество даром;*
- 2) о том, какие плоды и блаженства ему соответствуют.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МУЖЕСТВО ДАРОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мужество не является даром. В самом деле, добродетели отличаются от даров, а мужество – это добродетель. Следовательно, его нельзя считать одним из даров.

**Возражение 2.** Далее, как уже было сказано (II-I, 68, 6), акты даров сохраняются на небесах. Но акт мужества не сохраняется на небесах, поскольку, по словам Григория, «мужество поддерживает малодушных в невзгодах, которых на небесах не будет совсем» [213](#). Следовательно, мужество не является даром.

**Возражение 3.** Далее, Августин говорит, что «удаление от всех смертоносных удовольствий, которые доставляют преходящие зрелища, является признаком мужества» [214](#). Но с мерзкими удовольствиями и наслаждениями связано скорее благоразумие, чем мужество. Следовательно, похоже, что мужество не является соответствующим добродетели мужества даром.

**Этому противоречит** следующее: [Писание] называет мужество одним из даров Святого Духа ([Ис. 11:2](#)).

**Отвечаю:** мужество, как уже было сказано (123, 2; II-I, 61,3), означает некую крепость ума, и эта крепость ума необходима как при делании добра, так и при перенесении зла, и в первую очередь тогда, когда это сопряжено с трудностями. Затем, человек в соответствии с врождённым и приличествующим ему модусом способен обладать этой крепостью в обоих указанных отношениях, а именно не отказываться от добра из-за [возникших] трудностей или [связанных с ним] тяжких трудов, а также переносить тягостное зло. Мужество в этом смысле, как было показано выше (123, 2), является особой и общей добродетелью.

Помимо этого ум человека может быть движим Святым Духом так, чтобы он мог завершить любое начатое им дело и при этом избежать всех угрожающих ему опасностей. Это превосходит [способности] человеческой природы, поскольку подчас человек бывает не в силах завершить своё дело или избежать всех зол и напастей, тем более что некоторые из них могут его погубить. Однако Святой Дух содействует это в человеке путём приведения его к вечной жизни, которая является целью всех добрых дел и избавлением от всех зол. Своего рода уверенность в ней всеяна в ум Святым Духом, который изгоняет страх перед возможностью обратного. Мужество в указанном смысле считается даром Святого Духа. В связи с этим нами уже было сказано (II-I, 68, 1) о том, что дары располагают ум к водительству Святым Духом.

**Ответ на возражение 1.** Мужество как добродетель совершенствует ум в смысле вынесения любых опасностей, но оно не может внушить уверенность в преодолении их всех. Последнее свойственно тому мужеству, которое является даром Святого Духа.

**Ответ на возражение 2.** Акты даров на небесах связаны с наслаждением целью, и потому они отличаются от таковых в [нынешнем] странствии. Поэтому там актом мужества будет наслаждение полным избавлением от тягот и зол.

**Ответ на возражение 3.** Дар мужества связывает с добродетелью мужества не только вынесение опасностей, но и исполнение любых трудных дел. Поэтому дар мужества направляется даром совета, который, похоже, по преимуществу относится к наибольшим благам.

## Раздел 2. СООТВЕТСТВУЕТ ЛИ ДАРУ МУЖЕСТВА ЧЕТВЁРТОЕ БЛАЖЕНСТВО [А ИМЕННО] «БЛАЖЕННЫ АЛЧУЩИЕ И ЖАЖДУЩИЕ ПРАВДЫ»?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что четвёртое блаженство [а именно] «блаженны алчущие и жаждущие правды» не соответствует дару мужества. В самом деле, добродетели правосудности усваивается дар благочестия, а не дар мужества. Но алкать и жаждать правды присуще акту правосудности. Следовательно, это блаженство должно усваивать дару благочестия, а не дару мужества.

**Возражение 2.** Далее, алкать и жаждать правды означает желать блага. Но это свойственно горней любви, которой, как было показано выше (45), соответствует не дар мужества, а дар мудрости. Следовательно, это блаженство должно усваивать дару не мужества, а мудрости.

**Возражение 3.** Далее, следствием блаженств являются плоды, поскольку, как сказано в первой [книге] «Этики», блаженству присуще удовольствие<sup>215</sup>. Однако дело представляется так, что ни один из плодов не имеет отношения к мужеству. Следовательно, ему не должно усваивать и никакого блаженства.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Мужество становится алчущим и жаждущим постольку, поскольку желающие наслаждаться истинными благами и избегать любви к земному и плотскому должны тяжко трудиться»<sup>216</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (121, 2), Августин устанавливает взаимосвязь блаженств и даров сообразно тому порядку, в котором они приведены, отмечая при этом определённое их соответствие друг другу. Поэтому он усваивает четвёртое блаженство, касающееся алчбы и жажды правды, четвёртому дару, а именно мужеству.

И между ними, действительно, существует некоторое соответствие. Так, мы уже говорили (1) о том, что мужество связано с тем, что трудно. Но крайне трудно не просто совершать добродетельные поступки, которые носят общее имя дел правосудности, но совершать их с тем неутолимимым желанием, которое можно назвать алчбой и жаждой правды.

**Ответ на возражение 1.** Как говорит Златоуст, в настоящем случае речь идёт не только о частной, но и об общей правосудности<sup>217</sup>, которая, как сказано в пятой [книге] «Этики», связана со всеми добродетельными поступками<sup>218</sup>, все трудности которых являются объектом того мужества, каковое суть дар.

**Ответ на возражение 2.** Как было показано выше (23, 8; II-I, 68, 4), любовь является корнем всех добродетелей и даров. Поэтому всё, что принадлежит мужеству, может быть также усвоено горней любви.

**Ответ на возражение 3.** Надлежащим образом можно усваивать мужеству два плода, а именно терпеливость, которая связана с вынесением зла, и долготерпение, которое связано с долгим ожиданием и достижением блага.

## **Вопрос 140. О ПРЕДПИСАНИЯХ МУЖЕСТВА**

*Теперь мы должны рассмотреть предписания мужества:*

- 1) предписания самого мужества;*
- 2) предписания его частей.*

# Раздел 1. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ УСТАНОВЛЕННЫ ПРЕДПИСАНИЯ МУЖЕСТВА ЗАКОНОМ БОЖИИМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что божественный Закон не устанавливает предписания мужества надлежащим образом. В самом деле, Новый Закон совершеннее Старого. Но предписания мужества установлены Старым Законом ([Вт. 20](#)). Следовательно, предписания мужества должны быть установлены и Новым Законом.

**Возражение 2.** Далее, утвердительные предписания важнее запретительных, поскольку утвердительные предписания содержат запретительные, но не наоборот. Следовательно, божественному Закону не подобало устанавливать в отношении страха одни лишь запретительные предписания.

**Возражение 3.** Далее, как уже было сказано (123, 2; II-I, 61, 2), мужество является одной из главных добродетелей. Но предписания определены к добродетелям в отношении их цели, и потому должны быть им адекватны. Следовательно, предписания мужества должны находиться среди предписаний Десятисловия, то есть среди главных предписаний Закона.

**Этому противоречит** авторитет Священного Писания, которое эти предписания содержит.

**Отвечаю:** предписания закона направляют к определённой законодателем цели. Поэтому предписания закона необходимо должны быть установлены различными способами согласно различию определённых законодателями целей, так что даже в

человеческих делах существуют одни законы для демократий, другие – для царств и ещё другие – для тиранических правительств. Целью же божественного Закона является та, что человек должен твёрдо прилепиться к Богу, и потому божественный Закон содержит те предписания мужества и остальных добродетелей, целью которых является направление ума к Богу. По этой причине [в Писании] сказано: «Не бойтесь... их (ибо Господь, Бог ваш, идёт с вами, чтобы сразиться за вас с врагами вашими...)» ([Вт. 20:3-4](#)).

Что же касается человеческих законов, то их целями являются те или иные земные блага, и среди них есть предписания мужества, которые отвечают требованиям этих земных благ.

**Ответ на возражение 1.** Как говорит Августин, Ветхий Завет содержит преходящие обетования, тогда как обетования Нового Завета духовны и вечны<sup>219</sup>. Поэтому Старый Завет наставлял людей в том, как им надлежит сражаться в телесных схватках, чтобы получить свой земной надел. Новый же Завет преподал людям, как им в духовной борьбе обрести жизнь вечную, согласно сказанному [в Писании]: «Царство небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его» ([Мф. 11:12](#)). В связи с этим Пётр говорит: «Противник ваш дьявол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить. Противостойте ему твёрдую верою» ([1 Петр. 5:8-9](#)); ему вторит Иаков: «Противостаньте дьяволу, и убежит от вас» ([Иак. 4:7](#)). Однако коль скоро плотские опасности могут препятствовать стремлению людей к духовным благам, то для того, чтобы они могли храбро сносить преходящее зло, Новый Завет тоже установил предписания мужества, согласно сказанному [в Писании]: «Не бойтесь убивающих тело» ([Мф. 10:28](#)).

**Ответ на возражение 2.** В своих предписаниях Закон устанавливает общие положения. Но то, что должно исполнять в случае опасности, в отличие от того, чего должно избегать, не может быть сведено к чему-то общему. Поэтому предписания мужества являются не утвердительными, а запретительными.

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано (122, 1), предписания Десятисловия являются теми первыми началами Закона, которые должны быть самоочевидны. Поэтому

предписания Десятисловия по преимуществу относятся к тем актам правосудности, в которых понятие долженствования очевидно, и не относятся к актам мужества, поскольку то, что человек не должен бояться смертельных опасностей, не очевидно.



## Раздел 2. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ БОЖЕСТВЕННЫЙ ЗАКОН УСТАНАВЛИВАЕТ ПРЕДПИСАНИЯ ЧАСТЕЙ МУЖЕСТВА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что божественный Закон не устанавливает предписания частей мужества надлежащим образом. В самом деле, мы уже показали (128), что частями мужества являются не только терпение и упорство, но также великолепие, величавость и уверенность. Но в божественном Законе наличествуют только предписания терпения и упорства. Следовательно, он должен был установить также предписания великолепия и величавости.

**Возражение 2.** Далее, терпение суть крайне важная добродетель, поскольку оно, как говорит Григорий, является блюстителем других добродетелей<sup>220</sup>. Но другие добродетели предписываются абсолютно. Следовательно, терпение нельзя предписывать просто, тем более что оно, по словам Августина, связано с приуготовлением ума<sup>221</sup>.

**Возражение 3.** Далее, мы уже показали (128; 136, 4; 137, 2), что терпение и упорство являются частями мужества. Но, как уже было сказано (1), предписания мужества являются не утвердительными, а запретительными. Следовательно, предписания терпения и упорства тоже должны быть запретительными, а не утвердительными.

**Этому противоречит** следующее; самый способ установления их Священным Писанием свидетельствует о противоположном.

**Отвечаю:** божественный Закон совершенным образом наставляет человека относительно того, что необходимо для праведной жизни. Затем, для того, чтобы жить праведно, человеку нужны не только главные, но также вторичные и присоединённые добродетели. Поэтому божественный Закон содержит предписания в отношении актов не только главных, но также вторичных и присоединённых добродетелей.

**Ответ на возражение 1.** Великолепие и величавость не принадлежат роду мужества иначе, как только в силу некоторого превосходства в величии, с которыми они имеют дело в свойственных им материях. Но то, что связано с превосходством, скорее требует совета совершенства, чем обязывающего предписания. Поэтому в отношении великолепия и величавости надлежало предоставить советы, а не предписания. С другой стороны, с тяготами и трудами нынешней жизни имеют дело терпение и упорство, причём не потому, что в них обнаруживается то или иное величие, но в силу самой природы этих добродетелей. Поэтому существовала необходимость в предписаниях терпения и упорства.

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (3, 2; II-I, 71, 5; II-I, 88, 1), утвердительные предписания обязывают всегда, но не постоянно, поскольку они обязывают в соответствии с местом, временем [и сопутствующими обстоятельствами]. Поэтому подобно тому, как относящиеся к другим добродетелям утвердительные предписания надлежит понимать как приуготовляющие ум в том смысле, что человек в случае необходимости должен быть готов их исполнить, точно так же надлежит понимать и предписания, касающиеся терпения.

**Ответ на возражение 3.** Мужество, в отличие от терпения и упорства, связано с наибольшими опасностями, в отношении которых следует соблюдать особую осторожность, и потому нет необходимости в том, чтобы заранее определять, как должно поступать в том или ином частном случае. Терпение же и упорство, со своей стороны, имеют дело с меньшими тяготами и трудами, и потому определение того, что должно делать, тем более, если речь идёт об общих случаях, не связано с большим риском.

## Вопрос 141. О БЛАГОРАЗУМИИ

Соблюдая установленную последовательность, мы переходим к рассмотрению благоразумия: во-первых, самого благоразумия; во-вторых, его частей; в-третьих, его предписаний. Что касается благоразумия, то нам надлежит исследовать: во-первых, само благоразумие; во-вторых, противные ему пороки.

Под первым заглавием наличествует восемь пунктов:

- 1) является ли благоразумие добродетелью;
- 2) является ли оно особой добродетелью;
- 3) связано ли оно только с желаниями и удовольствиями;
- 4) связано ли оно только с осязательными удовольствиями;
- 5) связано ли оно с вкусовыми удовольствиями как таковыми, или только как с разновидностью осязательных;
- 6) что является правилом благоразумия;
- 7) является ли оно основной, или главной, добродетелью;
- 8) является ли оно наибольшей из добродетелей.

# Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что благоразумие [или умеренность] не является добродетелью. В самом деле, никакая добродетель не направлена против природной склонности, поскольку, как сказано во второй [книге] «Этики», «приобрести добродетель для нас естественно»<sup>222</sup>. Но благоразумие удерживает от удовольствий, к которым, согласно сказанному во второй [книге] «Этики», мы склонны по природе<sup>223</sup>. Следовательно, благоразумие не является добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, нами уже было сказано (II-I, 65, 1) о том, что добродетели взаимосвязаны. Но некоторые бывают благоразумными, не обладая при этом другими добродетелями, поскольку многие благоразумные люди бывают жадными или робкими. Следовательно, благоразумие не является добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, из ранее сказанного (II-I, 68, 4) очевидно, что каждой добродетели соответствует какой-то дар.

Но дело представляется так, что у благоразумия нет соответствующего ему дара, поскольку все дары были уже усвоены нами другим добродетелям. Следовательно, благоразумие не является добродетелью.

**Этому противоречит** сказанное Августином о том, что «благоразумие – это имя добродетели».

**Отвечаю:** как уже было сказано (II-I, 55, 3), добродетели присуще склонять человека к благу. Затем, как говорит Дионисий, благо человека состоит в том, чтобы сообразовываться с разумом<sup>224</sup>. Следовательно, человеческая добродетель склоняет человека к тому, что сообразовано с разумом. Но благоразумие явно склоняет человека именно к этому, поскольку самое его имя указывает на обусловливаемое разумом разумение [блага]. Следовательно, благоразумие является добродетелью.

**Ответ на возражение 1.** Природа склоняет к тому, что подобает. Поэтому человек по природе желает подобающих ему удовольствий. Однако поскольку человек есть к тому же разумная сущность, из этого следует, что человеку подобают те удовольствия, которые сообразованы с разумом. Но благоразумие удерживает не от таких удовольствий, а от тех, которые противны разуму. Отсюда понятно, что благоразумие согласно со склонностью человеческой природы и нисколько не противостоит ей. Противостоит же склонности одушевлённой природы то, что не подчинено разуму.

**Ответ на возражение 2.** Благоразумие, которое соответствует требованиям, предъявляемым совершенной добродетели, не лишено рассудительности, которой недостаёт тем, кто находится в состоянии греха. Следовательно, те, которым недостаёт других добродетелей, вследствие чего они подчинены противоположным порокам, лишены того благоразумия, которое является добродетелью. Но при этом они могут исполнять акты благоразумия в силу некоторого естественного расположения в той мере, в какой некоторые несовершенные добродетели либо, как мы уже говорили (II-I, 63, 1), для них естественны, либо приобретены ими по навыку, но по причине недостаточной рассудительности не приведены разумом к совершенству, о чём также было сказано (II-I, 65, 1).

**Ответ на возражение 3.** Благоразумию соответствует свой дар, а именно страх, посредством которого человек отказывается от плотских удовольствий, согласно сказанному [в Писании]: «Трепещет от страха Твоего плоть моя» ([Пс. 118:120](#)). Главным объектом дара страха

является Бог, преступления против Которого он избегает, и в этом отношении он, как было показано выше (19, 9), соответствует добродетели надежды. Но у него может быть и вторичный объект, а именно всё то, чего сторонится человек, чтобы избежать преступления против Бога. Более же всего человеку нужен страх Божий для того, чтобы избегать наибольших соблазнов, которые являются материей благоразумия, и в этом смысле дар страха соответствует благоразумию.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что благоразумие не является особой добродетелью. Так, Августин говорит, что «благоразумию ради Бога надлежит хранить целостность и свободу от порчи». Но это свойственно всем добродетелям. Следовательно, благоразумие не является особой добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, Амвросий говорит, что «в благоразумии мы в первую очередь чаем обрести спокойствие души». Но это общо всем добродетелям. Следовательно, благоразумие не является особой добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, Туллий говорит, что «прекрасное неотделимо от добродетельного» и что «что справедливое прекрасно». Но, по его же словам, прекрасное приличествует благоразумию. Следовательно, благоразумие не является особой добродетелью.

**Этому противоречит** следующее: философ считает его особой добродетелью<sup>225</sup>.

**Отвечаю:** в человеческой речи принято использовать общий термин в ограниченном смысле, обозначая с его помощью то, к чему этот общий термин прилагается особенно часто; так, антономазически слово «город» означает Рим. Поэтому слово «благоразумие» имеет двойное значение. Во-первых, общее, и в этом смысле благоразумие является не особой, а общей добродетелью, поскольку слово «благоразумие» указывает на то разумение блага, которое разум предписывает человеческим деятельности и страстям, что общо всем нравственным добродетелям. Впрочем, между благоразумием и мужеством даже в их общем значении существует логическое различие, поскольку благоразумие уклоняет человека от того, что побуждает желание не повиноваться разуму, тогда как мужество побуждает его выносить или противостоять тому, из-за чего он уклоняется от блага разума.

С другой стороны, если понимать благоразумие антономазически как воздержание от наибольших соблазнов, то в таком случае оно является особой добродетелью, поскольку, подобно мужеству, имеет дело с особой материей.

**Ответ на возражение 1.** Портит человеческое желание в первую очередь то, что соблазняет его отворотиться от правила разума и божественного Закона. Поэтому целостность, усваиваемую Августином благоразумию, можно, как и само благоразумие, понимать двойко: во-первых, в общем смысле и, во-вторых, в смысле совершенства.

**Ответ на возражение 2.** То, с чем имеет дело благоразумие, более всего тревожит душу постольку, поскольку оно для человека естественно, о чём мы поговорим [несколько] ниже. Поэтому спокойствие души, будучи общим достоянием всех добродетелей, усваивается благоразумию в смысле совершенства.

**Ответ на возражение 3.** Прекрасное, будучи присуще любой добродетели, тем не менее, усваивается благоразумию в смысле совершенства, причём двойко. Во-первых, с точки зрения родового понятия благоразумия, предполагающего некоторое благоустройство и должную соразмерность, что, по свидетельству Дионисия, прекрасно<sup>226</sup>. Во-вторых, потому, что то, от чего уклоняет благоразумие, суть самое низкое из того, что есть в человеке, и свойственно ему, как мы покажем ниже (4), со стороны его животной природы, вследствие чего подобные вещи естественным образом оскверняют его. Таким образом, коль скоро благоразумие более всего остального препятствует осквернению человека, прекрасное в первую очередь усваивается благоразумию. По той же причине особым атрибутом благоразумия является благообразие; так, Исидор говорит, что «благообразным является тот, в ком нет никакой скверны, поскольку

благообразии означает благородное состояние»<sup>227</sup>. Это более всего приличествует благоразумию, которое противостоит самым бесчестящим человека порокам, о чём речь у нас впереди (142, 4).

## Раздел 3. СВЯЗАНО ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ ТОЛЬКО С ЖЕЛАНИЯМИ И УДОВОЛЬСТВИЯМИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что благоразумие связано не только с желаниями и удовольствиями. Ведь сказал же Туллий, что «благоразумие является устойчивостью разума и искусством умерять похоти и иные изменчивые волнения ума»<sup>228</sup>. Но волнениями ума принято считать все душевные страсти. Следовательно, похоже, что благоразумие связано не только с желаниями и удовольствиями.

**Возражение 2.** Далее, «добродетель связана с благим и трудным»<sup>229</sup>. Но сдерживать страх, особенно если он обусловлен смертельной опасностью, представляется гораздо более трудным делом, чем умерять желания и удовольствия, которые, по словам Августина, легко оставляются из страха перед страданием или смертью<sup>230</sup>. Следовательно, похоже, что добродетель благоразумия по преимуществу связана не с желаниями и удовольствиями.

**Возражение 3.** Далее, как говорит Амвросий, «благодать умеренности относится к благоразумию»; и Туллий говорит, что «делом благоразумия является успокаивать все умственные волнения и понуждать к умеренности». Но умеренность нужна не только в желаниях и удовольствиях, но и во внешних актах и вообще во всём том, что направлено вовне. Следовательно, благоразумие связано не только с желаниями и удовольствиями.

**Этому противоречит** следующее: по словам Исидора, «благоразумие сдерживает похоти и желания».

**Отвечаю:** как уже было сказано (123, 12; 136, 1), нравственным добродетелям свойственно оберегать благо разума от восстающих против разума страстей. Затем, мы уже говорили (II-I, 23, 2) при рассмотрении страстей о том, что движение душевных страстей бывает двояким: одно, посредством которого чувственное желание стремится к чувственным и телесным благам; другое, посредством которого оно избегает чувственных и телесных зол.

Первое из этих движений чувственного желания противно разуму по преимуществу вследствие недостатка умеренности. В самом деле, чувственные и телесные блага со стороны своего вида не противны разуму, но подчинены ему как орудия, которые разум использует для того, чтобы достичь приличествующей ему цели. Противными же разуму они становятся тогда, когда чувственное желание оказывается не в состоянии стремиться к ним в соответствии с модусом разума. Следовательно, нравственной добродетели надлежит умерять те страсти, которые связаны со стремлением к благам.

С другой стороны, движение чувственного желания при избегании чувственных зол по преимуществу противно разуму не вследствие своей неумеренности, но главным образом со стороны самого избегания. Ведь когда человек избегает тех чувственных и телесных зол, которые сопутствуют благу разума, он, таким образом, избегает блага разума. Следовательно, нравственной добродетели надлежит делать так, чтобы человек при избегании зла твёрдо удерживался в благе разума.

Поэтому подобно тому, как добродетель мужества, которая по самой своей природе сообщает твёрдость, по преимуществу имеет дело со страхом, то есть с той страстью, которая связана с избеганием зол, а также с отвагой, которая нападает на объекты страха в надежде на достижение некоторого блага, точно так же благоразумие, которое указывает на своего рода умеренность, по преимуществу имеет дело с теми страстями, которые стремятся к чувственным благам, а именно желаниями и удовольствиями, а также со страданиями, которые порождаются

отсутствием таких удовольствий. Ведь как отвага предполагает наличие объектов страха, точно так же страдание возникает из отсутствия вышеуказанных удовольствий.

**Ответ на возражение 1.** Как мы уже говорили (II-I, 23, 1; II-I, 25, 1) при рассмотрении страстей, те страсти, которые связаны с избеганием зла, предполагают наличие страстей, которые связаны со стремлением к благу, а раздражительные страсти предполагают наличие страстей вожделеющих. Следовательно, благоразумие, непосредственно умеряя склоняющие к благу вожделеющие страсти, тем самым умеряет и прочие страсти, поскольку умеренность предшествующих страстей обуславливает умеренность последующих; так, не проявляющий неумеренности в желании, умерен в надежде, и его страдание от отсутствия желаемого тоже умеренно.

**Ответ на возражение 2.** Желание означает влечение желания к объекту удовольствия, и это влечение нуждается в сдерживании, которое присуще благоразумию. С другой стороны, страх означает уклонение ума от некоторых зол, против которых человек нуждается в твёрдости ума, которую сообщает мужество. Следовательно, благоразумие в строгом смысле этого слова связано с желаниями, а мужество – со страхами.

**Ответ на возражение 3.** Внешние акты проистекают из внутренних страстей души, и потому их умеренность зависит от умеренности внутренних страстей.



## Раздел 4. СВЯЗАНО ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ ТОЛЬКО С ОСЯЗАТЕЛЬНЫМИ ЖЕЛАНИЯМИ И УДОВОЛЬСТВИЯМИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что благоразумие связано не только с осязательными желаниями и удовольствиями. Так, Августин говорит, что «задачей благоразумия является сдерживать и подавлять желания, склоняющие нас к тому, что уклоняет от законов Бога и от плода Его благодати», и несколько ниже добавляет, что «благоразумие обязано отвергать все телесные соблазны и людские превознесения». Но мы уклоняемся от законов Божиих не только желанием осязательных удовольствий, но и желанием удовольствий от других чувств, поскольку и в них наличествует телесный соблазн, а ещё – желанием богатства или мирской славы, в связи с чем [Писание] говорит, что «корень всех зол есть сребролюбие» ([1 Тим. 6:10](#)). Следовательно, благоразумие связано не только с желанием осязательных удовольствий.

**Возражение 2.** Далее, философ говорит, что «достойный малого и считающий себя достойным малого благоразумен, но не величав»<sup>231</sup>. Но как большие, так и малые почести, о которых он ведёт речь, являются объектом удовольствия не от осязания, а в восприятии души. Следовательно, благоразумие связано не только с желанием осязательных удовольствий.

**Возражение 3.** Далее, вещи одного и того же рода, похоже, принадлежат материи частной добродетели под одним и тем же аспектом. Но все удовольствия чувственности явно относятся к одному и тому же роду. Следовательно, все они в равной мере принадлежат материи благоразумия.

**Возражение 4.** Далее, как было показано нами выше (II-I, 31, 5) в трактате о страстях, духовные удовольствия сильнее телесных. Но люди подчас оставляют закон Божий и состояние добродетели из желания духовных удовольствий, например, из любопытства, как когда дьявол пообещал человеку знание, сказав: «Вы будете, как боги, знающие добро и зло» ([Быт 3:5](#)). Следовательно, благоразумие связано не только с удовольствиями от осязания.

**Возражение 5.** Кроме того, если бы осязательные удовольствия были надлежащей материей благоразумия, то из этого бы следовало, что благоразумие связано со всеми осязательными удовольствиями. Но оно связано не со всеми; например, [оно не связано] с теми, которые доставляют игры. Следовательно, осязательные удовольствия не являются надлежащей материей благоразумия.

**Этому противоречат** слова философа о том, что «благоразумие связано с желаниями и удовольствиями от осязания»<sup>232</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (3), благоразумие связано с желаниями и удовольствиями подобно тому, как мужество связано с отвагой и страхом. Но мужество связано с отвагой и страхом в отношении наибольших зол, могущих разрушить самую природу, каковыми являются опасности смерти. Поэтому и благоразумие необходимо должно быть связано с желаниями наибольших удовольствий. А так как удовольствие обуславливается естественной деятельностью, то оно тем больше, чем более естественной является та деятельность, которая его обуславливает. Затем, наиболее естественными для животных деятельностями являются те, которые сохраняют природу индивида посредством еды и питья и природу вида посредством соития. Поэтому благоразумие в строгом смысле слова связано с удовольствиями от еды, питья и соития. Но эти удовольствия зиждутся на чувстве осязания. Таким образом, из этого следует, что благоразумие связано с удовольствиями от осязания.

**Ответ на возражение 1.** Здесь Августин говорит о благоразумии не как об особой добродетели со своей конкретной материей, а как об умеренности разума в отношении какой бы

то ни было материи, что является общим условием всех добродетелей. Впрочем, можно также ответить, что если человек может сдерживать наибольшие удовольствия, то он тем более может сдерживать и меньшие. Поэтому благоразумию в первую очередь и по преимуществу надлежит умерять осязательные желания и удовольствия и во вторую – все прочие удовольствия.

**Ответ на возражение 2.** философ говорит о благоразумии вымысле умеренности в отношении внешних вещей, когда, так сказать, человек стремится к тому, что ему соразмерно, а не в смысле умеренности в отношении душевных волнений, что свойственно добродетели благоразумия.

**Ответ на возражение 3.** Удовольствия от других чувств играют для человека иную роль, чем для остальных животных. В самом деле, все удовольствия других животных связаны с чувственным осязанием; так, льву приятно видеть или слышать барана постольку, поскольку тот является его пищей. С другой стороны, человек получает удовольствие от других чувств не только поэтому, но также и по причине привлекательности чувственного объекта. Поэтому благоразумие имеет дело с удовольствиями от других чувств, в связи с удовольствиями от осязания, не прямо, а опосредованно. Те же удовольствия, которые доставляются другими чувствами по причине привлекательности чувственного объекта (как, например, когда человек получает удовольствие от гармоничной мелодии), никак не связаны с сохранением природы. Следовательно, эти страсти не столь важны, и потому благоразумие усваивается им автономно.

**Ответ на возражение 4.** Хотя духовные удовольствия по своей природе превосходят телесные, тем не менее, они не столь различимы чувствами и потому оказывают менее сильное воздействие на чувственное желание, от побуждений которого благо разума оберегается нравственной добродетелью. А ещё можно ответить, что в строгом смысле слова духовные удовольствия сообразованы с разумом, и потому если и нуждаются в каком-либо сдерживании, то разве что акцидентно, а именно в той мере, в какой одно духовное удовольствие препятствует другому, более значимому и обязательному.

**Ответ на возражение 5.** Не все осязательные удовольствия связаны с сохранением природы, и потому благоразумие имеет дело не со всеми удовольствиями от осязания.

## Раздел 5. СВЯЗАНО ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ С УДОВОЛЬСТВИЯМИ, ПРИСУЩИМИ ВКУСУ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что благоразумие связано с удовольствиями, присущими вкусу. В самом деле, удовольствия от вкуса возникают в связи с едой и питьём, которые более необходимы для человеческой жизни, чем относящиеся к осязанию любовные утехы. Но мы уже показали (4), что благоразумие связано с удовольствиями от того, что необходимо для человеческой жизни. Следовательно, благоразумие в большей степени связано с удовольствиями, присущими вкусу, чем с теми, которые присущи осязанию.

**Возражение 2.** Далее, благоразумие имеет дело скорее со страстями, чем с самими вещами. Затем, согласно сказанному во второй [книге трактата] «О душе», «осязание есть ощущение от пищи», то есть от субстанции пищи, тогда как «вкус», то есть надлежащий объект вкуса, «является доставляющим удовольствие свойством пищи»<sup>233</sup>. Следовательно, благоразумие связано не столько с осязанием, сколько со вкусом.

**Возражение 3.** Далее, как сказано в седьмой [книге] «Этики», «благоразумие и распущенность имеют дело с тем же, что и воздержанность и невоздержанность, упорство и изнеженность»<sup>234</sup>, к которой относится смакование. Но смакование, похоже, связано с наслаждением от вкусовых ощущений, которые являются объектом вкуса. Следовательно, благоразумие связано с удовольствиями, присущими вкусу.

Этому противоречат слова философа о том, что «благоразумие и распущенность, пожалуй, мало или даже вовсе не связаны со вкусом»<sup>235</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (4), благоразумие связано с наибольшими удовольствиями, которые в первую очередь касаются сохранения видовой или индивидуальной человеческой жизни, причём кое-что здесь является главным, а кое-что – вторичным. Главное состоит в том, что необходимо использовать, а именно в женщине, которая нужна для сохранения вида, а также в еде и питье, которые нужны для сохранения индивида, тогда как самому использованию этого необходимого присуще некоторое присоединённое к нему удовольствие.

Что касается использования, то вторичным является то, что делает использование более приятным, например прелесть и красота женщины или доставляющие наслаждение вкус и аромат пищи. Следовательно, благоразумие по преимуществу связано с удовольствиями от осязания, которые сущностно возникают из использования необходимого, каковое использование во всех случаях достигается осязанием. Однако вторичным образом благоразумие и распущенность связаны с удовольствиями от вкуса, обоняния или зрения, поскольку телесные объекты этих чувств содействуют приятности связанного с осязанием использования необходимого. А так как вкус больше, чем все остальные чувства, подобен осязанию, из этого следует, что благоразумие связано в большей степени со вкусом, чем с остальными чувствами.

**Ответ на возражение 1.** С использованием пищи и сущностно обусловливаемым им удовольствием имеет дело осязание. Так, философ говорит, что «осязание является тем чувством, которое связано с пищей, поскольку она бывает горячей или холодной, влажной или сухой»<sup>236</sup>. Вкусу же свойственно распознавать вкусовые ощущения, которые делают пищу приятной постольку, поскольку свидетельствуют о её пригодности к употреблению.

**Ответ на возражение 2.** Обусловливаемое вкусовыми ощущениями удовольствие является, так сказать, дополнительным, в то время как удовольствие от осязания сущностно

обусловливается использованием еды и питья.

**Ответ на возражение 3.** Смакование первично связано с субстанцией пищи, а с приятностью её вкуса и способом подачи – вторично.

## Раздел 6. ОБУСЛОВЛИВАЕТСЯ ЛИ ПРАВИЛО БЛАГОРАЗУМИЯ НУЖДАМИ НЫНЕШНЕЙ ЖИЗНИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что правило благоразумия не обусловливается нуждами нынешней жизни. В самом деле, высшее не упорядочивается низшим. Но благоразумие, будучи добродетелью души, возвышеннее телесных нужд. Следовательно, правило благоразумия не обусловливается нуждами тела.

**Возражение 2.** Далее, нарушающий правило грешит. Таким образом, если бы правилом благоразумия были телесные нужды, то потворство любым другим удовольствиям помимо тех, которые связаны с естественными потребностями, было бы грехом против благоразумия даже в том случае, если бы речь шла о довольствовании малым. Но такой [вывод] представляется необоснованным.

**Возражение 3.** Далее, соблюдающий правило не грешит. Таким образом, если бы правилом благоразумия были телесные нужды, то всякое связанное с телесными нуждами, например, со здоровьем, удовольствие не было бы грехом. Но это, очевидно, не так. Следовательно, телесные нужды не являются правилом благоразумия.

**Этому противоречит** сказанное Августином о том, что «в обоих Заветах благоразумный находит подтверждение правила, запрещающего ему любить вещи нынешней жизни или полагать какие-либо из них желанными ради них самих, и предписывающего ему пользоваться такими вещами не с привязанностью любящего, а с умеренностью употребляющего и лишь постольку, поскольку они необходимы с точки зрения жизненных нужд и его положения».

**Отвечаю:** как уже было сказано (1; 109, 2; 123, 12), благо нравственной добродетели по преимуществу связано с порядком разума, поскольку, как говорит Дионисий, «благо человека состоит в том, чтобы сообразовываться с разумом»<sup>237</sup>. Затем, главным порядком разума является тот, посредством которого он упорядочивает определённые вещи к их цели, и благо разума по преимуществу состоит в этом порядке, поскольку благо обладает аспектом цели, а цель является правилом того, что к этой цели определено. Но все находящиеся в распоряжении человека связанные с удовольствиями объекты определены как к своей цели к той или иной потребности нынешней жизни. Поэтому правило использования связанных с удовольствиями объектов для благоразумия обусловливается нуждами нынешней жизни, и оно пользуется ими в той мере, в какой это необходимо для удовлетворения жизненных нужд.

**Ответ на возражение 1.** Как мы уже показали, нужды нынешней жизни считаются правилом постольку, поскольку они являются целью. Затем, должно иметь в виду, что иногда цель делателя отличается от цели делаемого; так, очевидно, что целью строительства является здание, тогда как целью строителя подчас является нажива. Поэтому непосредственной целью и правилом благоразумия является блаженство, в то время как целью и правилом используемой им вещи является потребность человеческой жизни, по отношению к которой всё то, что полезно для жизни, является низшим.

**Ответ на возражение 2.** Нужду человеческой жизни можно понимать двояко. Во-первых, в том смысле, в котором мы используем термин «необходимый», обозначая им то, без чего нечто не может существовать вообще; так [например] животному необходима пища. Во-вторых, её можно понимать как то, без чего вещь не может существовать надлежащим ей образом. Так вот, благоразумие имеет дело не только с первым [видом] таких нужд, но и со вторым. Поэтому философ говорит, что «благоразумный будет стремиться к удовольствиям, связанным со здоровьем или закалкой тела»<sup>238</sup>. Всё прочее, что не является для этого необходимым, можно

разделить на две группы. Так, некоторые вещи препятствуют здоровью и благополучию тела, и их благоразумие не использует никогда, поскольку это было бы грехом против благоразумия. Другие же [вещи] им не препятствуют, и их благоразумие использует умеренно, сообразуясь с обстоятельствами места, времени и тех [людей], с которыми имеет дело [благоразумный]. Поэтому философ говорит, что «благоразумный будет стремиться и к другим удовольствиям», то есть к тем, которые не связаны со здоровьем или закалкой тела, «если они им не препятствуют»<sup>239</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано, под нуждами благоразумие понимает потребности жизни, которые связаны не только с телесными нуждами, но и с внешними обстоятельствами, например богатством и [общественным] положением, а более всего – с добродетельным поведением. Поэтому философ замечает, что «благоразумный будет стремиться к удовольствиям, если они не препятствуют здоровью и закалке тела, не противоречат добру», то есть добродетельному поведению, «и соответствуют его положению», то есть имущественному состоянию<sup>240</sup>. И Августин говорит, что нуждами благоразумный считает необходимое с точки зрения как «жизненных нужд», так и «положения».

## Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ ГЛАВНОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что благоразумие не является главной добродетелью. В самом деле, благо нравственной добродетели зависит от разума. Но благоразумие связано с тем, что менее всего зависит от разума, а именно с удовольствиями, которые, как сказано в третьей [книге] «Этики», общи нам и более низменным животным<sup>241</sup>. Следовательно, похоже, что благоразумие не является главной добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, чем сильнее порыв, тем труднее его обуздать. Но обуздываемый кротостью гнев является более сильным порывом, чем обуздываемое благоразумием желание. В связи с этим [Писание] говорит: «Жесток гнев, неукротима ярость, и кто устоит перед порывом неистовства?»<sup>242</sup> (Прит. 27:4). Следовательно, главной добродетелью, пожалуй, является кротость, а не благоразумие.

**Возражение 3.** Далее, нами уже было сказано (II-I, 25, 4) о том, что надежда как движение души первенствует над желанием и вожделением. Но смирение обуздывает превозношение неумеренной надежды. Следовательно, похоже, что главной добродетелью является смирение, а не обуздывающее желание благоразумие.

Этому противоречит следующее: Григорий считает благоразумие одной из главных добродетелей<sup>243</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (123, 11), главной, или основной, добродетель называется потому, что она в первую очередь заслуживает похвалы за что-либо из того, что принадлежит понятию добродетели в целом. Но необходимая любой добродетели умеренность в первую очередь похвальна в случае осязательных удовольствий, с которыми имеет дело благоразумие, причём как потому, что эти удовольствия наиболее для нас естественны, вследствие чего от них труднее всего воздержаться и обуздать их желание, так и потому, что их объекты, как было показано выше (4), более всего остального нужны для нынешней жизни. Поэтому благоразумие считается главной, или основной, добродетелью.

**Ответ на возражение 1.** Чем более удалено то, на что простирается деятельность, тем очевидней становится сила деятеля, и потому само то, что разум способен умерять крайне далёкие от него желания и удовольствия, доказывает величие силы разума. Вследствие этого благоразумие и является главной добродетелью.

**Ответ на возражение 2.** Порывистость гнева обуславливается акциденцией, например тяжкой обидой, и потому даже сильный его порыв скоропреходящ. С другой стороны, порывистость желания осязательных удовольствий обуславливается естественной причиной, и потому она длится дольше и является более общей, вследствие чего её сдерживание связано с более значимой добродетелью.

**Ответ на возражение 3.** Объект надежды возвышеннее объекта желания, и потому надежда считается главной страстью в раздражительной [части души]. Однако объекты желаний и удовольствий от осязания, будучи естественными, сильнее движут желание. Поэтому благоразумие, которое устанавливает в подобных вещах середину, является главной добродетелью.



## Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ НАИБОЛЬШЕЙ ИЗ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что благоразумие является наибольшей из добродетелей. Ведь сказал же Амвросий, что «мы отмечаем в благоразумии и ищем в нём то, что защитит нашу честь и расположит к прекрасному». Но добродетель хвалят за то, что она почётна и прекрасна. Следовательно, благоразумие является наибольшей из добродетелей.

**Возражение 2.** Далее, добродетель является тем большей, чем труднее связанное с ней дело. Но сдерживать желания и удовольствия от осязания, с которыми имеет дело благоразумие, труднее, чем упорядочивать внешние действия, с которыми имеет дело правосудность. Следовательно, благоразумие является большей добродетелью, чем правосудность.

**Возражение 3.** Далее, похоже, что более общее является в большей степени необходимым и лучшим. Затем, мужество связано со смертельными опасностями, которые случаются гораздо реже, чем осязательные удовольствия, поскольку последние случаются ежедневно. Поэтому благоразумие имеет более общее применение, чем мужество. Следовательно, благоразумие как добродетель превосходнее мужества.

**Этому противоречат** следующие слова философа: «Величайшими из добродетелей необходимо будут те, которые наиболее полезны для других. Поэтому наибольшим почётом пользуются люди правосудные и мужественные»<sup>244</sup>.

**Отвечаю:** как говорит философ, «благо многих людей прекрасней и божественней, чем благо одного»<sup>245</sup>. Следовательно, добродетель тем лучше, чем в большей степени она имеет дело с благом многих. Но правосудность и мужество связаны с благом большего числа людей, чем благоразумие, поскольку правосудность имеет дело с взаимоотношениями двух людей, а мужество – с опасностями в бою, которые переносят ради общественного блага, тогда как благоразумие умеряет только те желания и удовольствия, которые касаются его обладателя. Отсюда понятно, что правосудность и мужество как добродетели превосходней благоразумия, а ещё превосходнее рассудительность и теологические добродетели.

**Ответ на возражение 1.** Честь и прекрасное особо усваиваются благоразумию не по причине превосходства присущего благоразумию блага, а по причине бесчестья противоположного зла, от которого оно уклоняет, удерживая от удовольствий, которые общи нам и более низменным животным.

**Ответ на возражение 2.** Поскольку добродетель связана с благим и трудным, превосходство добродетели рассматривается в большей мере под аспектом блага, в каковом отношении превосходнее правосудность, чем под аспектом трудности, в каковом отношении превосходнее благоразумие.

**Ответ на возражение 3.** То, что является более общим потому, что относится к многим, совершенней того, что является более общим потому, что случается чаще. Мужество превосходит другие [добродетели] в первом смысле, а благоразумие – в последнем. Поэтому мужество является большей [добродетелью] просто, хотя в некотором отношении благоразумие может превосходить не только мужество, но и правосудность.



## **Вопрос 142. О ПРОТИВНЫХ БЛАГОРАЗУМИЮ ПОРОКАХ**

*Далее мы рассмотрим противные благоразумию пороки. Под этим заглавием находится четыре пункта:*

- 1) является ли грехом бесчувственность;*
- 2) является ли распущенность детским грехом;*
- 3) о сравнении распущенности и робости;*
- 4) является ли распущенность самым постыдным пороком.*

# Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОРОКОМ БЕСЧУВСТВЕННОСТЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что бесчувственность не является пороком. В самом деле, бесчувственными называются те, «которым недостаёт влечения к осязательным удовольствиям»<sup>246</sup>. Но дело представляется так, что отсутствие влечения к подобным вещам добродетельно и заслуживает похвалы. Ведь сказано же [в Писании]: «В эти дни я, Даниил, был в сетовании три седмицы дней – вкусного хлеба я не ел, мясо и вино не входило в уста мои, и мастьми я не умащал себя» ([Дан. 10:2-3](#)). Следовательно, бесчувственность не является грехом.

**Возражение 2.** Далее, как говорит Дионисий, «благо человека состоит в том, чтобы сообразовываться с разумом»<sup>247</sup>. Но воздержание от всех осязательных удовольствий как ничто иное способствует достижению человеком блага разума, в связи с чем читаем о том, что отрокам, которые питались овощами, «даровал Бог... знание и разумение всякой книги и мудрости» ([Дан. 1:17](#)). Следовательно, уклоняющаяся от всех таких удовольствий бесчувственность не греховна.

**Возражение 3.** Далее, вряд ли греховно то, что является действенным средством удаления от греха. Но наиболее действенным средством удаления от греха является избегание удовольствий, которое свойственно бесчувственности. Так, по словам философа, «если мы сможем отдалить от себя удовольствие, то меньше будем совершать проступки»<sup>248</sup>. Следовательно, в бесчувственности нет ничего порочного.

**Этому противоречит** следующее: противным добродетели может быть только порок. Но философ сказал, что бесчувственность противна благоразумию<sup>249</sup>. Следовательно, бесчувственность является пороком.

**Отвечаю:** всё, что противно естественному порядку, порочно. Затем, природа привносит удовольствия в те деятельности, которые человеку жизненно необходимы. Поэтому в естественном порядке человеку надлежит пользоваться этими удовольствиями в той мере, в какой они необходимы для его благополучия в смысле сохранения вида или индивида. Таким образом, если кто-либо в своём избегании удовольствий доходит до отказа от необходимого для сохранения природы, то он, действуя наперекор порядку природы, грешит. И это мы усваиваем пороку бесчувственности. □

Однако при этом должно иметь в виду, что в некоторых случаях воздержание от возникающих из подобных деятельностей удовольствий бывает достойным похвалы и даже необходимым для достижения цели. Так, некоторые воздерживаются от обусловливаемых едой, питьём и соитием удовольствий ради телесного здоровья либо реализации тех или иных обязательств; так, атлеты и солдаты отказывают себе во многих удовольствиях ради исполнения своего долга. И точно так же кающимся ради восстановления душевного здоровья полезно прибегать как к своего рода диете к умеренности в удовольствиях, равно как и тем, кто жаждет созерцать божественное, крайне важно воздерживаться от плотских вещей. Но всё это, будучи сообразовано с разумом, не имеет никакого отношения к пороку бесчувственности.

**Ответ на возражение 1.** Даниил воздерживался от удовольствий не потому, что испытывал перед ними страх, как если бы они сами по себе были злом, но ради достойной цели, а именно чтобы благодаря воздержанию от телесных удовольствий достигнуть высот созерцания. Поэтому далее в тексте сказано о тех откровениях, которые были ему даны.

**Ответ на возражение 2.** Поскольку человек, как уже было сказано (I, 84, 8), не может использовать разум без [деятельности] своих чувственных сил, которые нуждаются в телесных органах, он ради возможности пользоваться разумом должен поддерживать своё тело. Но тело

поддерживается посредством тех деятельностей, которые приносят удовольствие, и потому человек не может обладать благом разума, если он воздерживается от всех удовольствий. Однако эта потребность в телесных удовольствиях может быть большей или меньшей в зависимости от того, в больших или меньших телесных силах нуждается человек для осуществления акта разума. Поэтому заслуживают похвалы за воздержание от многих удовольствий те, которые приняли обет созерцания и сообщения другим духовных благ посредством, так сказать, некоторого духовного порождения, но не те, которые обязаны осуществлять телесные работы или чувственное порождение.

**Ответ на возражение 3.** Для удаления от греха нужно не избегать всех удовольствий вообще, а не стремиться к ним больше, чем это необходимо.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАСПУЩЕННОСТЬ ДЕТСКИМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что распущенность не является детским грехом. Так, Иероним, комментируя слова [Писания]: «Если не обратитесь и не будете как дети» ([Мф. 18:3](#)), говорит, что «дитя не упорствует в гневе, не помнит обид, не наслаждается женской красотой», что явно противоречит распущенности. Следовательно, распущенность не является детским грехом.

**Возражение 2.** Далее, детям свойственны только естественные влечения. Но, по словам философа, «в естественных влечениях погрешают немногие»<sup>250</sup>. Следовательно, распущенность не является детским грехом.

**Возражение 3.** Далее, детей нужно поощрять и питать, тогда как вожделения и удовольствия, с которыми имеет дело распущенность, должно расстраивать и искоренять, согласно сказанному [в Писании]: «Умертвите земные члены ваши – блуд...» и т. д. ([Кол. 3:5](#)). Следовательно, распущенность не является детским грехом.

**Этому противоречат** слова философа о том, что «понятие “распущенность” мы переносим на проступки детей»<sup>251</sup>.

**Отвечаю:** о вещи говорят как о детской по двум причинам. Во-первых, постольку, поскольку она свойственна детям, но это не та причина, по которой философ считает грех распущенности детским. Во-вторых, по подобию, и именно в этом смысле грех распущенности называется детским. В самом деле, грех распущенности связан с одним из тех необузданных вожделений, которое можно уподобить ребёнку тройко. Во-первых, со стороны ожидаемой ими обоими награды, поскольку вожделение, подобно ребёнку, желает чего-то постыдного. Вот почему красивым в человеческих поступках считается то, что сообразовано с разумом. В связи с этим Туллий в разделе, озаглавленном им: «Привлекательность заключается в двух вещах», говорит, что «красивым является то, что соответствует превосходству человека с точки зрения отличия его природы от [природы] других животных». А между тем подобно тому, как дитя не следует порядку разума, так и влечение, как сказано в седьмой [книге] «Этики», «не следует за суждением»<sup>252</sup>. Во-вторых, они подобны со стороны следствия. Ведь предоставленный собственной воле ребёнок становится более капризным, в связи с чем [Писание] говорит: «Необъезженный конь бывает упрямым, а сын, оставленный на свою волю, делается дерзким» ([Сир. 30:8](#)). И точно так же вожделение, если ему потворствуют, набирает силу, в связи с чем Августин говорит, что «страсти, когда им потакают, обращаются в привычку, а привычка, когда ей не противодействуют, становится необходимостью»<sup>253</sup>. В-третьих, со стороны применяемого в отношении их обоих средства. Ведь ребёнок исправляется путём обуздания, в связи с чем читаем: «Не оставляй юноши без наказания... ты накажешь его розгой – и спасёшь душу его от преисподней» ([Прит. 23:13-14](#)). И точно также, противясь вожделению, мы умеряем его настолько, насколько этого требует добродетель. Августин отмечает это, когда говорит, что при возведении своего ума к духовному и утверждении его в нём «побуждение привычки», то есть плотское вожделение, «прерывается и, сдерживаясь, постепенно ослабляется. Ибо пока мы следуем ему, оно сильно, а когда обуздываем, оно, хотя отчасти и сберегается, становится, конечно же, менее сильным». Поэтому философ говорит, что «подобно тому, как ребёнку надлежит повиноваться предписаниям воспитателя, точно также и вожделеющей [части души] надлежит повиноваться разуму»<sup>254</sup>.

**Ответ на возражение 1.** В этом аргументе термин «детский» понимается как означающий

то, что мы замечаем в детях. Но грех распущенности считается детским не в этом смысле, а по подобию, о чём уже было сказано.

**Ответ на возражение 2.** Желание принято считать естественным двояко. Во-первых, с точки зрения его рода, и в этом смысле благоразумие и распущенность связаны с естественными желаниями, поскольку они имеют дело с желаниями пищи и соития, которые определены к сохранению природы. Во-вторых, желание может называться естественным с точки зрения вида той вещи, которая необходима природе для её сохранения, и в этом смысле естественные желания редко приводят к греху. Действительно, природе потребно лишь то, что обеспечивает её нужды, в желании чего нет никакого греха, за исключением тех случаев, когда желают сверх необходимого, и только так, согласно философу, в естественных влечениях можно грешить<sup>255</sup>.

Впрочем, есть и другие вещи, в связи с которыми часто грешат, а именно некоторые побуждения к желанию того, что измышлено человеческим любопытством, например диковинных кушаний или женских прикрас. И хотя дети не слишком интересуются подобным, тем не менее, по вышеприведённой причине распущенность считается детским грехом.

**Ответ на возражение 3.** То, что в детях естественно, нужно поощрять и питать, а то, что в них связано с недостаточностью разума, нужно, как было показано выше, не поощрять, а исправлять.

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТРУСОСТЬ БОЛЬШИМ ПОРОКОМ, ЧЕМ РАСПУЩЕННОСТЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что трусость является большим пороком, чем распущенность. В самом деле, порок порицается зато, что он противен благу добродетели. Но трусость противна мужеству, которое, как уже было сказано (141, 8), как добродетель превосходней благоразумия. Следовательно, трусость является большим пороком, чем распущенность.

**Возражение 2.** Далее, чем большие трудности приходится преодолевать, тем меньше заслуживает упреков тот, кто с ними не справился, в связи с чем философ говорит: «Не удивительно, если человек уступит сильным и чрезмерным удовольствиям или страданиям; напротив, он вызывает сочувствие, если противится им»<sup>256</sup>. Но очевидно, что человеку труднее удерживаться от удовольствий, чем от других страстей; так, во второй [книге] «Этики» сказано, что «с удовольствием бороться труднее, чем с яростью»<sup>257</sup>, которая, пожалуй, сильнее страха. Следовательно, обуянная удовольствием распущенность является менее тяжким грехом, чем обуянная страхом трусость.

**Возражение 3.** Далее, греху присуща произвольность. Но трусость в большей степени произвольна, чем распущенность, поскольку никто не желает быть распущенным, тогда как некоторые желают избежать смертельных опасностей, что свойственно трусости. Следовательно, трусость является более тяжким грехом, чем распущенность.

**Этому противоречит** сказанное философом о том, что «распущенность больше походит на нечто произвольное, нежели трусость»<sup>258</sup>. Следовательно, она более греховна.

**Отвечаю:** одно можно сравнивать с другим двояко. Во-первых, со стороны материи или объекта; во-вторых, со стороны согрешающего человека, и в обоих случаях распущенность является более тяжким грехом, чем трусость.

Во-первых, со стороны материи. Ведь трусость остерегается смертельных опасностей, желание избегнуть которых обуславливается в первую очередь необходимостью сохранения жизни. Распущенность же, со своей стороны, имеет дело с удовольствиями, желание которых не столь необходимо для сохранения жизни, поскольку, как уже было сказано (2), распущенность связана не столько с естественными желаниями и удовольствиями, сколько с присовокупленными к ним. Но чем более необходимо то, что побуждает к греху, тем менее тяжек грех. Поэтому со стороны объекта или побуждающей материи распущенность является более прискорбным пороком, чем трусость.

И точно также [распущенность является более прискорбным пороком] со стороны согрешающего, причём трояко. Во-первых, потому, что чем более здраво способен человек мыслить, тем более тяжек его грех (ведь никто не вменит греха сумасшедшему). Но чрезмерные страдания и страхи, особенно в случае смертельной опасности, потрясают человеческий ум, чего нельзя сказать о побуждающих к распущенности удовольствиях. Во-вторых, потому, что грех тем тяжелей, чем он произвольней. Но распущенность в большей степени произвольна, чем трусость, и на это есть две причины. Первой является та, что обусловленные страхом поступки связаны с принуждением со стороны внешнего действующего, и потому, как сказано в третьей [книге] «Этики», они произвольны не просто, а смешанно<sup>259</sup>, тогда как совершенные ради удовольствия поступки произвольны просто. Второй причиной является та, что поступки распущенного в большей степени произвольны индивидуально и в меньшей степени – в общем. Ведь никто не желает быть распущенным, однако становится распущенным тогда, когда

соблазняется индивидуальными удовольствиями. Поэтому самым действенным средством от распущенности является отказ от сосредоточенности на единичностях. В случае же трусости дело обстоит иначе, поскольку совершаемый человеком частный поступок, например, когда он бросает свой щит и тому подобное, менее произволен, тогда как общая цель, например, спасение бегством, более произвольна. Но то, что в большей степени произвольно в конкретных обстоятельствах совершаемого поступка, является в большей степени произвольным просто. Поэтому распущенность, будучи произвольной просто в большей степени, чем трусость, является большим пороком. В-третьих, потому, что легче найти средство от распущенности, чем от трусости. Действительно, являющиеся материей распущенности удовольствия от еды и соития могут случаться ежедневно, что даёт человеку возможность безопасно и часто практиковаться в их отношении с тем, чтобы стать умеренным. В то же время смертельные опасности возникают редко, а частое столкновение с ними ради преодоления трусости для человека весьма опасно.

**Ответ на возражение 1.** Превосходство мужества над благоразумием можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны обладающей аспектом блага цели, а именно постольку, поскольку мужество в большей степени определено к общему благу, чем благоразумие. С этой точки зрения трусость несколько хуже распущенности, поскольку некоторые из трусости отказываются защищать общее благо. Во-вторых, со стороны трудности, поскольку выносить смертельные опасности труднее, чем воздерживаться от каких бы то ни было удовольствий, и с этой точки зрения трусость не может быть хуже распущенности. В самом деле, большей силой из двух является та, которая превосходит другую, и потому уступка большей силе свидетельствует о меньшем пороке, а уступка меньшей силе – о большем.

**Ответ на возражение 2.** Побуждающее избегать смертельных опасностей чувство самосохранения присуще нам по природе в гораздо большей степени, чем какие бы то ни было связанные с сохранением жизни удовольствия от пищи и соития. Поэтому страх перед смертельной опасностью превозмочь гораздо труднее, чем желание удовольствия от пищи и соития, хотя с последним бороться труднее, чем с яростью, страданием и тем страхом, который обуславливается каким-либо иным злом.

**Ответ на возражение 3.** Трусость в большей степени произвольна с точки зрения общего, а не частного, то есть она произвольна не просто, а в ограниченном смысле.



## Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАСПУЩЕННОСТЬ САМЫМ ПОСТЫДНЫМ ГРЕХОМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что распущенность не является самым постыдным грехом. В самом деле, стыд усваивается греху точно так же, как почёт усваивается добродетели. Но некоторые грехи, такие как убийство, богохульство и тому подобные, тяжелее распущенности. Следовательно, распущенность не является самым постыдным грехом.

**Возражение 2.** Далее, наиболее общие грехи, пожалуй, менее постыдны, поскольку люди их меньше стыдятся. Но грехи распущенности являются наиболее общими, поскольку связаны они с тем, что обычно используют в человеческой жизни и в отношении чего многие грешат. Следовательно, не похоже, что грехи распущенности являются самыми постыдными.

**Возражение 3.** Далее, философ говорит, что благоразумие и распущенность имеют дело с человеческими влечениями и удовольствиями<sup>260</sup>. Но некоторые влечения и удовольствия, а именно, как пишет философ, звероподобные и обусловленные болезнью, более постыдны, чем человеческие влечения и удовольствия<sup>261</sup>. Следовательно, распущенность не является самым постыдным грехом.

**Этому противоречит** сказанное философом о том, что «распущенность с полным правом можно считать достойной большего порицания, чем другие пороки»<sup>262</sup>.

**Отвечаю:** стыд представляется противным почёту и славе. Но почёт, как уже было сказано (103, 1), удостоверяет превосходство, а слава означает ясность. Таким образом, распущенность является самой постыдной по двум причинам. Во-первых, потому, что она более всего противна человеческому превосходству поскольку, как было показано выше (141, 2), она связана с теми удовольствиями, которые общи нам и более низменным животным. Поэтому [в Писании] сказано: «Человек, который в чести и неразумен, подобен животным, которые погибают» ([Пс. 48:21](#)). Во-вторых, потому, что она более всего противна человеческой ясности и красоте – ведь являющиеся предметом распущенности удовольствия помрачают свет разума, на котором зиждутся ясность и красота добродетели (по той же причине эти удовольствия считают наиболее рабскими).

**Ответ на возражение 1.** Как говорит Григорий, «грехи плоти», которые он относит к распущенности, отягчены меньшей виной, но при этом более срамны<sup>263</sup>. Причина этого состоит в том, что мерой вины является неупорядоченность в отношении цели, в то время как мерой срама является неприличность, которая в первую очередь зависит от несоответствия греха согрешающему.

**Ответ на возражение 2.** Общность греха уменьшает неприличность и постыдность греха в том, что касается мнения людей, но не в том, что касается природы самих пороков.

**Ответ на возражение 3.** Когда мы говорим о том, что распущенность является самой постыдной, то имеем в виду её сравнение с человеческими пороками, а именно теми, которые связаны с человеческими страстями, в той или иной мере сообразующимися с человеческой природой. Те же пороки, которые не соответствуют модусу человеческой природы, ещё более постыдны. Однако и эти пороки могут быть сведены к роду распущенности со стороны избыточности, как, например, когда человек получает удовольствие от пожирания людской плоти или совершения противоестественного греха.



## **Вопрос 143. О ЧАСТЯХ БЛАГОРАЗУМИЯ В ЦЕЛОМ**

*Теперь нам надлежит исследовать части благоразумия, каковыя мы рассмотрим: во-первых, в целом; во-вторых, каждую из них по отдельности.*

# Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕНЫ ЧАСТИ БЛАГОРАЗУМИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что Туллий определяет части благоразумия ненадлежащим образом, когда говорит, что они суть «воздержанность, мягкость и скромность»<sup>264</sup>. В самом деле, [философ] отличает воздержанность от добродетели<sup>265</sup>, а между тем благоразумие является добродетелью. Следовательно, воздержанность не является частью благоразумия.

**Возражение 2.** Далее, мягкость, пожалуй, умеряет ненависть и гнев. Но благоразумие, как уже было сказано (141, 4), имеет дело не с ними, а с осязательными удовольствиями. Следовательно, мягкость не является частью благоразумия.

**Возражение 3.** Далее, скромность связана с внешними действиями, по каковой причине апостол говорит: «Скромность ваша да будет известна всем человекам»<sup>266</sup> (Филип. 4:5). Но мы уже показали (58, 8), что внешние действия являются материей правосудности. Следовательно, скромность является частью не благоразумия, а правосудности.

**Возражение 4.** Кроме того, Макробий насчитывает гораздо больше частей благоразумия, поскольку говорит, что «благоразумие выражается в скромности, стыдливости, воздержании, целомудрии, благообразии, умеренности, непритязательности, трезвости, чистоте». И Андроник говорит, что «благоразумию сопутствуют уравновешенность, воздержанность, смирение, простота, благовоспитанность, последовательность, удовлетворённость». Следовательно, похоже, что Туллий определил части благоразумия ненадлежащим образом.

**Отвечаю:** как уже было сказано (48; 128), у главной добродетели могут иметься части трёх видов, а именно субъектные, неотделимые и потенциальные.

Неотделимые части добродетели – это те условия, наличие которых необходимо добродетели, и в этом смысле у благоразумия есть две неотделимые части: «стыдливость», посредством которой отвращаются от противного благоразумию позора, и «благообразие», посредством которого любят прекрасное благоразумия. В самом деле, нами уже было сказано (141, 2; 142, 4) о том, что благоразумию в большей степени, чем какой бы то ни было иной добродетели, усваивают прекрасное, а пороки распущенности превосходят в своей постыдности все остальные.

Субъектные части добродетели – это её виды, а виды добродетели должно различать согласно различию материи или объекта. Затем, благоразумие имеет дело с удовольствиями от осязания, которые разделяются на два вида. Так, некоторые связаны с питанием: одни – с едой, и в отношении них имеется «воздержание»; другие – с питьём, и в отношении них имеется «трезвость». Другие удовольствия связаны с порождающей способностью, и в отношении главного удовольствия самого акта порождения имеется «целомудрие», а в отношении второстепенных удовольствий этого акта, таких как поцелуи, прикосновения или ласки, имеется «чистота».

Потенциальные части главной добродетели называются вторичными добродетелями, поскольку в то время как главная добродетель блюдет модус в некоторой основной материи, они блюдут модус в каких-то иных материях, в которых соблюдение умеренности связано с меньшими трудностями. Затем, благоразумию надлежит соблюдать умеренность в осязательных удовольствиях, умерять которые труднее всего. Поэтому всякая содействующая умеренности в той или иной материи и ограничивающая стремление связанного с нею желания добродетель может считаться частью благоразумия как присоединённая к нему.

Это может происходить трояко: во-первых, во внутренних движениях души; во-вторых, во внешних движениях и действиях тела; в-третьих, во внешних вещах. Затем, помимо умеряемого и ограничиваемого благоразумием движения вождения в душе обнаруживается ещё три движения к частному объекту. Во-первых, это движение возбуждённой порывом страсти воли, каковое движение ограничивается «воздержанностью», благодаря которой человек, претерпевая от неупорядоченного вождения, не поддаётся ему. Другим внутренним движением является движение предвкушения и последующей ему отваги, и оно умеряется и ограничивается «смирением». Третьим движением является склоняющее к мести движение гнева, и оно ограничивается «мягкостью», или «кротостью».

Что касается телесных движений и действий, то они умеряются и ограничиваются благодаря «скромности», которая, согласно Андронику, состоит из трёх частей. Первая из них позволяет различать, что должно делать и что делать не должно, а также соблюдать в отношении делаемого надлежащий порядок и настойчивость, и её он называет «последовательностью». Вторая является соблюдением приличия в том, что делается, и это он усваивает «благовоспитанности». Третья относится к беседам и любым другим видам общения с друзьями, и её он называет «уравновешенностью».

Что касается внешних вещей, то в их отношении умеренность бывает двойкой. Во-первых, мы не должны желать слишком многого, и это Макробий усваивает «непритязательности», а Андроник – «удовлетворённости»; во-вторых, мы также не должны быть излишне взыскательны в своих требованиях, и это Макробий усваивает «умеренности», а Андроник — «простоте».

**Ответ на возражение 1.** Воздержанность, действительно, отличается от добродетели как несовершенное от совершенного, о чём мы поговорим ниже (165, 1), и в этом смысле она не является добродетелью. Однако у неё есть нечто общее с благоразумием как со стороны материи, поскольку она имеет дело с осязательными удовольствиями, так и со стороны модуса, поскольку она есть своего рода ограничение. Следовательно, её определение как части благоразумия верно.

**Ответ на возражение 2.** Не сходство материи, а общность модуса ограничения и сдерживания, о чём уже было сказано, даёт возможность считать мягкость, или кротость, частью благоразумия.

**Ответ на возражение 3.** В материи внешнего действия правосудность интересуется тем, что приличествует другому. Скромность же не принимает это во внимание и является только некоторой умеренностью. Поэтому она считается частью не правосудности, а благоразумия.

**Ответ на возражение 4.** Под скромностью Туллий понимает всё то, что связано с умеренностью в телесных движениях и внешних вещах, а ещё – с умеренностью в предвкушении, которую мы приписали смирению.

# **Вопрос 144. О НЕОТДЕЛИМЫХ ЧАСТЯХ БЛАГОРАЗУМИЯ И [В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О СТЫДЛИВОСТИ**

*Далее нам надлежит рассмотреть части благоразумия по отдельности, и в первую очередь неотделимые части, каковы суть стыдливость и благообразие. В отношении стыдливости наличествует четыре пункта:*

- 1) является ли стыдливость добродетелью;*
- 2) что является её объектом;*
- 3) кого человек стыдится;*
- 4) какого рода люди стыдятся.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СТЫДЛИВОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что стыдливость является добродетелью. В самом деле, как явствует из приведённого во второй [книге] «Этики» определения, добродетели надлежит «блюсти установленную разумом середину»<sup>267</sup>. Но стыдливость, как замечает философ, такую середину блюдет<sup>268</sup>. Следовательно, стыдливость является добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, всё, что заслуживает похвалы, является или добродетелью, или чем-то связанным с добродетелью. Но стыдливость заслуживает похвалы, не будучи при этом частью добродетели. В самом деле, она не является ни частью рассудительности, поскольку находится не в разуме, а в желании, ни частью правосудности, поскольку стыдливость предполагает какую-то страсть, тогда как правосудность не связана со страстями. Не является она и частью мужества, поскольку мужеству свойственно быть настойчивым и напористым, тогда как стыдливости свойственно от чего-то отказываться. Наконец, она не является и частью благоразумия, поскольку последнее имеет дело с желаниями, тогда как стыдливость, как говорят философ<sup>269</sup> и Дамаскин<sup>270</sup>, есть своего рода страх. Таким образом, из этого следует, что стыдливость является добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, Туллий говорит, что нравственность и добродетельность сказываются друг о друге. Но стыдливость является частью нравственности, поскольку, по словам Амвросия, «стыд есть попутчик и домочадец спокойного ума, не склонного к своенравию, чуждого каких-либо излишеств, друга-трезвости и оплота нравственности, искателя красоты». Следовательно, стыдливость является добродетелью.

**Возражение 4.** Далее, каждый порок противостоит добродетели. Но некоторые пороки противостоят стыдливости, а именно бесстыдство и неупорядоченно притворная стыдливость. Следовательно, стыдливость является добродетелью.

**Возражение 5.** Кроме того, как сказано во второй [книге] «Этики», «повторение одинаковых поступков порождает соответствующие им навыки»<sup>271</sup>. Затем, стыдливость предполагает достойные похвалы поступки, из множества которых и рождается навык. Но добродетель, как указывает философ, есть навык к заслуживающим похвалы делам<sup>272</sup>. Следовательно, стыдливость является добродетелью.

**Этому противоречит** сказанное философом о том, что стыдливость не является добродетелью<sup>273</sup>.

**Отвечаю:** добродетель можно понимать двояко, в строгом смысле и в расширительном. Добродетель в строгом смысле этого слова, как сказано в седьмой [книге] «Физики», является совершенством<sup>274</sup>. Поэтому всё, что несовместимо с совершенством, даже если оно благо, не отвечает понятию добродетели. Но стыдливость несовместима с совершенством, поскольку она является страхом перед чем-то постыдным, а именно приносящим бесчестье. Поэтому Дамаскин говорит, что «стыдливость есть страх перед постыдным деянием»<sup>275</sup>. Затем, подобно тому, как надежда связана с возможным и труднодоступным благом, точно так же страх связан с возможным и труднопереносимым злом, о чём мы уже говорили выше (II-I, 46, 1; II-I, 41, 2; II-I, 42, 3), когда исследовали страсти. Но совершенный в добродетельном навыке не схватывает то, делание чего было бы бесчестным и постыдным, как некую возможную трудность, то есть как то, что ему трудно избежать. И при этом он актуально не совершает ничего постыдного, так что у него нет оснований бояться бесчестья. Поэтому стыдливость, которой недостаёт совершенства добродетели, в строгом смысле слова не является добродетелью.

Однако если понимать добродетель расширительно, то она означает всё то, что в человеческих деяниях и страстях благо и заслуживает похвалы, и в этом смысле стыдливость подчас называют добродетелью, поскольку она является заслуживающей похвалы страстью.

**Ответ на возражение 1.** Хотя одним из входящих в определение добродетели условий является соблюдение середины, этого добродетели ещё не достаточно, поскольку ей также необходимо быть «сознательно избираемым навыком», то есть деятельностью на основании выбора. Но стыдливость является не навыком, а страстью, и её движение порождается не выбором, а порывом страсти. Следовательно, она не отвечает определению добродетели.

**Ответ на возражение 2.** Как мы уже говорили, стыдливость является страхом перед позором и бесчестьем. Затем, ранее было показано (142, 4), что самым позорным и бесчестным является порок распущенности. Поэтому со стороны своей движущей причины, каковой является постыдное деяние, стыдливость скорее относится к благоразумию, чем к какой-либо иной добродетели, хотя со стороны вида страсти, а именно страха, она к нему не относится. Однако в той мере, в какой противные другим добродетелям пороки являются позорными и бесчестными, стыдливость также может быть связана и с другими добродетелями.

**Ответ на возражение 3.** Стыдливость содействует нравственности постольку, поскольку устраняет противное нравственности, однако при этом она не достигает совершенства нравственности.

**Ответ на возражение 4.** Всякий изъян обуславливает порок, но не всякое благо достаточно для понятия добродетели. Таким образом, из этого можно заключить, что хотя всякий порок со стороны своего происхождения противен добродетели, тем не менее, не всё, что противно пороку, является добродетелью. Поэтому бесстыдство, будучи следствием чрезмерной любви к постыдному, противостоит благоразумию.

**Ответ на возражение 5.** Часто повторяющееся чувство стыда обуславливает навык к приобретённой добродетели, посредством которой избегают являющихся объектами стыдливости постыдных вещей, однако при этом их более не стыдятся, хотя если бы человек продолжал соотносываться с материей стыдливости, то благодаря этой приобретённой добродетели он испытывал бы ещё больший стыд.

## Раздел 2. СВЯЗАНА ЛИ СТЫДЛИВОСТЬ С ПОСТЫДНЫМ ДЕЯНИЕМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что стыдливость не связана с постыдным деянием. Ведь сказал же философ, что «стыд – это страх дурной славы»<sup>276</sup>. Но подчас те, которые не делают ничего дурного, страдают от дурной славы, согласно сказанному [в Писании]: «Ради Тебя несу я поношение, и бесчестьем покрывают лицо моё» (Пс. 68:8). Следовательно, стыдливость в строгом смысле слова не связана с постыдным деянием.

**Возражение 2.** Далее, постыдным, очевидно, является только то, что греховно. Однако человек стыдится и того, что не греховно, например, исполнения рабских обязанностей. Следовательно, похоже, что стыдливость в строгом смысле слова не связана с постыдным деянием.

**Возражение 3.** Далее, как явствует из сказанного в первой [книге] «Этики», добродетельные поступки не постыдны, а прекрасны<sup>277</sup>. Однако люди подчас стыдятся совершать добродетельные поступки, согласно сказанному [в Писании]: «Кто постыдится Меня и Моих слов, того Сын Человеческий постыдится» (Лк. 9:26). Следовательно, стыдливость не связана с постыдным деянием.

**Возражение 4.** Кроме того, если бы стыдливость в строгом смысле слова была связана с постыдным деянием, то из этого бы следовало, что совершающий более постыдное деяние должен больше стыдиться. Однако человек подчас склонен стыдиться меньших грехов и при этом хвалиться большими, согласно сказанному [в Писании]: «Что хвалишься злодейством?» (Пс. 51:3). Следовательно, стыдливость в строгом смысле слова не связана с постыдным деянием.

Этому противоречит следующее: Дамаскин и Григорий Нисский говорят, что «стыдливость есть страх перед совершением или уже совершённым постыдным деянием».

**Отвечаю:** как мы уже говорили ранее (II-I, 41, 2; II-I, 42, 3) при рассмотрении страстей, страх в строгом смысле слова связан с трудным злом, то есть с таким, которого трудно избежать. Стыд, со своей стороны, бывает двояким. Так, есть стыд, присущий пороку и связанный с безобразностью произвольного акта, который в строгом смысле слова вряд ли можно считать трудным злом. В самом деле, то, что зависит от одной только воли, не представляется трудным и выходящим за пределы способности человека, и потому не схватывается им как что-то страшное, по каковой причине философ говорит, что такое зло не является предметом страха<sup>278</sup>.

Другой вид стыда является, если так можно выразиться, стыдом вины, и связан с сопутствующим ему осуждением человека подобно тому, как ясность славы связана с возданием человеку почестей. И коль скоро это осуждение обладает признаком трудного зла, равно как почитание обладает признаком трудного блага, то стыдливость, которая есть не что иное, как страх перед бесчестьем, в первую очередь и по преимуществу связана с осуждением или бесчестьем. Поскольку же осуждение в строгом смысле слова последует пороку, равно как почитание – добродетели, из этого следует, что стыдливость, как и бесчестье, имеет дело с пороком. Поэтому философ говорит, что «человеку не так стыдно, если недостаток не является следствием его собственной вины»<sup>279</sup>.

Затем, стыдливость относится к вине двояко. Во-первых, так, что человек воздерживается от порочных деяний из страха перед осуждением; во-вторых, так, что человек совершат

порочное деяние, но из страха перед осуждением избегает совершать его явно. В первом случае, по мнению Григория Нисского, речь идёт о человеке «смущающемся», во втором – о «стыдящемся». В связи с этим он говорит, что «человек, который стыдится действовать втайне, смущается страхом перед бесчестьем».

**Ответ на возражение 1.** В строгом смысле слова стыдливость имеет дело с дурной славой греха, который является произвольным изъяном. Поэтому философ говорит, что «человек больше стыдится того, в чём он виноват сам»<sup>280</sup>. Но добродетельный человек, которого бесчестят по причине его добродетели, презирает бесчестье, поскольку его не заслуживает, о чём пишет философ в своём рассуждении о величавом<sup>281</sup>. В связи с этим об апостолах сказано, что они «пошли из синедриона, радуясь, что за имя Господа, Иисуса, удостоились принять бесчестье» (Деян. 5:41). То же, что человек подчас стыдится осуждения за добродетель, связано с несовершенством его добродетели, поскольку, чем добродетельней человек, тем больше он презирает внешнее, как доброе, так и злое. Поэтому [Писание] говорит: «Не бойтесь поношения от людей» (Ис. 51:7).

**Ответ на возражение 2.** Хотя, как уже было сказано (63, 3), надлежащей причиной для почитания человека является добродетель, тем не менее, почёт связан с некоторым превосходством, и то же самое справедливо сказать и об осуждении. Действительно, хотя осуждению подлежит только грех, тем не менее, по крайней мере, в человеческом мнении, оно связано с любым видом недостатка. Поэтому человек стыдится бедности, дурной славы, рабства и тому подобного.

**Ответ на возражение 3.** Стыдливость не связана с добродетельными деяниями как таковыми. Однако акцидентно человек может стыдиться и их – либо потому, что людям они представляются порочными, либо потому, что, совершая их, он боится прослыть превозносящимся или лицемером.

**Ответ на возражение 4.** Подчас более тяжкие грехи связаны с меньшим бесчестьем – либо потому, что они менее постыдны (как [например] духовные грехи по сравнению с грехами плоти), либо потому, что они указывают на некоторое изобилие каких-то преходящих благ; так, человек больше стыдится трусости, чем отваги, воровства, чем грабежа, поскольку последние свидетельствуют о его превосходстве в силе. И то же самое можно сказать о других грехах.



## Раздел 3. СТЫДИТСЯ ЛИ ЧЕЛОВЕК БОЛЬШЕ ВСЕГО ТЕХ, КТО ЕМУ БЛИЗОК?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что человек не стыдится больше всего тех, кто ему близок. Ведь сказано же во второй [книге] «Риторики», что «люди больше стыдятся тех, кого уважают»<sup>282</sup>. Но люди в первую очередь уважают лучших, которые не всегда им близки. Следовательно, человек не стыдится больше всего тех, кто ему близок.

**Возражение 2.** Далее, похоже, что наиболее близки человеку те, которые поступают подобно ему. Но человек не испытывает стыда за свой грех перед теми, о ком он знает, что они виновны в таком же грехе, поскольку, согласно сказанному во второй [книге] «Риторики», «то, что человек делает сам, за то он не взыщет с ближних»<sup>283</sup>. Следовательно, он не стыдится больше всего тех, кто ему близок.

**Возражение 3.** Далее, философ говорит, что «люди особенно стыдятся тех, кто имеет привычку разглашать многим, например насмешников и комических поэтов»<sup>284</sup>. Но те, кто человеку близок, не станут разглашать многим о его пороках. Следовательно, их не должно стыдиться в первую очередь.

**Возражение 4.** Кроме того, по словам философа, «человек стыдится тех, кому не сделал ничего дурного, кто впервые обращается с просьбой, с кем он ищет дружбы»<sup>285</sup>. Но такие люди связаны с ним не слишком близко. Следовательно, он не стыдится больше всего тех, кто ему близок.

**Этому противоречит** следующее: во второй [книге] «Риторики» сказано, что «человек больше всего стыдится тех, кто находится с ним постоянно»<sup>286</sup>.

**Отвечаю:** осуждение противостоит почёту, и потому как почёт означает засвидетельствование чьего-либо превосходства, и в первую очередь – превосходства в связи с добродетелью, точно также осуждение, страхом перед которым является стыдливость, означает засвидетельствование недостатка человека, и в первую очередь того, который обуславливается грехом. Поэтому чем более весомым является чьё-либо засвидетельствование [нашего недостатка], тем более оно пристыжает. Затем, такое засвидетельствование может быть более весомым или потому, что существует уверенность в его истинности, или по причине его следствия. Уверенность в истинности может сопутствовать свидетельству человека по двум причинам. Во-первых, в связи с правотой его разума, как это имеет место в случае мудрых и добродетельных людей, тех, от которых человек более всего жаждет признания и кто может пристыдить его больше всех. Поэтому дети и более низменные животные не могут никого пристыдить по причине недостаточности их суждения. Во-вторых, в связи со знанием им достоверяемого предмета, поскольку «всякий правильно судит о том, в чём сведущ»<sup>287</sup>. В указанном отношении мы больше всего стыдимся тех, кто нам близок, поскольку они лучше всех осведомлены о наших делах, в то время как посторонних или вовсе неведомых нам людей, которые вряд ли что знают о наших делах, мы не стыдимся вообще.

Засвидетельствование может также [облегчаться или] отягчаться своим следствием в зависимости от того, является ли оно полезным или вредным. Поэтому люди более всего ищут уважения тех, кто может быть им полезен, и более всего стыдятся тех, кто может причинить им вред. По этой причине мы также в определённом смысле больше стыдимся тех, кто нам близок, поскольку мы непрерывно пребываем в их обществе, вследствие чего причиняемый ими вред тоже может быть некоторым образом непрерывным, тогда как вред, причиняемый

посторонними и случайными для нас людьми, скоропреходящ.

**Ответ на возражение 1.** Лучшие люди пристыжают нас по той же причине, что и те, кто нам близок. Ведь как свидетельство лучших людей более весомо потому, что они обладают наиболее полным знанием вещей и в своих суждениях не отступают от истины, точно так же и свидетельство тех, с кем мы живём, более убедительно потому, что они самым обстоятельным образом осведомлены о наших делах.

**Ответ на возражение 2.** Нас не пугает свидетельство тех, с кем нас связывает общий грех, потому, что, по нашему мнению, они не могут считать наш изъяз постыдным.

**Ответ на возражение 3.** Мы стыдимся распространителей сплетен по причине приносимого ими вреда, поскольку из-за них многие думают о нас дурно.

**Ответ на возражение 4.** Мы стыдимся тех, кому мы не сделали ничего дурного, по причине вреда, который возник бы, если бы мы, так сказать, изменили их доброе о нас мнение. К тому же при сопоставлении противоположностей их различие кажется большим, вследствие чего когда человек замечает что-то постыдное в том, которого он почитает, оно представляется ему ещё более постыдным. То же, почему мы больше стыдимся тех, кто впервые обращается к нам с просьбой или с кем мы ищем дружбы, связано с нашим страхом претерпевания вреда в том случае, если мы разочаруем их своим отказом или не сможем с ними подружиться.

## Раздел 4. МОГУТ ЛИ СТЫДИТЬСЯ ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЕ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что могут стыдиться и добродетельные. В самом деле, следствия противоположностей противоположны. Но те, кто наиболее порочен, не ведают стыда, согласно сказанному [в Писании]: «У тебя был лоб блудницы, ты отбросил стыд» ([Иер. 3:3](#)). Следовательно, добродетельные в большей степени склонны стыдиться.

**Возражение 2.** Далее, философ говорит, что «люди стыдятся не только пороков, но и их признаков»<sup>288</sup>, а это может иметь место и в случае добродетельного. Следовательно, добродетельные могут стыдиться.

**Возражение 3.** Далее, стыд – это «страх дурной славы»<sup>289</sup>. Но добродетельные могут страдать от дурной славы, например, если их оклеветают или незаслуженно осудят. Следовательно, добродетельный может стыдиться.

**Возражение 4.** Кроме того, мы уже показали (143), что стыдливость является частью благоразумия. Но часть неотделима от целого. И коль скоро благоразумие свойственно добродетельному, то, следовательно, свойственна ему и стыдливость.

Этому противоречит сказанное философом о том, что «добродетельному человеку стыдливость чужда»<sup>290</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), стыдливость является страхом перед чем-то постыдным. Затем, не бояться зла можно двояко: во-первых, потому, что оно не представляется злым; во-вторых, потому, что его не считают для себя возможным или трудным для избегания.

Поэтому человеку может недоставать стыда двояко. Во-первых, потому, что то, чего он должен стыдиться, не представляется ему таковым, в связи с чем погрязшие в грехах подчас не испытывают стыда и вместо осуждения своих грехов похваляются ими. Во-вторых, потому, что они схватывают постыдное как нечто такое, чего с ними или не может случиться, или его можно будет легко избежать. В последнем смысле старики и добродетельные не стыдливы. Однако при этом они расположены так, что если бы с ними случилось что-либо постыдное, они бы устыдились. Поэтому философ говорит, что «стыд можно считать добродетельным разве что условно»<sup>291</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Неведенье стыда свойственно как лучшим, так и худшим, но, как уже было сказано в этом разделе, по разным причинам. Обычные же люди его ведают, поскольку, обладая некоторой любовью к благу, они при этом в целом не свободны от зла.

**Ответ на возражение 2.** Добродетельному свойственно избегать не только пороков, но и того, что обладает их признаками, согласно сказанному [в Писании]: «Удерживайтесь от всякого рода зла» ([1 Фес. 5:22](#)). И философ, со своей стороны, говорит, что добродетельный должен избегать как «воистину постыдных деяний, так и слывущих таковыми»<sup>292</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано (2), добродетельный человек презирает осуждение и бесчестье, поскольку он их не заслуживает и потому не слишком стыдится. Однако в некоторой степени бесчестье, подобно другим страстям, может препятствовать [деятельности] разума.

**Ответ на возражение 4.** Стыдливость является частью благоразумия не сущностно, а как расположенность к нему, в связи с чем Амвросий говорит, что «стыдливость закладывает основы благоразумия», внушая человеку страх перед каким бы то ни было бесчестьем.

## Вопрос 145. О БЛАГООБРАЗИИ

*Теперь мы рассмотрим благообразие, под которым заглавие наличествует четыре пункта:*

- 1) как благообразие соотносится с добродетелью;*
- 2) как оно соотносится с прекрасным;*
- 3) как оно соотносится с полезным и приятным;*
- 4) является ли благообразие частью благоразумия.*

# Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГООБРАЗИЕ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ДОБРОДЕТЕЛЬ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что благообразие не есть то же, что и добродетель. Ведь сказал же Туллий, что «благообразие желается ради него самого». Но добродетель желается не ради неё самой, а ради счастья, поскольку, по словам философа, «счастье является наградой и целью добродетели»<sup>293</sup>. Следовательно, благообразие не есть то же, что и добродетель.

**Возражение 2.** Далее, Исидор говорит, что «благообразие означает досточтимое состояние»<sup>294</sup>. Но хотя «хвала подобает добродетели»<sup>295</sup>, почитают не только за добродетель. Следовательно, благообразие не есть то же, что и добродетель.

**Возражение 3.** Далее, по словам философа, «главное в добродетели заключено во внутреннем выборе»<sup>296</sup>. Но благообразие, похоже, по преимуществу связано с внешним поведением, согласно сказанному [в Писании]: «Только всё должно быть благопристойно и чинно» (1 Кор. 14:40). Следовательно, благообразие не есть то же, что и добродетель.

**Возражение 4.** Кроме того, благообразие, похоже, состоит во внешнем богатстве, согласно сказанному [в Писании]: «Доброе и худое, жизнь и смерть, бедность и благосостояние – от Господа»<sup>297</sup> (Сир. 11:14). Но добродетель не состоит во внешнем богатстве. Следовательно, благообразие не есть то же, что и добродетель.

**Этому противоречит** следующее: Туллий разделяет благообразие на четыре главных добродетели, на которые он также разделяет и [саму] добродетель. Следовательно, благообразие суть то же, что и добродетель.

**Отвечаю:** Исидор говорит о благообразии как о досточтимом состоянии потому, что благообразным называют то, что достойно почитания. Затем, почитание, как было показано выше (144, 2), связано с некоторым превосходством, а мерилom превосходства человека, как сказано в седьмой [книге] «Физики», по преимуществу является его добродетель<sup>298</sup>. Поэтому в строгом смысле слова благообразие сказывается о том же, что и добродетель.

**Ответ на возражение 1.** По мнению философа, из того, что желаемо ради него самого, кое-что, например являющееся конечной целью счастье, желаемо только ради него самого и никогда ради чего-то другого, а кое-что желаемо как ради него самого, поскольку оно само по себе обладает аспектом совершенства, пусть даже из него ничего не следует, так и ради чего-то ещё, поскольку оно является средством к достижению более совершенного блага<sup>299</sup>. И именно так добродетель желается ради неё самой, в связи с чем Туллий говорит, что «некоторые вещи, такие как добродетель, истина и знание, пленяют нас своей силой и привлекают своим достоинством». Под это же определение подпадает и благообразие.

**Ответ на возражение 2.** Среди того, что почитается помимо добродетели, есть превосходящее добродетель, а именно Бог и счастье, и о них мы по опыту знаем гораздо меньше, чем о добродетели, в которой мы практикуемся ежедневно. Поэтому добродетель в большей степени имеет право именоваться благообразием. А есть и то, что уступает добродетели, например общественное положение, власть и богатство, которые почитаются в той мере, в какой они помогают практиковаться в добродетели<sup>300</sup>. Поэтому философ говорит, что «некоторые почитают людей за подобные вещи, однако поистине заслуживает чести только добродетельный»<sup>301</sup>. Затем, человек благ постольку, поскольку он добродетелен. Поэтому хвала подобает добродетели постольку, поскольку последняя желаемая ради чего-то ещё, в то время как почитание подобает добродетели ради неё самой, и в этом смысле добродетель

благобразна.

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано, благобразным называют то, что достойно почитания. Однако ранее мы показали (103, 1), что почёт означает удостоверение человеческого превосходства. Но удостоверяют только то, о чём знают, а узнать о внутреннем выборе можно только по внешним действиям. Таким образом, внешнее поведение обладает признаком благобразности в той мере, в какой оно отражает внутреннюю правоту. Поэтому благобразие по преимуществу заключается во внутреннем выборе, но находит своё выражение во внешнем поведении.

**Ответ на возражение 4.** Поскольку превосходство в богатстве принято считать основанием для оказания почестей, подчас внешнее благосостояние считают чем-то благобразным.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛАГООБРАЗНОЕ ТЕМ ЖЕ, ЧТО И ПРЕКРАСНОЕ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что благообразное не есть то же, что и прекрасное. В самом деле, аспект благообразия устанавливается желанием, поскольку «благообразию желается ради него самого». Но прекрасное скорее имеет дело со способностью видения, которой оно доставляет удовольствие. Следовательно, прекрасное не есть то же, что и благообразное.

**Возражение 2.** Далее, прекрасному необходима некоторая ясность, которая свойственна славе, тогда как благообразию связано с почестями. Но почёт, как было показано выше (103, 1), отличен от славы; следовательно, благообразное тоже отлично от прекрасного.

**Возражение 3.** Далее, мы уже показали (1), что благообразие есть то же, что и добродетель. Но есть красота, которая противна добродетели, в связи с чем читаем: «Ты понадеялась на красоту твою и, пользуясь славой твоею, стала блудить» ([Иез. 16:15](#)). Следовательно, благообразное не есть то же, что и прекрасное.

**Этому противоречат** следующие слова апостола: «Которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения, и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют в том нужды» ([1 Кор. 12:23-24](#)). Но неблагообразными частями он называет низменные члены, а благообразными частями – члены прекрасные. Следовательно, благообразное и прекрасное суть одно и то же.

**Отвечаю:** как можно понять из слов Дионисия, прекрасное, или красота, возникает из сочетания ясности и должного благоустройства. Так, он говорит, что Бога именуют прекрасным как «причину ясности и соразмерности всего»<sup>302</sup>. Поэтому телесная красота человека заключается в должной соразмерности его членов в сочетании с некоторой ясностью их цвета. И точно так же духовная красота заключается в поведении, или деянии, человека, соразмерном духовной ясности разума. Но именно это и предполагает благообразие, которое, как мы уже показали (1), есть то же, что и добродетель, а добродетели свойственно умерять человеческое сообразно требованиям разума. Следовательно, благообразие есть то же, что и духовная красота. Поэтому Августин говорит: «Благообразием я именую умопостигаемую красоту, которую мы по справедливости называем духовной», и далее замечает, что «многое из того, что красиво для глаз, едва ли можно считать благообразным»<sup>303</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Движущий желание объект схватывается как благо. Затем, если нечто в момент схватывания воспринимается как прекрасное, оно также представляется как подобающее и благое. В связи с этим Дионисий говорит, что «прекрасное и благое любимо всеми»<sup>304</sup>. Поэтому благообразие, коль скоро оно подразумевает духовную красоту, является объектом желания, о чём Туллий говорит так: «Ты зришь, так сказать, форму и черты благообразия, но стоит только ему предстать пред твоим взором, как оно, по словам Платона, тут же пробуждает дивную любовь к мудрости».

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (103, 1), слава является следствием почёта, поскольку почитание и похвалы сообщают человеку ясность в глазах других. Поэтому то, что делает человека чтимым и славным, само по себе благообразно и прекрасно.

**Ответ на возражение 3.** Этот аргумент относится к красоте тела; впрочем, также можно сказать, что гордящийся благообразием блудит в отношении духовной красоты, согласно сказанному [в Писании]: «От красоты твоей возгордилось сердце твоё, от красоты твоей ты погубил мудрость твою»<sup>305</sup> ([Иез. 28:17](#)).



## Раздел 3. ОТЛИЧАЕТСЯ ЛИ БЛАГООБРАЗНОЕ ОТ ПОЛЕЗНОГО И ПРИЯТНОГО?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что благообразное не отличается от полезного и приятного. В самом деле, «благообразию желается ради него самого». Но удовольствие желается ради него самого, поскольку, как замечает философ, «нелепо спрашивать “ради чего” получают удовольствие»<sup>306</sup>. Следовательно, благообразное не отличается от приятного.

**Возражение 2.** Далее, богатство является одним из полезных благ. Так, Туллий говорит, что «есть нечто, привлекающее желание не само по себе и не в силу своей природы, но по причине своей плодотворности и пользы, и таковы деньги». Затем, богатство является частью благообразия, в связи с чем читаем [в Писании]: «Бедность и благосостояние – от Господа»<sup>307</sup> (Сир. 11:14); и ещё: «Великое бремя входить в общение с тем, кто почтенней», то есть богаче, «тебя»<sup>308</sup> (Сир. 13:2). Следовательно, благообразное не отличается от полезного.

**Возражение 3.** Далее, по мнению Туллия неблагообразное не полезно, и то же самое утверждает Амвросий. Следовательно, полезное не отличается от благообразного.

**Этому противоречит** сказанное Августином о том, что «благообразию желается ради него самого, полезное же предполагает соотнесение с чем-то другим»<sup>309</sup>.

**Отвечаю:** благообразное совпадает с полезным и приятным со стороны субъекта, однако отличается от них со стороны аспекта. В самом деле, мы уже показали (2), что о чём-либо говорят как о благообразном постольку, поскольку оно прекрасно как сообразуемое с разумом. Но всё, что сообразуется с разумом, приличествует человеку по природе, а приличествующее по природе доставляет удовольствие. Поэтому благообразное приятно человеку по природе, что доказывает философ, когда рассуждает о деятельности добродетели<sup>310</sup>. Однако не всё приятное благообразно, поскольку нечто может быть приличествующим не со стороны разума, а со стороны чувств. Приятное этого вида находится за пределами совершенствующего человеческую природу разума. И даже сама сущностно благообразная добродетель определена как к своей цели к чему-то другому, а именно счастью. И таким вот образом благообразное, полезное и приятное совпадают со стороны субъекта.

Однако они отличаются со стороны аспекта. В самом деле, о чём-либо говорят как о благообразном в связи с воздаянием ему некоторых особых почестей за его духовную красоту. Тогда как приятным называют то, на чём успокаивается желание. А полезным – то, что относится к чему-то ещё. При этом приятное простирается на большее количество вещей, чем полезное и благообразное, поскольку всё полезное и благообразное в том или ином отношении приятно, но не наоборот<sup>311</sup>.

**Ответ на возражение 1.** То, что называют благообразным, желается ради него самого посредством разумного пожелания, которое склоняет к тому, что сообразовано с разумом, тогда как то, что называют приятным, желается ради него самого посредством чувственного хотения.

**Ответ на возражение 2.** Богатство называется благообразием [или благосостоянием] согласно мнению множества тех, которые почитают богатство, а ещё потому, что оно, как уже было сказано (1), может служить орудием добродетельных дел.

**Ответ на возражение 3.** Туллий и Амвросий имеют в виду, что несовместимое с благообразием не может быть просто и поистине полезным, поскольку оно противно конечной цели человека, каковая суть сообразованное с разумом благо, хотя при этом оно вполне может быть полезным в некотором отношении в связи с той или иной частной целью. Однако они



вовсе не утверждают, что всякая полезная вещь может также считаться благообразной.

## Раздел 4. ДОЛЖНО ЛИ СЧИТАТЬ БЛАГООБРАЗИЕ ЧАСТЬЮ БЛАГОРАЗУМИЯ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что благообразие не должно считать частью благоразумия. В самом деле, ничто не может одновременно быть частью и целым одного и того же. Но Туллий говорит, что «благоразумие есть часть благообразия». Следовательно, благообразие не является частью благоразумия.

**Возражение 2.** Далее, [в Писании] сказано, что вино «все сердца делает... благополучными»<sup>312</sup> (2 [Езд. 3:21](#)). Но употребление вина, особенно если оно чрезмерно, в каком смысле можно понимать сказанное в этом месте, должно, похоже, усваивать не благоразумию, а невоздержанности. Следовательно, благообразие не является частью благоразумия.

**Возражение 3.** Далее, благообразное заслуживает почитания. Однако, по мнению философа, «наибольшего почёта заслуживают люди правосудные и мужественные»<sup>313</sup>. Следовательно, благообразие является частью не благоразумия, а правосудности и мужества, по какой причине [в Писании] читаем о том, что Елеазар призвал [юношей следовать его примеру и] «охотно и благородно принимать смерть за досточтимые и святые законы»<sup>314</sup> (2 [Мак. 6:28](#)).

Этому противоречит следующее: Макробий считает благообразие частью благоразумия, и Амвросий усваивает благообразие в первую очередь благоразумию.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), благообразие является своего рода духовной красотой. Затем, более всего красоте противна безобразность, а между тем ничто так явственно не выявляет друг друга, как противоположности. Поэтому благообразие в первую очередь относится к благоразумию, которое противостоит всему, что в наибольшей степени безобразно и не приличествует человеку, а именно животным похотям. В самом деле, самое имя благоразумия, которому свойственно умерять и сдерживать злые пожелания, указывает на благо разума. Поэтому особым образом усваиваемое благоразумию благообразие считается не субъектной его частью и не присоединённой к нему добродетелью, а неотделимой частью или сопутствующим условием.

**Ответ на возражение 1.** Благоразумие считают субъектной частью благообразия, понимаемого в широком смысле этого слова, а не в том, в каком оно считается частью благоразумия.

**Ответ на возражение 2.** Вино делает помыслы пьяного о самом себе благополучными потому, что он кажется себе великим и заслуживающим почестей.

**Ответ на возражение 3.** Правосудность и мужество заслуживают большего почитания, чем благоразумие, потому, что они превосходят [последнее] с точки зрения большего блага. Благоразумие же, как уже было сказано, заслуживает большего почитания потому, что сдерживаемые им пороки заслуживают наибольшего осуждения. Поэтому благообразие должно в первую очередь усваивать благоразумию, следуя апостольскому правилу: «Неблагообразные наши» части «более благовидно покрывать» (1 [Кор. 12:23](#)), то есть всячески устранять то, что неблаговидно.

## Вопрос 146. О ВОЗДЕРЖАНИИ

*Далее нам надлежит исследовать субъектные части благоразумия: во-первых, те, которые связаны с удовольствиями от питания; во-вторых, те, которые связаны с удовольствиями от соития. Первое содержит в себе рассмотрение воздержания, которое имеет дело с едой и питьём, и трезвости, которая особым образом связана с питьём.*

*В отношении воздержания будут рассмотрены: во-первых, воздержание как таковое; во-вторых, его акт, а именно соблюдение поста; в-третьих, противный ему порок, а именно чревоугодие.*

*Под первым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) является ли воздержание добродетелью;*
- 2) является ли оно особой добродетелью.*

# Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЗДЕРЖАНИЕ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что воздержание не является добродетелью. Ведь сказал же апостол, что «царство Божие – не в слове, а в добродетели»<sup>315</sup> (1 Кор. 4:20). Но царство Божие – не в воздержании, поскольку, как говорит апостол, «царство Божие – не пища и питие» (Рим. 14:17), а глосса на эти слова замечает, что «правда – это не воздержание и не еда». Следовательно, воздержание не является добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, Августин, обращаясь к Богу, говорит: «Ты научил меня относиться к еде, как к лекарству»<sup>316</sup>. Но приём лекарства упорядочивает не добродетель, а врачебное искусство. Следовательно, и свойственный воздержанию упорядоченный приём пищи является актом не добродетели, а искусства.

**Возражение 3.** Далее, как сказано во второй [книге] «Этики», всякой добродетели надлежит блюсти середину<sup>317</sup>. Но воздержание, похоже, склоняет не к середине, а к недостаточности, поскольку оно означает удержание себя [от пищи]. Следовательно, воздержание не является добродетелью.

**Возражение 4.** Кроме того, одна добродетель не исключает другую. Но воздержание исключает терпение, поскольку, по словам Григория, «нетерпение нередко отвлекает ум постящегося от мирного уединения». А ещё он говорит, что «подчас в помыслы постящегося проникает грех гордыни», и потому воздержание исключает смирение. Следовательно, воздержание не является добродетелью.

**Этому противоречат** следующие слова [Писания]: «Покажите в вере вашей добродетель, в добродетели — рассудительность, в рассудительности – воздержание» (2 Петр. 1:5-6), в которых о воздержании сказано как об одной из добродетелей. Следовательно, воздержание является добродетелью.

**Отвечаю:** самое имя воздержания означает удержание от пищи. Поэтому термин «воздержание» можно понимать двояко. Во-первых, как означающий полный отказ от пищи, и в этом смысле он не указывает ни на добродетель, ни на добродетельный акт и является чем-то безразличным. Во-вторых, его можно понимать как [означающий такой отказ от пищи, который] упорядочен разумом, и тогда он указывает или на добродетельный навык, или на добродетельный акт. Именно это имеет в виду Пётр, когда говорит, что мы должны показывать воздержание в рассудительности, то есть, что при воздержании от пищи человек должен действовать так, чтобы надлежащим образом соотносываться с теми, с кем живёт, с самим собой и со своим здоровьем.

**Ответ на возражение 1.** Принятие пищи и воздержание от неё сами по себе не имеют отношения к царству Божию, поскольку апостол сказал: «Пища не приближает нас к Богу, ибо едим ли мы – ничего не приобретаем», то есть [ничего не приобретаем] духовно, «не едим ли — ничего не теряем» (1 Кор. 8:8). Однако они связаны с царством Божиим в той мере, в какой совершаются разумно чрез веру и любовь к Богу.

**Ответ на возражение 2.** С упорядочением питания в смысле его количества и качества врачебное искусство имеет дело со стороны здоровья тела, а воздержание — со стороны внутренних привязанностей в отношении блага разума. Поэтому Августин говорит: «С точки зрения добродетели нет никакой разницы, что и сколько ест человек, если он соотносывает это с теми, с кем живёт, с самим собой и со своим здоровьем. Важно лишь то, чтобы в случае [возникновения] некоторого обязательства или необходимости он был готов безропотно воздерживаться от пищи».

**Ответ на возражение 3.** Благоразумию надлежит обуздывать самые соблазнительные для души удовольствия, тогда как мужеству надлежит укреплять душу против уклоняющих её от блага разума страхов. И подобно тому, как мужество хвалят за некоторую избыточность, от которой происходят названия всех частей мужества, точно так же благоразумие хвалят за некоторую недостаточность, от которой происходят названия всех его частей. Поэтому воздержание, будучи частью благоразумия, получило своё имя от недостаточности, но при этом оно блюдет середину в той мере, в какой это соотносится с правилом разума.

**Ответ на возражение 4.** Упомянутые пороки могут последовать воздержанию только тогда, когда оно не соотносится с правилом разума. В самом деле, правило разума предписывает воздерживаться как должно, то есть с сердечной радостью, и ради чего должно, то есть ради славы Божией, а не своей.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЗДЕРЖАНИЕ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что воздержание не является особой добродетелью. В самом деле, любая [особая] добродетель похвальна сама по себе. Но воздержание похвально не само по себе, поскольку, по словам Григория, «добродетель воздержания похвальна только в связи с другими добродетелями». Следовательно, воздержание не является особой добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, Августин говорит, что «святые воздерживаются от еды и питья не потому, что какое-либо творение Божие может быть злым, но просто ради содержания тела в строгом целомудрии». Но это свойственно целомудрию, как явствует из самого его имени. Следовательно, воздержание не является особой и отличной от целомудрия добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, человек должен быть доволен как умеренной пищей, так и умеренной одеждой, согласно сказанному [в Писании]: «Имея пропитание и одежду, будем довольны тем» (1 Тим. 6:8). Но никакой особой добродетели, которая бы умеряла потребность в одежде, нет. Следовательно, не является особой добродетелью и умеряющее потребность в пище воздержание.

Этому противоречит мнение Макробия, считавшего воздержание особой частью благоразумия.

**Отвечаю:** как уже было сказано (136, 1; 141, 3), нравственные добродетели определены к благу разума постольку, поскольку они оберегают его от порывов страстей. Поэтому при наличии особой причины, по которой страсть уклоняет от блага разума, необходимо наличествует и особая добродетель. Но удовольствия от пищи по своей природе могут уклонять человека от блага разума как потому, что они достаточно велики, так и потому, что человеку необходима пища для поддержания жизни, которая желанна ему больше всего остального. Следовательно, воздержание является особой добродетелью.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (II-I, 65, 1), добродетели взаимосвязаны. Поэтому одна добродетель может получать помощь и похвалу в связи с другой, например правосудность – в связи с мужеством. И именно в этом смысле добродетель воздержания похвальна в связи с другими добродетелями.

**Ответ на возражение 2.** Посредством воздержания тело содержится в строгом целомудрии не только в отношении соблазнов похоти, но и в отношении соблазнов чревоугодия, поскольку воздержание придаёт человеку силы противостоять нападениям чревоугодия, которые тем сильнее, чем больше им уступают. И коль скоро добродетели помогают друг другу, помощь целомудрию не препятствует воздержанию быть особой добродетелью.

**Ответ на возражение 3.** Одеждой мы пользуемся благодаря искусству, в то время как пищей мы пользуемся по природе. Поэтому особая добродетель гораздо нужней для того, чтобы умерять потребность в пище, чем потребность в одежде.

## Вопрос 147. О СОБЛЮДЕНИИ ПОСТА

*Теперь мы рассмотрим соблюдение поста, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов:*

- 1) является ли соблюдение поста актом добродетели;*
- 2) актом какой добродетели оно является;*
- 3) является ли оно предметом предписания;*
- 4) может ли кто-нибудь быть освобождён от исполнения этого предписания;*
- 5) о времени соблюдения поста;*
- 6) надлежит ли постящимся есть только раз;*
- 7) о том часе, когда надлежит есть постящимся;*
- 8) от какой пищи надлежит воздерживаться.*

# Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОБЛЮДЕНИЕ ПОСТА АКТОМ ДОБРОДЕТЕЛИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что соблюдение поста не является актом добродетели. В самом деле, любой акт добродетели угоден Богу. Но соблюдение поста не всегда угодно Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Почему мы постимся – а Ты не видишь?» ([Ис. 58:3](#)). Следовательно, соблюдение поста не является актом добродетели.

**Возражение 2.** Далее, акт добродетели блюдет середину добродетели. Но соблюдение поста не блюдет середину добродетели, которая в случае добродетели воздержания должна учитывать естественную потребность в пище и от которой соблюдение поста несколько уклоняет в сторону недостаточности, поскольку в противном бы случае добродетелью воздержания могли обладать только постящиеся. Следовательно, соблюдение поста не является актом добродетели.

**Возражение 3.** Далее, то, что доступно всем, как добрым, так и злым, не является актом добродетели. Но соблюдение поста именно таково, поскольку всякий, кто не ест, постится. Следовательно, соблюдение поста не является актом добродетели.

**Этому противоречит** следующее: апостол упоминает о нём в своём перечне добродетельных актов, когда говорит: «...в постах, в благоразумии, в целомудрии...» <sup>318</sup> и т. д. ([2 Кор. 6:5-6](#)).

**Отвечаю:** акт является добродетельным постольку, поскольку направляется разумом к некоторому благу добродетели. И это полностью сообразуется с соблюдением поста, поскольку пост соблюдается ради достижения тройкой цели. Во-первых, чтобы обуздать похоть плоти, по каковой причине апостол говорит о соблюдении «постов и целомудрия», а именно потому, что пост стоит на страже целомудрия. В самом деле, как пишет Иероним, «без Цереры и Бахуса Венера холодна», то есть воздержание от еды и питья охлаждает пыл похоти. Во-вторых, благодаря соблюдению поста мы освобождаем свой ум для созерцания небесных вещей, в связи с чем читаем о том, что Даниил перед получением божественного откровения постился «три седмицы дней» ([Дан. 10](#)). В-третьих, ради искупления грехов, в связи с чем читаем: «Обратитесь ко Мне всем сердцем своим в посте, плаче и рыдании!» ([Иоиль 2:12](#)). И Августин в своей проповеди говорит: «Соблюдение поста очищает душу, возвышает ум, подчиняет плоть духу, делает сердце сокрушённым и смиренным, рассеивает тучи вожделения, охлаждает пыл похоти, воспламеняет истинный огонь целомудрия».

**Ответ на возражение 1.** Некоторые обстоятельства могут сделать добродетельный по роду акт порочным. Поэтому в приведённом отрывке далее сказано: «Вот, в день поста вашего вы исполняете волю вашу», и несколько ниже: «Вы поститесь для ссор и распрей и для того, чтобы дерзкою рукою бить других» ([Ис. 58:3-4](#)). Григорий разъясняет эти слова следующим образом: «Воля указывает на доставляемую дерзким гневом радость. Что толку ограничивать плоть, если ум, которому попускают дрейфовать в сторону неупорядоченных движений, разбивается о рифы порока?». И Августин говорит, что «соблюдение поста не любит многословия, полагает богатство излишним, презирает гордыню, хвалит смирение, помогает человеку распознать то, что ничтожно и бренно».

**Ответ на возражение 2.** Середина добродетели, как сказано во второй [книге] «Этики», измеряется не количественно, а в соответствии с правильным суждением<sup>319</sup>. Затем, разум выносит суждение об уместности, исходя из тех или иных конкретных обстоятельств. Так, [он может предписать] человеку есть меньше, чем это уместно при обычных обстоятельствах, ради



того, чтобы, например, избежать болезни или с большей лёгкостью выполнить некоторую телесную работу, и уж тем более [правый] разум предпишет это ради предотвращения духовных зол и устремления к духовным благам. Однако [правый] разум не станет урезать пропитание настолько, чтобы лишить того, что необходимо для поддержания естества. В связи с этим Иероним говорит: «Долго ли или быстро ты разрушишь себя, сокрушишь ли своё тело чрезмерностью или скудостью в еде или сне, ты всё равно принесёшь себя в жертву подложному благу». И точно так же правый разум не станет урезать пропитание человека настолько, чтобы тот утратил способность исполнять свои [непосредственные] обязанности. Поэтому Иероним говорит, что «разумный человек утратит сей титул, если предпочтёт соблюдение поста целомудрию или ночные бдения благополучию своих чувств».

**Ответ на возражение 3.** Природный голод, по причине которого лишённого пищи человека называют постящимся, является чистым отрицанием, и потому его нельзя считать добродетельным актом. Таковым можно считать только то соблюдение поста, когда от еды воздерживаются умеренно и ради разумной цели. Поэтому первый называют естественным постом, а последний – постом постящегося, который постится ради [разумной] цели.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОБЛЮДЕНИЕ ПОСТА АКТОМ ВОЗДЕРЖАНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что соблюдение поста не является актом воздержания. В самом деле, Иероним, комментируя [слова Писания]: «Сей же род», то есть [род] бесовский [“изгоняется только молитвою и постом!”] ([Мф. 17:21](#)), говорит: «Пост означает воздержание не только от пищи, но и от всех видов похоти», что свойственно всем добродетелям. Следовательно, соблюдение поста является актом не одного только воздержания.

**Возражение 2.** Далее, Григорий в великопостной проповеди говорит, что «Великий пост есть ежегодная десятина». Но приношение десятин, как уже было сказано (87, 1), является актом религии. Следовательно, соблюдение поста является актом не воздержания, а религии.

**Возражение 3.** Далее, мы уже показали (143), что воздержание является частью благоразумия. Но благоразумие отличается от мужества, которому свойственно переносить трудности, одной из которых, похоже, является соблюдение поста. Следовательно, соблюдение поста не является актом воздержания.

Этому противоречит сказанное Исидором о том, что «соблюдение поста состоит в умеренной жизни и воздержании от пищи»<sup>320</sup>.

**Отвечаю:** навык и [его] акт относятся к одной и той же материи. Поэтому любой добродетельный акт в отношении некоторой частной материи принадлежит той добродетели, которая в этой материи устанавливает середину. Затем, соблюдение поста связано с пищей, в отношении которой середину устанавливает воздержание. Отсюда понятно, что соблюдение поста является актом воздержания.

**Ответ на возражение 1.** Соблюдение поста в строгом смысле этого слова состоит в воздержании от пищи, но если говорить метафорически, то оно означает воздержание от всего пагубного, и в первую очередь от греха.

Кроме того, можно сказать, что соблюдение поста даже в строгом смысле этого слова является воздержанием от всех видов похоти, поскольку, как было показано выше (1), когда акт соединяется с порочностью, он перестаёт быть добродетельным.

**Ответ на возражение 2.** Как было разъяснено ранее (32, 1; 85, 3), ничто не препятствует акту одной добродетели принадлежать другой в той мере, в какой он определён к её цели. Поэтому нет никаких оснований считать, что соблюдение поста не может быть актом религии, целомудрия или любой другой добродетели.

**Ответ на возражение 3.** Мужеству как особой добродетели надлежит переносить не всякий вид трудностей, но только тот, который сопряжён со смертельной опасностью. Что же касается тех трудностей, которые связаны с лишением осязательных удовольствий, то переносить их свойственно благоразумию и его частям, и таковой является трудность соблюдения поста.

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОБЛЮДЕНИЕ ПОСТА ПРЕДМЕТОМ ПРЕДПИСАНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что соблюдение поста не является предметом предписания. В самом деле, предписания не даются в отношении сверхдолжных добрых дел, которые являются предметом совета. Но соблюдение поста является исполнением сверхдолжного, в противном бы случае его надлежало соблюдать везде и всегда. Следовательно, соблюдение поста не является предметом предписания.

**Возражение 2.** Далее, нарушающий предписание совершает смертный грех. Следовательно, если бы соблюдение поста было предметом предписания, то все, не соблюдающие его, совершали бы смертный грех, что означало бы, что на людей повсеместно расставлены силки.

**Возражение 3.** Далее, Августин говорит: «Самой Премудростью Божией, Которой мы призваны к свободе, были установлены немногие спасительнейшие таинства, содержащие общество христианского народа, то есть людей свободных, под властью единого Бога» [321](#). Но свободе христианского народа, похоже, могло бы препятствовать не только множество таинств, но и множество соблюденй. Ведь сказал же Августин: «Хотя Бог в милосердии Своём пожелал, чтобы нашу религию отличали её свобода и несомненность, а ещё – небольшое количество священных причастий, некоторые люди обременяют её рабскими бременами». Следовательно, похоже, что Церковь не должна была делать соблюдение поста предметом предписания.

**Этому противоречит** следующее: Иероним, рассуждая о соблюдении поста, говорит: «Пусть всякая земля следует своим обычаям, но предписания пресвитеров она должна исполнять так, как если бы они были законами апостолов». Следовательно, соблюдение поста является предметом предписания.

**Отвечаю:** подобно тому, как светской власти подобает создавать законные предписания, посредством которых естественный закон прилагается к вопросам общественного блага в том, что касается временных дел, точно так же церковные пресвитеры уполномочены в законодательном порядке предписывать то, что касается общего блага верных в духовных вопросах.

Затем, мы уже показали (1), что соблюдение поста полезно как для искупления и предотвращения греха, так и для возведения ума к [созерцанию] духовного. Поэтому согласно естественному предписанию разума каждый обязан участвовать в соблюдении поста в той мере, в какой это необходимо для достижения указанных целей. Следовательно, соблюдение поста в целом является предметом предписания естественного закона, тогда как назначение подобающего и благоприятного для христиан времени и способа соблюдения поста является предметом установленного церковными властями позитивного права; в последнем случае речь идёт о церковном посте, а в первом – о посте естественном.

**Ответ на возражение 1.** Сам по себе пост более схож с наказанием, чем с чем-то желанным, но он становится желанным в той мере, в какой он полезен для достижения некоторой цели. Поэтому предписание к нему не обязывает в абсолютном смысле, но оно обязывает к нему того, кто в этом средстве нуждается. А поскольку люди в большинстве случаев нуждаются в этом средстве — как потому, что «все мы согрешаем» ([Иак. 3:2](#)), так и потому, что «плоть желает противного духу» ([Гал. 5:17](#)), — то Церкви приличествовало предписать некоторые посты, которые должны соблюдаться всеми. [При этом] в отношении их соблюдения Церковь не предписывает ничего сверхдолжного, а просто приводит подробное изложение того, что является обязательным в целом.

**Ответ на возражение 2.** Обязательство, накладываемое теми заповедями, которые даны в форме общего предписания, не является одинаковым для всех и зависит от предполагаемой законодателем цели. Поэтому неповиновение заповеди из пренебрежения к власти законодателя или такое неповиновение, которое подрывает веру в предполагаемую им цель, является смертным грехом, но если кто-либо оказывается не в состоянии исполнить заповедь по уважительной причине, в особенности же в том случае, когда и сам законодатель не стал бы настаивать на её исполнении, то он смертного греха не совершает. Таким образом, несоблюдение церковного поста не всегда является смертным грехом.

**Ответ на возражение 3.** Августин в настоящем случае говорит о тех вещах, которые «не упомянуты в книгах Священного Писания, не указаны в епископских соборных постановлениях и не освящены традицией вселенской Церкви». Но обязательные посты установлены епископскими соборами и освящены традицией вселенской Церкви. И при этом они нисколько не препятствуют свободе верных, скорее, напротив, они препятствуют противному духовной свободе рабству греха, в связи с чем читаем: «К свободе призваны вы, братия,— только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти» ([Гал. 5:13](#)).

## Раздел 4. ВСЕ ЛИ ОБЯЗАНЫ СОБЛЮДАТЬ ЦЕРКОВНЫЕ ПОСТЫ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что соблюдать церковные посты обязаны все. Ведь заповеди Церкви так же обязательны, как и заповеди Божии, согласно сказанному [в Писании]: «Слушающий вас Меня слушает» ([Лк. 10:16](#)). Но все обязаны исполнять заповеди Божии. Следовательно, точно также все обязаны соблюдать установленные Церковью посты.

**Возражение 2.** Далее, дети, похоже, несмотря на свой возраст, не освобождаются от соблюдения поста, в связи с чем читаем: «Назначьте пост», и несколько ниже: «Соберите отроков и грудных младенцев» ([Иоиль. 2:15-16](#)). Следовательно, все остальные тем более обязаны соблюдать пост.

**Возражение 3.** Далее, духовное должно предпочитаться преходящему и обязательное – необязательному. Затем, телесные работы определены к преходящей выгоде, а паломничество, хотя оно и определено к духовному, не является обязательным. Следовательно, коль скоро соблюдение поста определено к духовной выгоде и обязательно согласно заповеди Церкви, дело представляется так, что церковные посты не подлежат упущению по причине паломничества или телесной работы.

**Возражение 4.** Кроме того, как сказано [в Писании], делать что-либо по расположению сердца лучше, чем по принуждению ([2 Кор. 9:7](#)). Но бедные имеют обыкновение поститься вследствие того, что им недостаёт еды. Следовательно, они в большей степени расположены к посту.

**Этому противоречит** следующее: похоже, что праведник не обязан поститься. В самом деле, заповеди Церкви не накладывают обязательств, которые бы противоречили учению Христа. Затем, Господь сказал, что нельзя «заставить сынов чертога брачного поститься, когда с ними жених» ([Лк. 5:34](#)). Но Он пребывает со всеми праведниками, особым образом в них присутствуя, в связи с чем Господь говорит: «Се, Я с вами... до скончания века» ([Мф. 28:20](#)). Следовательно, заповедь Церкви не обязывает праведника поститься.

**Отвечаю:** как уже было сказано (II-I, 90, 2; II-I, 98, 2), общие предписания отражают потребности многих. Поэтому при создании таких предписаний законодатель принимает во внимание то, что случается наиболее часто и в общем порядке, и в его намерение не входит требовать от человека соблюдения предписания в тех случаях, когда та или иная частная причина обуславливает какую-либо несовместимость с соблюдением предписания. Впрочем, этот вопрос требует более тщательного рассмотрения. В самом деле, если такая причина очевидна, то человек, уклоняясь от исполнения предписания, вправе использовать собственное суждение, особенно если оно подкреплено обычаем или если ему затруднительно обратиться за помощью к высшим властям. С другой стороны, если причина выглядит сомнительной, то необходимо обратиться за помощью к высшим, которые в подобных случаях уполномочены освобождать от обязательств. Всё это относится к церковным постам, которые при отсутствии каких-либо особых препятствий в целом обязаны соблюдать все.

**Ответ на возражение 1.** Заповеди Божии являются предписаниями естественного закона, которые сами по себе необходимы для спасения. Заповеди же Церкви относятся к тому, что необходимо для спасения не само по себе, а как то, что постановлено Церковью. Поэтому при наличии тех или иных препятствий некоторые люди не обязаны соблюдать рассматриваемые посты.

**Ответ на возражение 2.** Если говорить о детях, то несоблюдение ими поста

обусловливается в высшей степени очевидной причиной, а именно их естественной слабостью, вследствие которой они должны часто и понемногу есть, а ещё тем, что они нуждаются в усиленном питании для обеспечения основанного на питании роста. Поэтому до тех пор, пока продолжается стадия роста (а она, как правило, завершается в конце третьего семилетнего периода), они не обязаны соблюдать церковные посты. Тем не менее, и в это время им приличествует в той или иной степени (в зависимости от возраста) упражняться в соблюдении поста. Однако если случается великое бедствие, то предписывают поститься и детям, обозначая этим более строгую епитимию, согласно сказанному [в Писании]: «Чтобы ни люди, ни скот... ничего не ели... и воды не пили» (Иона 3:7).

**Ответ на возражение 3.** В отношении паломников и тружеников должно проводить чёткое различие. Так, если паломничество или труд можно подобающим образом отсрочить или сократить без ущерба для телесного здоровья и тех внешних условий, которые необходимы для поддержания телесной или духовной жизни, то для упущения церковного поста нет никаких оснований. Но если существует необходимость незамедлительно и без каких-либо остановок в пути совершить паломничество или много потрудиться ради получения телесных средств к существованию либо той или иной потребности духовной жизни, и это является препятствием к соблюдению церковного поста, то поститься никто не обязан. В самом деле, Церковь, устанавливая посты, отнюдь не желала чинить препятствия другим благочестивым и более необходимым свершениям. Однако в подобных случаях желательно получить разрешение от вышестоящих властей, за исключением, пожалуй, тех, когда это закреплено обычаем, поскольку власти, похоже, дают согласие, когда не возражают.

**Ответ на возражение 4.** Бедность не имеющих возможности обеспечить себя достаточным количеством пищи бедняков не освобождает их от соблюдения церковных постов. С другой стороны, похоже, что те, которые испрашивают нищенское подаяние на пропитание, могут быть освобождены постольку, поскольку они не могут в любое время получить достаточно пищи.

**Ответ на возражение 5.** Эти слова нашего Господа могут быть разъяснены трояко. Во-первых, можно следовать Златоусту, сказавшему, что «ученики, названные сынами чертога брачного, не имели ещё достаточного расположения, по каковой причине и были уподоблены ветхой одежде»<sup>322</sup>. Поэтому в то время, когда между ними телесно находился Христос, им надлежало скорее преуспевать в добре, чем упражнять себя тяготами поста. Согласно этому толкованию, как говорит глосса на слова [Писания]: «Как дитяти, отнятого от груди матери» (Пс. 130:2), освобождение в первую очередь должно предоставлять не старшим и совершенным, а младшим и несовершенным. Во-вторых, мы можем вслед за Иеронимом сказать, что Господь в данном случае имеет в виду соблюдение постов Старого Закона. Таким образом, сказанное Господом означает, что апостолы не должны удерживаться ветхими соблюдениями, поскольку им надлежит исполниться новизной благодати. В-третьих, можно следовать Августину, сказавшему, что пост бывает двух видов. Первый связан с унижением в печали и скорби» и не приличествует людям совершенным, которые названы «сынами чертога брачного»; поэтому Луке, сказавшему, что нельзя заставить сынов чертога брачного поститься (Лк. 5:34), вторит Матфей, говоря, что сыны чертога брачного не могут печалиться (Мф. 9:15). Другой связан с «радостью привязанного к духовному уму», и такой пост приличествует совершенным<sup>323</sup>.



## Раздел 5. НАДЛЕЖАЩЕ ЛИ УСТАНОВЛЕННЫ ВРЕМЕНА ДЛЯ ЦЕРКОВНОГО ПОСТА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что времена для церковного поста не установлены надлежащим образом. Так, мы читаем, что Христос начал поститься сразу же после крещения ([Мф. 4:2](#)). Но мы должны подражать Христу, согласно сказанному [в Писании]: «Подражайте мне, как я – Христу» ([1 Кор. 4:16](#)). Следовательно, нам надлежит поститься сразу же после Богоявления, когда мы празднуем крещение Христово.

**Возражение 2.** Далее, при Новом Законе соблюдать обряды Старого Закона незаконно. Но соблюдение поста в некоторые особые месяцы связано с обрядами Старого Закона, в связи с чем читаем: «Пост четвёртого месяца, и пост пятого, и пост седьмого, и пост десятого соделается для дома Иудина радостью и весёлым торжеством» ([Зах. 8:19](#)). Следовательно, Церковь, соблюдая в некоторые месяцы посты, называемые днями поста и молитвы, поступает ненадлежащим образом.

**Возражение 3.** Далее, согласно Августину, пост бывает не только [постом] «скорби», но и «радости»<sup>324</sup>. Затем, верным более всего приличествует испытывать духовную радость в день воскресения Христова. Следовательно, нужно установить пост, который бы начинался в пасхальное воскресенье и длился в течение пяти недель празднования Церковью воскресения Христова,

Этому противоречит устоявшийся церковный обычай.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), соблюдение поста определено к двум вещам: искуплению греха и возведению ума к [созерцанию] небесных вещей. Следовательно, время соблюдения поста по преимуществу должно соответствовать тому времени, в которое человеку более всего подобает очищаться от греха, а умам верных – благочестиво возводиться к Богу. Лучшим же для этого [временем] является канун празднования Пасхи, когда грехи отпускаются крещением, которое священнодейственно происходит в страстную субботу, в каковой день мы отмечаем погребение Господа, ибо «мы погреблись с Ним крещением в смерть» ([Рим. 6:4](#)). Кроме того, именно в пасхальные дни человеческий ум должен быть особо возведён к [созерцанию] славы вечности, возвещённой воскресшим из мёртвых Христом. Поэтому Церковь предписывает соблюдать пост непосредственно перед праздником Пасхи; по той же причине [она предписывает соблюдать пост] накануне всех главных праздников, поскольку человеку надлежит приуготовить себя к грядущему празднованию с должным благочестием. Существует также церковный обычай рукоположения, которое производится каждые четверть года (в честь насыщения Господом семью хлебами четырёх тысяч человек, что, по словам Иеронима, знаменует собою год Нового Завета), когда рукополагающий, рукополагаемые и все те люди, ради блага которых они рукополагаются, должны поститься для того, чтобы приуготовить себя к рукоположению. В связи с этим читаем о том, что перед избранием [двенадцати] Своих учеников Господь «взошёл на гору помолиться» ([Лк. 6:12](#)); а Амвросий, комментируя эти слова, говорит: «Желая предпринять что-либо благочестивое, ты знаешь, как к этому приступить, ибо перед призванием Своих апостолов Христос молился».

Что же касается сорока постных дней, то их количество, по мнению Григория, обуславливается тремя причинами. Во-первых, тем, что сила «Десятисловия исполнилась во всех четырёх книгах Святого Евангелия, поскольку если умножить десять на четыре, то получится сорок». Или же тем, что «мы живём в составленном из четырёх элементов смертном теле, и его похотями мы нарушаем изложенные в Десятисловии заповеди Господни. Поэтому и

наказывать это тело нам подобает сорок раз». Или же тем, что «подобно тому, как Закон предписывал подзаконным приносить десятины от вещей, так и нам надлежит приносить Богу десятины от дней, и поскольку год состоит из трёхсот и шестидесяти шести дней, мы, подвергая себя наказанию в течение тридцати шести дней», а именно соблюдая шестинедельный Великий пост, «приносим Богу десятину от нашего года»<sup>325</sup>. Августин [со своей стороны] добавляет четвёртую причину Творец, говорит он, «есть Троица: Отец, Сын и Святой Дух. Тварь же отчасти невидима и есть душа, которая может быть обозначена числом три, поскольку нам предписано любить Бога трояко: всем сердцем, всей душой и всем разумением; а отчасти видима и есть тело, которое может быть обозначено числом четыре, поскольку оно подчинено жару, влажности, холоду и сухости. Таким образом, если умножить число десять, которое отсылает нас к полноте всего, на число четыре, которое отсылает к телу, посредством которого мы пользуемся всем, то получится число сорок»<sup>326</sup>.

Каждый пост дней поста и молитвы длится три дня — по числу месяцев в каждом времени года или по числу рукополагаемых в это время церковных чинов.

**Ответ на возражение 1.** Христос крестился не ради Себя, а ради привлечения к крещению нас. Поэтому Ему приличествовало поститься не прежде, а после Своего крещения, чтобы этим побудить нас поститься перед нашим крещением.

**Ответ на возражение 2.** Церковь соблюдает посты дней поста и молитвы не одновременно с иудеями и не по тем же причинам. В самом деле, они постятся в июле, четвёртом месяце после апреля (который считается у них первым), когда Моисей, сойдя с горы Синай, разбил скрижали Закона ([Исх. 32](#)), и когда, согласно сказанному [в Писании], «сделан был пролом в Город» ([Иер. 52:6-7](#)). В пятом месяце, который мы называем августом, они постятся потому, что тогда после восстания народа по наущению дознавателей им было предписано не ходить на вершину горы ([Чис. 14](#)), а ещё в этом месяце Иерусалимский храм был сожжён вначале Навуходоносором ([Иер. 52:12-13](#)), а затем – Титом. В седьмом месяце, по-нашему – октябре, был убит Годолия и остатки народа рассеяны ([Иер. 41](#)). В десятом месяце, который мы называем январём, люди, бывшие в вместе с Иезекиилем в пленении, слышали о разрушении храма ([Иез. 8](#)).

**Ответ на возражение 3.** «Пост радости» имеет место по наущению Святого Духа, Духа свободы, и потому такое соблюдение поста не должно быть предметом предписания. Следовательно, предписываемые Церковью посты являются скорее «постами скорби», которые несовместимы с днями радости. Поэтому Церковь не предписывает поститься во время пасхальных празднеств и по воскресеньям. Если же кто-либо в это время постится, нарушая при этом обычай христиан, который, по словам Августина, «должно рассматривать как закон», или даже впадая в ересь (как постятся манихеи, считая такие посты обязательными), то делает это не без греха. Однако само по себе соблюдение поста всегда похвально, и потому Иероним говорит: «Хорошо бы нам поститься всегда».



## Раздел 6. НЕОБХОДИМО ЛИ ПОСТЯЩЕМУСЯ ЕСТЬ ТОЛЬКО ОДИН РАЗ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что постящемся вовсе не необходимо есть только один раз. В самом деле, мы уже показали (2), что соблюдение поста является актом добродетели воздержания, которая соблюдает должное количество в отношении как самой пищи, так и её вкушений. Но на количество пищи для постящихся не введено никаких ограничений. Следовательно, не должно ограничивать и количество вкушений пищи.

**Возражение 2.** Далее, для питания человеку нужна не только еда, но и питье, и при этом питье является нарушением поста, поскольку мы не можем принять святое причастие после питья. Но никто не запрещает пить в разное время суток. Следовательно, постящемся нельзя запрещать есть несколько раз.

**Возражение 3.** Далее, способствующие пищеварению средства являются своего рода пищей, однако многие постящиеся принимают их после еды. Следовательно, постящемся вовсе не необходимо есть только один раз.

**Этому противоречит** повсеместно укоренившийся обычай христиан.

**Отвечаю:** соблюдение поста установлено Церковью для того, чтобы обуздывать вожделение без причинения вреда природе. Но для достижения этой цели, похоже, достаточно одноразового вкушения пищи, поскольку при этом человек и удовлетворяет природу, и, сокращая до минимума количество вкушений пищи, обуздывает вожделение. Поэтому Церковь, соблюдая умеренность, предписывает постящимся есть один раз в день.

**Ответ на возражение 1.** Установить одинаковое для всех количество пищи невозможно по причине различия телесных природ, вследствие чего одни люди нуждаются в большем количестве пищи, а другие – в меньшем, тогда как одноразовое питание достаточно удовлетворяет любую природу

**Ответ на возражение 2.** Пост бывает двух видов. Один из них является естественным постом, и именно он необходим для получения святого причастия. Такой пост нарушается любым видом питья, в том числе и воды, после чего принятие святого причастия становится невозможным. Другим видом является церковный пост, который называется «постом постящегося», и его нарушением является только то, что было запрещено Церковью при установлении поста. Но Церковь не предписывает воздерживаться от питья, которое очень важно для восстановления телесных сил и правильного пищеварения, хотя оно тоже в некотором смысле является пищей. Впрочем, излишнее питьё, равно как и проявление неумеренности при одноразовом питании, может лишить заслуги соблюдения поста и обусловить грех.

**Ответ на возражение 3.** Хотя пищеварительные средства и являются своего рода пищей, они принимаются не в качестве еды, а ради пищеварения. Поэтому, принимая их или любое другое лекарство, человек не нарушает пост, если, конечно, при этом не мошенничает, принимая их в большом количестве и ради насыщения.

## Раздел 7. ПРАВИЛЬНО ЛИ УСТАНОВЛЕН ДЕВЯТЫЙ ЧАС ДЛЯ ВКУШЕНИЯ ПИЩИ ПОСТЯЩИМИСЯ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что девятый час неправильно установлен для вкушения пищи постящимися. В самом деле, состояние Нового Закона совершенней состояния Закона Старого. Но в Ветхом Завете предписано поститься до вечера, в связи с чем читаем: «Это для вас – суббота покоя, и смиряйте души ваши...», и несколько ниже: «От вечера до вечера... празднуйте субботу вашу» ([Лев. 23:32](#)). Следовательно, при Новом Завете тем более должно поститься до вечера.

**Возражение 2.** Далее, церковный пост обязателен для всех. Но не все могут точно определить наступление девятого часа. Следовательно, похоже, что предписание поста не должно содержать установление девятого часа.

**Возражение 3.** Далее, мы уже показали (2), что соблюдение поста является актом добродетели воздержания. Но середина нравственной добродетели не является одинаковой для всех, поскольку, как сказано во второй [книге] «Этики», что много для одного, то может быть мало для другого<sup>327</sup>. Следовательно, установление для постящихся девятого часа неправильно.

**Этому противоречит** следующее постановление Шалонского собора: «Никоим образом не может считаться постящимся тот, кто в течение Великого поста ест до вечерни», которая во время Великого поста служится после девятого часа. Следовательно, нам надлежит поститься до девятого часа.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), соблюдение поста определено к искуплению и избеганию греха. Это вызвало необходимость каким-то образом отягчить общепринятый обычай и при этом не слишком обременить природу. Затем, у людей принято есть в шестом часу – как потому, что к этому времени, похоже, завершается процесс пищеварения (поскольку в ночное время из-за наступившей прохлады естественная теплота оставляет нутро) и выделения через члены телесных жидкостей (обусловливаемое тем дневным зноем, который порождается солнцем в зените), так и потому, что именно в это время, когда прогретый воздух иссушает телесные жидкости, природа человеческого тела более всего нуждается в поддержке. Поэтому для того, чтобы постящиеся во искупление своих грехов ощутили некоторую скорбь, для приёма пищи был установлен девятый час.

Кроме того, этот час согласуется с тайной страстей Христовых, совершившейся в девятом часу, когда Он, «преклонив главу, предал дух» ([Ин. 19:30](#)). В самом деле, постящиеся, подвергая тяготам свою плоть, сообразуют себя со страстями Христовыми, согласно сказанному [в Писании]: «Те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» ([Гал. 5:24](#)).

**Ответ на возражение 1.** Состояние Ветхого Завета сравнивается с ночью, а состояние Нового Завета — с днём, согласно сказанному [в Писании]: «Ночь — прошла, а день — приблизился» ([Рим. 13:12](#)). Поэтому при Ветхом Завете надлежало поститься до ночи, а при Новом Завете – нет.

**Ответ на возражение 2.** Соблюдение поста требует установленного часа, но не точного, а приблизительного. Время же около девяти часов без труда может определить каждый.

**Ответ на возражение 3.** Немного больше или немного меньше не может причинить большого вреда. Но интервал времени между шестым часом, в который люди имеют обыкновение есть, и девятым часом, который установлен для постящихся, невелик.

Поэтому установление такого времени никак не может причинить кому-либо большого вреда. Однако если это окажется тяжким бременем для человека в связи с болезнью, возрастом и

тому подобным, то его надлежит либо освободить от соблюдения поста, либо позволить немного сдвинуть это время вперёд.

## Раздел 8. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОБЯЗЫВАТЬ ПОСТЯЩИХСЯ ВОЗДЕРЖИВАТЬСЯ ОТ МЯСНОЙ ПИЩИ, ЯИЦ И МОЛОЧНЫХ ПРОДУКТОВ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что неправильно обязывать постящихся воздерживаться от мясной пищи, яиц и молочных продуктов. В самом деле, мы уже показали (6), что соблюдение поста было установлено ради обуздания плотского вожделения. Но вожделение больше распаляется вином, чем плотской пищей, согласно сказанному [в Писании]: «Вино – глумливо» ([Прит. 20:1](#)); и ещё: «Не упивайтесь вином, от которого бывает распутство» ([Еф. 5:18](#)). Следовательно, коль скоро постящимся не запрещено пить вино, то, похоже, им также нельзя запрещать вкушать плотскую пищу.

**Возражение 2.** Далее, плоть некоторых рыб не менее приятна на вкус, чем плоть некоторых животных. Но нами уже было сказано (II-I, 30, 1) о том, что «вожделение жаждет приятного»<sup>328</sup>. Следовательно, коль скоро соблюдение поста, которое было установлено ради обуздания вожделения, допускает вкушение рыбы, оно также должно допускать и вкушение мясной пищи.

**Возражение 3.** Далее, в некоторые постные дни постящиеся едят яйца и сыр. Следовательно, их можно есть и во все дни Великого поста.

**Этому противоречит** повсеместно укоренившийся обычай верующих.

**Отвечаю:** как уже было сказано (6), соблюдение поста было установлено Церковью ради обуздания плотских вожделений, которые связаны с осязательными удовольствиями от пищи и соития. Поэтому Церковь запретила постящимся вкушать ту пищу, которая доставляет наибольшие вкусовые удовольствия и при этом более всего разжигает похоть. Таковой является плоть земных и воздушных животных, а также то, что они производят, а именно молоко и яйца. В самом деле, поскольку такие животные наиболее подобны человеку телесно, пища из них доставляет ему наибольшее удовольствие, будучи при этом крайне питательной, вследствие чего при её вкушении возникает излишек, пригодный для [формирования] семенной материи, избыток которой служит побуждением к похоти. Поэтому Церковь предписывает постящимся воздерживаться от подобной пищи.

**Ответ на возражение 1.** В процессе порождения участвуют три вещи, а именно теплота, [жизненный] дух [семени] и телесная жидкость. Вино и другие горячащие тело вещи содействуют образованию теплоты, вызывающая газы еда, похоже, содействует производству жизненного духа, а мясная пища по преимуществу содействует образованию телесной жидкости. Но причиняемые теплотой и возрастанием жизненного духа изменения кратковременны, тогда как субстанция телесной жидкости сохраняется надолго. Поэтому постящимся в первую очередь запрещено вкушать мясную пищу, а не вино и вызывающие образование газов овощи.

**Ответ на возражение 2.** При установлении поста Церковь принимает в расчёт то, что случается наиболее часто. Но в большинстве случаев вкушение мясной пищи доставляет большее удовольствие, чем вкушение рыбы, хотя изредка бывает и иначе. Поэтому Церковь запретила постящимся вкушать мясо, а не рыбу.

**Ответ на возражение 3.** Яйца и молочные продукты запрещены постящимся постольку, поскольку они происходят от животных, обеспечивающих нас мясом, и потому запрет на вкушение мясной пищи предшествует запрету на вкушение молока и яиц. Но Великий пост является самым священным [из постов] – как потому, что он совершается в подражание Христу,

так и потому, что он располагает нас к благочестивому празднованию тайны нашего искупления. Поэтому вкушение мясной пищи запрещено в любой пост, в то время как в Великий пост запрещено вкушать также молоко и яйца. Что же касается вкушения последних во время других постов, то в этом обычаи различных народов разнятся, а между тем каждый должен следовать обычаю своего народа. Поэтому Иероним говорит: «Пусть всякая земля следует своим обычаям, но предписания пресвитеров она должна исполнять так, как если бы они были законами апостолов».

## Вопрос 148. О ЧРЕВОУГОДИИ

*Теперь мы должны рассмотреть чревоугодие. Под этим заглавием наличествует шесть пунктов:*

- 1) является ли чревоугодие грехом;*
- 2) является ли оно смертным грехом;*
- 3) является ли оно величайшим грехом;*
- 4) о его видах;*
- 5) является ли оно главным грехом;*
- 6) о его дочерях.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧРЕВОУГОДИЕ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что чревоугодие не является грехом. Ведь сказал же Господь: «Не то, что входит в уста, оскверняет человека» ([Мф. 15:11](#)). Но чревоугодие имеет дело с едой, которая входит в человека. Следовательно, коль скоро любой грех оскверняет человека, то дело представляется так, что чревоугодие не является грехом.

**Возражение 2.** Далее, никто не согрешает в том, чего не может избежать. Но чревоугодие – это неумеренность в еде, а её человек избежать не может. Действительно, как говорит Григорий, «поскольку удовольствие от пищи и потребность в ней идут рука об руку, мы не в состоянии провести различие между требованием необходимости и соблазном удовольствия»<sup>329</sup>; и Августин говорит: «Найдётся ли, Господи, такой, кого еда не увлечёт за пределы необходимого?»<sup>330</sup>. Следовательно, чревоугодие не является грехом.

**Возражение 3.** Далее, в любом виде греха первое движение суть грех. Но первое движение при вкушении пищи не является грехом, в противном бы случае голод и жажда были греховны. Следовательно, чревоугодие не является грехом.

**Этому противоречит** сказанное Григорием о том, что «доколе мы не смирим угнездившегося в нас врага, а именно нашу склонность к обжорству, мы не сможем устоять в духовной битве»<sup>331</sup>. Но внутренним врагом человека является грех. Следовательно, чревоугодие есть грех.

**Отвечаю:** чревоугодие означает не любое желание еды и питья, а неупорядоченное желание. Затем, желание считается неупорядоченным тогда, когда оно не соотносится с порядком разума, в котором состоит благо нравственной добродетели, а то, что противно добродетели, суть грех. Отсюда понятно, что чревоугодие является грехом.

**Ответ на возражение 1.** То, что входит в человека в качестве еды, по своей сущности и природе не оскверняет человека духовно. Впрочем, евреи, к которым обращены слова Господа, а также манихеи считали, что некоторые виды пищи оскверняют человека не в связи с тем, что они символизируют, а по своей природе. Духовно же человека оскверняет неупорядоченное желание еды.

**Ответ на возражение 2.** Как мы уже показали, порок чревоугодия связан не с субстанцией пищи, а с желанием, которое не подчиняется разуму. Поэтому если человек превышает меру в еде не из желания есть, а потому, что считает это необходимым, то речь идёт не о чревоугодии, а о своего рода неопытности. Чревоугодие имеет место только тогда, когда человек осознанно превышает меру в еде из желания получить вкусовые удовольствия.

**Ответ на возражение 3.** Желание бывает двояким. Так, есть естественное желание, которое относится к способностям растительной души. Этим способностям нельзя усваивать ни порока, ни добродетели, поскольку они не могут быть подчинены разуму; поэтому желающую способность отличают от способностей секретиции, усвоения и экскреции, с которыми связаны голод и жажда. Но есть и другое, чувственное желание, и с вождением этого желания связано чревоугодие. Следовательно, первое движение чревоугодия указывает на неупорядоченность чувственного желания и потому не может быть без греха.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧРЕВОУГОДИЕ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что чревоугодие не является смертным грехом. В самом деле, любой смертный грех должен быть противным предписанию Десятисловия, чего никак нельзя сказать о чревоугодии. Следовательно, чревоугодие не является смертным грехом.

**Возражение 2.** Далее, мы уже показали (132, 3), что любой смертный грех противен горней любви. Но чревоугодие не противно горней любви ни в том, что касается любви к Богу, ни в том, что касается любви к ближнему. Следовательно, чревоугодие никоим образом не является смертным грехом.

**Возражение 3.** Далее, Августин в своей проповеди о чистилище говорит: «Человек, вкушая пищу и питьё сверх необходимого, должен понимать, что совершает один из наименьших грехов». Но сказанное может быть усвоено чревоугодию. Следовательно, чревоугодие считается малым, то есть простительным грехом.

**Возражение 4.** С другой стороны, Григорий говорит: «Доколе человек пребывает в плену у порока чревоугодия, все его доблестные деяния суть прах; доколе его чрево не обуздано, все его добродетели суть ничто»<sup>332</sup>. Но добродетель может быть устранена только смертным грехом. Следовательно, чревоугодие является смертным грехом.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), порок чревоугодия в строгом смысле слова состоит в неупорядоченном вожделении. Затем, порядок разума с точки зрения упорядочения вожделения можно рассматривать двояко. Во-первых, в отношении того, что определено к цели, поскольку оно может быть несоразмерным и, следовательно, неадекватным цели; во-вторых, в отношении самой цели, поскольку вожделение отвращает человека от подобающей ему цели. Поэтому если неупорядоченное вожделение чревоугодия таково, что отвращает человека от его конечной цели, то в таком случае чревоугодие является смертным грехом. Ведь это означает, что он твёрдо прилепляется к наслаждению чревоугодием как к своей цели, ради какого наслаждения он отвращается от Бога и от повиновения заповедям Божиим. С другой стороны, если неупорядоченное вожделение порока чревоугодия обнаруживается только в том, что определено к цели, как, например, когда человек излишне сильно желает вкусовых удовольствий, но при этом всё же не готов ради них нарушать заповеди Божии, то тогда налицо простительный грех.

**Ответ на возражение 1.** Порок чревоугодия становится смертным грехом, когда отвращает человека от его конечной цели и тем самым как бы становится противным предписанию освящения субботы, которое заповедует нам почтить в нашей конечной цели. В самом деле, не все смертные грехи противны предписаниям Десятисловия, но только те, которые содержат в себе неправосудность, поскольку, как уже было сказано (122, 1), предписания Десятисловия являются предписаниями правосудности и её частей.

**Ответ на возражение 2.** В той мере, в какой чревоугодие отвращает человека от его конечной цели, оно противно любви к Богу, Которого нам надлежит любить больше всего на свете как свою конечную цель, и только в указанном отношении чревоугодие является смертным грехом.

**Ответ на возражение 3.** Эти слова Августина сказаны о том чревоугодии, которое является неупорядоченным вожделением только того, что определено к цели.

**Ответ на возражение 4.** О чревоугодии сказано как об обращающем добродетели в ничто не в том смысле, что оно само таково, а в том, что таковы последующие ему пороки. Поэтому



Григорий говорит, что «при раздутии чрева чревоугодием добродетели души уничтожаются похотью».

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧРЕВОУГОДИЕ ВЕЛИЧАЙШИМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что чревоугодие — это величайший грех. В самом деле, мерилом тяжести греха является тяжесть наказания. Но наказание за грех чревоугодия является самым тяжким, поскольку, по словам Златоуста, «чревоугодие изгнало Адама из рая, чревоугодие навлекло Ноев потоп»<sup>333</sup>. И [в Писании] сказано: «Вот, в чём было беззаконие Содомы, сестры твоей... в пресыщении» ([Иез. 16:49](#)). Следовательно, грех чревоугодия является наибольшим из всех.

**Возражение 2.** Далее, наибольшей силой во всяком роде обладает причина. Но чревоугодие, похоже, является причиной других грехов, поскольку глосса на слова [Писания]: «Поразил Египет в первенцах его» ([Пс. 135:10](#)), говорит: «Первенцы чревоугодия суть похоть, вожделение, гордыня». Следовательно, чревоугодие является величайшим грехом.

**Возражение 3.** Далее, как уже было сказано (25, 4), после Бога человек должен больше всего любить самого себя. Но посредством порока чревоугодия человек вредит самому себе, в связи с чем читаем: «От пресыщения многие умерли» ([Сир. 37:34](#)). Следовательно, чревоугодие является самым большим грехом после тех, которые направлены против Бога.

Этому противоречит следующее: Григорий, перечислив грехи плоти, указывает, что чревоугодие является наименьшим из них<sup>334</sup>.

**Отвечаю:** тяжесть греха измеряется трояко. В первую очередь и по преимуществу она зависит от материи, в которой совершается грех, и в этом смысле наибольшими грехами являются те, которые совершены в отношении божественного. С указанной точки зрения чревоугодие не является величайшим грехом, поскольку его материей является то, что питает тело. Во-вторых, тяжесть греха зависит от самого согрешающего, и с этой точки зрения грех чревоугодия скорее облегчается, чем отягчается потребностью в пище, а ещё – трудностью соблюдения в подобных делах должной осмотрительности и умеренности. В-третьих, с точки зрения обуславливаемых им следствий, и в этом смысле чревоугодие подчас отягчается теми грехами, которое оно причиняет.

**Ответ на возражение 1.** Эти наказания должно связывать не столько с самим чревоугодием, сколько с обусловленными чревоугодием пороками или с тем корнем, из которого произрастает чревоугодие. Ведь первый человек был изгнан из рая по причине гордыни, которая привела его к акту чревоугодия, а потоп и наказание жителей Содома были связаны с теми грехами, которые обусловило чревоугодие.

**Ответ на возражение 2.** В этом возражении речь идёт о последующих чревоугодию грехах. Что же касается причины, то она обладает наибольшей силой только тогда, когда является непосредственной причиной. Однако чревоугодие является не столько непосредственной, сколько акцидентной причиной и обстоятельством других пороков.

**Ответ на возражение 3,** Целью чревоугодника является не причинение телу вреда, а получение удовольствия от пищи. То же, что в результате страдает его тело, является акциденцией. Таким образом, это не отягчает чревоугодие непосредственно, хотя [конечно] если пресыщение причиняет человеку некоторый телесный ущерб, то это усугубляет вину.

## Раздел 4. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ УСТАНОВЛЕННЫ ВИДЫ ЧРЕВОУГОДИЯ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что Григорий ненадлежащим образом устанавливает виды чревоугодия, когда говорит, что «порок чревоугодия вводит нас в искушение пятью способами: иногда он опережает должное время; иногда жаждет дорогих яств; иногда требует изысканного приготовления; иногда превышает меру, поглощая излишне много; иногда мы грешим самим пылом неумеренной страсти», и всё это излагает в следующем стихе: «Поспешно, роскошно, чрезмерно, изысканно, жадно»<sup>335</sup>.

В самом деле, всё вышеприведённое различается согласно различию обстоятельств. Но акцидентные акту обстоятельства не обуславливают видового различия. Следовательно, виды чревоугодия различены неправильно.

**Возражение 2.** Далее, обстоятельством является не только время, но и место. Следовательно, если у чревоугодия есть один вид со стороны времени, то, похоже, у него должны быть и другие [виды] со стороны места и других обстоятельств.

**Возражение 3.** Далее, не только благоразумие, но и другие нравственные добродетели придерживаются приличествующих обстоятельств. Но виды противных другим нравственным добродетелям пороков не различаются согласно различию обстоятельств. Следовательно, неправильно так различать и виды чревоугодия.

Этому противоречит авторитет вышеупомянутого Григория.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), чревоугодие означает неупорядоченное вожделение в отношении еды. Затем, в том, что касается еды, должно усматривать две вещи, а именно пищу, которую мы вкушаем, и её вкушение. Поэтому и неупорядоченное вожделение можно рассматривать двояко. Во-первых, в отношении вкушаемой пищи: так, со стороны субстанции или вида пищи человек ищет «роскоши», то есть дорогих яств, со стороны качества он желает особой приятности приготовления пищи, то есть «изысканности», а со стороны количества – его превышения, то есть «чрезмерности».

Во-вторых, неупорядоченное вожделение можно рассматривать в отношении вкушения пищи, и это проявляется в том, что человек или опережает приличествующее для еды время, проявляя «поспешность», или оказывается не в состоянии прилично вести себя во время еды, вкушая «жадно».

Исидор [со своей стороны] объединяет первое и второе и говорит, что чревоугодник проявляет избыточность в том, «что» или «сколько», а также «как» или «когда» он ест.

**Ответ на возражение 1.** Извращение различных обстоятельств обуславливает различные виды чревоугодия по причине различия намерений, которые приносят видовое различие в нравственные вопросы. В самом деле, в том, кто желает роскошных яств, вожделение распаляется самим видом пищи; в том, кто опережает время, вожделение беспорядочно из-за связанного с ожиданием нетерпения и так далее.

**Ответ на возражение 2.** Место и другие обстоятельства не содержат в себе каких-либо особых и связанных с едой намерений, которые могли бы обусловить различные виды чревоугодия.

**Ответ на возражение 3.** Что касается других пороков, то всякий раз, когда различные обстоятельства соответствуют различным намерениям, различие обстоятельств свидетельствует о видовом различии порока. Впрочем, как было показано выше (II-I, 72, 9), это относится не ко всем обстоятельствам.

## Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЧРЕВОУГОДИЕ ГЛАВНЫМ ПОРОКОМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что чревоугодие не является главным пороком. Ведь главные пороки обозначают то, из чего под аспектом конечной причины происходят все остальные пороки. Но являющаяся материей чревоугодия пища не имеет аспекта цели, поскольку стремятся к ней не ради неё самой, а ради пропитания тела. Следовательно, чревоугодие не является главным пороком.

**Возражение 2.** Далее, с точки зрения своей греховности главный порок, похоже, должен обладать некоторым превосходством. Но этого нельзя сказать о чревоугодии, которое со стороны своего рода, пожалуй, наименее греховно. Следовательно, чревоугодие не является главным пороком.

**Возражение 3.** Далее, грех возникает из желания человеком пищи либо ради какой-то пользы для нынешней жизни, либо для угождения чувств. Но в отношении обладающих аспектом полезности благ существует только один главный порок, а именно алчность. Поэтому дело представляется так, что и в отношении удовольствий должен существовать только один главный порок, каковой суть похоть, который является большим пороком, чем чревоугодие, да и связан он с большими удовольствиями. Следовательно, чревоугодие не является главным пороком.

Этому противоречит следующее: Григорий считает чревоугодие одним из главных пороков<sup>336</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (II-I, 84, 3), главным пороком считается тот, который в качестве конечной причины, то есть наиболее желанной цели, обуславливает другие пороки, поскольку желание достижения этой цели побуждает людей к многообразным грехам. Затем, цель представляется наиболее желанной, если она обладает одним из условий счастья, желанного в силу своей природы, а счастьем, как сказано в первой [книге] «Этики», присуще удовольствию<sup>337</sup>. Поэтому порок чревоугодия, имеющий дело с осязательными удовольствиями, которые являются наибольшими из удовольствий, справедливо считается одним из главных пороков.

**Ответ на возражение 1.** Действительно, сама по себе пища определена как к цели к чему-то ещё, но коль скоро эта цель, а именно поддержание жизни, является наиболее желанной, и коль скоро невозможно поддерживать жизнь без пищи, из этого следует, что пища тоже является очень желанной. Поэтому ради неё совершаются практически все жизненные труды, согласно сказанному [в Писании]: «Все труды человека – для рта его» ([Еккл. 6:7](#)). Однако чревоугодие, похоже, имеет дело не столько с пищей, сколько с удовольствиями от её вкушения, в связи с чем Августин говорит, что «те, для которых не имеет цены телесное здоровье, предпочитают есть», то есть получать удовольствие от пищи, «чем быть сытыми... хотя конечная цель этого удовольствия та, чтобы не чувствовать больше ни голода, ни жажды»<sup>338</sup>.

**Ответ на возражение 2.** Цель греха определяется со стороны обращения, тогда как тяжесть греха определяется со стороны отвращения. Поэтому превосходство со стороны желанности цели главного греха отнюдь не обуславливает его превосходства со стороны тяжести.

**Ответ на возражение 3.** То, что приносит удовольствие, желанно само по себе. Поэтому существует два главных порока, отражающих его разнообразие, а именно чревоугодие и похоть. С другой стороны, полезное желанно не само по себе, а как определённое к чему-то ещё,

вследствие чего всё то, что полезно, обладает одним аспектом желанности. Поэтому в отношении подобных вещей существует только один главный порок.

## Раздел 6. ПРАВИЛЬНО ЛИ УСВОЕНЫ ЧРЕВОУГОДИЮ ШЕСТЬ ДОЧЕРЕЙ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что шесть дочерей, а именно «неуместное веселье, непристойное шутовство, нечистота, пустословие и тупость ума в том, что касается разума», усвоены чревоугодию ненадлежащим образом. В самом деле, неуместное веселье связано с каждым грехом, согласно сказанному [в Писании] о тех, «которые радуются, делая зло, восхищаются злым развратом» ([Прит. 2:14](#)). И точно так же тупость ума связана с каждым грехом, согласно сказанному [в Писании]: «Не заблуждаются ли умышляющие зло?» ([Прит. 14:22](#)). Следовательно, их неправильно считать дочерьми чревоугодия.

**Возражение 2.** Далее, непосредственно связанной с чревоугодием нечистотой, похоже, является блевотина, согласно сказанному [в Писании]: «Все столы наполнены отвратительной блевотиной, нет чистого места» ([Ис. 28:8](#)). Но она представляется не столько грехом, сколько наказанием, а в некоторых случаях она даже приносит пользу, в связи с чем является предметом совета, согласно сказанному [в Писании]: «Если ты обременил себя яствами, то встань, выйди и выблюй, и это освежит тебя»<sup>339</sup> ([Сир. 31:24](#)). Следовательно, её не должно было причислять к дочерям чревоугодия.

**Возражение 3.** Далее, Исидор считает непристойность дочерью похоти. Следовательно, её не должно усваивать чревоугодию.

Этому противоречит следующее: Григорий усваивает эти шесть дочерей чревоугодию <sup>340</sup> 2.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), чревоугодие в строгом смысле слова состоит в неумеренном удовольствии от еды и питья. Поэтому дочерьми чревоугодия считаются те пороки, которые последуют неумеренности в еде и питье. Их можно усматривать либо со стороны души, либо со стороны тела. Со стороны души таких следствия четыре. Первое касается разума, тонкость суждений которого вследствие неумеренного потребления еды и питья оупляется, и в этом отношении мы считаем дочерью чревоугодия «тупость в том, что касается разума», по причине тревожащего рассудок возбуждения от еды. Воздержание же, со своей стороны, содействует постижению глубин премудрости, согласно сказанному [в Писании]: «Вздумал я в сердце моем отвратить от вина тело моё, чтобы сердце моё руководилось мудростью»<sup>341</sup> ([Еккл. 2:3](#)). Второе касается желаний, порядок которого расстраивается неумеренностью в еде и питье многими способами, как если бы разум, наш кормчий, уснул за штурвалом, и в этом отношении «неуместное веселье» упомянуто потому, что все другие неупорядоченные страсти, как сказано во второй [книге] «Этики», определены к радости или печали<sup>342</sup>. К этому также относится сказанное о том, что вино «всякий ум превращает в веселие и радость» (2 [Езд. 3:20](#)). Третье касается неупорядоченных слов, и в этом отношении упомянуто «пустословие», поскольку, по словам Григория, «если бы чревоугодники не предавались неумеренным речам, то известный богач, о котором сказано, что он “каждый день пиршествовал блистательно”, не испытывал бы мучений своим языком». Четвёртое касается неупорядоченных действий, и в этом отношении наличествует «непристойное шутовство», то есть своего рода легкомыслие, последующее недостаточности разума, который оказывается неспособным обуздывать не только речи, но и внешнее поведение. Поэтому глосса на слова [Писания]: «И пустословие, и смехотворство» ([Еф. 5:4](#)), говорит, что «глупцы называют это весёлостью, или комичностью, поскольку имеют обыкновение всё поднимать на смех». Впрочем, последнее

тоже может быть связано со словами, которые бывают греховными или по причине их избыточности, и тогда они являются «пустословием», или их неприличности, и тогда они являются «непристойным шутовством».

Со стороны тела упомянута «нечистота», которая может относиться либо к неупорядоченному исторжению любого вида избыточности, либо же к исторжению семени. Поэтому глосса на слова [Писания]: «А блуд и всякая нечистота» ([Еф. 5:3](#)), говорит: «То есть любой вид связанного с похотью недержания».

**Ответ на возражение 1.** Сопутствующая акту или цели греха радость связана с каждым грехом, и в первую очередь с тем, которой проистекает из навыка, но случайная безудержная радость, которая названа «неуместной», проистекает, как правило, из неумеренного вкушения пищи и питья. И точно также можно ответить, что тупость ума в отношении выбора обща всем грехам, тогда как тупость ума в отношении созерцания проистекает по преимуществу из чревоугодия по вышеприведённой причине.

**Ответ на возражение 2.** Хотя иному и бывает полезно выблеваться после излишне обильной трапезы, тем не менее, если человек вследствие своей неумеренности в еде и питье постоянно нуждается в ней, то он совершает грех. Однако если рвота предписывается врачом как исцеляющее средство, то в ней нет никакого греха.

**Ответ на возражение 3.** Непристойность проистекает из акта чревоугодия, а не из акта похоти. Но поскольку она связана с похотливым пожеланием, её можно усваивать обоим порокам.

## Вопрос 149. О ТРЕЗВОСТИ

*Далее мы исследуем трезвость и противоположный ей порок, а именно пьянство. В отношении трезвости наличествует четыре пункта:*

- 1) что является материей трезвости;*
- 2) является ли она особой добродетелью;*
- 3) законно ли употреблять вино;*
- 4) кому в первую очередь приличествует трезвость.*



# Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МАТЕРИЕЙ ТРЕЗВОСТИ ПИТЬЁ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что питьё не является надлежащей материей трезвости. Ведь сказано же [в Писании]: «Не будьте мудрыми более, нежели должно, но будьте мудрыми трезво»<sup>343</sup> (Рим. 12:3). Следовательно, трезвость связана не только с питьём, но и с мудростью.

**Возражение 2.** Далее, о премудрости Божией сказано, что «она научает трезвости и рассудительности, справедливости и мужеству»<sup>344</sup> (Прем. 8:7), где под трезвостью надлежит понимать благоразумие. Но благоразумие имеет дело не только с питьём, но также с пищей и соитием. Следовательно, трезвость связана не только с питьём.

**Возражение 3.** Далее, трезвость, похоже, получила своё имя от «меры» (bria). Но мы должны руководствоваться мерой во всём, «чтобы мы... трезво, праведно и благочестиво жили»<sup>345</sup> (Тит. 2:12) («трезво в отношении самих себя», замечает глосса); и ещё сказано: «Чтобы также и жёны... в приличном одеянии, со стыдливостью и трезвостью украшали себя»<sup>346</sup> (1 Тим. 2:9). Выходит, что трезвость имеет дело не только с тем, что внутри человека, но также и с тем, что связано с внешним облачением. Следовательно, питьё не является надлежащей материей трезвости.

**Этому противоречат** следующие слова [Писания]: «Вино полезно для жизни человека, и если будешь пить его умеренно, останешься трезв»<sup>347</sup> (Сир. 31:31).

**Отвечаю:** в тех случаях, когда добродетель получает своё имя от некоторого общего всем добродетелям условия, её надлежащей материей является та, в которой соблюдение этого условия добродетели является наиболее трудным и наиболее похвальным; так, мужество связано со смертельными опасностями, а благоразумие – с осязательными удовольствиями. Затем, трезвость получила своё имя от «меры», поскольку человека считают трезвым тогда, когда он соблюдает «bria», то есть меру. Поэтому трезвость по преимуществу притязает на ту материю, в которой соблюдение меры больше всего заслуживает похвалы. Такой материей является питьё пьянящих напитков, поскольку их умеренное употребление очень полезно, в то время как неумеренное – крайне вредно, поскольку препятствует использованию разума даже больше, чем неумеренная еда. Поэтому [в Писании] сказано: «Трезвое употребление вина – здоровье душе и телу; избыточное же употребление вина порождает раздражение, и ссоры, и погибель»<sup>348</sup> (Сир. 31:33-34). Таким образом, трезвость в первую очередь связана с питьём, но не со всяким, а с тем, которое в силу своей летучести может приводить в расстройство рассудок, и таково вино и всё то, что пьянит. Однако трезвость можно понимать и в широком смысле как относящуюся к любой материи, равно как так же можно понимать мужество и благоразумие, о чём уже было сказано (123, 2; 141, 2).

**Ответ на возражение 1.** Подобно тому, как телесное вино опьяняет человека со стороны его тела, точно так же о рассуждении мудрости образно говорят как о глотке чего-то пьянящего, поскольку оно очаровывает ум своей красотой, согласно сказанному [в Писании]: «Чаша моя, пьянящая меня, сколь прекрасна она»<sup>349</sup> (Пс. 22:5). Поэтому трезвость как своего рода метафора сказывается применительно к рассуждениям мудрости.

**Ответ на возражение 2.** Всё, с чем имеет дело благоразумие, необходимо для нынешней жизни, и при этом его избыточность вредна. Поэтому во всех таких вещах надлежит соблюдать меру. Поскольку же последнее является делом трезвости, трезвость подчас означает благоразумие. Однако коль скоро некоторая избыточность в питье вреднее [избыточности] в других вещах, трезвость по преимуществу сказывается о питье.

**Ответ на возражение 3.** Хотя мера необходима во всём, трезвость сказывается не обо всех вещах, но только о тех, соблюдение меры в которых наиболее необходимо.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТРЕЗВОСТЬ КАК ТАКОВАЯ ОСОБОЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что трезвость как таковая не является особой добродетелью. В самом деле, воздержание имеет дело с едой и питьём. Но в отношении еды особой добродетели нет. Следовательно, не является особой добродетелью и относящаяся к питью трезвость.

**Возражение 2.** Далее, осязательные удовольствия, с которыми имеют дело воздержание и кревоугодие, являются вкусовыми чувствами. Но для образования вкуса необходимо соединение еды и питья, поскольку животное должно питаться вместе сухим и влажным. Следовательно, относящаяся к питью трезвость не является особой добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, в том, что касается пищи, различаются не только еда и питьё, но и различные виды еды и питья. Поэтому если бы трезвость была особой добродетелью, то, пожалуй, должны были бы быть и другие особые добродетели, соответствующее каждому особому виду еды или питья, что представляется нелепым. Следовательно, похоже, что трезвость не является особой добродетелью.

**Этому противоречит** следующее: Макробий считает трезвость особой частью благоразумия.

**Отвечаю:** как уже было сказано (146, 2), нравственной добродетели надлежит ограждать благо разума от всего, что ему препятствует. Поэтому если наличествует особое препятствие разуму, то необходимо должна наличествовать и особая добродетель, которая его устраняет. Но опьяняющие напитки являются особым видом мешающего использовать разум препятствия, поскольку они в силу своей летучести приводят в расстройство рассудок. Следовательно, для устранения этого препятствия разуму необходима особая добродетель, и таковой является трезвость.

**Ответ на возражение 1.** Воспрепятствовать благу разума, опутав его неумеренными удовольствиями, могут и еда, и питьё, и в этом отношении с едой и питьём связано воздержание. Но опьяняющие напитки, как уже было сказано, являются особым видом препятствия, и потому в отношении них требуется особая добродетель.

**Ответ на возражение 2.** Добродетель воздержания имеет дело с едой и питьём не как с пищей, а как с тем, что препятствует разуму. Поэтому вывод о том, что различным видам пищи должны соответствовать особые виды добродетели, несостоятелен.

**Ответ на возражение 3.** Все опьяняющие напитки представляют собой один вид мешающего использовать разум препятствия, и потому различие питья имеет акцидентное отношение к добродетели. Следовательно, это различие не обуславливает различия добродетелей. И то же самое можно сказать о различии еды.

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ УПОТРЕБЛЕНИЕ ВИНА ВСЕЦЕЛО НЕЗАКОННЫМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что употребление вина всецело незаконно. В самом деле, без мудрости человек не может достичь состояния спасения, в связи с чем читаем: «Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью» ([Прем. 7:28](#)); и несколько ниже: «Так исправились пути живущих на земле, и люди научились тому, что угодно Тебе, и спаслись премудростью» ([Прем. 9:18-19](#)). Но употребление вина препятствует мудрости, в связи с чем читаем: «Вздумал я в сердце моем отвратить от вина тело моё, чтобы сердце моё руководилось мудростью» <sup>350</sup> ([Еккл. 2:3](#)). Следовательно, употребление вина всецело незаконно.

**Возражение 2.** Далее, апостол говорит: «Лучше не есть мяса, не пить вина и не делать ничего такого, отчего брат твой претыкается, или соблазняется, или изнемогает» ([Рим. 14:21](#)). Но отвращаться от блага добродетели, равно как и соблазнять братьев, греховно. Следовательно, употребление вина незаконно.

**Возражение 3.** Далее, Иероним говорит, что «после потопа вино и мясо были дозволены, но пришествие Христа при скончании веков сообразовало конец с началом». Следовательно, похоже, что употребление вина противно закону христиан.

**Этому противоречат** следующие слова апостола: «Впредь пей не одну воду, но употребляй немного вина (ради желудка твоего и частых твоих недугов)» ([1 Тим. 5:23](#)); и ещё сказано: «Трезвое употребление вина — здоровье душе и телу»<sup>351</sup> ([Сир. 31:33](#)).

**Отвечаю:** еда или питьё, если рассматривать их как таковые, не могут быть незаконными, согласно сказанному [в Писании]: «Не то, что входит в уста, оскверняет человека» ([Мф. 15:11](#)). Поэтому в употреблении вина как такового нет ничего незаконного. Однако это может стать незаконным акцидентно. Иногда – в связи с обстоятельством со стороны пьющего: либо потому, что от вина он легко делается дурным, либо потому, что он принял на себя обет не пить вина. Иногда — в связи с модусом питья, поскольку, так сказать, питьём злоупотребляют. А иногда – в связи с другими, а именно с введением их в соблазн.

**Ответ на возражение 1.** Человек может обладать мудростью двояко. Во-первых, в общем, и этого ему достаточно для спасения. Для обладания такой мудростью человеку необходимо не всецело воздерживаться от вина, а воздерживаться от его неумеренного употребления. Во-вторых, человек может обладать мудростью в некоторой степени совершенства, и для того, чтобы достичь совершенной мудрости, некоторым людям в зависимости от обстоятельств, связанных с местом и людьми, необходимо всецело воздерживаться от вина.

**Ответ на возражение 2.** Апостол не говорит, что хорошо просто не пить вина, но – что это хорошо в том случае, когда кто-либо может впасть в соблазн.

**Ответ на возражение 3.** Христос удаляет нас от одних вещей как от всецело незаконных, а от других — как от препятствий к совершенству. Так вот, от вина, богатства и тому подобного он удаляет некоторых во втором смысле, а именно для того, чтобы они могли стремиться к совершенству.

## Раздел 4. ПОДОБАЕТ ЛИ ТРЕЗВОСТЬ В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ ВЫСОКОПОСТАВЛЕННЫМ ЛИЦАМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что трезвость в первую очередь подобает высокопоставленным лицам. Так, старость сообщает человеку некоторое положение, по каковой причине старцев надлежит почитать, согласно сказанному [в Писании]: «Пред лицом седого вставай, и почитай лицо старца» ([Лев. 19:32](#)). Но апостол говорит, что старцев в первую очередь должно призывать к трезвости, о чём читаем: «Чтобы старцы были... трезвы»<sup>352</sup> 0 ([Тит. 2:2](#)). Следовательно, трезвость более всего подобает высокопоставленным лицам.

**Возражение 2.** Далее, высшая церковная степень принадлежит епископу, а между тем апостол заповедает ему быть трезвым, согласно сказанному [в Писании]: «Епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен...» ([1 Тим. 3:2](#)). Следовательно, трезвость более всего подобает высокопоставленным лицам.

**Возражение 3.** Далее, трезвость означает воздержание от вина. Но царям, самым высокопоставленным лицам в обществе, запрещено пить вино, в то время как это дозволено несчастным, согласно сказанному [в Писании]: «Не царям пить вино» ([Прит. 31:4](#)); и несколько ниже: «Дайте сикеру погибающему, и вино — огорчённому душою» ([Прит. 31:6](#)). Следовательно, трезвость более всего подобает высокопоставленным лицам.

**Этому противоречат** следующие слова апостола: «Равно и жёны их должны быть честны, не клеветницы, трезвы...» ([1 Тим. 3:11](#)); и ещё: «Юношей также увещевай быть трезвыми»<sup>353</sup> ([Тит. 2:6](#)).

**Отвечаю:** добродетель содержит в себе отношение к двум вещам: к противоположным порокам, которые она устраняет, и к цели, к которой она ведёт. Поэтому частная добродетель может более всего подобать некоторым лицам по двум причинам. Во-первых, потому, что они более других склонны к тем вожделениям, которые должны быть ограничены добродетелью, и к тем порокам, которые добродетель устраняет. В этом отношении трезвость более всего подобает юношам и жёнам, поскольку в юношах вожделение удовольствий распаляется жаром юности, а жёнам для противления вожделению недостаёт силы ума. Поэтому, как пишет Валерий Максим, в древности римлянки не пили вина. Во-вторых, трезвость более всего подобает некоторым лицам как то, что необходимо для осуществления ими надлежащих им деятельностей. И коль скоро неумеренное употребление вина служит серьёзным препятствием для [правильного] использования разума, трезвость в первую очередь предписывается старцам, разум которых должен быть бодр для наставления других, епископам и всем служителям Церкви, которые должны исполнять свои духовные обязанности с благочестивым умом, и царям, которые должны мудро править своими подданными.

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

## Вопрос 150. О ПЬЯНСТВЕ

*Теперь мы должны рассмотреть пьянство, под каковым заглавием наличествуют четыре пункта:*

- 1) является ли пьянство грехом;*
- 2) является ли оно смертным грехом;*
- 3) является ли оно самым тяжким грехом;*
- 4) может ли оно служить оправданием греха.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЬЯНСТВО ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пьянство не является грехом. В самом деле, у любого греха есть соответствующий ему противоположный грех; так, трусость противоположна отваге и превознесение – приниженности. Но нет такого греха, который был бы противоположен пьянству. Следовательно, пьянство не является грехом.

**Возражение 2.** Далее, всякий грех произволен<sup>354</sup>. Но быть пьяным не хочет никто, поскольку никто не хочет лишиться возможности использовать разум. Следовательно, пьянство не является грехом.

**Возражение 3.** Далее, тот, кто побуждает другого к греху, грешит. Поэтому если бы пьянство было грехом, то, следовательно, и предложение человеку выпить то, что опьяняет, было бы грехом, во что очень трудно поверить.

**Возражение 4.** Кроме того, всякий грех вызывает к наказанию. Но пьяниц не наказывают. Так, по словам Григория, «мы должны проявлять к ним терпение, чтобы они, если их вынудить оставить свою привычку, не стали ещё хуже». Следовательно, пьянство не является грехом.

**Этому противоречат** следующие слова апостола: «[Будем вести себя благочинно, не предаваясь] ни пированию и пьянству...» ([Рим. 13:13](#)).

**Отвечаю:** пьянство можно понимать двояко. Во-первых, как указывающее на изъян в самом человеке, обусловленный тем, что он пьёт слишком много вина, вследствие чего утрачивает способность использовать разум. В этом смысле пьянство означает не грех, а несовершенство, последующее проступку в качестве наказания. Во-вторых, пьянство может указывать на акт, посредством которого человек становится несовершенным. Этот акт может обуславливать пьянство двояко. Во-первых, постольку, поскольку вино оказывается слишком крепким, о чём пьющий не осведомлён; такое пьянство может иметь место без греха, особенно если оно не связано с небрежением (так, по общему мнению, опьянел Ной, о чём читаем в девятой [главе] книги «Бытие»). Во-вторых, пьянство может возникать из неупорядоченного вожделения и употребления вина; такое пьянство является грехом и входит в состав чревоугодия как вид – в род. Действительно, чревоугодие разделяют на «пирование» и «пьянство», которые запрещены апостолом ([Рим. 13:13](#)).

**Ответ на возражение 1.** Как говорит философ, противоположная благоразумию бесчувственность «едва ли существует», и потому её видам, противостоящим [соответствующим] видам воздержанности, «не нашлось и названия»<sup>355</sup>. Поэтому противостоящий пьянству порок не имеет имени, но если человек осознанно воздерживается от вина даже наперекор очевидной природной потребности, то он это делает не без греха.

**Ответ на возражение 2.** В этом возражении речь идёт о конечном изъяне, который произволен, в то время как неумеренное употребление вина произвольно и именно в нём состоит грех.

**Ответ на возражение 3.** Подобно тому, как может быть извинён пьяный, если он не был осведомлён о крепости вина, так же и тот, кто предложил выпить другому, может быть извинён от греха, если он не был осведомлён о том, что тот опьянеет от выпитого. Но если такого неведения не было, то никто из них не извиняется от греха.

**Ответ на возражение 4.** Как уже было сказано (33, 6), не всегда исправление грешника должно быть принудительным. Поэтому Августин в своём письме говорит: «Мне кажется, что для излечения от подобных вещей не следует прибегать к жёсткости, строгости или суровости; нужно скорее увещевать, чем предписывать, советовать, чем угрожать. С большинством

грешников лучше поступать именно так, и только грехи немногих заслуживают строгого отношения».



## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЬЯНСТВО СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пьянство не является смертным грехом. В самом деле, Августин в своей проповеди о чистилище говорит, что «пьянство, когда ему потакают с усердием, является смертным грехом». Но усердие является тем обстоятельством, которое не изменяет вида греха, и потому оно, как было показано выше (II-I, 88, 5), не может отягчать грех до бесконечности и превращать простительный грех в смертный. Следовательно, если пьянство не является смертным грехом по какой-то другой причине, то не может им быть и по этой.

**Возражение 2.** Далее, Августин говорит: «Человек, вкушая пищу и питьё сверх необходимого, должен понимать, что совершает один из наименьших грехов». Но наименьшие грехи называются простительными. Следовательно, пьянство, которое обусловливается питьём сверх необходимого, является простительным грехом.

**Возражение 3.** Далее, нельзя совершить смертный грех посредством приёма лекарства. Но иногда ради рвотного очищения врачи рекомендуют пить много, в результате чего [пациент] пьянеет. Следовательно, пьянство не является смертным грехом.

**Этому противоречит** сказанное в апостольских канонах: «Епископ, священник или дьякон, предающийся игре или пьянству либо побуждающий к этому других, если не уймётся, да будет низложен; иподьякон, чтец или регент, кто совершает подобное, если не уймётся, да будет отлучён; то же самое относится к мирянину». Но такие наказания могут быть наложены только за смертный грех. Следовательно, пьянство является смертным грехом.

**Отвечаю:** грех пьянства, как было показано в предыдущем разделе, состоит в неумеренном вожделении и употреблении вина, что может происходить тремя способами. Во-первых, так, что человек не знает о том, что пьёт неумеренно и от этого опьянеет; в таком случае, как уже было сказано (1), пьянство может быть без греха. Во-вторых, так, что он осознаёт, что пьёт неумеренно, но при этом не знает, что опьянеет; в таком случае пьянство может приводить к простительному греху. В-третьих, так, что человек отдаёт себе отчёт в том, что пьёт неумеренно и опьянеет, и всё же предпочитает напиться, чем воздержаться от питья. Такой человек в прямом смысле слова является пьяницей, поскольку нрав получает свой вид не от происходящего акцидентно и непреднамеренно, а от непосредственно входящего в намерение. В таком случае пьянство является смертным грехом, поскольку человек произвольно и осознанно лишает себя возможности использовать разум, с помощью которого он исполняет дела добродетели и избегает греха, то есть, подвергая себя опасности впасть в прегрешение, тем самым совершает смертный грех. Поэтому Амвросий говорит: «Нам заповедано остерегаться пьянства, которое препятствует нам избегать тягчайших грехов. Ведь то, чего мы избегаем, когда трезвы, мы неосознанно совершаем, когда пьяны». Следовательно, пьянство в строгом смысле этого слова является смертным грехом.

**Ответ на возражение 1.** Усердие делает пьянство смертным грехом не в силу простого повторения акта, а потому, что человек, многократно испытывая крепость вина и свою расположенность к опьянению, не может проявлять усердие в пьянстве произвольно и неосознанно.

**Ответ на возражение 2.** Вкушать пищу и питьё сверх необходимого присуще пороку чревоугодия, который не всегда является смертным грехом, а вот осознанное питьё сверх меры ради самого питья является смертным грехом. Поэтому Августин говорит: «От пьянства я далёк, да не приближусь к нему по милости Твоей. Но чревоугодие порою подкрадывается к рабу Твоему»<sup>356</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано (141,6), употреблять еду и питье должно в той мере, в какой это необходимо для поддержания телесного здоровья. Поэтому подчас случается так, что умеренные с точки зрения здорового человека еда и питье неумеренны с точки зрения человека больного, а бывает и наоборот: то, что для здорового чрезмерно, для больного достаточно. Поэтому когда человек по совету врача много ест или пьёт, чтобы вызвать рвоту, о нём нельзя сказать, что он ест или пьёт чрезмерно. Впрочем, для вызывания рвоты опьяняющее питье ни к чему – достаточно и тепловатой воды, так что такая причина не оправдывает человека от пьянства.

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПЬЯНСТВО САМЫМ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пьянство является самым тяжким грехом. Ведь сказал же Златоуст, что «ничто так не тешит дьявола, как пьянство и похоть, мать всех пороков» [357](#). И в «Декреталиях» сказано: «Духовенству в первую очередь надлежит избегать пьянства, воспаляющего и питающего все пороки».

**Возражение 2.** Далее, всё, что устраняет благо разума, греховно. Но это в первую очередь обуславливается пьянством. Следовательно, пьянство является самым тяжким грехом.

**Возражение 3.** Далее, тяжесть греха изобличается тяжестью наказания. Но строже всего, похоже, наказывается пьянство; так, по словам Амвросия, «не будь пьянства, не было бы и рабства». Следовательно, пьянство является самым тяжким грехом.

Этому **противоречит** мнение Григория о том, что духовные пороки хуже пороков чувственных [358](#). Но пьянство является чувственным пороком. Следовательно, оно не является самым тяжким грехом.

**Отвечаю:** что-либо считается злом постольку, поскольку оно устраняет благо. Поэтому зло является тем большим, чем большее благо оно устраняет. Затем, очевидно, что божественное благо превосходит блага человеческого. Поэтому те грехи, которые направлены против Бога, являются более тяжкими, чем грех пьянства, который противен благу человеческого разума.

**Ответ на возражение 1.** Человек больше всего склонен к грехам невоздержанности, поскольку подобные вожделения и удовольствия врождены ему по природе. Вследствие этого о таких грехах говорят как наиболее тешащих дьявола не потому, что они тяжелее других грехов, а потому, что среди людей они наиболее распространены.

**Ответ на возражение 2.** Благу разума можно препятствовать двояко: либо посредством того, что противно разуму, либо посредством того, что устраняет возможность использовать разум. Но то, что противно разуму, представляется большим злом, чем то, что на какое-то время устраняет возможность использовать разум, поскольку то пользование разумом, которого лишает пьянство, может быть как благим, так и злым, тогда как блага добродетели, устраняемые тем, что противно разуму, благи всегда.

**Ответ на возражение 3.** Пьянство явилось случайной причиной рабства постольку, поскольку Хам, осмеявши выпившего отца, навлек на своё потомство проклятие рабства. Однако при этом рабство не было непосредственным наказанием за пьянство.

## Раздел 4. МОЖЕТ ЛИ ПЬЯНСТВО ОПРАВДЫВАТЬ ГРЕХ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пьянство не может оправдывать грех. В самом деле, по словам философа, «пьяных считают виновными вдвойне»<sup>359</sup>. Следовательно, пьянство не оправдывает, а отягчает грех.

**Возражение 2.** Далее, один грех не оправдывает другой, а отягчает его. Но пьянство – это грех. Следовательно, оно не оправдывает грех.

**Возражение 3.** Далее, философ говорит, что пьянство препятствует человеческому разуму так же, как и вожделение<sup>360</sup>. Но вожделение не оправдывает грех. Следовательно, не оправдывает его и пьянство.

**Этому противоречит** сказанное Августином о том, что причиной прощения Лоту кровосмешения послужило его опьянение<sup>361</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), в пьянстве должно усматривать две вещи, а именно последующий изъян и предшествующий акт. Со стороны сковывающего разум последующего изъяна пьянство может служить оправданием греха в той мере, в какой оно делает акт непреднамеренным по причине неведения. Со стороны же предшествующего акта надлежит проводить различие, поскольку если возникшее вследствие этого акта опьянение свободно от греха, то и последующий грех является извинительным проступком, как это имело место в случае Лота. Однако если предшествующий акт был греховен, то человек в целом не оправдывается от последующего греха, поскольку произвольность предшествующего акта привносит произвольность в последующий (ведь человек впал в последующий грех по причине своего предшествующего беззакония). Но всё же завершающий грех несколько облегчается в той мере, в какой уменьшается его произвольность. Поэтому Августин говорит, что «вину Лота должно измерять не кровосмешением, а пьянством»<sup>362</sup>.

**Ответ на возражение 1.** философ имеет в виду не то, что пьяница заслуживает более сурового наказания, а то, что он заслуживает двойного наказания за свой двойной грех. А ещё можно ответить, что он говорит так с точки зрения закона некоего Питтака, согласно которому, как сказано во второй [книге] «Политики», «пьяные за совершенные ими проступки должны подвергаться большему наказанию, нежели трезвые, поскольку они дважды поступают дурно»<sup>363</sup>. При этом, по замечанию Аристотеля, «он позаботился об общественной пользе», то есть о предотвращении вреда, «и не пожелал оказывать то снисхождение, какое, пожалуй, заслуживают пьяные» ввиду того, что они не вполне владеют своими способностями<sup>364</sup>.

**Ответ на возражение 2.** Пьянство может оправдывать грех не потому, что оно само является грехом, а по причине обуславливаемого им изъяна, о чём уже было сказано.

**Ответ на возражение 3.** Вожделение, в отличие от пьянства, не лишает человека разума в целом (за исключением тех случаев, когда оно столь неистово, что делает человека безумцем). Впрочем, страсть вожделения тоже ослабляет грех, поскольку лучше грешить по слабости, чем по злему умыслу.

## Вопрос 151. О ЦЕЛОМУДРИИ

*Далее мы исследуем целомудрие: во-первых, саму добродетель целомудрия; во-вторых, являющееся частью целомудрия девство; в-третьих, являющуюся противоположным пороком похоть.*

*Под первым заглавием наличествует четыре пункта:*

- 1) является ли целомудрие добродетелью;*
- 2) является ли оно общей добродетелью;*
- 3) является ли оно добродетелью, отличной от воздержания;*
- 4) о его отношении к чистоте.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЦЕЛОМУДРИЕ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что целомудрие не является добродетелью. В самом деле, мы в настоящем случае исследуем добродетели души, а целомудрие, похоже, относится к телу, поскольку человека считают целомудренным постольку, поскольку он ведёт себя определённым образом в смысле использования некоторых частей тела. Следовательно, целомудрие не является добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, добродетель, как сказано во второй [книге] «Этики», является произвольным навыком<sup>365</sup>. Но целомудрие, пожалуй, не произвольно, поскольку женщин подчас лишают целомудрия принудительно. Следовательно, похоже, что целомудрие не является добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, неверные лишены добродетели. Однако некоторые неверные целомудренны. Следовательно, целомудрие не является добродетелью.

**Возражение 4.** Далее, плоды отличаются от добродетелей. Но целомудрие причислено к плодам<sup>366</sup> (Гал. 5:23). Следовательно, целомудрие не является добродетелью.

**Этому противоречат** следующие слова Августина: «Разве не надлежит тебе превосходить свою жену в добродетели, и разве целомудрие – не добродетель? Так почему ты уступаешь первому же нападению похоти и дозволяешь своему пожеланию жены восторжествовать над собой?».

**Отвечаю:** имя целомудрия указывает на тот факт, что разум «сдерживает» вожделение, которое, по словам философа, нужно обуздывать, как ребёнка<sup>367</sup>. Затем, сущность человеческой добродетели, как было показано выше (II-I, 64, 1), состоит в том, что нечто сдерживается разумом. Отсюда очевидно, что целомудрие является добродетелью.

**Ответ на возражение 1.** На самом деле целомудрие пребывает как в своём субъекте в душе, хотя материя целомудрия находится в теле. Ведь целомудрию надлежит делать так, чтобы человек умеренно пользовался телесными членами в соответствии с суждением своего разума и выбором своей воли.

**Ответ на возражение 2.** Как говорит Августин, «благо святого воздержания, коль скоро оно не поддаётся нечистоте плотских желаний, освящает и само тело; поэтому если оно продолжает не поддаваться им с неизменным постоянством, то святость не отнимается и у самого тела»<sup>368</sup>. А ещё он говорит, что «эта душевная добродетель имеет своим спутником мужество, которое ставит своим правилом скорее претерпевать зло, чем злу сочувствовать»<sup>369</sup>.

**Ответ на возражение 3.** По мнению Августина, «нельзя обладать истинной добродетелью, не будучи поистине верующим, равно как нельзя быть поистине праведным, не живя по вере». Далее он доказывает, что неверные не обладают ни истинным целомудрием, ни какой-либо иной добродетелью, поскольку, так сказать, не соотносят их с должной целью, а между тем, говорит он, «добродетели отличаются от пороков не своими функциями», то есть актами, «а своими целями».

**Ответ на возражение 4.** Целомудрие является добродетелью постольку, поскольку его дела соотносятся с разумом; к плодам же его причисляют постольку, поскольку его акты доставляют наслаждение.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЦЕЛОМУДРИЕ ОБЩЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что целомудрие является общей добродетелью. Так, по словам Августина, «целомудрие ума есть упорядоченное движение ума, который никогда не предпочтёт худшее лучшему». Но это свойственно любой добродетели. Следовательно, целомудрие является общей добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, «целомудрие» получило своё имя от «сдерживания». Но каждое движение желаемой части [души] должно сдерживаться разумом. Поэтому, коль скоро любая нравственная добродетель обуздывает то или иное движение пожелания, то дело представляется так, что всякая нравственная добродетель является целомудрием.

**Возражение 3.** Далее, целомудрие противостоит блуду. Но блуд, похоже, наличествует в любом виде греха, в связи с чем читаем: «Ты истребляешь всякого, отступающего от Тебя» ([Пс. 72:27](#)). Следовательно, целомудрие является общей добродетелью.

**Этому противоречит** следующее: Макробий считает его частью благоразумия.

**Отвечаю:** слово «целомудрие» употребляется в двух смыслах. Во-первых, в прямом, и в этом смысле оно является особой добродетелью со своей особой материей, а именно вожделением сладострастных удовольствий. Во-вторых, слово «целомудрие» употребляется в метафорическом смысле, поскольку подобно тому, как телесное соитие обуславливает сладострастное удовольствие, которое является собственной материей целомудрия и противоположного ему порока блуда, точно так же духовное соединение ума с некоторыми вещами обуславливает удовольствие, которое является материей духовного целомудрия и духовной похоти, называемых так метафорически. В самом деле, если человеческий ум наслаждается духовным единением с тем, с чем ему приличествует быть в единстве, а именно с Богом, и воздерживается от наслаждения тем единением с другими вещами, которое противоречит условиям установленного Богом порядка, то это может быть названо духовным целомудрием, согласно сказанному [в Писании]: «Я обручил вас единому мужу, чтобы представить целомудренной девой Христу»<sup>370</sup> ([2 Кор. 11:2](#)). С другой стороны, если ум соединяется с такими вещами, единение с которыми противно установлениям божественного порядка, то это может быть названо духовным блудом, согласно сказанному [в Писании]: «Ты со многими любовниками блудодействовала» ([Иер. 3:1](#)). Целомудрие в этом смысле является общей добродетелью, поскольку всякая добродетель удаляет человеческий ум от наслаждения незаконным единством. Однако сущность такого целомудрия состоит по преимуществу в любви и других теологических добродетелях, посредством которых человеческий ум соединяется с Богом.

**Ответ на возражение 1.** В этом аргументе речь идёт о целомудрии в метафорическом смысле.

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (1), вожделение того, что доставляет удовольствие, имеет сходство с ребёнком, поскольку желание удовольствий является врождённым, особенно же – удовольствий осязательных, которые связаны с сохранением природы. Поэтому поощрение вожделения таких удовольствий путём согласия на них крайне усиливает его, как это бывает в том случае, когда ребёнок предоставлен самому себе. Следовательно, вожделение этих удовольствий необходимо сдерживать, по каковой причине о таких вожделениях целомудрие сказывается антономазически подобно тому, как мужество сказывается обо всём том, в отношении чего нам более всего необходима крепость ума.

**Ответ на возражение 3.** Этот аргумент рассматривает так называемый духовный блуд, который противен духовному целомудрию, о чём уже было сказано.



## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЦЕЛОМУДРИЕ ОТЛИЧНОЙ ОТ ВОЗДЕРЖАНИЯ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что целомудрие не является отличной от воздержания добродетелью. В самом деле, для одной и той же по роду материи достаточно одной добродетели. Но всё, что относится к одному и тому же чувству, однородно. Следовательно, коль скоро вкусовые удовольствия, которые являются материей воздержания, и сладострастные удовольствия, которые являются материей целомудрия, суть осязательные [удовольствия], то, похоже, что целомудрие не является отличной от воздержания добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, философ уподобляет все пороки невоздержанности детским грехам, которые нуждаются в обуздании<sup>371</sup>. Но «целомудрие» получило своё имя от «сдерживания» противоположных пороков. Следовательно, коль скоро некоторые пороки обуздываются воздержанием, то похоже на то, что воздержание – это целомудрие.

**Возражение 3.** Далее, удовольствия других чувств касаются благоразумия в той мере, в какой они соотносятся с являющимися материей благоразумия осязательными удовольствиями. Затем, вкусовые удовольствия, которые являются материей воздержания, определены к удовольствиям сладострастия, которые являются материей целомудрия, в связи с чем Иероним, комментируя слова [Писания]: «Не пьяница, не бийца...» и т. д. ([Тит. 1:7](#)), говорит: «Чрево соседствует с половыми органами, а соседство органов нередко означает их соучастие в пороке». Следовательно, добродетели воздержания и целомудрия суть одно и то же.

**Этому противоречит** следующее: в своём перечислении апостол упоминает вместе «целомудрие» и «посты», которые относятся к воздержанию<sup>372</sup> ([2 Кор. 6:5-6](#)).

**Отвечаю:** как уже было сказано (141, 4), в строгом смысле слова благоразумие связано с желанием удовольствий от осязания, и потому содержит в себе столько добродетелей, сколько насчитывается видов таких удовольствий. Затем, как сказано в десятой [книге] «Этики», удовольствия адекватны действиям, завершением которых они являются<sup>373</sup>. Но очевидно, что действия, связанные с питанием, посредством которого поддерживается природа индивида, по роду отличаются от действий, связанных с половым влечением, посредством которого сохраняется природа вида. Поэтому целомудрие, которое связано с удовольствиями от соития, является добродетелью, отличной от воздержания, которое связано с вкусовыми удовольствиями.

**Ответ на возражение 1.** Благоразумие по преимуществу связано с осязательными удовольствиями не со стороны ощущения чувством осязаемых объектов, каковое ощущение всех таких объектов качественно однородно, а со стороны использования этих объектов, о чём читаем в третьей [книге] «Этики»<sup>374</sup>. Но использование еды, питья и любовных утех качественно отлично. Поэтому хотя речь и идёт об одном чувстве, тем не менее, здесь необходимо должны наличествовать различные добродетели.

**Ответ на возражение 2.** Удовольствия от любовных утех более пылки и в большей степени угнетают разум, чем вкусовые удовольствия. Поэтому они нуждаются в большем обуздании и сдерживании, ибо одного только согласия на них достаточно для усиления вожделения и ослабления ума. В связи с этим Августин говорит: «По моему мнению, ничто так не лишает твёрдости мужественный дух, как женские прелести и те телесные соприкосновения, без которых жена обойтись не может»<sup>375</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Удовольствия других чувств связаны с поддержанием

человеческой природы только в той мере, в какой они определены к осязательным удовольствиям. Поэтому материя таких удовольствий не содержит никакой иной добродетели, которая входила бы в состав благоразумия. Однако вкусовые удовольствия, будучи в некотором смысле определены к удовольствиям сладострастия, сущностно определены к сохранению человеческой жизни, и потому по своей природе связаны с особой добродетелью, хотя эта добродетель, именуемая воздержанием, и определяет свой акт к целомудрию как к своей цели.

## Раздел 4. ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИ ЧИСТОТА ПО ПРЕИМУЩЕСТВУ ЦЕЛОМУДРИЮ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что чистота не принадлежит по преимуществу целомудрию. Ведь сказал же Августин, что «чистота есть душевная добродетель»<sup>376</sup>. Следовательно, она не есть нечто, принадлежащее целомудрию, а суть отличная от целомудрия добродетель.

**Возражение 2.** Далее, «*prudicitia*» (чистота) происходит от «*prudor*», означающее, помимо прочего, стыдливость. Но стыдливость, как указывает Дамаскин, связана с постыдным деянием<sup>377</sup>, а таковыми являются все согрешения. Следовательно, чистота принадлежит как целомудрию, так и другим добродетелям.

**Возражение 3.** Далее, философ говорит, что «любой вид распущенности заслуживает наибольшего порицания»<sup>378</sup>. Но именно чистоте, похоже, свойственно избегать всего, что заслуживает порицания. Следовательно, чистота принадлежит всем частям благоразумия, а не только целомудрию.

Этому противоречат следующие слова Августина: «Воздадим хвалу чистоте, дабы имеющий уши услышал, что нельзя незаконно пользоваться теми органами, которые предназначены для порождения». Но использование таких органов является материей, свойственной целомудрию. Следовательно, чистота по преимуществу принадлежит целомудрию.

**Отвечаю:** как уже было сказано, «*prudicitia*» происходит от «*prudor*», что означает стыдливость. Поэтому чистота необходимо связана с тем, чего человек стыдится больше всего. Но люди больше всего стыдятся половых актов, причём настолько, что, по словам Августина, даже освящённое благообразием брака супружеское соитие не лишено безобразия<sup>379</sup>. И так это потому, что движения порождающих органов, в отличие от движений других внешних членов, не подчиняются разуму. Кроме того, как замечает философ, человек стыдится не только самого соития, но и всех его признаков<sup>380</sup>. Следовательно, чистота непосредственно связана со сладострастием, и в первую очередь – с его признаками, каковы непристойные взгляды, поцелуи и соприкосновения. А так как именно они обыкновенно и бросаются в глаза, то чистота в большей степени имеет дело с этими внешними признаками, в то время как целомудрие – с соитием. Поэтому чистота определена к целомудрию не как отличная от него добродетель, а как то, что выражает обстоятельство целомудрия. Впрочем, подчас они сказываются друг о друге.

**Ответ на возражение 1.** В данном случае Августин, говоря о чистоте, имеет в виду целомудрие.

**Ответ на возражение 2.** Хотя в той или иной мере постыден любой порок, однако, как было показано выше (142, 4), наиболее постыдными являются пороки распущенности.

**Ответ на возражение 3.** Из всех пороков распущенности наибольшего порицания заслуживают грехи сладострастия — как вследствие неподчинения [разуму] половых членов, так и потому, что эти грехи больше всего поглощают разум.

## Вопрос 152. О ДЕВСТВЕ

*Теперь мы должны рассмотреть девство, под каковым заглавием наличествует пять пунктов:*

- 1) в чём состоит девство;*
- 2) насколько оно законно;*
- 3) является ли оно добродетелью;*
- 4) о его превосходстве над супружеством;*
- 5) о его превосходстве над другими добродетелями.*

## Раздел 1. СОСТОИТ ЛИ ДЕВСТВО В ЦЕЛОСТИ ПЛОТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что девство не состоит в целостности плоти. Ведь сказал же Августин, что «девство есть непрерывное созерцание непорочности в подверженной порче плоти». Но созерцание не связано с плотью. Следовательно, девство не находится в плоти.

**Возражение 2.** Далее, девство означает своего рода чистоту. Но, по словам Августина, «чистота пребывает в душе»<sup>381</sup>. Следовательно, девство не является целостью плоти.

**Возражение 3.** Далее, целость плоти, похоже, состоит в печати девственной чистоты. Однако подчас при нарушении такой печати девство не утрачивается. Так, Августин говорит, что «эти члены могут подвергаться насильственным повреждениям в разных случаях, а бывает, что и врачи, стараясь восстановить здоровье, делают над нами такое, что кажется на первый взгляд ужасным. Повивальная бабка, производя рукою исследование невинности одной девицы, по злumu ли умыслу, или по невежеству, или по случайности уничтожила во время осмотра целость её». И далее добавляет: «Не думаю, чтобы кто-нибудь был настолько глуп, что подумал бы, будто девица потеряла что-нибудь даже в смысле святости самого тела, хотя целость известного члена и была погублена»<sup>382</sup>. Следовательно, девство не состоит в нетронутости плоти.

**Возражение 4.** Кроме того, порча плоти в первую очередь связана с разрешением семени, что может происходить и без соития, как во сне, так и наяву. Однако девство, похоже, без соития не утрачивается, поскольку, по словам Августина, «девственная целость и святое целомудрие, которое воздерживается от всяческого полового общения, есть ангельский удел». Следовательно, девство не состоит в нетронутости плоти.

**Этому противоречит** сказанное Августином о том, что «девство есть воздержание, блюдущее обет сохранения целостности плоти, данный во славу Создателя души и плоти».

**Отвечаю:** [слово] «девство», по всей видимости, происходит от [слова] «viror» (свежесть), и подобно тому, как что-либо считается свежим и сохраняющим свежесть до тех пор, пока не иссушается чрезмерной жарой, точно так же и девство означает, что его обладатель не опален жаром вожделения, который возникает при достижении наибольшего из телесных удовольствий, а именно [удовольствия] от соития. Поэтому Амвросий говорит, что «девственная чистота – это целость безо всякой скверны».

Затем, в сладострастии должно усматривать три вещи. Первую – со стороны тела, а именно нарушение печати девства. Второй является связь между тем, что касается души, и тем, что касается тела, и таково обуславливающее чувственное удовольствие разрешение семени. Третью же [надлежит усматривать] полностью со стороны души, и она суть намерение получить это удовольствие. Из этих трёх [вещей] первая является акциденцией морального акта, который как таковой относится к душе. Вторая связана с материей морального акта, поскольку чувственные страсти являются материей моральных актов. Третья же связана с формой и полнотой, поскольку сущность моральности совершенствуется тем, что касается разума. И коль скоро девство состоит в свободе от вышеупомянутой скверны, из этого следует, что целость телесного органа является акциденцией девства, тогда как свобода от удовольствия разрешения семени связана с ним сущностно, а намерение неизменного воздержания от этого удовольствия – формальной и завершающей частью девства.

**Ответ на возражение 1.** В этом определении Августин непосредственно указывает на то, что является в девстве формальным. Ведь «созерцание» означает намерение разума, а дополнение «непрерывное» подразумевает не то, что девственник должен всегда актуально

созерцать, а то, что он должен быть стойким в таком намерении. Материальная часть опосредованно выражена словами о «непорочности в подверженной порче плоти». Это добавление сделано им для того, чтобы показать, сколь трудно хранить девство, поскольку если бы плоть не была подвержена порче, то и непрерывное созерцание непорочности не представляло бы особой трудности.

**Ответ на возражение 2.** Действительно, со стороны своей сущности чистота пребывает в душе, однако со стороны своей материи она пребывает в теле, и то же самое можно сказать о девстве. Поэтому Августин говорит, что «хотя девство пребывает в плоти», по какой причине и является телесным качеством, «тем не менее, оно духовно, и святое целомудрие лелеет его и сохраняет».

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано, целость телесного органа является акциденцией девства в той мере, в какой человек, намеренно воздерживаясь от любовных утех, сохраняет целость телесного органа. Поэтому если орган утрачивает свою целость случайно и как-то иначе, то это повреждает девство не больше, чем потеря руки или ноги.

**Ответ на возражение 4.** Последующее разрешению семени удовольствие может возникать двояко. Если оно обуславливается намерением ума, то тогда оно уничтожает девство независимо от того, имело ли место соитие или нет. Августин упоминает о половом общении лишь потому, что разрешение при его завершении является наиболее обычным и естественным. Оно также может иметь место и помимо намерения ума – либо во сне, либо в результате насилия, когда плоть испытывает удовольствие без согласия на это ума, либо по слабости природы, как это бывает в случае семенного истечения. В таких случаях девство не теряется, поскольку такого рода осквернение не является следствием той нечистоты, которая несовместима с девством.

## Раздел 2. ЗАКОННО ЛИ ДЕВСТВО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что девство незаконно. В самом деле, всё, что противно предписанию естественного закона, незаконно. Но подобно тому, как слова [Писания]: «От каждого дерева в саду ты будешь есть» ([Быт. 2:16](#)) являются предписанием естественного закона в отношении сохранения индивида, точно так же слова [Писания]: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» ([Быт. 1:28](#)) являются предписанием естественного закона в отношении сохранения вида. Следовательно, подобно тому, как воздержание от всяческой пищи было бы греховным как противоречащее благу индивида, точно так же и полное воздержание от акта порождения греховно как противоречащее благу вида.

**Возражение 2.** Далее, всё, что отступает от середины добродетели, греховно. Но девство является отступлением от середины добродетели, поскольку оно воздерживается от всех сладострастных удовольствий. А между тем философ говорит, что «тот, кто наслаждается всяким удовольствием и ни от одного не воздерживается, распущенный, а тот, кто сторонится всякого удовольствия, не отёсан и бесчувственен»<sup>383</sup>. Следовательно, девство есть нечто греховное.

**Возражение 3.** Далее, наказанию подлежит только порок. Но в древние времена, как утверждает Валерий Максим, за безбрачную жизнь подвергали наказанию. Поэтому, согласно Августину, о Платоне говорят, что «он принёс жертву природе, дабы загладить своё девство, как если бы это был грех»<sup>384</sup>. Следовательно, девство является грехом.

**Этому противоречит** следующее: никакой грех не может быть предметом недвусмысленного совета. Но девство является предметом недвусмысленного совета, в связи с чем читаем: «Относительно девства я не имею повеления Господня, а даю совет» ([1 Кор. 7:25](#)). Следовательно, девство не является незаконным.

**Отвечаю:** греховными являются те человеческие акты, которые противны правому разуму. Но правый разум предписывает использовать определённые к цели вещи в той мере, в какой это адекватно цели. Затем, в первой [книге] «Этики» сказано, что человеческие блага тройки: одни являются внешними, например богатство, другие относятся к телу, а третьи – к душе<sup>385</sup>. Что касается последних, то, по словам философа, блага созерцательной жизни предпочтительней благ жизни деятельной<sup>386</sup>. На это указывает и Господь, когда говорит: «Мария же избрала благу часть» ([Лк. 10:42](#)). Из всех этих благ внешние блага определены к телесным, а телесные – к душевным. Кроме того, те, которые связаны с жизнью деятельной, определены к тем, которые связаны с жизнью созерцательной. Поэтому правый разум предписывает использовать внешние блага в той мере, в какой они адекватны телу, и так далее. Следовательно, если человек воздерживается от обладания некоторыми вещами, каковое обладание само по себе было бы для него благом, ради блага своего тела или ради созерцания истины, то это сообразуется с правым разумом и ничуть не греховно. И точно так же если человек воздерживается от телесных удовольствий ради того, чтобы полностью посвятить себя созерцанию истины, то это сообразуется с правым разумом. Но святое девство воздерживается от всех сладострастных удовольствий ради того, чтобы иметь досуг для созерцания божественного, в связи с чем апостол говорит: «Незамужняя заботится о Господнем (как угодить Господу, чтобы быть святою и телом, и духом); а замужняя заботится о мирском (как угодить мужу)» ([1 Кор. 7:34](#)). Из всего этого следует, что девство не только не греховно, но и заслуживает похвалы.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (122, 1), предписание подразумевает долженствование. Затем, существует два вида долженствования. Так, есть долженствование,



которое надлежит исполнять отдельному человеку, каковой вид долженствования не может быть опущен без согрешения. Другое долженствование надлежит исполнять множеству людей, и исполнение этого вида долженствования не является обязательным для каждого члена этого множества. В самом деле, у множества людей есть множество обязанностей, которые не могут быть исполнены одним индивидом, и потому одни исполняют одни, а другие – другие. Таким образом, предписание естественного закона, обязывающее человека питаться, необходимо должно исполняться каждым индивидом, в противном случае индивид не будет сохранён. С другой стороны, предписание порождения относится ко всему множеству людей, которое нуждается не только в телесном размножении, но и в духовном продвижении. Поэтому для человеческого множества вполне достаточно, если одни обращаются к чувственному порождению, в то время как другие воздерживаются от него, обращаясь к созерцанию божественного ради достоинства и процветания человечества. Это подобно тому, как в войске одни несут сторожевую службу, другие – знамёна, а третьи воюют с мечом в руках; всё это необходимо армии, хотя и не может быть выполнено одним человеком.

**Ответ на возражение 2.** Тот, кто воздерживается от всех удовольствий, отвращаясь от них не потому, что это сообразовано с правым разумом, а именно как от удовольствий, не отёсан и бесчувственен. Но девственник воздерживается не от всех удовольствий, а только от сладострастных, причём, как было показано выше, воздерживается от них по велению правого разума. Что же касается середины добродетели, то она, как сказано во второй [книге] «Этики», устанавливается не согласно арифметической пропорции, а так, как её определяет правый разум<sup>387</sup>. Поэтому о величавом читаем, что он «крайний с точки зрения величия и срединный с точки зрения должного поведения»<sup>388</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Законы создаются в отношении того, что случается наиболее часто. Но в древности редко кто, подобно Платону, воздерживался от любовных утех из любви к созерцанию истины. Поэтому он принёс жертву не потому, что полагал это грехом, а потому, что, по словам Августина, «устрашился извращённого мнения своего времени»<sup>389</sup>.



## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДЕВСТВО ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что девство не является добродетелью. Ведь сказал же философ, что «добродетели существуют в нас не от природы»<sup>390</sup>. Но девство существует в нас от природы, поскольку все при рождении девственны. Следовательно, девство не является добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, как уже было сказано (II-I, 65, 1), обладающий одной добродетелью обладает всеми. Но некоторые обладают другими добродетелями без обладания девством, в противном случае, коль скоро никто не может достигнуть царствия небесного без добродетели, никто не смог бы достичь его без девства, что означало бы осуждение супружества. Следовательно, девство не является добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, любую добродетель можно восстановить покаянием. Но девство нельзя восстановить покаянием, поскольку, по словам Иеронима, «Бог может всё, но и Он не может восстановить порушенное девство». Следовательно, похоже, что девство не является добродетелью.

**Возражение 4.** Далее, никакая добродетель не может быть утрачена без греха. Однако девство может быть утрачено без греха, а именно вследствие супружества. Следовательно, девство не является добродетелью.

**Возражение 5.** Кроме того, девство сопоставляют с вдовьей и супружеской чистотой. Но последние не являются добродетелями. Следовательно, не является добродетелью и девство.

**Этому противоречат** следующие слова Амвросия: «Любовь к девству побуждает нас говорить о девстве; промолчи мы о нём, и кто-нибудь мог бы подумать, что мы с пренебрежением относимся к высочайшей добродетели».

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), формальной и завершающей частью девства является намерение воздерживаться от любовных утех, каковое намерение заслуживает похвалы с точки зрения своей цели, а именно освобождения времени для [созерцания] божественного. Материальной же частью девства является целость плоти, свободной от познания каких бы то ни было любовных утех. Затем, очевидно, что там, где у благого деяния наличествует особая материя по причине наличия особого превосходства, существует и особый вид добродетели; так, например, великолепие связано с большими затратами, и потому оно является особой добродетелью, отличной от щедрости, которая связана с любыми видами затрат. Но сохранять свободу от познания каких бы то ни было любовных утех превосходней и заслуживает большей похвалы, чем сохранять свободу от неупорядоченных любовных утех. Поэтому девство является особо добродетелью, соотносящейся с целомудрием как великолепие со щедростью.

**Ответ на возражение 1.** Люди при рождении обладают тем, что в девстве является материальным, а именно целостью плоти и свободой от познания сладострастия. Но они не обладают тем, что в девстве формально, а именно намерением сохранить эту целость ради Бога, каковое намерение сообщает девству признак добродетели. Поэтому Августин говорит: «Мы же хвалим дев не за само их девство, а за то, что посредством святого целомудрия они посвящают своё девство Богу».

**Ответ на возражение 2.** Добродетели взаимосвязаны посредством того, что является в них формальным, а именно любви, или же, как было показано выше (129, 3), рассудительности, а не того, что является в них материальным. В самом деле, ничто не препятствует тому, чтобы добродетельный обладал материей одной добродетели и не обладал материей другой; так, бедняк обладает материей благоразумия и не обладает материей великолепия. Поэтому обладателю других добродетелей может недоставать материи девства, а именно

вышеупомянутой целости плоти, однако при этом он может обладать тем, что является в девстве формальным, а именно умом, приуготовленным к тому, чтобы иметь намерение хранить эту целость плоти в том случае, если бы это было уместным. Это подобно тому, как и бедняк может быть умственно приуготовленным к намерению быть великолепным в своих затратах, если ему представится такая возможность, или же удачливый человек может быть умственно приуготовленным к намерению невозмутимо переносить невзгоды, без какой готовности ума никто не может быть добродетельным.

**Ответ на возражение 3.** Добродетель можно восстановить покаянием со стороны того, что в добродетели формально, но не со стороны того, что в ней материально. В самом деле, если великолепный расточил всё своё богатство, то никакое раскаяние за грех ему его не вернёт. И точно так же раскаяние утратившего вследствие греха девственность человека восстанавливает не материю девства, а его цель.

Что же касается материи девства, а именно целости органа, которая, по нашему мнению, является акциденцией девства, то она может быть чудесно восстановлена Богом. Однако есть нечто такое, чего нельзя восстановить даже чудом, а именно то, чтобы испытавший любовную похоть утратил это познание, поскольку Бог, как было показано выше (I, 25, 4), не может сделать бывшее не бывшим.

**Ответ на возражение 4.** Девство как добродетель означает цель, подкреплённую обетом соблюдения неизменной целости. Поэтому Августин говорит, что «девство есть воздержание, блюдущее обет сохранения целости плоти, данный во славу Создателя души и плоти». Следовательно, девство как добродетель не может быть утрачено без греха.

**Ответ на возражение 5.** Супружеское целомудрие заслуживает похвалы просто потому, что оно является воздержанием от незаконных удовольствий. Следовательно, оно не добавляет никакого превосходства к целомудрию как таковому. Вдовство, со своей стороны, добавляет нечто к целомудрию как таковому, но и оно не может достичь того, что в нём является совершенным, а именно полной свободы от сладострастного удовольствия, которого может достичь только девство. Поэтому девство считается более возвышенной добродетелью, чем целомудрие, равно как и великолепие считается [добродетелью], превосходящей щедрость.

## Раздел 4. ПРЕВОСХОДНЕЙ ЛИ ДЕВСТВО СУПРУЖЕСТВА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что девство не превосходит супружества. Так, Августин говорит, что «воздержание равно достохвально и в безбрачном Иоанне, и в Аврааме, родившем детей». Но чём больше добродетель, тем больше и заслуга. Следовательно, девство не является большей добродетелью, чем супружеское целомудрие.

**Возражение 2.** Далее, похвала добродетельному адекватна его добродетели. Поэтому если бы девство было предпочтительней супружеского воздержания, то это, похоже, означало бы, что всякую деву должно хвалить больше, чем всякую замужнюю. Но это не так. Следовательно, девство не предпочтительней супружества.

**Возражение 3.** Далее, как говорит философ, общее благо прекраснее частного<sup>391</sup>. Но супружество определено к общему благу, поскольку, по словам Августина, «пища необходима для благополучия человека, а половое общение – для благоденствия человечества». С другой стороны, девство определено к благу индивида, а именно к избежанию того, что апостол называет «скорбями по плоти», субъектами которых являются состоящие в браке ([1 Кор. 7:28](#)). Следовательно, девство не превосходит супружеского воздержания.

**Этому противоречат** следующие слова Августина: «Авторитет Священного Писания и здравый смысл говорят нам о том, что хотя в супружестве и нет никакого греха, тем не менее, его нельзя приравнивать ни к благу девственного воздержания, ни даже к воздержанию вдовства».

**Отвечаю:** как пишет Иероним, заблуждение иовиниан заключалось в том, что, по их мнению, девство не лучше супружества. Это заблуждение было опровергнуто, прежде всего, примером Христа, Который избрал Своей матерью деву и Сам сохранил девство, а также учением апостола, давшем совет оберегать девство как великое благо ([1 Кор. 7](#)). Это также опровергается разумом — как потому, что божественное благо предпочтительней блага человеческого, так и потому, что благо души предпочтительней блага тела, а благо созерцательной жизни – блага жизни деятельной. Но девство определено к благу души со стороны созерцательной жизни, которая, по словам апостола, состоит в размышлении «о божественном», тогда как супружество определено к благу тела, а именно — к телесному размножению человечества, и связано с жизнью деятельной, поскольку ставшие супругами муж и жена должны заботиться «о мирском» ([1 Кор. 7:34](#)). Поэтому девство, конечно же, предпочтительней супружеского воздержания.

**Ответ на возражение 1.** Степень заслуги определяется не только видом действия, но ещё более – намерением действующего. Затем, ум Авраама был расположен так, что он был приурочен к соблюдению девства в том случае, если бы это было принято в его времена. Поэтому в том, что касается сущностной награды, хотя и не в том, что касается награды акцидентной, в нём супружеская воздержанность была столь же похвальна, как и девственная воздержанность Иоанна. В связи с этим Августин говорит, что «как Иоанн в своём безбрачии, так и Авраам в своём браке были воителями Христовыми сообразно различию своих времён; но Иоанн был воздержан на деле, тогда как Авраам был воздержан только по привычке».

**Ответ на возражение 2.** Хотя девство и лучше супружеского воздержания, тем не менее, состоящий в супружестве человек может быть лучше девственного по двум причинам. Во-первых, со стороны самого целомудрия, если, так сказать, состоящий в браке умственно лучше приурочен к тому, чтобы в случае уместности блюсти девство, чем тот, кто актуально девственен. Поэтому Августин призывает девственников говорить: «Хотя целомудрие безбрачия

лучше, чем целомудрие брака, однако сам я – не лучше Авраама». И ниже он приводит причину: «Ведь то, что я делаю ныне, он, если бы это было уместно делать тогда, сделал бы лучше; то же, что тогда делал он, и я буду делать, если ныне мне надлежит это делать». Во-вторых, потому, что утративший девство человек может обладать какой-то более возвышенной добродетелью. Поэтому Августин говорит: «Откуда дева, сколько бы она этим не озабочивалась, знать, кто Господень? Ведь, возможно, вследствие какого-то умственного заблуждения она ещё не готова к мученичеству, в то время как та жена, которой она с таким удовольствием предпочитает себя, уже способна испить чашу Господню?».

**Ответ на возражение 3.** Общее благо прекраснее блага частного в том случае, если они относятся к одному и тому же роду, однако частное благо может быть лучшим по роду, и в этом смысле посвящённое Богу девство предпочтительней плотского чадородия. Поэтому Августин говорит: «Должно признать, что плотское чадородие даже тех жён, которые ныне не ждут от супружества ничего иного помимо детей, которых желают сделать служителями Христовыми, не может возместить утраты девства».

# Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ДЕВСТВО НАИБОЛЬШЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что девство является наибольшей добродетелью. Так, Киприан говорит: «Теперь обратимся к девам. Величественна их слава, и столь же велико их призвание. Они – цветок, посеянный Церковью, гордость и украшение духовной благодати, славнейший удел паствы Христовой».

**Возражение 2.** Далее, чем больше добродетель, тем больше и награда за неё. Но наибольшей награды заслуживает девство, а именно, как говорит глосса на слова [Писания] ([Мф. 13:23](#)), стократного плода. Следовательно, наибольшей добродетелью является девство.

**Возражение 3.** Далее, добродетель тем больше, чем больше она уподобляет нас Христу. Но девство более всего уподобляет нас Христу, по каковой причине в Апокалипсисе сказано, что девственники «следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошёл» ([Откр. 14:4](#)), и что они поют «новую песнь», которой «никто не мог научиться» ([Откр. 14:3](#)). Следовательно, девство является наибольшей добродетелью.

**Этому противоречат** следующие слова Августина: «Никто, думается мне, не осмелится сказать, что девство лучше мученичества»; и ещё: «Церковь со всей несомненностью уведомляет верных, сколь высока честь мучеников и умерших для этой жизни святых дев, поминая их во время священных таинств». Этим нам даётся понять, что мученичество и монашеское состояние предпочтительнее девства.

**Отвечаю:** что-либо может превосходить всё остальное двояко. Во-первых, в некотором частном роде, и в этом смысле девство есть самое превосходное в роде целомудрия, поскольку оно превосходит целомудрие и вдовства, и супружества. А так как миловидность усваивается целомудрию антономазически, то девству усваивается наивысшая красота. Поэтому Амвросий говорит: «Что может быть прекраснее девства, кое любимо своим Царём, одобрено своим Судией, посвящено своему Господу и освящено своим Богом?». Во-вторых, нечто может быть наиболее превосходным просто, и в этом смысле девство не является самой превосходной добродетелью. В самом деле, цель всегда превосходней того, что определено к цели, и чем действенней что-либо определено к цели, тем оно лучше. Затем, как было показано выше (4), целью девства, делающей его достойным похвалы, является то, что оно освобождает время для размышления о божественном. Поэтому теологические добродетели, равно как и добродетель религии, акты которых сосредоточены на божественном, предпочтительней девства. Кроме того, и деяния мучеников, которые ради того, чтобы прилепиться к Богу, пренебрегают собственной жизнью, и жизнь монахов, которые ради того же отрекаются от собственной воли и всего того, что они могли бы иметь, более [действенно определяют к Богу], чем девство, которое ради достижения этой же цели отказывается от сладострастия. Поэтому девство не является наибольшей добродетелью просто.

**Ответ на возражение 1.** Девы являются «славнейшим уделом паствы Христовой» с «величественной славой» по сравнению с замужними и вдовами.

**Ответ на возражение 2.** Иероним усваивает стократный плод девству, сравнивая его со вдовством, коему он усваивает шестидесятикратный плод, и с замужеством, коему он усваивает плод тридцатикратный. Августин же усваивает стократный плод мученикам, шестидесятикратный плод – девственникам и тридцатикратный плод – состоящим в супружестве. Поэтому из [сказанного] следует не то, что девство является наибольшей добродетелью просто, а только то, что оно [является таковой] по сравнению с другими

степенями целомудрия.

**Ответ на возражение 3.** Как говорит Августин, девственники «следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошёл» потому, что они подражают Христу целостью не только ума, но и плоти. Но хотя они многообразно следуют за Агнцем, тем не менее, это не означает, что они в своём следовании находятся к Нему ближе всех, поскольку другие добродетели сильнее прилепляют нас к Богу благодаря более точному подражанию ума. Поющая же одними лишь девственниками «новая песнь» выражает их радость оттого, что они сберегли целость плоти.

## Вопрос 153. О ПОХОТИ

*Далее нам предстоит рассмотреть противный целомудрию порок похоти: во-первых, похоть в целом; во-вторых, её виды.*

*Под первым заглавием наличествует пять пунктов:*

- 1) что является материей похоти;*
- 2) всякое ли соитие незаконно;*
- 3) является ли похоть смертным грехом;*
- 4) является ли похоть главным пороком;*
- 5) о её дочерях.*

# Раздел 1. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МАТЕРИЕЙ ПОХОТИ ТОЛЬКО ПОЛОВЫЕ ЖЕЛАНИЯ И УДОВОЛЬСТВИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что материей похоти являются не только половые желания и удовольствия. Так, Августин говорит, что «похоть хочет прикинуться неумеренностью и изобилием». Но неумеренность связана с едой и питьём, а изобилие относится к богатству. Следовательно, похоть в строгом смысле слова имеет дело не с половыми желаниями и удовольствиями.

**Возражение 2.** Далее, [в Писании] сказано, что «вино – глумливо» ([Прит. 20:1](#)). Но вино связано с удовольствием от еды и питья. Следовательно, похоже, что они-то и являются материей похоти.

**Возражение 3.** Далее, похоть есть «желание распутного удовольствия». Но распутные удовольствия связаны не только со сладострастием, но и со многим другим. Следовательно, похоть имеет дело не только с половыми желаниями и удовольствиями.

**Этому противоречит** следующее: [как говорит Августин] слова: «Сеющий в плоть свою от плоти пожнёт тление» ([Гал. 6:8](#)) сказаны о похоти<sup>392</sup>. Но сеяние плоти связано с половыми удовольствиями. Следовательно, они относятся к похоти.

**Отвечаю:** по мнению Исидора, «похотливый развращён удовольствиями»<sup>393</sup>. Но половые удовольствия как ничто другое развращают человеческий ум. Поэтому похоть по преимуществу связана с такого рода удовольствиями.

**Ответ на возражение 1.** Подобно тому, как благоразумие, которое по преимуществу и в строгом смысле слова имеет дело с осязательными удовольствиями, опосредованно и по аналогии сказывается и о других материях, точно так же и похоть, которая по преимуществу имеет дело с половыми удовольствиями, больше чем что-либо иное приводящих в смятение человеческий ум, вторичным образом сказывается обо всём, что связано с излишествами. Поэтому глосса на слова [Писания] ([Гал. 5:19](#)) говорит, что «похоть есть всякое излишество».

**Ответ на возражение 2.** О вине говорится как о чём-то глумливом либо потому, что всякое излишество усваивается похоти, либо потому, что чрезмерное употребление вина распаляет похоть.

**Ответ на возражение 3.** Хотя распутные удовольствия связаны со многими материями, тем не менее, как замечает Августин, имя похоти принято прилагать к половым удовольствиям, в отношении которых обыкновенно сказывается и распутство<sup>394</sup>.



## Раздел 2. МОЖНО ЛИ СОВЕРШИТЬ СОИТИЕ БЕЗ ГРЕХА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что соитие без греха невозможно. В самом деле, добродетели, пожалуй, может препятствовать только грех. Но всякий половой акт является серьёзным препятствием добродетели. Так, Августин говорит: «По моему мнению, ничто так не лишает твёрдости мужественный дух, как женские прелести и телесные соприкосновения»<sup>395</sup>. Следовательно, похоже, что соитие без греха невозможно.

**Возражение 2.** Далее, любой избыток, побуждающий отступить от блага разума, греховен, поскольку добродетель, как сказано во второй [книге] «Этики», губят «избыток» и «недостаток»<sup>396</sup>. Но каждый половой акт сопровождается избытком удовольствия. В самом деле, как замечает философ, «предаваясь ему, никто не способен что-нибудь понять умом»<sup>397</sup>. И Иероним утверждает, что он делает сердца пророков бесчувственными к духу пророчества. Следовательно, соитие без греха невозможно.

**Возражение 3.** Далее, причина могущественнее своего следствия. Но первородный грех, без которого невозможен никакой половой акт, по словам Августина, передаётся детям посредством вождления. Следовательно, соитие без греха невозможно.

**Этому противоречат** слова Августина, сказанные им о половом общении древних патриархов с несколькими жёнами: «Достаточно ответить еретикам, если только они способны понять, что нет никакого греха в том, что не противно ни природе, ни морали, ни заповеди». Следовательно, не всякий половой акт является грехом.

**Отвечаю:** греховным в человеческих актах является то, что противно порядку разума. Затем, порядок разума заключается в надлежащем упорядочении им всего к своей цели. Поэтому если кто-либо, следуя указаниям разума, ради достижения цели использует нечто для этого уместное надлежащим образом и в должном порядке, и если сама эта цель является чем-то поистине благим, то в этом нет никакого греха. Но как поистине благим является сохранение телесной природы одного индивида, точно также поистине великим благом является сохранение природы всего человеческого вида. И как использование пищи определено к сохранению жизни в индивиде, точно так же использование половых актов определено к сохранению всего человечества. Поэтому Августин говорит, что «пища необходима для благополучия человека, а половое общение – для благоденствия человечества». Следовательно, подобно тому, как использование пищи, если она принимается надлежащим образом и в должном порядке, как это требуется для благополучия тела, может происходить без греха, точно также может происходить без греха и осуществление половых актов, если они производятся надлежащим образом и в должном порядке в соответствии с целью человеческого порождения.

**Ответ на возражение 1.** Что-либо может препятствовать добродетели двояко. Во-первых, со стороны обычной степени добродетели, и так препятствовать добродетели может только грех. Во-вторых, со стороны совершенной степени добродетели, и так добродетели может препятствовать не только грех, но и меньшее благо. В последнем смысле половое общение отвращает ум не от добродетели, а от высоты, то есть от совершенства добродетели. Поэтому Августин говорит: «То, что делала Марфа в своём служении святым, было хорошо, но то, что делала Мария, слушая слова Божии, было лучше; и точно так же мы хвалим благо супружеского целомудрия Сусанны, но предпочитаем ему благо вдовствующей Анны и уж тем более – благо девства Марии».

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (152, 2; II-I, 64, 2), середина добродетели устанавливается не количественно, а в соответствии с суждением правого разума;

следовательно, избыточность связанного с направляемым разумом половым актом удовольствия не противна середине добродетели. Кроме того, добродетель не имеет дела с количеством испытываемого внешним чувством удовольствия, которое зависит от расположения тела, а также и с тем, насколько это удовольствие воздействует на внутреннее влечение. И при этом нельзя утверждать, что рассматриваемый акт противен добродетели постольку, поскольку свободный акт созерцающего духовное разума несовместим с вышеупомянутым удовольствием. В самом деле, если акт разума подчас прерывается ради исполнения того, что сообразуется с разумом, то в этом нет ничего противного добродетели, иначе добродетели был бы противен даже сон. То же, что половое влечение и удовольствие не подчиняются предписаниям и удержаниям разума, связано с наказанием за первый грех, поскольку, как говорит Августин, разум своим неповиновением Богу заслужил неповиновение себе тела<sup>398</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Согласно Августину, «скованный первородным грехом ребёнок порождается посредством плотского вождения (которое не вменяется рождённому в грех) как от дочери греха». Таким образом, из этого следует не то, что рассматриваемый акт является грехом, а то, что он содержит в себе нечто предосудительное, вытекающее из первого греха.

## Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ СВЯЗАННАЯ С ПОЛОВЫМИ АКТАМИ ПОХОТЬ ЯВЛЯТЬСЯ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что связанная с половыми актами похоть не может являться грехом. В самом деле, половой акт заключается в извержении семени, которое, согласно философу, является излишком пищи. Но в извержении всех других излишков нет никакого греха. Следовательно, не может быть никакого греха и в половых актах.

**Возражение 2.** Далее, всякий вправе использовать то, что принадлежит ему, по собственному усмотрению. Но при половом акте человек использует только то, что принадлежит ему, за исключением разве что прелюбодеяния или насилия. Поэтому в половых актах и, следовательно, в похоти не может быть ничего греховного.

**Возражение 3.** Далее, у каждого греха есть противоположный ему порок. Но дело представляется так, что у похоти нет противоположного ей порока. Следовательно, похоть не является грехом.

**Этому противоречит** следующее: причина могущественней своего следствия. Затем, вино запрещено по причине похоти, согласно сказанному апостолом: «Не упивайтесь вином, от которого бывает распутство» ([Еф. 5:18](#)). Следовательно, запрещена и похоть.

Кроме того, она входит в перечисление дел плоти ([Гал. 5:19](#)).

**Отвечаю:** чем более необходимой является вещь, тем более надлежит соблюдать порядок разума в её отношении и тем более греховно этим порядком разума пренебрегать. Затем, в предыдущем разделе мы показали, что использование половых актов крайне необходимо для общего блага, а именно сохранения человечества. Поэтому в их отношении существует необходимость соблюдения порядка разума, и при этом всё, что в данном случае делается вопреки предписанию разума, является грехом. Но суть похоти состоит в том, что она является избытком порядка и модуса разума в том, что касается половых актов. Следовательно, несомненно, что похоть является грехом.

**Ответ на возражение 1.** философ в том же месте говорит, что «семя является необходимым излишком». В самом деле, о нём говорят как об излишке потому, что оно представляет собою остаток деятельности питательной способности, однако при этом оно необходимо для деятельности порождающей способности. Другие же излишки человеческого тела таковы, что они не являются необходимыми и потому их можно извергать как угодно – лишь бы при этом соблюдались приличия общественной жизни. Иначе обстоит дело с извержением семени, которое должно происходить тем способом, который соответствует цели, ради которой оно необходимо.

**Ответ на возражение 2.** Как говорит апостол, предостерегая от блуда, «вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших» ([1 Кор. 6:20](#)). Следовательно, когда человек из-за похоти неупорядоченно использует тело, он грешит против Бога, Вседержителя наших тел. Поэтому, по словам Августина, «Бог, управляющий рабами Своими не ради Своего, но – ради их блага, установил этот порядок и дал эти заповеди, чтобы незаконные удовольствия не уничтожили Его храм, в котором ты начал быть».

**Ответ на возражение 3.** Противоположность похоти встречается редко, поскольку люди обычно склонны к удовольствиям. Этот противоположный порок является своего рода бесчувственностью и обнаруживается в том, кому настолько противно половое общение, что он не желает исполнять супружеский долг.

## Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОХОТЬ ГЛАВНЫМ ПОРОКОМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что похоть не является главным пороком. В самом деле, как говорит глосса на слова [Писания] ([Еф. 5:3](#)), похоть есть то же, что и «нечистота». Но, по мнению Григория, нечистота является дочерью чревоугодия<sup>399</sup>. Следовательно, похоть не является главным пороком.

**Возражение 2.** Далее, Исидор говорит, что «как умственная гордыня приводит к разврату похоти, точно так же смиренность ума сохраняет целомудренность плоти». Но дело представляется так, что главный порок не может быть следствием другого порока. Следовательно, похоть не является главным пороком.

**Возражение 3.** Далее, похоть обуславливается отчаянием, согласно сказанному [в Писании]: «Они, дойдя до отчаяния, предались распутству»<sup>400</sup> ([Еф. 4:19](#)). Но отчаяние не является главным пороком; оно, как было показано выше (35, 4), считается дочерью лени. Следовательно, похоть тем более не является главным пороком.

**Этому противоречит** следующее: Григорий называет похоть одним из главных пороков<sup>401</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (148, 5; II-I, 84, 3), главным пороком является тот, цель которого настолько желанна, что человек из желания достижения этой цели совершает множество грехов, которые считаются следствиями этого порока как главенствующего над ними. Но целью похоти является очень большое удовольствие от соития. Поэтому чувственное пожелание стремится к этому удовольствию, как по причине его силы, так и потому, что такое желание для человека естественно. Отсюда понятно, что похоть является главным пороком.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (148, 6), по мнению некоторых та нечистота, которая считается дочерью чревоугодия, является нечистотой тела, и потому приведённое возражение неуместно. Что же касается нечистоты похоти, то следует заметить, что материально она обуславливается чревоугодием, а именно постольку, поскольку чревоугодие поставляет телесную материю похоти, но не под аспектом конечной причины, в каком отношении главные пороки принято считать причинами других.

**Ответ на возражение 2.** Как мы уже говорили при рассмотрении тщеславия (132, 4), гордыня считается матерью всех грехов, и потому даже главные пороки являются её порождением.

**Ответ на возражение 3.** Некоторые воздерживаются от удовольствий похоти в надежде обрести грядущую славу, и эта надежда может быть устранена отчаянием. Поэтому отчаяние является причиной похоти как устраняющее препятствие к ней, а не как её непосредственная причина, тогда как именно последнее является необходимым условием главного порока.

## Раздел 5. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕНЫ ДОЧЕРИ ПОХОТИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что дочери похоти, а именно «слепота ума, бездумность, непостоянство, опрометчивость, себялюбие, ненависть к Богу, любовь к этому миру и отвращение или отчаяние в отношении мира будущего» определены неверно. В самом деле, умственная слепота, бездумность и опрометчивость относятся к безрассудству, которое присутствует в каждом грехе, равно как и рассудительность присутствует в каждой добродетели. Следовательно, их не должно рассматривать в качестве дочерей похоти.

**Возражение 2.** Далее, постоянство, как было показано выше (128), считается частью мужества. Но похоть противна не мужеству, а благоразумию. Следовательно, непостоянство – не дочь похоти.

**Возражение 3.** Далее, как пишет Августин, «любовь к себе, дошедшая до презрения к Богу», является началом любого греха<sup>402</sup>. Следовательно, её нельзя считать дочерью похоти.

**Возражение 4.** Кроме того, Исидор упоминает о четырёх [дочерях], а именно о «бесстыдстве», «непристойности», «распутстве» и «дурацкой болтовне». Поэтому приведённое ранее перечисление представляется избыточным.

Этому противоречит авторитет Григория<sup>403</sup>.

**Отвечаю:** настойчивое продвижение низших способностей к своим объектам препятствует и привносит неупорядоченность в действия способностей высших. Но следствием порока похоти является то, что низшее желание, а именно вожделение, с большим неистовством стремится к своему объекту, то есть к объекту удовольствия, по причине силы этого удовольствия. Поэтому высшие способности, а именно разум и воля, приводятся похотью в крайнее расстройство.

Затем, в том, что касается действий, разум обладает четырьмя актами. Во-первых, наличествует простое разумение, которое схватывает ту или иную цель как некое благо, и похоть препятствует этому акту, согласно сказанному [в Писании]: «Красота прельстила тебя, и похоть развратила сердце твоё» ([Дан. 13:56](#)). В указанном отношении имеется «слепота ума». Вторым актом является обдумывание того, что должно быть исполнено ради достижения цели, и этому тоже препятствует вожделение похоти. Поэтому у Теренция о распутной любви сказано: «Она не допускает ни обдумывания, ни промедления, ибо никто не может обдуманно управлять ею». В этом отношении имеется «опрометчивость», которая, как было показано выше (53, 3), означает отсутствие обдумывания. Третьим актом является вынесение суждения о том, что будет исполнено, и этому тоже препятствует похоть. Поэтому о похотливых старцах сказано, что они «извратили ум свой, ... чтобы... не вспоминать о праведных судах» ([Дан. 13:9](#)). В указанном отношении имеется «бездумность». Четвёртым актом является предписание разума в отношении того, что будет исполнено, и этому тоже препятствует похоть, поскольку охватившая человека похоть препятствуют ему исполнить то, что разум предписывает ему исполнить. [В указанном отношении имеется «непостоянство»]. Поэтому у Теренция человек, объявляющий о том, что он оставляет свою хозяйку, говорит: «Достаточно одной лживой слезинки — и она тут же отказывается от всех своих слов».

Со стороны воли может иметь место двоякий неупорядоченный акт. Первым является стремление к цели, относящейся к «себялюбию», которое связано с неупорядоченно желаемым человеком удовольствием, а с другой стороны имеется «ненависть к Богу», обуславливаемая тем, что Он запрещает желаемое удовольствие. Другим актом является желание того, что



определено к цели. В указанном отношении имеется «любовь к этому миру», удовольствиями которого человек хочет наслаждаться, а с другой стороны имеется «отчаяние в отношении мира будущего», поскольку удерживаемый плотскими удовольствиями человек не заботится о получении удовольствий духовных, которые ему неприятны.

**Ответ на возражение 1.** Как говорит философ, порочность уничтожает рассудительность<sup>404</sup>. Поэтому противные рассудительности пороки возникает в первую очередь из похоти, являющейся основным видом невоздержанности.

**Ответ на возражение 2.** Являющееся частью мужества постоянство имеет дело с трудностями и объектами страха, тогда как постоянство при воздержании от удовольствий принадлежит воздержанности, которая, как было показано выше (143), является частью благоразумия. Поэтому противоположное ему непостоянство считается дочерью похоти. Впрочем, и непостоянство в первом из приведённых значений является следствием похоти, которая ослабляет человеческое сердце и делает его изнеженным, согласно сказанному [в Писании]: «Блуд, вино и напитки завладели сердцем их» ([Ос. 4:11](#)). И Вегетий говорит, что «чем меньше человек знает об удовольствиях жизни, тем меньше он боится смерти». К тому же, как было неоднократно говорено, вовсе не обязательно, чтобы дочери главного порока совпадали со стороны материи.

**Ответ на возражение 3.** Себялюбие в отношении любых благ, которыми человек желает обладать, является общим, началом всех грехов, но в особом отношении [а именно] в стремлении к чувственным удовольствиям, оно считается дочерью похоти.

**Ответ на возражение 4.** Упомянутые Исидором грехи являются неупорядоченными внешними действиями, связанными по преимуществу с речью, в которой может иметь место четвероякая неупорядоченность. Во-первых, со стороны материи, и это – «бесстыдные речи»; в самом деле, коль скоро «от избытка сердца говорят уста» ([Мф. 12:34](#)), похотливый, сердце которого исполнено бесстыдными вожделениями, с готовностью раздражается бесстыдными речами. Во-вторых, со стороны причины; в самом деле, похоть обуславливает бездумность и опрометчивость, вследствие чего человек не склонен соизмерять и обдумывать свои слова и потому говорит «непристойности». В-третьих, со стороны цели; в самом деле, коль скоро похотливый ищет удовольствия, его речи определены к этому удовольствию, вследствие чего его речи «распутны». В-четвёртых, со стороны словесно выражаемых им своих чувств; в самом деле, из-за слепоты ума похоть извращает человеческие чувства, что открывает путь «дурацкой болтовне», как, например, когда, выражая предпочтение удовольствиям, человек желает чего-то ещё.

## Вопрос 154. О ЧАСТЯХ ПОХОТИ

*Теперь мы должны рассмотреть части похоти, под каковым заглавием наличествует двенадцать пунктов:*

- 1) из каких частей состоит похоть;*
- 2) является ли простой блуд смертным грехом;*
- 3) является ли он наибольшим грехом;*
- 4) наличествует ли смертный грех в прикосновениях, поцелуях и прочих соблазнах;*
- 5) является ли ночное осквернение смертным грехом;*
- 6) о соращении;*
- 7) о насилии;*
- 8) о прелюбодеянии;*
- 9) о кровосмешении;*
- 10) о кощунстве;*
- 11) о противоестественном грехе;*
- 12) о порядке тяжести вышеупомянутых грехов.*

# Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ ОПРЕДЕЛЕНЫ ШЕСТЬ ВИДОВ ПОХОТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что шесть видов похоти, а именно «простой блуд, прелюбодеяние, кровосмешение, соращение, насилие и противоестественный порок», определены неправильно. В самом деле, различие материи не привносит различия в вид. Но вышеприведённое различие проведено со стороны материального аспекта, согласно которому жена, с которой общается муж, является замужней, девицей или находится в каком-то ином состоянии. Однако виды похоти здесь установлены именно так.

**Возражение 2.** Далее, похоже, что вид одного порока не может различаться посредством того, что принадлежит другому пороку. Но прелюбодеяние отличается от простого блуда только тем, что муж вступает в общение с собственностью другого, то есть поступает неправомерно. Следовательно, похоже, что прелюбодеяние не должно считать видом похоти.

**Возражение 3.** Далее, подобно тому, как муж может подчас иметь общение с женой, связанной с другим мужем супружеским обязательством, точно так же он может подчас иметь общение с женой, связанной с Богом обетом. Следовательно, видом похоти надлежит считать не только прелюбодеяние, но и кощунство.

**Возражение 4.** Далее, женатый муж грешит не только тогда, когда общается с другой женой, но и когда неупорядочно общается с собственной. Но последний грех является похотью. Следовательно, его должно считать одним из её видов.

**Возражение 5.** Далее, апостол говорит: «Чтобы опять, когда приду, не унижил меня у вас Бог мой и чтобы не оплакивать мне многих, которые согрешили прежде и не покаялись в нечистоте, блудодеянии и непотребстве, какое делали» ([2 Кор. 12:21](#)). Следовательно, похоже, что помимо блудодеяния видами похоти также должно считать нечистоту и непотребство.

**Возражение 6.** Кроме того, различаемая вещь не может являться одной из своих частей. Но похоть перечислена наряду с вышеприведёнными, в связи с чем читаем: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, нечистота, похоть»<sup>405</sup> ([Гал. 5:19](#)). Следовательно, похоже, что прелюбодеяние не является видом похоти.

Этому **противоречит** следующее: вышеупомянутое различие приведено в «Декретах».

**Отвечаю:** как уже было сказано (153, 3), грех похоти состоит в том, что стремление к половым утехам не соотнобразуется с правым разумом, и это может происходить двояко. Во-первых, в отношении материи, в которой ищется это удовольствие; во-вторых, когда при надлежащей материи не учитываются другие должные обстоятельства. Но поскольку обстоятельство как таковое не привносит видового различия в нравственный акт, который получает свой вид от своего объекта, являющегося также и его материей, из этого следует, что вид похоти устанавливается со стороны материи, или объекта.

Затем, эта материя может быть противной правому разуму двояко. Во-первых, потому, что она не соотнобразована с целью полового акта. Так, если она препятствует зачатию ребёнка, то имеет место «противоестественный порок», который связан с любым половым актом, следствием которого не может явиться зачатие, а если она препятствует должному воспитанию и развитию родившегося ребёнка, то имеет место «простой блуд», являющийся соитием неженатого мужа и незамужней жены. Во-вторых, материя, в которой происходит половой акт, может быть противной правому разуму в отношении других людей, и так может происходить двояко. Во-первых, в отношении жены, с которой соединяется муж, если ей не воздаётся



надлежащее почитание, и тогда имеет место «кровосмешение», которое заключается в недолжной связи с женой, с которой состоят в кровном родстве или свойстве. Во-вторых, в отношении того, кому подчинена жена; при этом если она подчинена мужу, то имеет место «прелюбодеяние», а если она подчинена отцу, то при отсутствии насилия имеет место «совращение», а при его наличии – «насилие».

Эти виды в большей степени различаются со стороны жены, а не мужа, потому, что при половом акте жена пассивна и считается материей, тогда как муж – действователем, а наше различие, как уже было сказано, проводится с точки зрения различия материи.

**Ответ на возражение 1.** Вышеприведённое различие материи связано с формальным различием объекта, каковое различие, как было показано выше, возникает из различия модусов противоположения правому разуму.

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (II-I, 18, 7), ничто не препятствует тому, чтобы в одном акте обнаруживались изъяды различных пороков, и именно так прелюбодеяние связано как с похотью, так и с неправосудностью. При этом изъяд неправосудности нельзя полагать в целом акцидентным похоти, поскольку если похоть подчиняется вожделению настолько, что это приводит к неправосудности, то это [обстоятельство] отягчает [грех].

**Ответ на возражение 3.** Коль скоро жена, давая обет воздержания, вступает в духовное супружество с Богом, кощунство, связанное с осквернением такой жены, является духовным прелюбодеянием. И точно так же другие связанные с похотью виды кощунства могут быть сведены к другим видам похоти.

**Ответ на возражение 4.** Согрешение мужа со своей женой связано не с недолжной материей, а с другими обстоятельствами, которые, как мы уже показали (II-I, 18, 2), не приносят видового различия в нравственный акт.

**Ответ на возражение 5.** Как говорит глосса на приведённые слова, «нечистота» означает противоестественную похоть, а «непотребство» – соблазнение мальчиков, которое, похоже, является совращением. А ещё можно ответить, что «непотребство» сказывается о некоторых сопутствующих половому акту действиях, например поцелуях, прикосновениях и тому подобном.

**Ответ на возражение 6.** Как говорит глосса на приведённые слова, в данном случае «похоть» означает любой вид избыточности.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОСТОЙ БЛУД СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что простой блуд не является смертным грехом. В самом деле, входящее в общее перечисление, похоже, равноценно. Но блуд перечислен наряду с тем, что не является смертным грехом, о чём читаем: «Воздерживаться от идоложертвенного, и крови, и удавленины, и блуда» ([Деян. 15:29](#)). В самом деле, в соблюдении подобных обычаев нет никакого смертного греха, согласно сказанному [в Писании]: «Ничто – не предосудительно, если принимается с благодарением» ([1 Тим. 4:4](#)). Следовательно, блуд не является смертным грехом.

**Возражение 2.** Далее, смертный грех не может быть предметом божественной заповеди. Но Господь предписал: «Иди, возьми себе жену блудницу и детей блуда» ([Ос. 1:2](#)). Следовательно, блуд не является смертным грехом.

**Возражение 3.** Далее, Священное Писание никогда не говорит о смертном грехе без того, чтобы не осудить его. Однако Священное Писание упоминает простой блуд в связи с патриархами без осуждения. Так, мы читаем о том, что Авраам вошёл к служанке Агари ([Быт. 16:4](#)); и ещё, что Иаков вошёл к служанкам своих жён Валле и Зельфе ([Быт. 30:5-9](#)); и ещё, что Иуда вошёл к Фамари, думая, что она блудница ([Быт. 38:18](#)). Следовательно, простой блуд не является смертным грехом.

**Возражение 4.** Далее, любой смертный грех противен любви к горнему. Но простой блуд не противен горней любви ни со стороны любви к Богу, поскольку он не является грехом, направленным против Бога, ни со стороны любви к ближнему, поскольку никому не причиняет вреда. Следовательно, простой блуд не является смертным грехом.

**Возражение 5.** Далее, следствием любого смертного греха являются вечные муки. Но простой блуд не обуславливает подобного следствия. Так, глосса Амвросия на слова [Писания]: «Благочестие – на всё полезно» ([1 Тим. 4:8](#)), говорит: «Всякий христианин должен упражняться в любви и благочестии, ибо если тот, кто сообразуется с ними, уступит непостоянству плоти, то хотя он и будет, несомненно, наказан, но всё же избежит гибели». Следовательно, простой блуд не является смертным грехом.

**Возражение 6.** Кроме того, Августин говорит, что «пища необходима для благополучия человека, а половое общение – для благоденствия человечества». Но неупорядоченное питание не всегда является смертным грехом. Следовательно, не всегда является им и неупорядоченное половое общение, и это, похоже, в первую очередь относится к простому блуду, который из всех вышеприведённых видов [похоти] представляется наименее тяжким.

**Этому противоречат** следующие слова [Писания]: «Берегись... всякого вида распутства... и не ищи никого помимо жены твоей, чтобы не погибнуть...»<sup>406</sup> ([Тов. 4:12-13](#)). Но гибель означает смертный грех. Следовательно, блуд и любое общение с кем-либо помимо жены является смертным грехом.

Далее, человек может лишиться права на царствие Божие только по причине смертного греха. Но блуд лишает этого права, как это явствует из слов апостола, который, упомянув блуд и некоторые другие пороки, добавляет: «Поступающие так царствия Божия не наследуют» ([Гал. 5:21](#)). Следовательно, простой блуд является смертным грехом.

Далее, в «Декретах» сказано: «Да будет известно, что на лжесвидетельствующих о прелюбодеянии, блуде, преднамеренном убийстве и прочих преступлениях налагается равная епитимия». Следовательно, простой блуд является преступлением и смертным грехом.

**Отвечаю:** нам, несомненно, надлежит считать простой блуд смертным грехом, несмотря на то, что глосса на слова Писания ([Вт. 23:17](#)) говорит: «Сие есть запрет на посещение блудниц, чья мерзость прощительна», поскольку в ней [ошибочно] употреблено [слово] «прощительное» вместо [слова] «продажное», каковым является распутное ремесло. Это станет очевидным, если вспомнить, что всякий совершенный против человеческой жизни грех является смертным. Затем, простой блуд подразумевает неупорядоченность, которая способна причинить ущерб порождённой этим союзом жизни. В самом деле, мы видим, что животные, потомство которых нуждается в заботе со стороны обоих родителей, соединяются друг с другом не беспорядочно, но конкретный самец – с конкретной одной или несколькими самками, как это имеет место у птиц. С другой стороны, те животные, для воспитания потомства которых достаточно одной только самки, соединяются беспорядочно, как это имеет место в случае собак и других подобных животных. Далее, очевидно, что для воспитания человеческого ребёнка требуется не только забота матери о его пропитании, но ещё больше – забота отца, руководящего и попечительствующего о том, чтобы он преуспевал в достижении внешних и внутренних благ. Поэтому человеческой природе противен неопределённый половой союз; ей нужно, чтобы муж соединялся с конкретной женой и пребывал с нею долгое время или даже всю свою жизнь. Вследствие этого у мужа, на котором лежит ответственность за воспитание ребёнка, возникает естественная потребность быть уверенным в том, что потомство его, каковая уверенность при неопределённом половом союзе невозможна.

Это соединение с конкретной женой называется супружеством, и оно в силу вышеприведённых причин считается принадлежащим естественному закону. Однако коль скоро половой союз направлен на общее благо всего человечества, а общие блага, как было показано выше (II-I, 90, 2), зависят от определяющего их закона, из этого следует, что называемый супружеством союз мужа и жены определён в соответствии с некоторым законом. О том, чем является для нас это определение, мы поговорим в третьей части данного труда, когда будем рассматривать таинство брака. Таким образом, поскольку блуд является неопределённым половым союзом и несовместим с супружеством, он противен благу воспитания ребёнка и, следовательно, является смертным грехом.

При этом неважно, обеспечил ли муж, познавший жену в блуде, надлежащее воспитание ребёнка, поскольку о подпадающем под определение закона предмете судят в соответствии с тем, что имеет место в большинстве случаев, а не в соответствии с тем, что имеет место в том или ином частном случае.

**Ответ на возражение 1.** Блуд перечислен совместно с упомянутыми вещами не потому, что их греховность одинакова, а потому, что перечисленное в равной степени причиняло спор между евреями и язычниками, тем самым препятствуя их единению. В самом деле, в среде язычников блуд не считался незаконным по причине развёртывания естественного разума, тогда как евреи, следуя предписаниям божественного Закона, считали его незаконным. Другие упомянутые вещи были отвратительны евреям по привычке, которая благодаря закону стала частью их повседневной жизни. Поэтому апостолы, как было показано выше (II-I, 103, 4), запрещали всё это язычникам не потому, что оно было незаконным как таковое, а потому, что оно вызывало неприятие у евреев.

**Ответ на возражение 2.** Блуд считается грехом потому, что он противен правому разуму. Затем, человеческий разум является правым в той мере, в какой он покорен первому и наивысшему правилу, воле Божией. Поэтому всё, что делает человек, следуя воле Божией и Его заповедям, не противно правому разуму даже тогда, когда оно вступает в противоречие с общим порядком разума, что подобно тому, как и то, что чудесным образом происходит по воле Божией, не противно природе, хотя при этом и вступает в противоречие с обычным порядком

природы. Следовательно, подобно тому, как не грешил Авраам, намереваясь убить своего невинного сына, поскольку он повиновался Богу, хотя само по себе такое деяние противно правому человеческому разуму, точно так же не грешил и Осия, когда по предписанию Божию взял себе в жены блудницу. И при этом такое сожителство в строгом смысле слова не должно называться блудом, хотя в обычном порядке оно является таковым. Поэтому Августин говорит: «Если Господь повелит сделать что-либо вопреки чьим бы то ни было нравам и установлениям, это надлежит неукоснительно исполнить»; и ниже добавляет: «Ведь и в человеческом обществе большая власть поставляется над меньшей, и эта последняя ей повинуетя, а Бог стоит над всем»<sup>407</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Авраам и Иаков вошли к служанкам не ради блуда, о чём мы поговорим ниже, когда будем рассматривать супружество. Что же касается Иуды, то его не должно прощать, поскольку помимо этого он также настоял на продаже [в рабство] Иосифа.

**Ответ на возражение 4.** Простой блуд противен любви к ближнему, поскольку, как мы уже показали, он противен благу зачатого [в блуде] ребёнка, будучи порождающим актом, исполненным так, что он невыгоден будущему ребёнку.

**Ответ на возражение 5.** Тот, кто, упражняясь в делах благочестия, уступит непостоянству плоти, избежит вечной гибели постольку, поскольку такие дела располагают к обретению благодати раскаяния и искупают предшествующие непостоянства; однако дела благочестия не избавят того, кто, упорствуя в чувственном непостоянстве, не раскаялся вплоть до смерти.

**Ответ на возражение 6.** Для зачатия человека достаточно одного соития, и потому неупорядоченное соитие, которое препятствует благу будущего ребёнка, является смертным грехом не только со стороны неупорядоченного вождения, но и со стороны рода самого акта. С другой стороны, один приём пищи не препятствует благу всей человеческой жизни, поскольку акт чревоугодия не является смертным грехом по роду. Впрочем, если бы человек осознанно съел то, что могло бы изменить всё состояние его жизни, то это было бы смертным грехом, как это имело место в случае Адама.

Утверждение же о том, что блуд является наименее тяжким грехом похоти, не является истинным, поскольку таковым является исполненный ради чувственного удовольствия супружеский акт.

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ БЛУД НАИБОЛЕЕ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что блуд является наиболее тяжким грехом. В самом деле, грех представляется тем более тяжким, чем большим является то чувственное удовольствие, которое его порождает. Но наибольшее чувственное удовольствие связано с блудом; так, глосса на [слова Писания] ([1 Кор. 7:9](#)) говорит, что «пламя чувственного удовольствия более всего разжигается похотью». Следовательно, похоже, что блуд является наиболее тяжким грехом.

**Возражение 2.** Далее, наиболее тяжким является грех, совершенный против того, кто наиболее близок грешнику; так, тяжелее грешит тот, кто бьёт своего отца, чем тот, кто бьёт незнакомца. Но [в Писании] сказано, что «блудник грешит против собственного тела» ([1 Кор. 6:18](#)), которое наиболее тесно связано с человеком. Следовательно, похоже, что блуд является наиболее тяжким грехом.

**Возражение 3.** Далее, чем большим является благо, тем более тяжким является совершённый против него грех. Но грех блуда, как явствует из сказанного в предыдущем разделе, противен благу всего человечества. А ещё он противен Христу, согласно сказанному [в Писании]: «Отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы?» ([1 Кор. 6:15](#)). Следовательно, блуд является наиболее тяжким грехом.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что грехи плоти менее тяжки, чем духовные грехи<sup>408</sup>.

**Отвечаю:** тяжесть греха можно измерить двояко: во-первых, со стороны греха как такового; во-вторых, со стороны той или иной акциденции. Тяжесть греха со стороны самого греха измеряется с точки зрения его вида, который определяется тем благом, которому противостоит этот грех. Затем, блуд противостоит благу будущего ребёнка. Поэтому с точки зрения вида он является более тяжким грехом, чем те грехи, которые противостоят внешним благам, вроде воровства и им подобных, но менее тяжким, чем те, которые направлены против Бога, а также и те, которые причиняют ущерб жизни уже живущих, вроде убийства.

**Ответ на возражение 1.** То чувственное удовольствие, которое отягчает грех, находится в склонности воли. То же чувственное удовольствие, которое находится в чувственном пожелании, облегчает грех, поскольку, чем большим является побуждающий к греху порыв страсти, тем менее тяжок сам грех. И именно так с блудом связано наибольшее чувственное удовольствие. Поэтому, по словам Августина, из всех внутренних битв, которые ведёт христианин, наиболее трудными являются битвы за целомудрие, ибо биться приходится ежедневно, а победы достигаются изредка; и Исидор говорит, что «плотская похоть как ничто иное подчиняет человечество дьяволу», а именно потому, что неистовство этой страсти преодолеть труднее всего.

**Ответ на возражение 2.** О блуднике сказано как о грешащем против собственного тела не только потому, что наслаждение блудом осуществляется в плоти, что также имеет место и в случае чревоугодия, но и потому, что он противодействует благу собственного тела посредством недолжного разрешения [семени], нечистоты и неуместной связи с другим [телом]. Но из этого нисколько не следует, что блуд является наиболее тяжким грехом, поскольку в человеке разум ценнее тела, и потому более тяжким является тот грех, который в большей степени противодействует разуму.

**Ответ на возражение 3.** Грех блуда противен благу человечества в той мере, в какой он наносит ущерб индивидуальному порождению одного человека, который может быть зачат. Но

тот, кто уже является актуальным членом человеческого вида, обладает большим видовым совершенством, чем тот, кто является человеком в возможности, и с этой точки зрения убийство как более противное благу человеческого вида является гораздо более тяжким грехом, чем блуд и вообще любой вид похоти. Кроме того, божественное благо превосходит благо человечества, и потому наиболее тяжкими являются направленные против Бога грехи. Но блуд является грехом против Бога не непосредственно, как если бы блудник желал оскорбить Бога, а так, как и все смертные грехи, то есть опосредованно. И подобно тому, как члены нашего тела суть члены Христовы, точно так же наш дух един с Христом, согласно сказанному [в Писании]: «Соединяющийся с Господом есть один дух» ([1 Кор. 6:17](#)). Поэтому духовные грехи в большей степени направлены против Христа, чем блуд.



## Раздел 4. МОЖЕТ ЛИ НАЛИЧЕСТВОВАТЬ СМЕРТНЫЙ ГРЕХ В ПРИКОСНОВЕНИЯХ И ПОЦЕЛУЯХ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что в прикосновениях и поцелуях нет никакого смертного греха. Так, апостол говорит: «Блуд, и всякая нечистота, и любостязание не должны даже именоваться у вас (как прилично святым)», после чего добавляет: «Также бесстыдство<sup>409</sup> (которое, по словам глоссы, суть “поцелуи и ласки”), и пустословие (то есть “вкрадчивые речи”), и смехотворство (которое “глупцы называют весёлостью, а именно шутовство”)», и далее продолжает: «Ибо знайте, что никакой блудник, или нечистый, или любостязатель (который есть идолослужитель) не имеет наследия в царстве Христа и Бога» ([Еф. 5:3-5](#)), и при этом более не упоминает о бесстыдстве, пустословии и смехотворстве. Следовательно, они не являются смертными грехами.

**Возражение 2.** Далее, блуд назван смертным грехом постольку, поскольку он наносит ущерб благу рождения и воспитания будущего ребёнка. Но поцелуи, прикосновения и вкрадчивые речи не обуславливают ничего подобного. Следовательно, в них нет никакого смертного греха.

**Возражение 3.** Далее, то, что является смертным грехом как таковое, никогда не может быть добрым делом. Однако поцелуи, прикосновения и тому подобные вещи могут подчас быть и безгрешными. Следовательно, сами по себе они не являются смертными грехами.

**Этому противоречит** следующее: похотливый взгляд есть нечто меньшее, чем прикосновение, ласка или поцелуй. Но [в Писании] сказано, что «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своём» ([Мф. 5:28](#)). Следовательно, похотливые поцелуи и подобные им вещи тем более являются смертными грехами.

Далее, Киприан говорит: «Их вкрадчивые речи, их ласки, их объятья, погружающие общающихся с ними в тот сон, в котором не ведают ни чести, ни стыда, свидетельствуют об их позоре и злодеянии». Следовательно, делая подобное, человек совершает злодеяние, то есть смертный грех.

**Отвечаю:** о чём-либо можно говорить как о смертном грехе двояко. Во-первых, со стороны его вида, и в этом смысле поцелуи, ласки или прикосновения по своей природе не подразумевают смертного греха, поскольку подобные вещи можно делать без удовольствия похоти — либо потому, что это является народным обычаем, либо в связи с каким-то обязательством или разумной причиной. Во-вторых, что-либо может считаться смертным грехом со стороны его причины; так, творящий милостыню ради распространения ереси совершает смертный грех по причине своего порочного намерения. Но нами уже было сказано (II-I, 74, 8) о том, что смертным грехом является согласие не только на акт, но и на удовольствие смертного греха. Таким образом, коль скоро блуд является смертным грехом, а другие виды похоти — ещё в большей степени, из этого следует, что в подобных вещах смертным грехом является не только согласие на акт, но и согласие на удовольствие. Поэтому когда целью этих поцелуев и ласк является удовольствие, они суть смертные грехи, и только в таком случае их можно назвать похотливыми. Следовательно, они являются смертными грехами в той мере, в какой они похотливы.

**Ответ на возражение 1.** Апостол в дальнейшем не упоминает об этих трёх потому, что они не являются греховными, если не определены к тем, о которых он сказал выше.

**Ответ на возражение 2.** Хотя поцелуи и прикосновения по своей природе и не

препятствуют благу человеческого потомства, тем не менее, они проистекают из источника этого препятствия, похоти, и в силу этого являются: смертными грехами.

**Ответ на возражение 3.** Этот аргумент доказывает только то, что упомянутые вещи не являются смертными грехами по виду.



## Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ НОЧНОЕ ОСКВЕРНЕНИЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что ночное осквернение является грехом. В самом деле, одно и то же является материей, как заслуги, так и осуждения. Но человек во время сна может обрести заслугу, как это случилось с Соломоном, который получил во сне дар мудрости от Господа ([3 Цар. 3](#)). Следовательно, спящий человек может быть осуждён, и потому дело представляется так, что ночное осквернение является грехом.

**Возражение 2.** Далее, использующий разум способен грешить. Но спящий человек может использовать разум, поскольку во сне мы часто что-то обсуждаем, предпочитаем одно другому, с чем-то соглашаемся или что-то отвергаем. Таким образом, во сне можно грешить; следовательно, осквернение, которое по роду является грехом, остаётся грехом и во время сна.

**Возражение 3.** Далее, нет смысла порицать или наставлять того, кто не может действовать в соответствии или наперекор разуму. Но спящий человек может быть наставлен или осуждён Богом, согласно сказанному [в Писании]: «Во сне, в ночном видении, когда сон находит на людей... тогда Он открывает у человека ухо и запечатлевает Своё наставление» ([Иов. 33:15-16](#)). Выходит, что человек во сне может действовать в соответствии или наперекор своему разуму, то есть совершать благие или греховные поступки; следовательно, похоже, что ночное осквернение является грехом.

**Этому противоречит** сказанное Августином о том, что когда «фантазия, действующая и в мышлении говорящего, выступает в сновидении настолько, что исчезает различие между нею и действительным телесным смешением, в таком случае немедленно возбуждается и плоть и следует то, что обыкновенно за этим следует, хотя совершается это без греха настолько же, насколько без греха служит предметом речи бодрствующего то, что, без сомнения, им мыслится, чтобы быть предметом его речи»<sup>410</sup>.

**Отвечаю:** ночное осквернение можно рассматривать двояко. Во-первых, как таковое, и в этом смысле у него нет признака греха. В самом деле, любой грех основан на суждении разума, поскольку даже первое движение чувственности является греховным только тогда, когда ему может воспрепятствовать разум; следовательно, если суждения разума нет, то нет и никакого греха. Но во время сна разум не обладает свободным суждением. В самом деле, как мы уже показали (I, 84, 8), никто не способен во время сна полностью отличить формируемые его воображением образы от реальных вещей. Поэтому действия спящего человека, лишённого суждения разума, как и поступки помешанного или слабоумного, не являются грехом.

Во-вторых, ночное осквернение можно рассматривать со стороны его причины, а она бывает тройкой. Во-первых, телесной причиной. В самом деле, когда в теле наличествует избыток семенной жидкости или когда эта жидкость разлагается вследствие либо телесного перегрева, либо какого-то иного расстройства, спящему во сне видится то, что способствует выведению этой чрезмерной или разложившейся жидкости (да и вообще во всех случаях, когда природа обременена некоторыми избытками, воображение формирует образы, которые способствуют выведению этих избытков). Поэтому если этот избыток жидкости образовался вследствие какой-то греховной причины (например, чрезмерной трапезы или возлияния), то ночное осквернение получает признак греха от своей причины, а если этот избыток или разложение избытка не является следствием греховной причины, то ночное осквернение не греховно ни само по себе, ни в силу своей причины.

Вторая причина ночного осквернения усматривается со стороны души и внутреннего

человека, например, когда это происходит со сном вследствие какой-то его предшествующей [сну] мысли. Ведь мысль, которая предшествует во время бодрствования, бывает подчас чисто созерцательной, например, когда кто-либо размышляет о грехах плоти, а подчас она может сопровождаться каким-либо возбуждением, связанным с вожделением или отвращением. Но ночное осквернение скорее возникнет из размышлений о чувственных грехах, смешанных с вожделением таких удовольствий, поскольку они оставляют в душе отпечаток и [соответствующую] склонность, вследствие чего воображению спящего нетрудно подвести его к согласию на причиняющие осквернение действия. В связи с этим философ говорит, что «в той мере, в какой некоторые движения могут слегка затрагивать душу» при переходе от бодрствования ко сну, «сновидения у добрых людей бывают лучше, чем у обычных»<sup>411</sup>; и Августин говорит, что «благодаря доброму расположению души некоторые её заслуги отображаются даже во сне»<sup>412</sup>. Отсюда понятно, что ночное осквернение со стороны своей причины бывает греховным. С другой стороны, иногда ночное осквернение последует вполне созерцательным или сопровождаемым чувством отвращения мыслям о чувственных актах, и тогда оно не является греховным ни само по себе, ни в силу своей причины.

Третья причина является духовной и внешней, например, когда дьявол ради этого осквернения тревожит спящего посредством своих козней. Иногда это связано с предшествующим грехом, а именно с небрежением в отношении принятия мер, направленных против коварства дьявола. Поэтому на вечернем славословии мы поем: «Обуздаем врага, дабы нечистота наших тел никогда не коснулась».

С другой стороны, это может происходить и без какой-либо вины со стороны человека, но – только по дьявольской злобе. Так, в «Собеседованиях отцов» читаем о человеке, который обыкновенно претерпевал от ночных осквернений во время церковных празднеств, и что это было следствием козней дьявола, не желавшего допустить его в общество святых. Следовательно, очевидно, что ночное осквернение в одних случаях может не быть грехом, а в других быть следствием предшествующего греха.

**Ответ на возражение 1.** Соломон заслужил дар мудрости от Бога не во время своего сна, а благодаря предшествующему сну желанию. Поэтому, по словам Августина<sup>413</sup>, его просьба и была, как говорит [Писание], «благоугодна Господу» (3 Цар. 3:10).

**Ответ на возражение 2.** Использование разума во сне затруднено в той мере, в какой сон воздействует на внутренние чувственные способности, что [в свою очередь] зависит от интенсивности испарений. Однако в любом случае разум, как было показано выше (I, 84, 8), встречает достаточно препятствий для того, чтобы его суждение не было до конца свободным. Поэтому такие его действия не вменяются ему в грех.

**Ответ на возражение 3.** Сон не препятствует схватыванию разума в той мере, в какой он препятствует его суждению, поскольку для последнего необходимо обращение разума к чувственным объектам, являющимся первыми началами человеческой мысли. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы человеческий разум во время сна вновь схватывал то, что было отпечатлено в нём предшествующими [сну] мыслями и образами, или же открыто ему либо божественным откровением, либо действием доброго или злого ангела.

## Раздел 6. ДОЛЖНО ЛИ СЧИТАТЬ СОВРАЩЕНИЕ ВИДОМ ПОХОТИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что соvrащение не должно считать видом похоти. В самом деле, согласно «Декреталям», соvrащение означает незаконное нарушение девства. Но подобное может иметь место и между неженатым мужем и незамужней девицей, а это относится к блуду. Следовательно, соvrащение не должно считать видом похоти, отличным от блуда.

**Возражение 2.** Далее, Амвросий говорит: «Да не буде никто введён в заблуждение человеческими законами: всякое соvrащение есть прелюбодеяние». Но один вид не может содержаться другим, поскольку они различаются посредством видового отличия. Следовательно, коль скоро прелюбодеяние является видом похоти, то похоже на то, что соvrащение не может считаться видом похоти.

**Возражение 3.** Далее, причинение человеку ущерба, похоже, связано не с похотью, а с неправосудностью. Но соvrатитель причиняет ущерб другому, а именно отцу осквернённой девицы, который «вправе рассматривать этот ущерб как причинённый лично ему» и предъявлять соvrатителю иск за причинённый ущерб. Следовательно, соvrащение не должно считать видом похоти.

**Этому противоречит** следующее: соvrащение по преимуществу связано с половым актом, посредством которого нарушается девство. Следовательно, коль скоро похоть по преимуществу связана с половыми актами, соvrащение представляется видом похоти.

**Отвечаю:** когда в материи порока наличествует особый вид изъяна, нам надлежит считать его отдельным видом этого порока. Затем, похоть, как было показано выше (153, 1), является связанным с половой материей грехом. А особый изъян связан с осквернением находящейся под попечительством своего отца девицы, причём как со стороны девицы, которой её осквернение без какого-либо предварительного брачного соглашения и препятствует вступлению в законное супружество, и проторяет путь к распутной жизни, от которой её удерживала печать девства, так и со стороны опекающего её отца, согласно сказанному [в Писании]: «Над бесстыдную дочь усиль надзор, чтобы она не сделала тебя посмешищем для врагов» ([Сир. 42:11](#)). Отсюда понятно, что соvrащение, которое означает незаконное нарушение девства в то время, когда девица опекается своими родителями, является отдельным видом похоти.

**Ответ на возражение 1.** Хотя девица и свободна от обязательств брака, тем не менее, она не свободна от власти своего отца. Кроме того, печать девства является особым препятствием к общению в блуде, и она может быть нарушена только в [законном] браке. Следовательно, соvrащение – это не простой блуд, поскольку последний является общением с блудницами, которые не являются более девами и которые, как замечает глосса на [слова Писания] ([2 Кор. 12:21](#)), «не покались в нечистоте, блудодеянии...» и т. д.

**Ответ на возражение 2.** Амвросий в данном случае говорит о соvrащении в ином смысле, [а именно] в общем, который может быть отнесён к любому греху похоти. Поэтому эти слова о соvrащении указывают на общение между женатым мужем и всякой, кто не является его женой, что явствует из сказанного им ниже: «Муж также не вправе делать то, чего не может жена». В таком же смысле нам следует понимать и слова [Писания]: «Если... она осквернится тайно, и не будет на неё свидетеля, и не будет уличена» ([Чис. 5:13](#)).

**Ответ на возражение 3.** Ничто не препятствует усугублению изъяна греха по причине присоединения к нему другого греха. Затем, грех неправосудности усугубляет изъян греха похоти потому, что вожделение представляется наиболее неупорядоченным тогда, когда оно не

желает воздерживаться от объекта удовольствия ради избежания неправосудности. Фактически, здесь имеет место двоякая неправосудность. Во-первых, в отношении девицы, которая хотя и не осквернена насильно, однако совращена, и потому совратитель обязан ей это возместить, в связи с чем читаем: «Если обольстит кто девицу необручѐнную и переспит с нею, пусть даст ей вено и возьмѐт её себе в жены; а если отец не согласится и не захочет выдать её за него, пусть заплатит отцу столько серебра, сколько полагается на вено девицам» ([Исх. 22:16-17](#)). Другой ущерб причиняется отцу девицы, и потому Закон обязывает совратителя возместить и ему, в связи с чем читаем: «Если кто-нибудь встретится с девицею необручѐнною, и схватит её, и ляжет с нею, и застанут их, то лежавший с нею должен дать отцу отроковицы пятьдесят сиклей серебра, а она пусть будет его женою, потому что он опорочил её; во всю жизнь свою он не может развестись с нею» ([Вт. 22:28-29](#)), чтобы эта его женитьба, как замечает Августин, не оказалась насмешкой.

## Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НАСИЛИЕ ВИДОМ ПОХОТИ, ОТЛИЧНЫМ ОТ СОВРАЩЕНИЯ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что насилие не является видом похоти, отличным от соращения. Ведь сказал же Исидор, что «соращение, или насилие, в строгом смысле слова является незаконным общением, самое имя которого указывает на извращённость; поэтому тот, кто виновен в насилии, есть совратитель»<sup>414</sup>. Следовательно, похоже, что насилие не должно считать видом похоти, отличным от соращения.

**Возражение 2.** Далее, насилие, очевидно, подразумевает принуждение. В самом деле, в «Декретах» сказано, что «насилие совершается тогда, когда девицу силой уводят из отцовского дома, и потому утрата ею девства не должна препятствовать её замужеству». Но применение силы является акциденцией похоти, которая сущностно связана с удовольствием от соития. Следовательно, похоже, что насилие не должно считать отдельным видом похоти.

**Возражение 3.** Далее, грех похоти обуздывается супружеством, в связи с чем читаем: «Во избежание блуда, каждый имей свою жену» (1 Кор. 7:2). Но насилие препятствует супружеству, поскольку советом в Мо было предписано: «Сим постановляем, что виновный в насилии, или похищении, или соращении жены, не вправе [сразу] на ней жениться, хотя по прошествии времени он может жениться на ней с согласия её родителей». Следовательно, насилие не является отдельным видом похоти, отличным от соблазнения.

**Возражение 4.** Кроме того, муж может познавать жену, на которой он только что женился, без совершения греха похоти. Но если он силой увёл её из родительского дома, то совершил насилие и к тому же познал её плотски. Следовательно, насилие не должно считать отдельным видом похоти.

Этому противоречит сказанное Исидором о том, что насилие является незаконным половым общением<sup>415</sup>. Но это связано с грехом похоти. Следовательно, насилие является видом похоти.

**Отвечаю:** насилие в том смысле, в каком мы ныне ведём о нём речь, является видом похоти. При этом подчас оно совпадает с соращением, подчас насилие происходит без соращения, а подчас соращение происходит без насилия.

Они совпадают тогда, когда муж применяет силу для незаконного лишения девства. В одних случаях эта сила применяется как к деве, так и к её отцу, а иногда только к отцу, но не к деве, как когда она, например, согласна быть насильно уведённой из отцовского дома. Кроме того, используемая при насилии сила может различаться и иначе, поскольку иногда девица бывает силой уведена из дома родителей и осквернена принудительно, а иногда, будучи уведена насильно, она оскверняется не принудительно, а по согласию, причём всё равно, в блуде или в супружестве, поскольку условие насилия сохраняется независимо от того, как именно применяется сила. Насилие также может происходить без соращения в том случае, когда муж похищает вдову или ту, которая не является девой. Поэтому папа Симмах говорит: «Нам ненавистны похитители дев или вдов по причине мерзости их преступления».

Соращение без насилия имеет место тогда, когда муж незаконно оскверняет деву без применения какой-либо силы.

**Ответ на возражение 1.** Насилие и соращение часто сказываются друг о друге потому, что они в большинстве случаев совпадают.

**Ответ на возражение 2.** Применение силы, похоже, является следствием великого вожделения, побуждающего мужа забыть о страхе перед теми опасностями, которые могут

возникнуть в случае употребления им насилия.

**Ответ на возражение 3.** Насилие над обручённой девицей отличается от насилия над необручённой. В самом деле, если она обручена, то ущерб должен быть возмещён её жениху, который по обручении обрёл на неё права, тогда как если она не обручена, то ущерб должен быть возмещён попечительствующему о ней отцу, после чего похититель может вступить с ней в законный брак, но только с согласия её родителей. В противном случае брак считается незаконным, поскольку укравший что-либо обязан возместить ущерб. Однако насилие, будучи препятствием к заключению брака, не расторгает уже заключённый брак. Что же касается цитируемого предписания совета, то оно было сделано ради предотвращения подобных преступлений и впоследствии было отменено. Поэтому Иероним утверждает иное, а именно, что «Священное Писание упоминает о трёх видах законного брака. Первым является брак законно отданной мужу целомудренной девы. Вторым – тот, когда муж, встретив в городе деву, телесно познает её силой. Если на то будет воля отца, он обеспечит её и заплатит цену её чистоты. Третьим — тот, когда дева, следуя воле отца, оставляет этого мужа и отдаётся замуж другому».

Мы также можем отнести это предписание к тем, кто помолвлен, особенно если при помолвке использовались глаголы в настоящем времени.

**Ответ на возражение 4.** Обручение даёт только что женившемуся мужу определённые права, и потому хотя он, прибегая к насилию, грешит, в преступлении насилия он не виновен. Поэтому папа Геласий говорит, что «закон о том, что уведённая силой дева, вопрос о замужестве которой ещё не был окончательно решён, подверглась насилию, был установлен минувшими правителями».



## Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРЕЛЮБОДЕЯНИЕ ОТДЕЛЬНЫМ И ОТЛИЧНЫМ ОТ ДРУГИХ ВИДОМ ПОХОТИ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что прелюбодеяние не является отдельным и отличным от других видом похоти. В самом деле, как говорит глосса на [слова Писания] ([Исх. 20:14](#)), своё имя прелюбодеяние получило от того факта, что муж вступает в общение «с не принадлежащей ему женой». Но не принадлежащая мужу жена может находиться в различных состояниях, а именно или девы, или находящейся под отцовской опекой, или блудницы, или в каком-то ещё. Следовательно, похоже, что прелюбодеяние не является видом похоти, отличным от других.

**Возражение 2.** Далее, Иероним говорит: «Не имеет значения, почему человек ведёт себя как безумец. Поэтому Сикст Пифагореец в своих “Изречениях” говорит: «Неутолимо жаждущий собственную жену – прелюбодей»», и [уж тем более] таковым является всякий, кто обворожён любой [другой] женщиной. Но все виды похоти предполагают излишне пылкую любовь. Таким образом, прелюбодеяние присутствует в любом виде похоти и, следовательно, его не должно считать видом похоти.

**Возражение 3.** Далее, один и тот же вид изъяна предполагает, похоже, наличие одного и того же вида греха. Но очевидно, что в случае соращения и прелюбодеяния имеет место один и тот же вид изъяна, поскольку в обоих случаях оскверняется принадлежащая другому жена. Следовательно, прелюбодеяние не является отдельным и отличным от других видом похоти.

Этому противоречит следующее: папа Лев говорит, что «прелюбодеяние есть нарушающее брачный договор половое общение с другим мужем или женой, которое происходит либо вследствие порыва собственной похоти, либо же с согласия другой стороны». Но это предполагает наличие особого изъяна похоти. Следовательно, прелюбодеяние является отдельным видом похоти.

**Отвечаю:** самое имя прелюбодеяния подразумевает «доступ к чужому супружескому ложу» (*ad alienum torum*). Поступая подобным образом, человек становится виновным в двойном преступлении: в отношении целомудрия и блага человеческого порождения. Во-первых, доступ к жене, которая не соединена с ним в браке, противен благу воспитания его детей. Во-вторых, доступ к жене, которая соединена в браке с другим, препятствует благу детей этого другого. То же самое можно сказать и о впавшей в прелюбодеяние замужней жене, в связи с чем читаем: «Жена, оставившая мужа», во-первых, «не покорилась закону Всеvyšнего», а именно предписанию: «Не прелюбодействуй». Во-вторых, «согрешила против своего мужа», поскольку лишила его уверенности в том, что дети – его. В-третьих, «в блуде прелюбодействовала и произвела детей от чужого мужа», что противно благу её потомства ([Сир. 23:31-32](#)). Впрочем, первое [преступление] общо всем смертным грехам, тогда как два других связаны именно с изъяном прелюбодеяния. Отсюда очевидно, что прелюбодеяние является особым видом похоти по причине наличия в половом акте особого изъяна.

**Ответ на возражение 1.** Если женатый муж общается с другой женой, то его грех может именоваться либо в отношении него самого, и тогда налицо именно прелюбодеяние, поскольку его действие противоречит верности брака, либо в отношении жены, с которой он имеет общение, и тогда в одних случаях имеет место прелюбодеяние (когда женатый муж общается с женой другого), в других – соращение или какой-то другой соответствующий состоянию этой жены грех, поскольку, как мы уже показали (1), различие видов похоти обуславливается различием состояний жены.

**Ответ на возражение 2.** Супружество, как уж было сказано (2), определено по

преимуществу к благу человеческого потомства. Прелюбодеяние же особенным образом противно супружеству в том, что касается верности брака, которая необходима в отношениях мужа и жены. Но поскольку тот, кто излишне пылко любит свою жену и при этом допускает в своих действиях что-либо непристойное, действует вопреки благу брака, его в некотором смысле можно назвать прелюбодеем, хотя гораздо большим прелюбодеем является тот, кто излишне пылко любит другую женщину.

**Ответ на возражение 3.** Жена принадлежит своему мужу как соединённая с ним замужеством, тогда как девица принадлежит своему отцу как имеющему право выдать её замуж. Следовательно, грех прелюбодеяния противен благу супружества в одном отношении, а грех соращения – в другом, по каковой причине их принято различать по виду. Все остальные касающиеся прелюбодеяния вопросы будут исследованы в третьей части при рассмотрении супружества.



## Раздел 9. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КРОВОСМЕШЕНИЕ ОТДЕЛЬНЫМ ВИДОМ ПОХОТИ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что кровосмешение не является отдельным видом похоти. В самом деле, кровосмешение (incestus) получило своё имя от лишённости целомудрия (incastus). Но целомудрию противны все виды похоти. Следовательно, похоже, что кровосмешение является не видом похоти, а похотью в целом.

**Возражение 2.** Далее, в «Декреталях» сказано, что «кровосмешение – это общение между мужем и женой, которые связаны кровным родством или родственной близостью». Но родственная близость отличается от кровного родства. Следовательно, оно [(то есть кровосмешение)] является не одним, а несколькими видами похоти.

**Возражение 3.** Далее, то, что само по себе не подразумевает изъясна, не может обусловить отдельный вид порока. Но общение между теми, кто связан кровным родством или родственной близостью, само по себе не несёт никакого изъясна, в противном случае оно не могло бы быть законным. Следовательно, кровосмешение не является отдельным видом похоти.

**Этому противоречит** следующее: виды похоти различаются со стороны различных состояний тех жён, с которыми муж вступает в незаконное общение. Но кровосмешение подразумевает особое состояние со стороны жены, поскольку, как уже было сказано, оно есть незаконное общение с женой, с которой связаны кровным родством или родственной близостью. Следовательно, кровосмешение является отдельным видом похоти.

**Отвечаю:** нами уже было сказано (1) о том, что там, где при совершении половых актов имеет место какое-то непотребство, необходимо наличествует отдельный вид похоти. Затем, половое общение с жёнами, с которыми связаны кровным родством или родственной близостью, является непотребством по трём причинам. Во-первых, потому, что коль скоро человек по природе обязан оказывать определённое почитание своим родителям, он также [должен оказывать] его и другим кровным родственникам, находящимся с его родителями в близкой степени кровного родства; так, по словам Валерия Максима, в древности многие считали, что сын не вправе купаться вместе со своим отцом, чтобы не видеть его наготы. Но мы уже показали (142, 4; 151, 4), что люди стыдятся соития, поскольку в нём есть некоторая постыдность, которая несовместима с почтением. Поэтому соитие таких людей является непотребством. На эту причину, похоже, указывает [Писание], когда говорит: «Она – мать твоя, не открывай наготы её» ([Лев. 18:7](#)), и далее то же самое в отношении других родственников.

Второй причиной является та, что кровные родственники должны проживать совместно. Поэтому если бы им не было запрещено вступать в половое общение, соития были бы очень часты, и тогда похоть обессилила бы их умы. Поэтому запреты Старого Закона в первую очередь относились к тем, кому необходимо было жить вместе ([Лев. 18](#)).

Третьей причиной является та, что это воспрепятствовало бы человеку иметь много друзей, поскольку если муж является жене чужаком, то тогда вся родня его жены соединяется с ним особым видом дружбы, как если бы все они были одной крови.

Поэтому Августин говорит, что «было справедливо принято уважение к тому свойству любви, по которому людей, коим полезно и прилично взаимное согласие, стали взаимно связывать узами различного родства; чтобы один человек не мог иметь в лице другого многих родственников сразу, но чтобы каждая степень родства заключалась в отдельном лице»<sup>416</sup>.

Аристотель приводит ещё одну причину, а именно ту, что мужи по природе питают дружеские чувства к своим родственницам, и потому если к ним прибавится плотская любовь,

то она может быть излишне пылкой и побуждать к похоти, а это противно целомудрию <sup>417</sup>. Отсюда очевидно, что кровосмешение является отдельным видом похоти.

**Ответ на возражение 1.** Как мы уже показали в настоящем разделе, незаконное общение родственников наиболее вредно целомудрию по причине как предоставляемых им [широких] возможностей, так и из-за чрезмерной пылкости любви. Поэтому такое незаконное общение названо «кровосмешением» антономазически.

**Ответ на возражение 2.** Люди связаны родственной близостью через посредство тех, с кем они связаны кровным родством, и потому коль скоро первое зависит от второго, кровное родство и родственная близость обуславливают один и тот же вид непотребства.

**Ответ на возражение 3.** В половом общении между кровными родственниками, например между родителями и детьми, которые связаны прямо и непосредственно, притом, что дети по природе должны почитать своих родителей, есть нечто сущностно непотребное и противное естественному разуму. В связи с этим философ приводит случай, когда ошибочно покрывший свою мать жеребец бросился в пропасть, как если бы его устрасило содеянное, поскольку даже некоторые животные по природе чтят тех, кто их породил. Что же касается тех, кто связан друг с другом не непосредственно, а через посредство своих родителей, то в их связях такого сущностного непотребства нет, и потому приличие или неприличие их отношений определяется существующими обычаями, а также человеческими и божественными законами, поскольку, как уже было сказано (2), направленное к общему благу половое общение подчинено закону. Поэтому, как говорит Августин, супружество братьев и сестёр было отличительной чертой древнейших времён и стало предосудительным только после запрета со стороны религии <sup>418</sup>.

## Раздел 10. МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ВИДОМ ПОХОТИ КОЩУНСТВО?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что кощунство не может быть видом похоти. В самом деле, один и тот же вид не может принадлежать к различным и не вмещающим один другого родам. Но кощунство, как было показано выше (99, 2), является видом неверия. Следовательно, кощунство нельзя считать видом похоти.

**Возражение 2.** Далее, «Декреталии» не считают кощунство одним из тех грехов, которые являются видом похоти. Следовательно, похоже, что оно не является видом похоти.

**Возражение 3.** Далее, посягательство на святое может быть обусловлено не только похотью, но и другими пороками. Но никто не считает кощунство видом чревоугодия или какого-то иного подобного порока. Следовательно, его не должно считать и видом похоти.

**Этому противоречат** следующие слова Августина: «Если несправедливо из жадности к стяжанию переступить полевою межу, то насколько несправедливее ради половой страсти уничтожить границы, установленные нравами!»<sup>419</sup>. Затем, преступление межи в том, что священно, является грехом кощунства. Поэтому если вследствие полового влечения преступают межу нравственности в том, что священно, то тем самым совершают грех кощунства. Но половое влечение связано с похотью. Следовательно, кощунство является видом похоти.

**Отвечаю:** как уже было сказано (II-I, 18, 6), акт добродетели или порока, который определён к цели другой добродетели или порока, получает свой вид от последней; так, совершенное ради прелюбодеяния воровство принимает вид прелюбодеяния. Поэтому если соблюдение целомудрия определено к поклонению Богу, то оно, как говорит Августин, становится актом религии, как это бывает в случае принятия и соблюдения обета целомудрия. Следовательно, очевидно, что если похоть оскверняет то, что относится к поклонению Богу, то она принимает вид кощунства, и потому кощунство можно считать видом похоти.

**Ответ на возражение 1.** Когда похоть определена как к своей цели к другому пороку, она становится видом этого порока, и потому вид похоти может быть также и видом неверия как вмещающего в себя рода.

**Ответ на возражение 2.** В упомянутом перечислении приведены те грехи, которые являются видами похоти в силу своей природы, тогда как кощунство является видом похоти постольку, поскольку оно определено как к своей цели к другому пороку и может совпадать с различными видами похоти. В самом деле, незаконное общение между людьми, которые связаны духовными отношениями, является кощунством, подобным кровосмешению. Общение с посвятившей себя Богу девицей, коль скоро она суть невеста Христова, является кощунством, схожим с прелюбодеянием. Если дева подчинена власти своего отца, то это будет духовным соращением, а если применяется сила, то это будет духовным насилием, за которое с особой суровостью карает даже гражданское право. Так, император Юстиниан говорит: «Если кто-либо посмеет — не скажу изнасиловать — просто соблазнить посвящённую деву даже ради супружества, да будет предан смерти».

**Ответ на возражение 3.** Кощунство совершается над тем, что посвящено. Затем, посвящённым может быть либо тот, кого желают ради полового общения, и тогда налицо своего рода похоть, либо то, чего желают ради завладения, и тогда налицо своего рода неправосудность. Кощунство может быть также связано с гневом, когда, например, в гневе наносят ущерб посвящённому. А ещё можно совершить кощунство, жадно поедая освящённую пищу. Однако похоти кощунство усваивается особым образом, потому что похоть противна

целомудрию, блюсти которое обязуются особым образом посвящённые люди.

## Раздел 11. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВИДОМ ПОХОТИ ПРОТИВОЕСТЕСТВЕННЫЙ ПОРОК?

С одиннадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что противоестественный порок не является видом похоти. В самом деле, в вышеприведённом перечислении (1) ничего не сказано о направленном против природы пороке<sup>420</sup>. Следовательно, он не является видом похоти.

**Возражение 2.** Далее, похоть противна добродетели, по каковой причине считается пороком. Но противоестественный порок, по мнению философа, является не пороком, а скотством<sup>421</sup>. Следовательно, противоестественный порок не является видом похоти.

**Возражение 3.** Далее, похоть, как было показано выше (153, 2), имеет дело с определёнными к человеческому порождению актами, тогда как противоестественный порок связан с такими актами, которые не могут обусловить порождение. Следовательно, противоестественный порок не является видом похоти.

**Этому противоречит** то, что он перечислен вместе с другими видами похоти; в самом деле, глосса на слова [Писания]: «И не покайтесь в нечистоте, блудодеянии и непотребстве» (2 [Кор. 12:21](#)), говорит: «Непотребство есть противоестественная похоть».

**Отвечаю:** нами уже было сказано (6) о том, что там, где наличествует особый вид изъяна, вследствие которого половой акт становится непотребным, наличествует и особый вид похоти. Это может иметь место двояко: во-первых, по причине противности правому разуму, и это общо всем порокам похоти; во-вторых, по причине того, что это к тому же ещё и противно естественному порядку полового акта как такого, который приличествует человечеству, и тогда речь идёт о «противоестественном пороке». Он может происходить несколькими способами. Во-первых, путём исторжения семени без соития ради полового удовольствия, и это называется грехом «нечистоты», который некоторые называют «недостойной слабостью». Во-вторых, путём соития с представителем недолжного вида, и это называется «скотоложством». В-третьих, путём соития с представителем недолжного пола, а именно, как говорит апостол ([Рим. 1:26-27](#)), мужчины с мужчиной или женщины с женщиной, и это называется «содомией». В-четвёртых, путём уклонения от естественного способа соития по причине либо использования неуместных средств, либо каких-то иных совсем отвратительных и скотских способов соития.

**Ответ на возражение 1.** Там были перечислены те виды похоти, которые не противоречат человеческой природе, по каковой причине противоестественный порок был опущен.

**Ответ на возражение 2.** Скотство отличается от порока постольку, поскольку последний противен человеческой добродетели со стороны некоторой избыточности, имея при этом общую с добродетелью материю, вследствие чего они сводятся к общему роду.

**Ответ на возражение 3.** Похотливый стремится не к человеческому порождению, а к половому удовольствию, которое можно получить и без осуществления тех актов, которые обуславливают человеческое порождение, чего и желают обращающиеся к противоестественному пороку.

## Раздел 12. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОТИВОЕСТЕСТВЕННЫЙ ПОРОК САМЫМ ГРЕХОВНЫМ ВИДОМ ПОХОТИ?

С двенадцатым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что противоестественный порок не является самым греховным видом похоти. В самом деле, грех тем тяжелее, чем более он противен горней любви. Но причиняющие вред ближнему прелюбодеяние, соращение и насилие, похоже, в большей степени противны любви к ближнему, чем противоестественные грехи, посредством которых людям не причиняют вреда. Следовательно, противоестественный грех не является самым греховным видом похоти.

**Возражение 2.** Далее, наиболее тяжкими представляются те грехи, которые совершены против Бога. Но кощунство совершается непосредственно против Бога, поскольку причиняет вред божественному поклонению. Следовательно, кощунство является более тяжким грехом, чем противоестественный порок.

**Возражение 3.** Далее, похоже, что грех тем тяжелее, чем больше надлежит любить того, против кого совершён этот грех. Но согласно порядку любви человек обязан больше любить тех, кто ему наиболее близок, а таковы те, которых он оскверняет посредством кровосмешения, а не тех, кто ему далёк, а таковы те, которых он в некоторых случаях оскверняет посредством противоестественного порока. Следовательно, кровосмешение является более тяжким грехом, чем противоестественный порок.

**Возражение 4.** Кроме того, если бы противоестественный порок был наиболее тяжким, то степень его тяжести определялась бы степенью противности его природе. Но грех нечистоты, или недостойной слабости, похоже, более остальных противен природе, поскольку природе наиболее сообразно различие действующего и претерпевающего. Таким образом, из этого можно было бы заключить, что наиболее тяжким противоестественным пороком является нечистота. Но это не так. Следовательно, противоестественные пороки не являются самыми тяжкими грехами похоти.

Этому противоречит сказанное Августином о том, что «наихудшим из них», а именно связанных с похотью грехов, «является тот, который направлен против природы».

**Отвечаю:** в любом роде наихудшим является уничтожение начала, от которого зависит всё остальное. Затем, началами разума являются те вещи, которые сообразны природе, поскольку разум располагает все вещи приличествующим им образом, исходя из того, что определено согласно природе. Это имеет место, как при созерцании, так и в практических делах. Поэтому подобно тому, как в случае созерцания наиболее тяжким и постыдным заблуждением является заблуждение относительно того, знание чего даровано человеку природой, точно так же и в практических делах наиболее тяжким и постыдным является противодействие тому, что определено природой. Поэтому, коль скоро посредством противоестественного порока человек грешит против определённого природой использования половых актов, из этого следует, что этот грех является наитягчайшим. За ним тягчайшим является кровосмешение, которое, как было показано выше (9), противно тому естественному почитанию, которое мы обязаны оказывать близким нам людям.

Что же касается других видов похоти, то они предполагают согрешение просто против того, что определено правым разумом на основании, конечно, естественных начал. Затем, наиболее противно разуму использовать половой акт во вред не только будущему потомству, но помимо этого и другому человеку. Поэтому простой блуд, который не сопровождается неправосудностью в отношении другого, является наименее тяжким видом похоти. Далее,

большой неправосудностью является общение с женой, которая подчинена власти другого в том, что касается акта порождения, а не просто опеки над ней. Поэтому прелюбодеяние тяжелее соращения. И оба они отягчаются насилием. Следовательно, насилие над дево́й тяжелее соращения и насилие жены тяжелее прелюбодеяния. И все они, как уже было сказано (10), отягчаются в том случае, когда сопряжены с кощунством.

**Ответ на возражение 1.** Подобно тому, как определение правого разума исходит от человека, точно также порядок природы исходит от Самого Бога, и потому противные природе грехи, посредством которых оскверняется сам порядок природы, являются оскорблением Творца природы, Бога. Поэтому Августин говорит: «Противоестественные грехи, содомский, например, разве не везде и всегда вызывали отвращение? Любо́й народ, погрязший в подобном, по божественному закону не избежал бы осуждения, ибо Бог создал людей не для такого общения друг с другом; здесь самая природа, сотворённая Богом, оскверняется извращённой похотью»<sup>422</sup>.

**Ответ на возражение 2.** Противные природе пороки, как мы показали выше, тоже направлены против Бога, и при этом они тяжелее, чем греховность кощунства, поскольку впечатлённый в человеческую природу порядок является первичным и более неизменным, чем любой другой порядок, который был установлен позже.

**Ответ на возражение 3.** Всякому индивиду гораздо ближе природа вида, чем любой другой индивид. Поэтому наиболее тяжкими являются те грехи, которые противны тому, что определено природой.

**Ответ на возражение 4.** Тяжесть греха в большей степени зависит от злоупотребления вещью, чем от упущения правильного её пользования. Поэтому из противоестественных грехов самым лёгким является грех нечистоты, который состоит просто в упущении соития с другим. Самым же тяжким является грех скотства, который связан с использованием ненадлежащего вида. Поэтому глосса на слова [Писания] о том, что Иосиф доводил о своих братьях худые слухи (Быт. 37:2), говорит, что «они совокуплялись со скотом». За ним следует грех содомии, который связан с использованием ненадлежащего пола. А уже за ним – грех, связанный с использованием неправильного способа соития, причём тот, который предполагает неправильное употребление «прохода», является более тяжким, чем тот, который касается способа соития в связи с другими обстоятельствами.

# **Вопрос 155. О ПОТЕНЦИАЛЬНЫХ ЧАСТЯХ БЛАГОРАЗУМИЯ И ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ПОРОКАХ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О ВОЗДЕРЖАННОСТИ**

*Далее нам надлежит исследовать потенциальные части благоразумия: во-первых, воздержанность; во-вторых, мягкость; в-третьих, скромность. Под первым заглавием будут рассмотрены воздержанность и невоздержанность*

*В отношении воздержанности наличествует четыре пункта:*

*1) является ли воздержанность добродетелью;) о её материи;*

*3) о её субъекте;*

*4) сравнение её с благоразумием.*



# Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ВОЗДЕРЖАННОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что воздержанность не является добродетелью. В самом деле, вид и род не могут быть равными членами одного и того же разделения. Но, согласно философу, степени воздержанности и добродетели равны<sup>423</sup>. Следовательно, воздержанность не является добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, посредством добродетели не грешат, согласно сказанному Августином о том, что «никто не может пользоваться добродетелью дурно»<sup>424</sup>. Однако воздержанный может грешить, например, если он желает сделать что-либо доброе и воздерживается от этого. Следовательно, воздержанность не является добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, добродетель удерживает человека не от законного, а от незаконного, а между тем глосса на слова [Писания]: «Вера, кротость...» и т. д. ([Гал. 5:22-23](#)), говорит, что посредством воздержанности человек удерживается даже от законных вещей. Следовательно, воздержанность не является добродетелью.

**Этому противоречит** следующее: добродетелью, похоже, является всякий похвальный навык. Но таковым является воздержанность, поскольку, по словам Андроника, «воздержанность – это превосмогающий удовольствие навык». Следовательно, воздержанность является добродетелью.

**Отвечаю:** слово «воздержанность» люди толкуют двояко. Некоторые, например, под воздержанностью понимают воздержание от любых половых удовольствий; так, апостол называет воздержанностью целомудрие ([Гал. 5:23](#)). В указанном смысле совершенной воздержанностью является, во-первых, девство и, во-вторых, вдовство. Поэтому понимаемая так воздержанность является добродетелью постольку, поскольку, как мы показали выше (152, 3), является таковою девство. Другие же, со своей стороны, под воздержанностью понимают то, посредством чего человек противится тем своим дурным влечениям, которые в нём особенно сильны. В указанном смысле использует [слово] «воздержанность» философ<sup>425</sup>, и так же оно толкуется в «Собеседованиях отцов». В такой воздержанности есть нечто от природы добродетели, а именно то, что разум стойко противостоит страстям, чтобы не дать им сбить себя с пути. Однако ей недостаёт совершенства природы нравственной добродетели, подчиняющей чувственные пожелания разуму настолько, что даже сильнейшие страсти не могут возникнуть в чувственном пожелании вопреки разуму. Поэтому философ говорит, что «воздержанность — не добродетель, а нечто смешанной природы»<sup>426</sup>, поскольку в ней есть нечто от добродетели, но чего-то всё-таки недостаёт.

Если же понимать добродетель в широком смысле этого слова, имея под нею в виду любое начало похвальных действий, то тогда можно сказать, что воздержанность является добродетелью.

**Ответ на возражение 1.** философ перечисляет воздержанность наряду с добродетелью постольку, поскольку она уступает добродетели.

**Ответ на возражение 2.** Человеком в строгом смысле этого слова является тот, кто сообразуется с разумом. А если человек придерживается сообразованного с разумом, то его принято считать воздержанным. Затем, всё, что связано с извращённостью разума, не сообразуется с разумом. Поэтому поистине воздержанным можно считать только того, кто придерживается сообразованного с правым, а не извращённым разумом. Но дурные желания

противны правому разуму, а добрые желания – разуму извращённому. Следовательно, действительно и поистине воздержанным является только тот, кто придерживается правого разума, воздерживаясь от дурных желаний, а не тот, кто придерживается извращённого разума, воздерживаясь от желаний добрых (последнего скорее надлежит считать упорствующим во зле).

**Ответ на возражение 3.** В приведённой глоссе воздержанность понимается в первом смысле как обозначающая совершенную добродетель, которая воздерживается не только от незаконных благ, но и от некоторых законных вещей, которые являются меньшими благами, чтобы сосредоточиться на более совершенных благах.

## Раздел 2. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МАТЕРИЕЙ ВОЗДЕРЖАННОСТИ ЖЕЛАНИЯ ОСЯЗАТЕЛЬНЫХ УДОВОЛЬСТВИЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что желания осязательных удовольствий не являются материей воздержанности. Ведь сказал же Амвросий, что «общая благопристойность посредством сообразной ей формы, совершенство которой делает её добродетелью, воздержана в любом своём действии».

**Возражение 2.** Далее, воздержанность, как было показано выше (1), сказывается о человеке, который придерживается блага правого разума. Но некоторые страсти сбивают человека с пути правого разума с куда большей силой, чем осязательные удовольствия, например, парализующий человека страх перед смертельной опасностью или гнев, который, по замечанию Сенеки, побуждает его вести себя подобно сумасшедшему. Следовательно, воздержанность не связана непосредственно с желаниями осязательных удовольствий.

**Возражение 3.** Далее, Туллий говорит, что «воздержанность обуздывает алчность направляющей рукой совета»<sup>427</sup>. Но алчность, как правило, означает желание богатства, а не желание осязательных удовольствий, согласно сказанному [в Писании]: «Корень всех зол есть алчность»<sup>428</sup> (1 Тим. 6:10). Следовательно, воздержанность не связана непосредственно с желаниями осязательных удовольствий.

**Возражение 4.** Далее, осязательные удовольствия можно получать не только от сладострастия, но и от еды. Но воздержанность является навыком, связанным со сладострастием. Следовательно, желания осязательных удовольствий не являются приличествующей ей материей.

**Возражение 5.** Кроме того, некоторые осязательные удовольствия являются не человеческими, а скотскими: в том, что касается еды, таково, например, удовольствие от пожирания человеческой плоти, а в том, что касается сладострастия, таково, например, употребление животных или мальчиков. Но в седьмой [книге] «Этики» сказано, что воздержанность не имеет дела ни с чем подобным<sup>429</sup>. Следовательно, желания осязательных удовольствий не являются надлежащей материей воздержанности.

Этому противоречит следующее: философ говорит, что «воздержанность и невоздержанность имеют отношение к тому же, что благоразумие и распущенность»<sup>430</sup>. Но мы уже показали (141, 4), что благоразумие и распущенность связаны с удовольствиями от осязания. Следовательно, воздержанность и невоздержанность имеют дело с той же материей.

**Отвечаю:** самое имя воздержанности указывает на некоторое ограничение, позволяющее человеку удерживаться от следования своей страсти. Поэтому воздержанность в строгом смысле слова связана с теми страстями, которые побуждают человека стремиться к чему-то такому, отказ от стремления к чему со стороны разума достоин похвалы. При этом следует заметить, что это никак не относится к таким страстям как страх и ему подобным, которые означают то или иное избегание, поскольку, как было показано выше (123, 3), в их отношении достойно похвалы оставаться стойким в том стремлении, которое предписывает разум. Затем, должно иметь в виду, что естественные склонности, как уже было сказано (I, 60, 2), являются началами всех последующих склонностей. Следовательно, чем теснее страсти связаны с природными склонностями, тем настоятельней они побуждают стремиться к своему объекту. Но природа по преимуществу склоняет к тому, что необходимо для поддержания либо индивида, например к пище, либо вида, например к половым актам, удовольствия от которых связаны с осязанием.

Поэтому воздержанность и невоздержанность в строгом смысле слова имеют дело с желаниями осязательных удовольствий.

**Ответ на возражение 1.** Подобно тому, как благоразумие в общем смысле может сказываться в связи с любой материей, но в собственном смысле сказывается в связи с той материей, в которой человеку надлежит быть обузданным в первую очередь, точно так же и воздержанность в собственном смысле сказывается в связи с той материей, в которой обуздать себя наиболее трудно и похвально. А именно в отношении желаний осязательных удовольствий, тогда как относительно и обще может сказываться в связи с любой другой материей, в каком смысле Амвросий и говорит о воздержанности.

**Ответ на возражение 2.** В строгом смысле слова надлежит говорить не о воздержанности в страхе, а, пожалуй, о той стойкости ума, которое подразумевает мужество. Что же касается гнева, то он действительно побуждает к стремлению к чему-то, но это побуждение последует скорее схватыванию души – в той мере, в какой человек схватывает, что кто-то причинил ему вред,— чем природной склонности. Поэтому о воздержанности в гневе говорится не просто, а относительно.

**Ответ на возражение 3.** Внешние блага, каковы почести, богатство и тому подобные сами по себе, как говорит философ, являются объектами выбора, а не тем, что необходимо для поддержания природы<sup>431</sup>. Поэтому в том, что касается подобных вещей, мы говорим, что человек воздержан или не воздержан, не просто, а относительно, уточняя, что он является воздержанным или невоздержанным в отношении богатства, почестей и так далее. Следовательно, Туллий либо понимает воздержанность в общем смысле, включая в неё относительную воздержанность, либо понимает алчность в ограниченном смысле, а именно как означающую желания осязательных удовольствий.

**Ответ на возражение 4.** Половые удовольствия неистовой вкусовых, и потому мы имеем обыкновение говорить о воздержанности и невоздержанности в отношении сладострастия, а не еды, хотя, по мнению философа, это применимо к обоим.

**Ответ на возражение 5.** Воздержанность является благом человеческого разума, и потому связана с теми страстями, которые для человека естественны. Поэтому философ говорит, что «если человек, испытывая влечение пожрать ребёнка или насладиться с ним противоестественной страстью, сдержится, то его можно считать воздержанным разве что относительно»<sup>432</sup>.

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУБЪЕКТОМ ВОЗДЕРЖАННОСТИ ВОЖДЕЛЕЮЩАЯ СПОСОБНОСТЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что субъектом воздержанности является вожделеющая способность. В самом деле, субъект добродетели должен быть адекватным материи добродетели. Но мы уже показали (2), что материей воздержанности являются желания осязательных удовольствий, которые связаны с вожделеющей способностью. Следовательно, воздержанность находится в вожделеющей способности.

**Возражение 2.** Далее, «противоположности относятся к одному и тому же»<sup>433</sup>. Но невоздержанность находится в вожделении, страсти которого превосмогаются разумом, поскольку, по словам Андроника, «невоздержанность является дурной склонностью вожделения, следуя которой избирают дурные удовольствия наперекор разуму». Следовательно, воздержанность тоже находится в вожделении.

**Возражение 3.** Далее, субъектом человеческой добродетели является или разум, или желающая способность, которая разделяется на волю, вожделение и раздражительность. Но воздержанность не находится в разуме, поскольку в противном случае она была бы умственной добродетелью; не находится она и в воле, поскольку воздержанность связана с теми страстями, которые не находятся в воле; не находится она и в раздражительности, поскольку, как мы уже показали (2), в строгом смысле слова она не связана со страстями раздражительности. Следовательно, она находится в вожделении.

Этому противоречит следующее: всякая пребывающая в той или иной способности добродетель устраняет её дурной акт. Но воздержанность не устраняет дурной акт вожделения, поскольку, согласно философу, «воздержанный имеет дурные влечения»<sup>434</sup>. Следовательно, воздержанность не находится в вожделеющей способности.

**Отвечаю:** любая добродетель, находясь в субъекте, обуславливает такое расположение этого субъекта, которое отлично от его расположения в случае нахождения в нём противоположного порока. Но в воздержанном и в невоздержанном вожделение расположено одинаково, поскольку в том и другом могут иметь место неистовые дурные влечения. Отсюда очевидно, что воздержанность не находится в вожделении как в своём субъекте. Кроме того, одинаково расположен в обоих и разум, поскольку как воздержанный, так и невоздержанный обладают правым разумом и любой из них, не будучи потревожен страстью, не намерен следовать своим незаконным желаниям. Таким образом, первичное различие между ними должно усматривать в их выборе, поскольку воздержанный человек, став субъектом неистовых влечений, выбирает следование не им, а своему разуму, тогда как невоздержанный выбирает следование им наперекор требованию разума. Следовательно, воздержанность необходимо пребывает в той душевной способности, актом которой является выбор, то есть, согласно сказанному ранее (II-I, 13, 1), в воле.

**Ответ на возражение 1.** Материей воздержанности являются желания осязательных удовольствий не в том смысле, что она их умеряет (что свойственно находящемуся в вожделении благоразумию), а в том, что она им противится. В связи с этим ей надлежит находиться в другой способности — ведь противление предполагает противящееся и то, чему оно противится.

**Ответ на возражение 2.** Воля посредствует разуму и вожделению и может подвигаться каждым из них: в воздержанном она подвигается разумом, а в невоздержанном — вожделением. Поэтому как своему первому двигателю воздержанность может быть усвоена разуму, а

невоздержанность — вожделению, хотя при этом обе они непосредственно находятся в воле как в присущем им субъекте.

**Ответ на возражение 3.** Хотя страсти не в находятся в воле как в своём субъекте, тем не менее, воля способна противиться им, и таким вот образом воля воздержанного противится желаниям.



## Раздел 4. ЧТО ЛУЧШЕ, ВОЗДЕРЖАННОСТЬ ИЛИ БЛАГОРАЗУМИЕ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что воздержанность лучше, чем благоразумие. Ведь сказано же [в Писании], что «нет достойной меры для воздержанной души» ([Сир. 26:19](#)). Следовательно, никакая добродетель не сравнится с воздержанностью.

**Возражение 2.** Далее, чем большей является добродетель, тем большей награды она заслуживает. Но очевидно, что воздержанность заслуживает великой награды. Так, [в Писании] сказано: «Кто и подвизается, не увенчивается, если незаконно будет подвизаться» ([2 Тим. 2:5](#)), а между тем воздержанный, которые подвержен неистовым дурным влечениям, подвизается больше, чем благоразумный, в котором подобные страсти умеренны. Следовательно, воздержанность является большей добродетелью, чем благоразумие.

**Возражение 3.** Далее, воля является более возвышенной способностью, чем вожделение. Но воздержанность находится в воле, тогда как благоразумие, как было показано выше (3), находится в вожделении. Следовательно, воздержанность является большей добродетелью, чем благоразумие.

Этому противоречит следующее: Туллий<sup>435</sup> и Андроник считают воздержанность присоединённой к благоразумию как к главной добродетели.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), у воздержанности есть два значения. Во-первых, она может означать отказ от любых половых удовольствий, и если понимать воздержанность именно так, то она в абсолютном смысле возвышенной благоразумия, как это явствует из того, что было сказано нами выше (152, 5) о превосходстве девства над целомудрием в абсолютном смысле. Во-вторых, воздержанность можно понимать как означающую стойкость разума, противящегося дурным влечениям, когда они в человеке наиболее сильны, и в этом смысле благоразумие гораздо возвышенной воздержанности, поскольку благо добродетели заслуживает похвалы в той мере, в какой оно соотносится с разумом. Но благо разума в благоразумном преуспевает гораздо больше, чем в воздержанном, поскольку в первом чувственное пожелание, если так можно выразиться, покорно смирившему его разуму, тогда как в воздержанном чувственное пожелание упорно противится разуму посредством своих злых устремлений. Поэтому воздержанность можно сопоставить с благоразумием как несовершенное с совершенным.

**Ответ на возражение 1.** Приведённые слова можно понимать двояко. Во-первых, в том смысле, в каком воздержанность означает воздержание от всяческого сладострастия, и тогда «нет достойной меры для воздержанной души» в роде целомудрия, в котором брак, целью которого является плодородие плоти, сопоставляется с воздержанием девства или вдовства, о чём уже было сказано (152, 4, 5). Во-вторых, их можно понимать как сказанные в общем смысле, в котором воздержанность означает любое воздержание от беззакония, и тогда «нет достойной меры для воздержанной души» потому, что её нельзя измерить золотом или серебром, которые оцениваются по весу

**Ответ на возражение 2.** Сила или слабость вожделения может быть обусловлена двумя причинами. Так, подчас она бывает связана с телесной причиной, поскольку одни люди бывают наделены более склонным к вожделению темпераментом, чем другие; кроме того, и возможности для получения удовольствий, которые воспламеняют вожделение, у людей разные. В таких случаях слабость вожделения уменьшает заслугу, а сила – увеличивает. С другой стороны, слабость или сила вожделения может быть связана с заслуживающей похвалы

духовной причиной, например пылкостью горней любви или – как это имеет место в случае благоразумного – стойкостью разума. При наличии такой причины слабость вождения увеличивает заслугу, а сила вождения уменьшает её.

**Ответ на возражение 3.** Воля гораздо более сродни разуму, чем вожделяющая способность. Поэтому благо разума в благоразумном, в котором добродетель заслуживает большей похвалы потому, что она простирается как на волю, так и на вожделяющую способность, представляется большим, чем в воздержанном, в котором она простирается только на волю.



## Вопрос 156. О НЕВОЗДЕРЖАННОСТИ

*Теперь мы рассмотрим невоздержанность, под каковым заглавием наличествует четыре пункта:*

- 1) к чему относится невоздержанность, к душе или к телу;*
- 2) является ли невоздержанность грехом;*
- 3) сравнение невоздержанности с распущенностью;*
- 4) о том, что хуже, невоздержанность в гневе или невоздержанность во влечении.*

# Раздел 1. К ЧЕМУ ОТНОСИТСЯ НЕВОЗДЕРЖАННОСТЬ, К ДУШЕ ИЛИ К ТЕЛУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что невоздержанность относится не к душе, а к телу. В самом деле, половое различие исходит не от души, а от тела. Но половое различие обуславливает различие невоздержанности; так, философ говорит, что женщин не называют воздержанными или невоздержанными<sup>436</sup>. Следовательно, невоздержанность относится не к душе, а к телу.

**Возражение 2.** Далее, то, что относится к душе, не связано с телесным темпераментом. Но невоздержанность зависит от телесного темперамента, поскольку, по словам философа, «невоздержанность в первую очередь свойственна людям резкого, то есть холерического, а также меланхолического темпераментов, невоздержанность которых проистекает из необузданности их воображения»<sup>437</sup>. Следовательно, невоздержанность относится к телу.

**Возражение 3.** Далее, победа касается победителя в большей степени, чем побеждённого. Затем, о человеке говорят как о невоздержанном потому, что его «плоть желает противного духу» (Гал. 5:17) и побеждает. Следовательно, невоздержанность касается тела в большей степени, чем души.

**Этому противоречит** следующее: человек отличается от животного по преимуществу в том, что касается души. Но они отличаются со стороны воздержанности и невоздержанности, поскольку, как говорит философ, воздержанность и невоздержанность зверям не усваивается<sup>438</sup>. Следовательно, невоздержанность главным образом относится к душе.

**Отвечаю:** вещи, как правило, усваиваются их непосредственным, а не сопутствующим причинам. Но то, что относится к телу, может являться только сопутствующей причиной невоздержанности; так, неистовые страсти могут возникать в являющемся способностью животного тела чувственном пожелании вследствие телесного расположения. Однако такие страсти, какими бы неистовыми они ни были, являются скорее обстоятельством невоздержанности, чем её достаточной причиной, поскольку доколе человек может пользоваться разумом, дотоле он сохраняет способность противиться своим страстям. Впрочем, если страсти столь велики, что лишают возможности пользоваться разумом (как это имеет место в случае обезумевших от неистовства своих страстей), сущностные условия воздержанности и невоздержанности теряют силу, поскольку в таком случае люди утрачивают суждение разума, которого придерживается воздержанный и не придерживается невоздержанный. Из всего этого следует, что непосредственную причину невоздержанности надлежит усматривать со стороны души, которая оказывается не способной разумно противиться страсти. Это, согласно философу, может происходить двояко. Во-первых, когда душа уступает страстям прежде, чем разум принял о них решение; он называет такую невоздержанность «необузданной» и «опрометчивой». Во-вторых, когда человек недостаточно силен в своём следовании разуму и не придерживается принятого решения, по каковой причине этот вид невоздержанности он называет «бессилием»<sup>439</sup>. Отсюда понятно, что невоздержанность по преимуществу относится к душе.

**Ответ на возражение 1.** Человеческая душа является формой тела и обладает некоторыми способностями, которые используют телесные органы. Деятельности таких органов некоторым образом содействуют тем деятельности души, которые осуществляются без телесных орудий, а именно актам ума и воли, поскольку ум воспринимает от чувств, а воля побуждается страстями чувственного пожелания. А так как женщины в том, что касается тела, слабохарактерны, они в

большинстве случаев если и придерживаются чего-то, то придерживаются слабо, хотя подчас имеет место противоположное, согласно сказанному [в Писании]: «Кто найдёт добродетельную жену?» ([Прит. 31:10](#)). Но поскольку «чуть-чуть в счёт не идёт»<sup>440</sup>, философ говорит о женщинах так, как если бы они были лишены устойчивого суждения разума, хотя некоторые женщины вовсе не таковы. Поэтому, по его мнению, женщин не называют воздержанными потому, что они нерешительны и легко поддаются влиянию, будучи всегда готовы следовать своим страстям.

**Ответ на возражение 2.** Порыв страсти побуждает человека уступить страсти прежде, чем разум принял о ней решение. Затем, этот порыв страсти обуславливается или её резкостью, что свойственно людям желчным [(то есть холерикам)] (II-I, 46, 5), или неистовством, что свойственно меланхоликам, которые в силу своего земляного темперамента легче других впадают в неистовство. С другой стороны, подчас человек оказывается не в состоянии следовать принятому решению, поскольку ему недостаёт сил сообразовываться с разумом по причине слабости его темперамента. Подобное и по тем же причинам, что и у женщин, наблюдаются у людей флегматического темперамента. Однако все эти следствия, как было показано выше, связаны с телесным темпераментом как с сопутствующей, но не достаточной причиной невоздержанности.

**Ответ на возражение 3.** В невоздержанном человеке вождение плоти превозмогает дух не необходимым образом, а вследствие некоторого небрежения духа в отношении стойкого противления.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ НЕВОЗДЕРЖАННОСТЬ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что невоздержанность не является грехом. Ведь сказал же Августин, что «никто не грешит в том, чего нельзя избежать»<sup>441</sup>. Но никто не может избежать невоздержанности, согласно сказанному [в Писании]: «Познав же, что иначе не могу овладеть ею, как если дарует Бог» ([Прем. 8:21](#)). Следовательно, невоздержанность не является грехом.

**Возражение 2.** Далее, всякий грех, очевидно, берёт своё начало в разуме. Но суждение разума в невоздержанном невозможно. Следовательно, невоздержанность не является грехом.

**Возражение 3.** Далее, тот, кто неистов в божественной любви, не грешит. Но неистовость божественной любви делает человека невоздержанным. Так, Дионисий говорит, что «Павел, будучи одержим божественной любовью... сказал: “И уже не я живу, но живёт во мне Христос” ([Гал. 2:20](#))»<sup>442</sup>. Следовательно, невоздержанность не является грехом.

**Этому противоречит** следующее: она входит в одно перечисление наряду с другими грехами, о чём читаем: «...клеветники, невоздержны, жестоки...» ([2 Тим. 3:3](#)). Следовательно, невоздержанность является грехом.

**Отвечаю:** невоздержанность в отношении материи можно рассматривать двояко. Во-первых, её можно рассматривать просто и в строгом смысле слова, и тогда невоздержанность, как и распущенность, связана с вожделениями осязательных удовольствий, о чём мы уже говорили, рассуждая о воздержанности (155, 2). Такая невоздержанность является грехом по двум причинам: во-первых, потому, что невоздержанный уклоняется оттого, что сообразовано с разумом; во-вторых, потому, что он окунается в постыдные удовольствия. Поэтому философ говорит, что «невоздержность осуждают не только как недомыслие», то есть за уклонение от разума, «но и как известную порочность», то есть за следование дурным желаниям<sup>443</sup>. Во-вторых, невоздержанность в отношении материи можно рассматривать в строгом смысле слова, а именно как уклонение от сообразованного с разумом, но не просто, как, например, когда человек не следует модусу разума в своём желании почестей, богатства и тому подобного, что само по себе представляется благом. В этом случае о невоздержанности говорится не просто, а относительно, подобно тому, как [относительно можно говорить] о воздержанности (155, 2). Такая невоздержанность греховна не потому, что [человек] уступает порочным желаниям, а потому, что [он], желая то, что приличествует желать, при этом не блюдёт модус разума.

В-третьих, о невоздержанности в отношении материи можно говорить не в строгом смысле слова, а метафорически; например, в отношении желания того, что нельзя использовать дурно, вроде желания добродетели. О невоздержанности в подобных вопросах можно говорить метафорически потому, что как невоздержанный [в строгом смысле слова] человек полностью подчинён своему злomu пожеланию, точно так же и в этом случае человек полностью починен своему добромu пожеланию, которое сообразовано с разумом. Такая невоздержанность не только не греховна, но [напротив] свидетельствует о совершенстве добродетели.

**Ответ на возражение 1.** Без помощи Бога человек не может ни избежать греховного, ни соделать благого, согласно сказанному [в Писании]: «Без Меня не можете делать ничего» ([Ин. 15:5](#)). Поэтому потребность человека в божественной помощи для того, чтобы быть воздержанным, отнюдь не означает, что невоздержанность не является грехом; в самом деле, как сказано в третьей [книге] «Этики», «то, что мы делаем благодаря друзьям, в известном смысле мы делаем сами»<sup>444</sup>.

**Ответ на возражение 2.** Суждение разума в невоздержанном превосмогается не необходимым образом, в каковом случае он не совершал бы никакого греха, а вследствие

некоторого небрежения, связанного с тем, что он не проявляет стойкости в противлении страсти, придерживаясь сформированного его разумом суждения.

**Ответ на возражение 3.** В этом аргументе речь идёт о невоздержанности в метафорическом, а не строгом смысле слова.

## Раздел 3. ГРЕШИТ ЛИ НЕВОЗДЕРЖАННЫЙ ЧЕЛОВЕК ТЯЖЕЛЕЕ, ЧЕМ РАСПУЩЕННЫЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что невоздержанный человек грешит тяжелее, чем распущенный. В самом деле, человек, пожалуй, грешит тем тяжелее, чем в большей степени поступает наперекор совести, согласно сказанному [в Писании]: «Раб же тот, который знал волю господина своего... и не делал... бит будет много» ([Лк. 12:47](#)). Но невоздержанный, похоже, в большей степени поступает наперекор совести, чем распущенный, поскольку, согласно сказанному в седьмой [книге] «Этики», невоздержанный человек знает, что желаемое им порочно, и всё же стремится к нему под влиянием страсти, тогда как распущенный считает желаемое им благом<sup>445</sup>. Следовательно, невоздержанный человек грешит тяжелее, чем распущенный.

**Возражение 2.** Далее, очевидно, что чем тяжелее грех, тем более он неисцелим, по каковой причине грехи против Святого Духа, будучи наиболее тяжкими, считаются непрощительными. Но грех невоздержанности, похоже, более неисцелим, чем грех распущенности. Действительно, человек исцеляется от греха посредством наставления и исправления, которые, пожалуй, в отношении невоздержанного человека бессмысленны, поскольку он знает, что поступает дурно, и всё же поступает именно так, в то время как распущенному кажется, что он поступает хорошо, и потому наставление было бы для него благом. Следовательно, похоже, что невоздержанный человек грешит тяжелее, чем распущенный.

**Возражение 3.** Далее, грех человека тем тяжелее, чем более страстно он грешит. Но невоздержанный грешит более страстно, чем распущенный, поскольку невоздержанного обуревают неистовые страсти и желания, которым не всегда подвержен распущенный. Следовательно, невоздержанный человек грешит тяжелее, чем распущенный.

**Этому противоречит** следующее: любой грех отягчается нераскаянностью, в связи с чем Августин называет нераскаянность грехом против Святого Духа. Но, согласно философу, «распущенный не способен к раскаянию, поскольку придерживается своего собственного выбора, но всякий невоздержанный способен к раскаянию»<sup>446</sup>. Следовательно, распущенный человек грешит тяжелее, чем невоздержанный.

**Отвечаю:** как говорит Августин, грех по преимуществу является актом воли, поскольку «по своей воле мы живём в грехе или праведности». Поэтому грех является более тяжким тогда, когда налицо большая склонность воли к греху. Но воля распущенного склонна грешить в силу собственного выбора, проистекающего из приобретённого по обыкновению навыка, тогда как воля невоздержанного склонна грешить из-за страсти. А поскольку страсть скоропреходяща, в то время как навык – это «расположение, которое трудно устранить»<sup>447</sup>, то невоздержанный раскаивается сразу же по прошествии страсти, тогда как распущенный не таков: скорее, он радуется своему согрешению, поскольку греховный акт благодаря навыку стал для него естественным. Поэтому о таких людях [Писание] говорит, что они «радуются, делая зло, восхищаются злым развратом» ([Прит. 2:14](#)). Из всего этого следует вывод философа о том, что «распущенный гораздо хуже невоздержанного»<sup>448</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Неведенье в уме иногда предшествует склонности желания и обуславливает его, и тогда чем больше неведение, тем оно больше или даже полностью – в той мере, в какой сообщает непреднамеренность — оправдывает грех. С другой стороны, неведение в разуме иногда последует склонности желания, и тогда чем больше такое неведение, тем

тяжелее грех, поскольку это со всей очевидностью являет большую склонность желания. Затем, как в невоздержанном, так и в распущенном неведение является следствием желания, которое склоняется к чему-либо или страстью, как это имеет место в случае невоздержанного, или навыком, как это имеет место в случае распущенного. И при этом большим является неведение не невоздержанного, а распущенного. В одном отношении это связано с продолжительностью, поскольку в невоздержанном продолжительность его неведения определяется продолжительностью страсти, что подобно тому, как приступ перемежающейся лихорадки продолжается ровно столько, сколько времени требуется для восстановления равновесия телесных жидкостей, тогда как неведение распущенного, которое обуславливается устойчивым навыком, постоянно, по каковой причине философ уподобляет его хронической болезни, например чахотке<sup>449</sup>. В другом отношении неведение распущенного является большим в том, что касается объекта неведения. В самом деле, неведение невоздержанного связано с тем или иным частным обстоятельством выбора (поскольку он полагает, что в данный момент нужно выбрать именно эту частную вещь), в то время как неведение распущенного связано с самой целью (поскольку он полагает эту вещь доброй уже потому, что желает во всем потворствовать своим желаниям). Поэтому философ говорит, что «невоздержанный лучше распущенного, поскольку блюдет лучший принцип»<sup>450</sup>, то есть сохраняет верное представление о цели.

**Ответ на возражение 2.** Для исцеления невоздержанного одного только знания не достаточно, поскольку ему помимо таких внешних средств как наставление и исправление, которые, как уже было сказано (142, 2), побуждают его начать противиться своим желаниям и тем самым их ослаблять, также необходима внутренняя помощь со стороны подавляющей вожделение благодати. Такими же средствами может быть исцелён и распущенный, однако исцелить его гораздо труднее, и на это есть две причины. Первая – со стороны разума, выносящего превратное суждение о конечной цели, которую здесь можно уподобить началу доказательства. В самом деле, подобно тому, как [в созерцательных вопросах] труднее всего обратиться к истине того, кто заблуждается в отношении начала, точно так же в вопросах практических – того, кто заблуждается в отношении цели. Другая причина – со стороны склонности пожелания, поскольку в распущенном она проистекает из навыка, который трудно устранить, в то время как склонность в невоздержанном проистекает из страсти, сдержать которую гораздо легче.

**Ответ на возражение 3.** Мы уже разъяснили, что то устремление воли, которое отягчает грех, является большим в распущенном, чем в невоздержанном. А вот пылкость вожделения в чувственном пожелании подчас бывает большей в невоздержанном, поскольку он грешит только в случае неистового вожделения, в то время как распущенный грешит и в случае слабого вожделения, а подчас даже предвосхищает его. Поэтому философ говорит, что мы больше осуждаем распущенного, поскольку он «стремится к удовольствию, не испытывая влечения или испытывая его слабо. Что бы он делал, право, будь он охвачен страстью?!»<sup>451</sup>.



## Раздел 4. КТО ХУЖЕ, НЕВОЗДЕРЖАННЫЙ В ГНЕВЕ ИЛИ НЕВОЗДЕРЖАННЫЙ ВО ВЛЕЧЕНИИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что невоздержанный в гневе хуже, чем невоздержанный во влечении. В самом деле, чем труднее противиться страсти, тем, пожалуй, менее предосудительна невоздержанность, в связи с чем философ говорит: «Не удивительно и даже простительно, если человек уступает сильным и чрезмерным удовольствиям или страданиям»<sup>452</sup>. Но, «по словам Гераклита, с удовольствием бороться труднее, чем с гневом»<sup>453</sup>. Следовательно, невоздержанность во влечении лучше, чем невоздержанность в гневе.

**Возражение 2.** Далее, тот, в ком страсть столь неистова, что полностью лишает его суждения разума, как это имеет место в случае обезумевшего от страсти, в целом оправдывается от греха. Но невоздержанный в гневе в большей степени сохраняет суждение разума, чем невоздержанный во влечении, поскольку, как говорит философ, «гнев в каком-то смысле следует за суждением, а влечение – нет»<sup>454</sup>. Следовательно, невоздержанный в гневе хуже, чем невоздержанный во влечении.

**Возражение 3.** Далее, чем опасней грех, тем он и тяжелее. Но невоздержанность в гневе представляется более опасной, поскольку она приводит человека к большому греху, а именно убийству, который гораздо тяжелее греха прелюбодеяния, к которому приводит невоздержанность во влечении. Следовательно, невоздержанность в гневе тяжелее невоздержанности во влечении.

**Этому противоречит** следующее: философ говорит, что «невоздержанность в гневе менее позорна, нежели невоздержанность во влечениях»<sup>455</sup>.

**Отвечаю:** грех невоздержанности можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны страсти, которая подчас причиняет затмение разума. Такая невоздержанность во влечении хуже, чем невоздержанность в гневе, поскольку движение влечения более неупорядоченно, чем движение гнева. Это связано с четырьмя причинами, которые приводит философ в седьмой [книге] «Этики»<sup>456</sup>. Первой является та, что движение гнева в какой-то мере причастно разуму; действительно, разгневанный стремится отомстить за причинённое ему зло, о котором он в некоторой степени выносит суждение. Однако это его стремление несовершенно, поскольку не предполагает надлежащего модуса мести. С другой стороны, движение влечения полностью чувственно и нисколько не соотнобразуется с разумом. Второй – та, что движение гнева во многом связано с телесным темпераментом, а именно со скоростью движения побуждающей к ярости желчи, в связи с чем легче разгневать того, кто в силу своего телесного темперамента расположен к гневу, чем склонить к вожделению того, кто расположен к вожделению. Поэтому дети гневливых чаще бывают гневливыми, чем дети похотливых – похотливыми. Но то, что последует естественному телесному расположению, считается более заслуживающим прощения. Третьей — та, что гнев выступает открыто, тогда как влечение склонно к скрытности и обману. Четвёртой – та, что субъект вожделения действует с удовольствием, тогда как гневающегося к действию побуждает страдание.

Во-вторых, грех невоздержанности можно рассматривать со стороны того зла, к которому может быть склонен тот, кого он лишает разума, и в этом смысле невоздержанность в гневе бывает хуже, поскольку чаще приводит к тому, что причиняет больший вред ближнему.

**Ответ на возражение 1.** Быть стойким в своём противлении влечению трудней, чем в противлении гневу, поскольку вожделение продолжительней. Но в самый момент порыва



труднее противиться гневу, поскольку он более пылок.

**Ответ на возражение 2.** Вождление считается неразумным не потому, что оно полностью лишает рассудка, а потому, что оно не прислушивается к суждению разума, вследствие чего оно более постыдно.

**Ответ на возражение 3.** Этот аргумент рассматривает невоздержанность со стороны её следствия.

## Вопрос 157. О МЯГКОСТИ И КРОТОСТИ

*Далее мы рассмотрим мягкость и кротость, а также противоположные им пороки. В отношении добродетелей как таковых наличествует четыре пункта:*

- 1) являются ли мягкость и кротость одним и тем же;*
- 2) являются ли они добродетелями;*
- 3) являются ли они частями благоразумия;*
- 4) сравнение их с другими добродетелями.*

# Раздел 1. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МЯГКОСТЬ И КРОТОСТЬ ОДНИМ И ТЕМ ЖЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мягкость и кротость суть одно и то же. В самом деле, кротость, как пишет философ, умеряет гнев<sup>457</sup>. Но гнев – это «желание отомстить»<sup>458</sup>. Следовательно, коль скоро мягкость, по словам Сенеки, «является снисходительностью, проявляемой начальствующими при наказании подчинённых», а месть производится посредством наказания, то дело представляется так, что мягкость и кротость суть одно и то же.

**Возражение 2.** Далее, Туллий говорит, что «мягкость есть добродетель, посредством которой излишне возненавидевший кого-либо ум удерживается благожелательностью»<sup>459</sup>, из чего можно заключить, что мягкость умеряет ненависть. Но, по словам Августина, ненависть причиняется гневом, так что последний является материей и кротости, и мягкости. Следовательно, похоже, что мягкость и кротость совершенно идентичны.

**Возражение 3.** Далее, один и тот же порок не может противостоять разным добродетелям. Но один и тот же порок, а именно жестокость, противопоставит и мягкости, и кротости. Следовательно, похоже, что мягкость и кротость совершенно идентичны.

**Этому противоречит** следующее: согласно вышеприведённому определению Сенеки, мягкость является снисходительностью старшего к младшему, тогда как кротость [распространяется на отношение] не только старшего к младшему, но и каждого – к каждому. Следовательно, мягкость и кротость в некотором смысле разнятся.

**Отвечаю:** как сказано во второй [книге] «Этики», нравственные добродетели «связаны с поступками и страстями»<sup>460</sup>. Затем, внутренние страсти являются и началами внешних поступков, и их препятствиями. Поэтому хотя добродетели, умеряющие страсти, отличаются по виду от добродетелей, умеряющих поступки, тем не менее, в своих следствиях они подчас совпадают. Так, человека от воровства в строгом смысле слова удерживает правосудность, но склоняет его к воровству неумеренность в любви и желании денег, которую умеряет щедрость, и потому щедрость и правосудность имеют общее следствие, каковое суть воздержание от воровства. Это относится и к предмету нашего рассмотрения, поскольку страсть гнева побуждает человека причинять излишне строгое наказание, а мягкости присуще смягчать наказание, чему может воспрепятствовать чрезмерный гнев. Поэтому кротость в той мере, в какой она обуздывает приступ гнева, имеет общее следствие с мягкостью, но при этом они отличаются друг от друга постольку, поскольку мягкость умеряет внешнее наказание, в то время как кротость умеряет страсть гнева.

**Ответ на возражение 1.** Кротости свойственно иметь дело с самим желанием мести, тогда как мягкости — с наказанием, которое налагается внешне, чтобы отомстить.

**Ответ на возражение 2.** Расположенности человека склоняют его к умеренности в том, что ему неприятно само по себе. Затем, когда один человек любит другого, наказание последнего само по себе ему неприятно, и он прибегает к нему только ради чего-то ещё, например правосудности или исправления наказуемого. Таким образом, любовь побуждает смягчать наказание, и это усваивается мягкости, в то время как ненависть препятствует смягчению. Поэтому Туллий говорит, что «возненавидевший ум», то есть стремящийся наказывать строго, «удерживается мягкостью» от причинения излишне строгого наказания, так что мягкость умеряет не ненависть, а наказание.

**Ответ на возражение 3.** Порок гнева, означающий избыточность в страсти гнева, в

строгом смысле слова противостоит кротости, которая непосредственно имеет дело со страстью гнева. Жестокость же, со своей стороны, означает избыточность в наказании. Поэтому Сенека говорит, что «жестокими называют тех, у кого есть причина наказывать, но отсутствует умеренность в наказании». Того, кто радуется самому наказанию человека, можно назвать свирепым или [даже] зверем, как если бы ему недоставало того человеческого чувства, которое можно назвать человеколюбием.

## Раздел 2. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МЯГКОСТЬ И КРОТОСТЬ ДОБРОДЕТЕЛЯМИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мягкость и кротость не являются добродетелями. В самом деле, добродетель не может противостоять другой добродетели. Но каждая из них явно противостоит строгости, которая является добродетелью. Следовательно, мягкость и кротость не являются добродетелями.

**Возражение 2.** Далее, «добродетели губят избыток и недостаток»<sup>461</sup>. Но мягкость и кротость связаны с некоторым умалением, поскольку мягкость уменьшает наказание, а кротость — гнев. Следовательно, мягкость и кротость не являются добродетелями.

**Возражение 3.** Далее, кротость, или смиренность, упоминается как одно из блаженств (Мф. 5:5) и как один из плодов (Гал. 5:23). Но добродетели отличаются от блаженств и плодов. Следовательно, их не должно считать добродетелями.

Этому противоречит сказанное Сенекой о том, что «доброего человека выдают его мягкость и кротость». Но доброму человеку свойственна добродетель, поскольку «добродетель делает добрым и своего обладателя, и выполняемое им дело»<sup>462</sup>. Следовательно, мягкость и кротость являются добродетелями.

**Отвечаю:** как утверждает философ, природа нравственной добродетели состоит в подчинении желания разуму<sup>463</sup>. Но это свойственно и мягкости, и кротости. В самом деле, по словам Сенеки, мягкость при смягчении наказания «руководствуется разумом», и кротость, как сказано в четвёртой [книге] «Этики», смирят гнев так, «как прикажет суждение»<sup>464</sup>. Отсюда очевидно, что мягкость и кротость являются добродетелями.

**Ответ на возражение 1.** Кротость непосредственно не противостоит строгости, поскольку кротость имеет дело с гневом. Строгость же, со своей стороны, относится к причинению внешнего наказания, и потому может показаться, что ей противостоит мягкость, которая, как уже было сказано (1), тоже относится к внешнему наказанию. Но и они не противостоят друг другу, поскольку одинаково соотносятся с правым разумом. Действительно, строгость непреклонна в причинении наказания тогда, когда этого требует правый разум, и мягкость смягчает наказание тогда, когда это необходимо согласно правильному суждению. Таким образом, они не противостоят друг другу постольку, поскольку относятся к разным вещам.

**Ответ на возражение 2.** Как пишет философ, «у навыка к соблюдению середины в связи с гневом нет имени, так что мы определим эту добродетель как укрощающую гнев и назовём кротостью»<sup>465</sup>. В самом деле, добродетели более свойственна недостаточность, чем избыточность, поскольку человеку естественней желать отмищения за причинённый ему ущерб, чем испытывать недостаток такого желания (ведь, по словам Саллюстия, «мало кто склонен преуменьшать причинённый ему ущерб»). Что же касается мягкости, то она смягчает не то наказание, которое соотнобразуется с правым разумом, а то, которое причитается согласно общественному закону, являющемуся объектом законной правосудности. Это наказание она смягчает после некоторого частного рассмотрения, когда, так сказать, решает, что человека должно избавить от дальнейшего наказания. Поэтому Сенека говорит: «Мягкость в первую очередь избавляет того, кого она милует, от любого последующего наказания; и это помилование от наказания равнозначно прощению». Отсюда очевидно, что мягкость соотнобразуется со строгостью так же, как справедливость («eipieikeia») — с законной правосудностью (120), частью которого она является, в том, что касается причинения законного

наказания. Однако мягкость отличается от справедливости, о чём будет сказано ниже (3).

**Ответ на возражение 3.** Блаженства являются актами добродетели, а плоды доставляемым добродетельными актами наслаждением. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы кротость была и добродетелью, и блаженством, и плодом.

## Раздел 3. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ВЫШЕУКАЗАННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ЧАСТЯМИ БЛАГОРАЗУМИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что вышеуказанные добродетели не являются частями благоразумия. В самом деле, мы уже показали (2), что мягкость смягчает наказание. Но философ усваивает это справедливости<sup>466</sup>, которая, как было показано выше (120, 2), принадлежит правосудности. Следовательно, похоже, что мягкость не является частью благоразумия.

**Возражение 2.** Далее, благоразумие связано с воздержаниями, тогда как кротость и мягкость имеют дело не с воздержаниями, а с гневом и местью. Следовательно, их не должно считать частями благоразумия.

**Возражение 3.** Далее, Сенека говорит: «Человека, который наслаждается жестокостью, надлежит считать слабоумным». Но жестокость противна мягкости и кротости. Следовательно, коль скоро слабоумие противно рассудительности, то дело представляется так, что мягкость и кротость являются частями рассудительности, а не благоразумия.

Этому противоречит следующее: Сенека говорит, что «мягкость – это умеренность души при осуществлении мести». И Туллий, со своей стороны, считает мягкость частью благоразумия<sup>467</sup>.

**Отвечаю:** части усваиваются главным добродетелям постольку, поскольку они подражают им в той или иной вторичной материи со стороны того модуса, за который добродетель хвалят и по которому именуют. Так, модус и имя правосудности связаны с некоторым «равенством», мужества – с «силой духа», а благоразумия – с некоторой «умеренностью», поскольку оно умеряет наиболее неистовые воздержания осязательных удовольствий. Но мягкость и кротость тоже являются своего рода умеренностями, поскольку, как было показано выше (1), мягкость смягчает наказание, а кротость умеряет гнев. Поэтому мягкость и кротость усваиваются благоразумию как главной добродетели и считаются его частями.

**Ответ на возражение 1.** О смягчении наказания можно говорить в двух смыслах. Во-первых, в том, что наказание подлежит смягчению в соответствии с намерением законодателя, хотя это и не прописано в законе, и тогда его нужно усваивать справедливости. В другом смысле оно связано с некоторой умеренностью во внутреннем расположении человека, побуждающей его удержаться от причинения наказания. Тогда его надлежит усваивать мягкости, которую Сенека называет «умеренностью души при осуществлении мести». Эта умеренность души связана с некоей расположенностью к состраданию, отвращающему человека от всего, что может причинить муки другому. Поэтому Сенека говорит, что «мягкость есть своего рода нежность души»; в самом деле, тот, кто не боится причинить боль другим, похоже, обладает грубой душой.

**Ответ на возражение 2.** Усвоение вторичных добродетелей главным обуславливается не материей добродетели, а её модусом, который, если так можно выразиться, является своего рода формой добродетели. Но мы уже показали, что мягкость и кротость, не разделяя с благоразумием материи, разделяют его модус.

**Ответ на возражение 3.** «Слабость» является лишённостью «крепости». Затем, подобно тому, как тело лишается телесной крепости вследствие несоблюдения приличествующих человеческому виду условий, точно так же и слабоумие обуславливается несоблюдением умом приличествующего человеческому виду расположения. Это может случиться как со стороны разума, как когда человек утрачивает способность пользоваться разумом, так и со стороны

желающей способности, как когда человек утрачивает то человеческое чувство, благодаря которому «дружественность к другим людям для человека естественна»<sup>468</sup>. То слабоумие, которое связано с утратой способности пользоваться разумом, противно рассудительности. Что же касается человека, который испытывает наслаждение, наказывая других, то его называют слабоумным потому, что он, похоже, утратил то человеческое чувство, которое обуславливает мягкость.



## Раздел 4. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ МЯГКОСТЬ И КРОТОСТЬ НАИБОЛЬШИМИ ДОБРОДЕТЕЛЯМИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что мягкость и кротость являются наибольшими добродетелями. В самом деле, добродетели похвальны в первую очередь потому, что они определяют человека к блаженству, которое состоит в познании Бога. Но кротость как ничто другое определяет человека к познанию Бога, в связи с чем читаем: «В кротости примите насаждаемое слово» ([Иак. 1:21](#)); и ещё: «Будь смирен к слушанию»<sup>469</sup> слова Божия ([Сир. 5:13](#)). И Дионисий, со своей стороны, говорит, что «Моисей удостоился явления Божия за свою великую кротость». Следовательно, кротость является наибольшей добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, добродетель представляется тем большей, чем больше она угодна Богу и людям. Но кротость, похоже, является наиболее угодной Богу. Ведь сказано же [в Писании]: «Благоугождение Ему — вера и кротость» ([Сир. 1:27](#)); и Христос побуждает нас быть кроткими, как Он Сам, когда говорит: «Научитесь от Меня (ибо Я – кроток и смирен сердцем)» ([Мф. 11:29](#)); и Иларий пишет, что «Христос пребывает в нас кротостью наших душ». Наиболее угодна она и людям, в связи с чем читаем: «Сын мой! Веди дела твои с кротостью — и будешь любим богоугодным человеком» ([Сир. 3:17](#)); по той же причине сказано, что царь «милостью... поддерживает престол свой» ([Прит. 20:28](#)). Следовательно, кротость и мягкость являются наибольшими добродетелями.

**Возражение 3.** Далее, Августин говорит, что «кротки уступающие брани и не противящиеся злу, но превозмогающие зло добром»<sup>470</sup>. Но это, похоже, свойственно также милосердию и благочестию, которое представляется самой большой добродетелью; в самом деле, глосса Амвросия на слова [Писания]: «Благочестие – на всё полезно» ([1 Тим. 4:8](#)), замечает, что «благочестие – это сумма всей христианской религии». Следовательно, кротость и мягкость являются наибольшими добродетелями.

Этому противоречит следующее: они не считаются главными добродетелями, но присоединены к другой добродетели как являющейся главной.

**Отвечаю:** ничто не препятствует тому, чтобы те или иные добродетели были наибольшими не просто и не во всех отношениях, а в некотором частном роде. Так, мягкость и кротость не могут быть наибольшими добродетелями абсолютно, поскольку их заслуга заключается в том, что они уклоняют человека от зла путём смятения гнева или наказания. Но обладание благом совершенней, чем лишённость зла. Поэтому такие добродетели как вера, надежда и любовь, а также рассудительность и правосудность, которые определяют к благу просто, превосходят мягкость и кротость в абсолютном смысле.

Но при этом мягкость и кротость обладают некоторым ограниченным превосходством перед теми другими добродетелями, которые не дают уклониться к злу. В самом деле, смягчаемый кротостью гнев в силу своей порывистости крайне сильно препятствует свободному суждению человека об истине, и потому кротость как никакая другая [добродетель] сообщает человеку самообладание, в связи с чем читаем: «Сын мой! Кротостью прославляй душу твою» ([Сир. 10:31](#)). Однако, как было показано выше (141, 7), вождения осязательных удовольствий более постыдны и постоянны, и потому благоразумие по справедливости считается главной добродетелью. Что же касается мягкости, то она как смягчающая наказание представляется наиболее близкой наибольшей из добродетелей, горней любви, поскольку позволяет делать добро ближнему и препятствовать его злу.

**Ответ на возражение 1.** Кротость располагает человека к познанию Бога путём

устранения препятствия, причём двойко. Во-первых, потому, что она, как уже было сказано, смягчая гнев, сообщает человеку самообладание; во-вторых, потому что благодаря кротости человек не отвергает слова истины, как это делают многие, когда охвачены гневом. Поэтому Августин говорит: «Быть кротким — значит не возражать Священному Писанию ни когда оно нам понятно и осуждает наши злые пути, ни когда непонятно, как если бы мы могли знать лучше и иметь более ясное представление об истине»<sup>471</sup>.

**Ответ на возражение 2.** Кротость и мягкость делают нас угодными Богу и людям в той мере, в какой они разделяют следствие, а именно уменьшение зла ближнего, с наибольшей из добродетелей, горней любовью.

**Ответ на возражение 3.** Милосердие и благочестие, действительно, разделяют с кротостью и мягкостью следствие, каковое суть уменьшение зла ближнего. Однако при этом они отличаются со стороны побуждения. Так, благочестие уменьшает зло ближнего по причине почитания старших, например Бога или родителей. Милосердие уменьшает зло ближнего потому, что это зло причиняет страдание [милосердному], который, как было показано выше (30, 2), воспринимает несчастье другого как своё собственное, что является следствием дружбы, побуждающей друзей разделять радость и горе. Кротость делает это путём устранения вызывающего к мести гнева. Мягкость делает это благодаря снисходительности души в той мере, в какой выносит беспристрастное суждение о том, что человека надлежит избавить от дальнейшего наказания.

## Вопрос 158. О ГНЕВЕ

*Теперь нам надлежит исследовать противоположные пороки: во-первых, гнев, который противен кротости; во-вторых, жестокость, которая противна мягкости.*

*В отношении гнева наличествует восемь пунктов:*

- 1) законно ли гневаться;*
- 2) является ли гнев грехом;*
- 3) является ли он смертным грехом;*
- 4) является ли он самым тяжким грехом;*
- 5) о его видах;*
- 6) является ли гнев главным пороком;*
- 7) о его дочерях;*
- 8) существует ли противоположный ему порок.*

## Раздел 1. ЗАКОННО ЛИ ГНЕВАТЬСЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что гневаться незаконно. Так, Иероним, комментируя слова [Писания]: «Всякий, гневающийся на брата своего...» ([Мф. 5:22](#)), говорит: «В некоторых рукописях добавлено слово “напрасно”. Однако в тех рукописях, которые признаны подлинными, такого ограничения нет и гнев запрещён в целом». Следовательно, гневаться незаконно.

**Возражение 2.** Далее, согласно Дионисию, «душевное зло беспричинно»<sup>472</sup>. Но гнев всегда беспричинен; так, по словам философа, «голос суждения гнев недослышит»<sup>473</sup>; и Григорий говорит: «Когда гнев раскалывает безмятежную поверхность души, он кромсает и рвёт её в своём неистовстве»<sup>474</sup>; и Кассиан говорит: «Вспышка гнева, какой бы причиной она не была вызвана, захлестывает и ослепляет око ума». Следовательно, гнев является злом.

**Возражение 3.** Далее, глосса на слова [Писания]: «Не враждуй на брата твоего в сердце твоём» ([Лев. 19:17](#)), говорит, что гнев есть «желание мести». Но желание мести незаконно постольку, поскольку месть принадлежит Богу, согласно сказанному [в Писании]: «У Меня – отмщение» ([Вт. 32:35](#)). Следовательно, похоже, что гнев всегда является злом.

**Возражение 4.** Кроме того, всё, что побуждает нас уклониться от уподобления Богу, всегда зло. Но гнев побуждает нас уклониться от уподобления Богу, поскольку, согласно сказанному [в Писании], Бог судит снисходительно ([Прем. 12:18](#)). Следовательно, гнев всегда является злом.

**Этому противоречит** сказанное Златоустом о том, что «гневающийся беспричинно подвергает себя опасности, а гневающийся по причине – нет, поскольку если бы не было гнева, то наставления были бы тщетными, суждения – изменчивыми, преступления – безнаказанными». Следовательно, гнев не всегда является злом.

**Отвечаю:** гнев в строгом смысле слова является страстью чувственного пожелания и сообщает своё имя раздражительной способности, о чём уже было сказано (II-I, 46, 1) нами при рассмотрении страстей. Что же касается душевных страстей, то зло может быть обнаружено в них двояко. Во-первых, со стороны вида страсти, которой она получает от своего объекта. Так, зависть с точки зрения вида всегда означает зло, поскольку она является нежеланием блага другому, а такое нежелание само по себе противно разуму в связи с чем философ замечает, что «в самом названии зависти выражено дурное качество»<sup>475</sup>. Но это никак не относится к гневу, который является желанием мести, поскольку месть может быть желанна как обоснованно, так и нет. Во-вторых, зло может быть обнаружено в страсти со стороны количества страсти, которое может быть избыточным или недостаточным. В указанном смысле в гневе может присутствовать зло, а именно когда кто-либо гневается больше или меньше, чем этого требует правый разум. Но если человек гневается в соответствии с суждением правого разума, то тогда его гнев заслуживает похвалы.

**Ответ на возражение 1.** Стоики, как мы показали выше при рассмотрении страстей (II-I, 24, 2), утверждали, что гнев и все остальные страсти являются душевными волнениями, которые противны порядку разума, и потому они считали гнев, равно как и другие страсти, злым. Именно так понимает гнев и Иероним, поскольку говорит о нём как о том, посредством чего гневается на ближнего с целью причинения ему вреда. Но перипатетики, мнение которых разделяет Августин<sup>476</sup>, считали гнев и другие душевные страсти движениями чувственного пожелания, которые иногда умеряются разумом, а иногда – нет, и в этом смысле гнев не всегда является злым.

**Ответ на возражение 2.** Гнев может соотноситься с суждением двояко. Во-первых, как

предшествующий ему, и тогда он может лишить разум его правоты и обрести признак зла. Вторых, как последующий ему ввиду того, что движение чувственного пожелания направлено против порока и в соответствии с разумом, и тогда этот гнев является благим и называется «ревностным гневом». В связи с этим Григорий говорит: «Когда мы прибегаем к гневу как к орудию добродетели, должно остерегаться того, чтобы он не взял верх над разумом и не предшествовал ему как его господин вместо того, чтобы следовать его наставлениям и быть готовым повиноваться ему во всём как добрый слуга»<sup>477</sup>. Этот последний гнев, некоторым образом препятствуя суждению разума в отношении исполнения акта, тем не менее, не лишает разум его правоты. Поэтому, по словам Григория, «ревностный гнев беспокоит око разума, тогда как греховный гнев ослепляет его»<sup>478</sup>. При этом его не делает несовместимым с добродетелью то обстоятельство, что обдумывание разума прерывается исполнением того, что обдумывает разум, поскольку и искусству может воспрепятствовать его акт, если оно начнёт обдумывать то, что должно быть исполнено, в то время как его надлежит исполнять.

**Ответ на возражение 3.** Незаконно желать мести ради причинения зла тому, кто подлежит наказанию, но желать мести ради исправления порока во имя блага правосудности похвально, к чему чувственное пожелание может склоняться в той мере, в какой оно подвигается разумом. Когда же месть осуществляется в соответствии с порядком суждения, она является делом Божиим, поскольку, как сказано [в Писании], имеющий власть наказывать суть «слуга Божий» ([Рим. 13:4](#)).

**Ответ на возражение 4.** Мы можем и должны быть подобными Богу со стороны желания блага, но мы не можем быть полностью уподобленными Ему со стороны модуса нашего желания, поскольку у Бога, в отличие от нас, нет никакого чувственного пожелания, движение которого должно быть подчинено разуму. Поэтому Григорий говорит, что «решительней всего гнев восстаёт против порока тогда, когда склоняется перед предписанием разума»<sup>479</sup>.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГНЕВ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что гнев не является грехом. В самом деле, согрешая, мы лишаемся заслуги. Затем, как сказано во второй [книге] «Этики», «за страсти мы не заслуживаем ни похвалы, ни осуждения»<sup>480</sup>. Таким образом, страсть не является грехом. Но в трактате о страстях мы уже показали (II-I, 46, 1), что гнев — это страсть. Следовательно, гнев не является грехом.

**Возражение 2.** Далее, в любом грехе имеет место обращение к некоторому преходящему благу. Но в гневе наличествует обращение не к преходящему благу, а к чьему-либо злу. Следовательно, гнев не является грехом.

**Возражение 3.** Далее, Августин говорит, что «никто не грешит в том, чего нельзя избежать»<sup>481</sup>. Но человек не может избежать гнева. Так, глосса на слова [Писания]: «Гневаясь, не согрешайте» (Пс. 4:5), замечает: «Движение гнева нам не подвластно». И философ говорит: «Действуя в гневе, всякий испытывает страдание»<sup>482</sup>. Но страдание противно воле. Следовательно, гнев не является грехом.

**Возражение 4.** Кроме того, по словам Дамаскина, грех противен природе<sup>483</sup>. Но гнев, будучи естественным актом человеческой способности, а именно раздражительности, не противен природе, в связи с чем Иероним в своём письме замечает, что «гневливость свойственна человеку». Следовательно, гнев не является грехом.

**Этому противоречат** следующие слова апостола: «Всякое раздражение и ярость, и гнев... да будут удалены от вас» (Еф. 4:31).

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), гнев в строгом смысле слова означает страсть. Страсть чувственного пожелания блага в той мере, в какой она направляется разумом, а если она оставляет порядок разума, то становится злой. Затем, порядок разума в отношении гнева можно рассматривать с точки зрения двух вещей. Во-первых, с точки зрения желаемого объекта, к которому склоняет гнев, а именно мести. Так, если человек желает, чтобы месть была осуществлена в соответствии с порядком разума, то его гнев достоин похвалы и называется «ревностным гневом». С другой стороны, если он желает такого отмщения, которое противно порядку разума, например, если он желает наказать кого-либо незаслуженно, или больше, чем тот заслужил, или с нарушением предписанного законом порядка, или не ради надлежащей цели, а именно защиты права и исправления порока, то его гнев греховен и называется «греховным гневом».

Во-вторых, порядок разума в отношении гнева можно рассматривать с точки зрения модуса разгневанности в том смысле, что движение гнева не должно быть неумеренно жестоким ни внутренне, ни внешне, и если это условие не соблюдается, то гнев будет греховным даже в том случае, когда само по себе отмщение обоснованно.

**Ответ на возражение 1.** Коль скоро страсть может и упорядочиваться разумом, и нет, из этого следует, что в абсолютном смысле слова страсть не содержит в себе понятия достоинства или недостатка, равно как и похвальности или осуждения. Но как упорядоченная разумом она может быть в некотором смысле достоинством и заслуживать похвалы и, с другой стороны, как не упорядоченная разумом она может быть недостатком и заслуживать осуждения. Поэтому философ говорит, что «если за гнев кого-либо хвалят или порицают, то за этот вот конкретный гнев»<sup>484</sup>.

**Ответ на возражение 2.** Разгневанный желает зла другому не ради своей выгоды, а ради мести, к которой желание склоняет его как к некоторому преходящему благу.

**Ответ на возражение 3.** Человек является хозяином собственных действий через посредство суждения своего разума. Поэтому он не властен полностью воспрепятствовать тем движениям, которые предшествуют этому суждению, а именно сделать так, чтобы они не возникли, хотя его разум способен сдержать любое из них после того, как оно возникло. Поэтому слова о том, что движение гнева нам не подвластно, относятся к ещё не возникшим движениям. Однако коль скоро и эти движения в какой-то степени всё-таки нам подвластны, они, не будучи упорядочены, не могут считаться совсем безгрешными. Утверждение философа о том, что гневающийся страдает, означает, что он страдает не от гнева, а от причинённой ему, как ему кажется, обиды, и это страдание побуждает его желать мести.

**Ответ на возражение 4.** Раздражительная способность в человеке по природе подчинена его разуму, и потому человеческий акт естественен в той мере, в какой он сообразован с разумом, а в той мере, в какой он противен разуму, он противен и человеческой природе.



## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГНЕВ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что любой гнев является смертным грехом. Ведь сказано же [в Писании]: «Глупца убивает гневливость» ([Иов. 5:2](#)) (здесь речь идёт о духовном убийстве, по которому именуется смертный грех). Следовательно, любой гнев является смертным грехом.

**Возражение 2.** Далее, только смертный грех заслуживает вечного осуждения. Но гнев заслуживает вечного осуждения; так, Господь говорит: «Всякий, гневающийся на брата... подлежит суду» ([Мф. 5:22](#)), а глосса на этот отрывок замечает, что «те три вещи, о которых здесь идёт речь, а именно суд, совет и адский огонь, недвусмысленно показывают нам сообразные разным грехам различные места обитания находящихся в состоянии вечного проклятия». Следовательно, гнев является смертным грехом.

**Возражение 3.** Далее, всё, что противно горней любви, суть смертный грех. Но гнев противен горней любви, поскольку, как говорит Иероним, комментируя слова [Писания]: «Всякий, гневающийся на брата...» и т. д. ([Мф. 5:22](#)), он противен любви к ближнему. Следовательно, гнев является смертным грехом.

**Этому противоречит** следующее: глосса на слова [псалма]: «Гневаясь, не согрешайте» ([Пс. 4:5](#)), говорит: «Гнев простителен, если не переходит к действию».

**Отвечаю:** как мы уже показали (2), движение гнева может быть неупорядоченным и греховным двояко. Во-первых, со стороны желаемого объекта, как когда кто-либо желает несправедливой мести, и тогда гнев является смертным грехом по роду, поскольку он противен любви и правосудности. Впрочем, подчас и такой гнев может быть простительным грехом по причине несовершенства акта. Это несовершенство можно усматривать или в отношении субъекта желания мести, как когда движение гнева предшествует суждению его разума, или в отношении желаемого объекта, как когда кто-либо желает мести столь незначительной, что её не стоит принимать в расчёт, так что даже если он и переходит к действию, например, одёргивает ребёнка или делает что-то подобное, то это не является смертным грехом. Во-вторых, движение гнева может быть неупорядоченным со стороны модуса разгневанности, как, например, когда кто-либо чересчур свирепо гневается в душе или переходит границы в своих внешних проявлениях гнева. Такой гнев, не будучи смертным грехом по роду, в некоторых случаях всё же является смертным грехом, как, например, когда из-за неистовства своего гнева человек отпадает от любви к Богу и ближнему.

**Ответ на возражение 1.** Из приведённых слов следует не то, что всякий гнев является смертным грехом, а то, что глупцы убиваются гневом духовно, поскольку, не сдерживая движение гнева разумом, впадают в смертные грехи, например, хуля Бога или причиняя ущерб ближнему.

**Ответ на возражение 2.** Сказанные Господом слова о гневе дополняют слова Закона: «Кто же убьёт — подлежит суду» ([Мф. 5:21](#)). Следовательно, Господь в данном случае говорит о том движении гнева, посредством которого человек желает убийства или причинения какого-то иного тяжкого вреда ближнему, и если его разум соглашается с этим желанием, то тогда он, несомненно, совершает смертный грех.

**Ответ на возражение 3.** Когда гнев противен горней любви, он является смертным грехом, но так бывает не во всех случаях, как это явствует из того, что было сказано нами выше.



## Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГНЕВ САМЫМ ТЯЖКИМ ГРЕХОМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что гнев является самым тяжким грехом. Ведь сказал же Златоуст, что «нет ничто более отталкивающего, чем вид гнева, и более уродливого, чем лик жестокости, и уж тем более — жестокости души»<sup>485</sup>. Следовательно, гнев является самым тяжким грехом.

**Возражение 2.** Далее, похоже, что чем больший вред причиняет грех, тем он и тяжелее; в самом деле, Августин говорит, что «злом считается то, что причиняет вред»<sup>486</sup>. Но гнев причиняет наибольший вред, поскольку лишает человека разума, позволяющего ему владеть собой; так, Златоуст говорит, что «гнев ничем не отличается от безумия; пока он действует, он — демон, изнуряющий даже больше, чем какой-либо демон»<sup>487</sup>. Следовательно, гнев является самым тяжким грехом.

**Возражение 3.** Далее, о внутренних движениях судят по их внешним следствиям. Но следствием гнева является тягчайший из грехов, убийство. Поэтому гнев является самым тяжким грехом.

**Этому противоречит** следующее: гнев сопоставим с ненавистью как сучок — с бревном, поскольку, как говорит Августин в своём уставе, «дабы гнев не перерос в ненависть и сучок не вырос в бревно». Следовательно, гнев не является самым тяжким грехом.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), неупорядоченность гнева можно рассматривать в двух отношениях, а именно в отношении недолжного объекта и в отношении недолжного модуса разгневанности. Что касается желаемого им объекта, гнев, похоже, не является слишком греховным, поскольку гнев желает зла — наказания какого-то человека под аспектом блага, а именно мести. В самом деле, со стороны желания зла грех гнева подобен тем грехам, которые желают ближнему зла, вроде ненависти и зависти, но в то время как ненавидящий желает другому зла абсолютно, а завидующий желает ему зла из-за желания собственной славы, гневающийся желает ему зла под аспектом одной только мести. Отсюда очевидно, что ненависть хуже зависти, а зависть — гнева, поскольку хуже желать зла ради зла, чем ради блага, и желать зла ради внешнего блага, такого как почести или слава, чем под аспектом осуществления правосудности. Со стороны блага, под аспектом которого гневающийся желает зла, гнев подобен греху вожделения, который тоже стремится к благу. В этом отношении и в строгом смысле слова грех гнева тоже не так тяжок, как грех вожделения, поскольку благо правосудности, к которому стремится разгневанный, лучше блага приятности или пользы, к которому стремится субъект вожделения. Поэтому философ говорит, что «невоздержанность в гневе менее позорна, нежели невоздержанность во влечениях»<sup>488</sup>.

С другой стороны, если рассматривать неупорядоченность в отношении модуса разгневанности, то гневу, похоже, надлежит усвоить некоторое превосходство по причине силы и скорости его движения, согласно сказанному [в Писании]: «Жесток гнев, неукротима ярость — но кто устоит перед ревностью» (Прит. 27:4). Поэтому Григорий говорит: «Изъявленное гневом сердце бьётся в конвульсиях, тело дрожит, язык заплетается, лицо пылает, глаза, замутнённые яростью, никого не узнают, язык издаёт какие-то бессмысленные звуки»<sup>489</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Златоуст имеет в виду возникающие по причине неистовства гнева его отталкивающие внешние проявления.

**Ответ на возражение 2.** В этом аргументе речь идёт о неупорядоченном движении гнева, которое, как уже было сказано, обуславливается его неистовством.

**Ответ на возражение 3.** Ненависть и зависть причиняют убийство не в меньшей степени, чем гнев, однако гнев менее тяжок постольку, поскольку, как было показано выше, он связан с

аспектом правосудности.

## Раздел 5. ПРАВИЛЬНО ЛИ ФИЛОСОФ ОПРЕДЕЛИЛ ВИДЫ ГНЕВА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что философ, разделяя гневных на «вспыльчивых», «желчных» и «неумолимых», или «раздражительных»<sup>490</sup>, определяет виды гнева неправильно. Так, по его мнению, о человеке говорят как о желчном тогда, когда «он непримирим и гнев у него длится долго». Но это явно связано с обстоятельством времени. Следовательно, похоже, что гнев можно различать по виду и в отношении других обстоятельств.

**Возражение 2.** Далее, он говорит, что «раздражительные», или «неумолимые», не перестают гневаться, «покуда не отомстят или не накажут». Но это свойственно непримиримости гнева. Следовательно, похоже, что раздражительность есть то же, что и злоба [или желчность].

**Возражение 3.** Далее, Господь упоминает о трёх степенях гнева, когда говорит: «Всякий, гневающийся на брата... подлежит суду; кто же скажет брату своему: “Рака!” – подлежит синедриону, а кто скажет: “Безумный!” — подлежит геенне огненной» (Мф. 5:22). Но эти степени не соотносятся с вышеприведёнными видами. Следовательно, похоже, что вышеуказанное разделение гнева не является надлежащим.

Этому противоречит следующее: Григорий Нисский говорит, что «существует три вида гнева», а именно гнев, который он называет «яростью», а также «злобность», которая «является болезнью ума», и [наконец] «мстительность». Но эти три, похоже, соответствуют трём вышеуказанным. В самом деле, ярость он описывает как «резкую и возбуждённую», что философ усваивает «вспыльчивому»; «злобность» он описывает как «длительную и злопамятную», что философ усваивает «желчному»; «мстительность» он описывает как «выжидающую случая для мщения», что совпадает с приведённым философом описанием «раздражительного». Точно так же различает [гнев] и Дамаскин<sup>491</sup>. Следовательно, вышеприведённое различение философа является надлежащим.

**Отвечаю:** вышеприведённое различение может быть отнесено либо к страсти, либо же непосредственно к греху гнева. Ранее, исследуя страсти, мы показали (II-I, 46, 8), как оно связано со страстью гнева, а также что именно его имели в виду Григорий Нисский и Дамаскин. Здесь же нам надлежит провести различение этих видов в отношении греха гнева в том смысле, в каком они были приведены философом.

Итак, неупорядоченность гнева можно рассматривать в отношении двух вещей. Во-первых, в отношении возникновения гнева, и тогда она связана со «вспыльчивыми» людьми, которые впадают в гнев слишком быстро и по любому поводу. Во-вторых, в отношении продолжительности гнева, а именно, что гнев продолжается излишне долго, что может быть обусловлено двумя вещами. Во-первых, тем, что причина гнева, а именно причинённый ущерб, слишком долго хранится в памяти человека, вследствие чего возникает продолжительное недовольство, делающее его «удручённым» и «желчным». Во-вторых, это может быть связано с мстительностью, которой упорно добивается человек; так бывает с людьми «неумолимыми», или «раздражительными», которые гnevаются до тех пор, пока не накажут.

**Ответ на возражение 1.** Гневливость и непримиримость в гневe обуславливаются не временем, а склонностью человека, которая в основном и принимается во внимание при различении вышеуказанных видов.

**Ответ на возражение 2.** Гнев «желчных» и «раздражительных» долгов, но по разным причинам. Гнев «желчного» устойчив по причине устойчивого недовольства, которое надолго

удерживается в его душе, и так как этот гнев не прорывается вовне, то ни другие не могут убедить его перестать гневаться, ни он сам – успокоиться, и потому его гнев прекращается только тогда, когда по прошествии времени недовольство изглаживается. С другой стороны, гнев «раздражительного» долгов по причине его сильного желания мести, которое со временем не изглаживается и может быть успокоено только мезтью.

**Ответ на возражение 3.** Упомянутые Господом степени гнева относятся не к различным видам гнева, а к [различным стадиям] протекания самого человеческого акта. В самом деле, первая степень – это внутренний замысел, в отношении которого Он говорит: «Всякий, гневающийся на брата». Вторая степень связана с тем внешним проявлением гнева, который предшествует возникновению следствия, в отношении которого Он говорит: «Кто же скажет брату своему: “Рака!”», каковое слово является гневным восклицанием. Третья степень связана с возникновением следствия внутренне замышленного греха. Затем, следствием гнева является причиняемый под аспектом мести вред другому и наименьшим из них является тот, который причиняется словесно, в отношении которого Он говорит: «Кто скажет: “Безумный!”». Из этого очевидно, что вторая степень несколько отягчает первую, а третья — первую и вторую вместе, и потому если первая представляет собой смертный грех, как это имеет место в упомянутом: Господе случае, о котором мы говорили выше (3), то остальные и подавно. Поэтому за каждую из них предусмотрено некоторое наказание. В первом случае назначается «суд», каковой является наименее тяжким [наказанием], поскольку, по словам Августина, «где суд, там всегда есть возможность оправдаться»; во втором случае назначается «синедрион» [то есть «совет»], на котором «судьи совещаются о том, каким должно быть наказание»; в третьем случае назначается [само наказание, а именно] «геенна огненная», то есть «вечное осуждение»<sup>492</sup>.

## Раздел 6. ДОЛЖНО ЛИ ПРИЧИСЛЯТЬ ГНЕВ К ГЛАВНЫМ ПОРОКАМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что гнев не должно причислять к главным порокам. Ведь гнев порождается страданием, которое является главным пороком, известным под именем лени. Следовательно, гнев не должно причислять к главным порокам.

**Возражение 2.** Далее, ненависть является более тяжким грехом, чем гнев. Следовательно, к главным порокам скорей надлежит причислять её, а не гнев.

**Возражение 3.** Далее, глосса на слова [Писания]: «Человек гневливый заводит ссору» (Прит. 29:22), говорит: «Гнев – это врата ко всем порокам; если они затворены, всем добродетелям обеспечен мир; если они отворены, душа во всеоружии и готова на всяческое злодеяние». Но главный порок порождает не все, а только некоторые особые грехи. Следовательно, гнев не должно причислять к главным порокам.

Этому противоречит следующее: Григорий причисляет гнев к главным порокам<sup>493</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (II-I, 84, 3), главным считается тот порок, из которого возникает множество других пороков. Затем, многие пороки могут являться следствиями гнева по двум причинам. Первую надлежит усматривать со стороны объекта, в котором присутствует аспект желательности в той мере, в какой месть желанна под аспектом справедливости, или благообразия, который, как было показано выше (4), притягателен в силу своего превосходства. Вторую надлежит усматривать со стороны его пылкости, побуждающей ум к опрометчивым решениям, приводящим к любым видам неупорядоченных действий. Отсюда очевидно, что гнев является главным пороком.

**Ответ на возражение 1.** То страдание, из которого возникает гнев, по большей части является не пороком лени, а претерпеванием страдания, которое последует причинённому вреду.

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (118, 7; 148, 5; 153, 4; II-I, 84, 3), с понятием главного порока связано представление о наиболее желанной цели, ради достижения которой совершается множество грехов. Но цель гнева, который желает зла под аспектом блага, гораздо желанней, чем цель ненависти, которая желает зла под аспектом зла, и потому порок гнева главнее порока ненависти.

**Ответ на возражение 3.** Гнев можно считать вратами ко всем порокам акцидентно, поскольку он устраняет препятствие к ним, а именно затрудняет суждение разума, посредством которого человек уклоняется от зла. Сам же он является непосредственной причиной некоторых особых грехов, которые называются его дочерями.

## Раздел 7. ДОЛЖНЫМ ЛИ ОБРАЗОМ ГНЕВУ УСВОЕНО ШЕСТЬ ДОЧЕРЕЙ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что шесть дочерей, а именно «распря, превознесение ума, оскорбление, выражение недовольства, негодование и богохульство», усвоено гневу недолжным образом. В самом деле, Исидор считает богохульство дочерью гордости. Следовательно, его нельзя считать дочерью гнева.

**Возражение 2.** Далее, как говорит Августин в своём уставе, гнев порождает ненависть. Следовательно, её надлежит считать одной из дочерей гнева.

**Возражение 3.** Далее, «превознесение ума», похоже, есть то же, что и гордость. Но гордость, по мнению Григория, является не дочерью порока, а «матерью всех пороков» [494](#). Следовательно, превознесение ума не должно считать дочерью гнева.

Этому противоречит следующее; Григорий усваивает гневу именно этих дочерей [495](#).

**Отвечаю:** гнев можно рассматривать трояко. Во-первых, как находящийся в мысли, и следствием такого гнева являются два порока. Первый – со стороны того, на кого человек гневаётся, не считая, однако, его достойным того, чтобы как-либо на него воздействовать, и это называется «негодованием». Другой порок – со стороны самого гневающегося, который измышляет различные способы мести и заполняет подобными мыслями свой ум, согласно сказанному [в Писании]: «Станет ли мудрый... наполнять чрево своё ветром палящим» ([Иов. 15:2](#)), и это называется «превознесением ума».

Во-вторых, гнев можно рассматривать как выраженный словесно, и вследствие такого гнева возникает двоякая неупорядоченность. Первой является та, что гнев человека проявляется в способе его речи, как, например, тогда, когда он говорит брату своему: «Рака!», о чём уже было сказано (5), и это называется «выражением недовольства» и означает неупорядоченную и сбивчивую речь. Другая неупорядоченность состоит в том, что человек раздражается оскорбительными речами, и если они направлены против Бога, то это – «богохульство», а если против ближнего, то это – «оскорбление».

В-третьих, гнев можно рассматривать как нашедший своё продолжение в делах, и тогда он обуславливает «распри», под которыми должно понимать все виды причинённого ближнему в гневе вреда.

**Ответ на возражение 1.** Осознанное человеком богохульство проистекает из гордости, посредством которой человек восстаёт против Бога, поскольку, согласно сказанному [в Писании]: «Начало гордости – удаление человека от Господа» ([Сир. 10:14](#)), то есть отказ от Его почитания, который является первой частью гордости и из которого возникает богохульство. То же богохульство, в которое человек впадает из-за неупорядоченности ума, проистекает из гнева.

**Ответ на возражение 2.** Хотя ненависть подчас и возникает из гнева, тем не менее, у неё есть предшествующая причина, являющаяся непосредственной [причиной] её возникновения, а именно недовольство, равно как, с другой стороны, любовь порождается удовольствием. Затем, это недовольство в одних случаях подвигает человека к гневу, а в других – к ненависти. Поэтому ненависть была должным образом усвоена лени, а не гневу.

**Ответ на возражение 3.** Рассматриваемое в настоящем случае превознесение ума считается не тем же, что и гордость, но – своего рода усилием или отважной попыткой осуществить месть, а между тем отвага – это порок, который противен мужеству.



## Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОТИВОПОЛОЖНЫМ ГНЕВУ ПОРОКОМ ТОТ, КОТОРЫЙ ВОЗНИКАЕТ ИЗ НЕДОСТАТОЧНОСТИ ГНЕВА?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что у гнева нет противоположного ему порока, который возникал бы из недостаточности гнева. В самом деле, никакой порок не может уподобить нас Богу. Но человек, полностью избавившись от гнева, уподобляется Богу, Который судит «снисходительно» ([Прем. 12:18](#)). Следовательно, полное отсутствие гневливости не является пороком.

**Возражение 2.** Далее, отсутствие того, в чём нет никакой пользы, не может являться пороком. Но в движении гнева, как доказывает Сенека в своей книге «О гневе», нет никакой пользы. Следовательно, похоже, что отсутствие гневливости не является пороком.

**Возражение 3.** Далее, согласно Дионисию, «человеческое зло есть безумие»<sup>496</sup>. Но суждение разума не ослабляется отсутствием тех или иных движений гнева. Следовательно, недостаточность гнева не является пороком.

**Этому противоречит** следующее: Златоуст говорит: «Тот, кто не гневается, когда должно, грешит. Ибо неразумная терпеливость является рассадником многих пороков, потворствует небрежению и подстрекает к дурным поступкам не только злых, но часто и добрых».

**Отвечаю:** гнев можно понимать двояко. Во-первых, как простое движение воли, посредством которого наказание налагается не под влиянием страсти, а вследствие суждения разума, и в таком случае недостаточность гнева, несомненно, является грехом. Именно так понимает гнев Златоуст, поскольку говорит: «Если гнев обоснован, то это уже не гнев, а суждение. Ибо в строгом смысле слова гнев означает движение страсти» (ведь когда человек гневается обоснованно, его гнев уже не движется страстью, и потому он считает его суждением, а не гневом). Во-вторых, гнев можно понимать как движение чувственного пожелания, которое сопровождается обусловленной телесным изменением страстью. Это движение в человеке необходимо последует движению его воли, поскольку более низкое желание, если ему не препятствовать, непременно последует движению высшего. Поэтому движение гнева в чувственном пожелании является в целом недостаточным только тогда, когда движение воли недостаточно или слабо. Следовательно, недостаточность страсти гнева порочна в той же мере, в какой [порочна] недостаточность движения воли к причинению наказания в соответствии с суждением разума.

**Ответ на возражение 1.** Тот, кто не гневается даже тогда, когда должен гневаться, уподобляется Богу со стороны бесстрастности, но не со стороны божественного наказания в соответствии с [правым] суждением.

**Ответ на возражение 2.** Страсть гнева, равно как и все остальные движения чувственного пожелания, полезна постольку, поскольку способствует более быстрому исполнению того, что предписано разумом (иначе чувственное пожелание в человеке было бы бесполезным, а между тем «природа ничего не делает всуе»<sup>497</sup>).

**Ответ на возражение 3.** Неупорядоченность действий означает, что суждение человеческого разума обуславливает не только простое движение воли, но также и страсть в чувственном пожелании, о чём уже было сказано. И поскольку устранение следствия указывает на устранение причины, то недостаточность гнева указывает на недостаточность суждения разума.

## Вопрос 159. О ЖЕСТОКОСТИ

*Далее мы рассмотрим жестокость, под которым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) противна ли жестокость мягкости;*
- 2) сравнение её со свирепостью, или зверством.*



## Раздел 1. ПРОТИВНА ЛИ ЖЕСТОКОСТЬ МЯГКОСТИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что жестокость не противна мягкости. Ведь сказал же Сенека, что «жестоким называют того, кто превышает меру в наказании», а это противно правосудности. Но мягкость считается частью не правосудности, а благоразумия. Следовательно, очевидно, что жестокость не противна мягкости.

**Возражение 2.** Далее, [в Писании] сказано: «Они – жестоки и немилосердны» ([Иер. 6:23](#)), из чего можно заключить, что жестокость противна милосердию. Но мы уже показали (157, 4), что мягкость отличается от милосердия. Следовательно, жестокость не противна мягкости.

**Возражение 3.** Далее, мягкость, как было показано выше (157, 1), связана с причинением наказания, в то время как жестокость связана с лишением благодеяния, согласно сказанному [в Писании]: «Человек жестокосердый не благотворит даже душе своей»<sup>498</sup> ([Прит. 11:17](#)). Следовательно, жестокость не противна мягкости.

**Этому противоречит** сказанное Сенекой о том, что «противоположностью мягкости является жестокость, которая есть не что иное, как жестокосердие при домогательстве наказания».

**Отвечаю:** жестокость, пожалуй, получила своё имя от «cruditas» (необработанный, сырой). Затем, обработанная и приготовленная пища обыкновенно нежна и приятна на вкус, тогда как в сыром виде она неприятна и груба. Но нами уже было сказано (157, 3) о том, что мягкость означает некоторую приятность и нежность души, которая склоняет человека к смягчению наказания. Следовательно, жестокость непосредственно противостоит мягкости.

**Ответ на возражение 1.** Подобно тому, как справедливость смягчает наказание согласно суждению разума, в то время как склоняющая к тому же нежность души принадлежит мягкости, точно так же избыточность в наказании в том, что касается внешнего действия, принадлежит несправедливости, в то время как жестокосердие, которое склоняет к ужесточению наказания, принадлежит жестокости.

**Ответ на возражение 2.** Общим у милосердия и мягкости является то, что их ужасает чужое несчастье, и они стараются его избежать, но делают они это по-разному. В самом деле, милосердие стремится ослабить несчастье другого посредством благодеяния, тогда как мягкость — посредством прекращения наказания. И коль скоро жестокость означает избыточность в домогательстве наказания, она в большей степени противостоит не милосердию, а мягкости, но так как эти добродетели очень схожи, жестокость подчас означает бессердечие.

**Ответ на возражение 3.** В настоящем случае жестокостью называется бессердечие, которое является недостаточностью благодеяния. А ещё можно сказать, что лишение благодеяния само по себе является наказанием.

## Раздел 2. ОТЛИЧАЕТСЯ ЛИ ЖЕСТОКОСТЬ ОТ СВИРЕПОСТИ, ИЛИ ЗВЕРСТВА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что жестокость не отличается от свирепости, или зверства. В самом деле, один порок в одном и том же отношении противен только одной добродетели. Но свирепость и жестокость противны мягкости со стороны избыточности. Следовательно, похоже, что свирепость суть то же самое, что и жестокость.

**Возражение 2.** Далее, Исидор говорит, что «суровость есть вместе свирепость и истинность, поскольку она, следуя правосудности, не заботится о благочестии»<sup>499</sup>, из чего, похоже, можно заключить, что свирепость отвергает требуемое благочестиво судящим разумом смягчение наказания. Но мы уже показали (1), что это свойственно жестокости. Следовательно, свирепость есть то же, что и жестокость.

**Возражение 3.** Далее, подобно тому, как существует порок, противный добродетели со стороны избыточности, точно также существует порок, противный ей со стороны недостаточности, причём последний противен и добродетели, которая является серединой, и пороку, который противен со стороны избыточности. Но один и тот же связанный с недостаточностью порок, а именно невзыскательность, или расслабленность, противен и жестокости, и свирепости. В самом деле, Григорий говорит; «Да пребудет любовь, но не та, что расслаблена, да пребудет суровость без ярости, да пребудет рвение без недостойной свирепости, да пребудет благочестие без недолжной мягкости»<sup>500</sup>. Следовательно, свирепость есть то же, что и жестокость.

**Этому противоречат** следующие слова Сенеки: «Того, кто гневается или безо всякой обиды, или на того, кто его не обижал, считают не жестоким, а свирепым, или звероподобным».

**Отвечаю:** своим происхождением имена «свирепость» и «зверство» обязаны сходству с теми дикими зверьми, которых считают свирепыми. Ведь такие звери нападают на человека для того, чтобы пожрать его плоть, а не ради осуществления правосудности, рассмотрение которой свойственно одному только разуму. Поэтому зверство, или свирепость, в строгом смысле слова сказывается только о том, кто причиняет наказание не в связи с порочностью наказуемого, а просто потому, что ему доставляет удовольствие мучить человека. Отсюда понятно, почему это также называется скотством. Действительно, такого рода удовольствие является не человеческим, а скотским и, подобно другим скотским возбуждениям, берет своё начало либо в дурном обычае, либо в испорченной природе. С другой стороны, жестокость имеет в виду порочность наказуемого, хотя при этом проявляет избыточность в модусе наказания. Таким образом, жестокость отличается от свирепости, или зверства, в связи с чем в седьмой [книге] «Этики» сказано, что человеческая порочность отлична от зверства<sup>501</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Мягкость является человеческой добродетелью, и потому она непосредственно противостоит жестокости, которая является формой человеческого зла. Свирепость же, или зверство, суть скотство, и потому она непосредственно противостоит не мягкости, а более возвышенной добродетели, называемой философом «героической» и «божественной»<sup>502</sup>, которая, по нашему мнению, связана с даром Святого Духа. Поэтому мы вправе утверждать, что свирепость непосредственно противостоит дару благочестия.

**Ответ на возражение 2.** Сурового человека считают свирепым не просто, поскольку это указывало бы на порок, а «свирепым в том, что касается истины», что связано с некоторым сходством [суровости] со свирепостью со стороны несклонности смягчать наказание.

**Ответ на возражение 3.** Невзыскательность является пороком только в той мере, в какой она пренебрегает порядком правосудности, согласно которому преступник подлежит наказанию, в отношении которого жестокость избыточна. С другой стороны, свирепость вообще пренебрегает этим порядком. Поэтому невзыскательность противостоит не свирепости, а жестокости.

## Вопрос 160. О СКРОМНОСТИ

*Теперь нам надлежит исследовать скромность: во-первых, скромность как таковую; во-вторых, каждый из её видов.*

*Под первым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) является ли скромность частью благоразумия;*
- 2) что является материей скромности.*

# Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СКРОМНОСТЬ ЧАСТЬЮ БЛАГОРАЗУМИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что скромность не является частью благоразумия. В самом деле, своё имя скромность получила от модуса<sup>503</sup>. Но модус необходим каждой добродетели, поскольку добродетель определена к благу, а благо, по словам Августина, состоит в модусе, виде и порядке<sup>504</sup>. Таким образом, скромность является общей добродетелью и, следовательно, не должна считаться частью благоразумия.

**Возражение 2.** Далее, благоразумие, похоже, заслуживает похвалы в первую очередь благодаря тому, что оно умеряет. Но именно это и сообщает скромности её имя. Следовательно, скромность является тем же, что и благоразумие, а не одной из его частей.

**Возражение 3.** Далее, скромность, похоже, связана с исправлением ближнего, согласно сказанному [в Писании]: «Рабу же Господа не должно ссориться, но быть приветливым ко всем... скромно наставляя противников»<sup>505</sup> (2 Тим. 2:24-25). Но мы уже показали (33, 1), что увещание грешника является актом или правосудности, или горней любви. Следовательно, дело представляется так, что скромность является частью правосудности, а не благоразумия.

Этому противоречит следующее: Туллий считает скромность частью благоразумия<sup>506</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (141, 4; 157, 3), благоразумие привносит умеренность в то, в чём быть умеренным труднее всего, а именно в желания осязательных удовольствий. Но там, где наличествует особая добродетель в отношении некоторой важной материи, должна наличествовать и другая добродетель в отношении того, что менее важно, поскольку существует необходимость в том, чтобы человек в своей жизни руководствовался добродетелью в отношении всего. Так, мы уже говорили (134, 3), что помимо великолепия, которое связано с большими тратами, необходима также и щедрость, которая имеет дело с тратами вообще. Таким образом, существует необходимость в такой добродетели, которая привносила бы умеренность в то, в чём быть умеренным не слишком трудно. Эта добродетель называется скромностью и присоединена к благоразумию как к главной [добродетели].

**Ответ на возражение 1.** Когда имя общо многим, оно иногда усваивается низшей степени [этого множества]; так, общее имя ангела усвоено низшему ангельскому чину. И точно так же имя модуса, который блюдут все без исключения добродетели, особо усвоено той добродетели, которая устанавливает модус в отношении самых незначительных вещей.

**Ответ на возражение 2.** Некоторые вещи необходимо умерять по причине их силы (как [например] мы разбавляем крепкое вино). Однако умеренность хороша во всём, и потому благоразумие имеет дело по преимуществу с самыми сильными страстями, а скромность – с более слабыми.

**Ответ на возражение 3.** В данном случае скромность понимается как общая умеренность, которая необходима всем добродетелям.

## Раздел 2. СВЯЗАНА ЛИ СКРОМНОСТЬ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО С ВНЕШНИМИ ДЕЙСТВИЯМИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что скромность связана исключительно с внешними действиями. В самом деле, внутренние движения страстей не могут быть известны другим людям, а между тем апостол наказал: «Скромность ваша да будет известна всем человекам»<sup>507</sup> (Филип. 4:5). Следовательно, скромность связана исключительно с внешними действиями.

**Возражение 2.** Далее, связанные со страстями добродетели отличаются от правосудности, которая имеет дело с деятельностью. Но скромность, похоже, является одной добродетелью. Следовательно, если она связана с внешними делами, то никак не может быть связанной с внутренними страстями.

**Возражение 3.** Далее, одна и та же добродетель не может одновременно иметь дело и с тем, что связано с желанием (что свойственно нравственным добродетелям), и с тем, что связано со знанием (что свойственно умственным добродетелям), да к тому же ещё и с тем, что связано с раздражительной и вожделеющей способностями. Следовательно, коль скоро скромность является одной добродетелью, она не может иметь дела со всем этим вместе.

**Этому противоречит** следующее: давший имя скромности «модус» необходимо блюсти во всём, и потому скромность имеет дело со всем этим вместе.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), скромность отличается от благоразумия постольку, поскольку благоразумие привносит умеренность в то, в чём ограничить себя труднее всего, тогда как привносимая скромностью умеренность не связана с большими трудностями. В отношении этой скромности мнения авторитетных авторов весьма разнятся. В самом деле, стоило им обнаружить в чём-либо особый вид блага или особую трудность в соблюдении умеренности, как они тут же переставали усваивать это скромности, оставляя ей только наименее значимое. Поскольку же особая трудность умеренности в осязательных удовольствиях очевидна для всех, то в отличии благоразумия от скромности не усомнился никто.

Затем, Туллий в дополнение к этому усматривал особый вид блага в умеренности в наказании, и потому отличал мягкость от скромности, оставляя последней всё прочее, что нуждается в привнесении умеренности, и разделял это [прочее] на четыре вида. Первым он полагал движение ума к некоторому превосходству, которое умеряется «смирением». Вторым – желание того, что связано с познанием, которое умеряется противным любопытству «любомудрием». Третьим – то, что связано с телесными движениями и действиями, которые должно исполнять подобающе и благообразно независимо от того, идёт ли речь о чём-то серьёзном или о развлечениях. Четвёртым — то, что связано с внешними проявлениями, например с облачением и тому подобным.

Другие авторы усваивали некоторым из этих материй свои особые добродетели. Так, ранее мы уже говорили (143; II-I, 60, 5) о том, что Андроник упоминает об уравновешенности, простоте, благовоспитанности и иных подобных им добродетелях, а Аристотель, со своей стороны, усваивает [желанию] удовольствий от развлечений «eutrapelia» [(то есть остроумие)]<sup>508</sup>. Однако всё это отвечает тому представлению о скромности, которого придерживался Туллий, и потому скромность имеет дело не только с внешними, но и с внутренними действиями.

**Ответ на возражение 1.** Апостол говорит о той скромности, которая связана с внешним. Впрочем, внутренняя умеренность также может некоторым образом проявляться вовне.

**Ответ на возражение 2.** Скромностью называется несколько добродетелей, о которых

упоминают различные авторы. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы скромность имела дело с различными материями, для которых требуются различные добродетели. При этом между различными частями скромности нет столь глубокого различия, какое есть между связанной с деятельностью правосудностью и связанным со страстями благоразумием, поскольку для тех действий и страстей, в отношении которых имеется трудность, исходящая не со стороны их материи, а только лишь со стороны привнесения в них умеренности, достаточно и одной добродетели, а именно одной для каждого вида привнесения умеренности.

Сказанного достаточно для ответа на возражение 3.

## Вопрос 161. О СМирЕНИИ

*Далее мы рассмотрим виды скромности: во-первых, смирение и противную ему гордость; во-вторых, любомудрие и противное ему любопытство; в-третьих, скромность, проявляемую в словах и делах; в-четвёртых, скромность, проявляемую во внешнем облачении.*

*В отношении смирения наличествует шесть пунктов:*

- 1) является ли смирение добродетелью;*
- 2) пребывает ли оно в пожелании или в суждении разума;*
- 3) должно ли посредством смирения покоряться всем людям;*
- 4) является ли оно частью скромности, или благоразумия;*
- 5) сравнение его с другими добродетелями;*
- 6) о степенях смирения.*



## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СМИРЕНИЕ ДОБРОДЕТЕЛЬЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что смирение не является добродетелью. В самом деле, добродетель не выражает понятие наказания зла, а между тем [в Писании] сказано: «Смирили оковами ноги его»<sup>509</sup> ([Пс. 104:18](#)). Следовательно, смирение не является добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, добродетель и порок противостоят друг другу. Но смирение, похоже, означает порок, в связи с чем читаем: «Есть лукавый, который ходит согнувшись» ([Сир. 19:23](#)). Следовательно, смирение не является добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, добродетель не может противостоят другой добродетели. Но смирение явно противостоит добродетели величавости, которая стремится к великому, в то время как смирение его избегает. Следовательно, похоже, что смирение не является добродетелью.

**Возражение 4.** Далее, добродетель «есть некоторое совершенство»<sup>510</sup>. Но смирение, пожалуй, есть некоторое несовершенство; действительно, смирение не может быть усвоено Богу постольку, поскольку Он никому не подвластен. Следовательно, похоже, что смирение не является добродетелью.

**Возражение 5.** Кроме того, как сказано во второй [книге] «Этики», всякая нравственная добродетель связана с поступками и страстями<sup>511</sup>. Но философ не считает смирение ни добродетелью, связанной со страстями, ни частью связанной с поступками правосудности. Следовательно, похоже, что оно не является добродетелью.

**Этому противоречит** следующее: Ориген, комментируя слова [из Евангелия от Луки]: «Призрел Он на смирение рабы Своей» ([Лк. 1:48](#)), замечает: «Одну из добродетелей, смирение, Священное Писание заповедует особо, и Спаситель наш говорит: “Научитесь от Меня (ибо Я кроток и смирен сердцем)” ([Мф. 11:29](#))».

**Отвечаю:** как уже было сказано нами выше (II-I, 23, 2) при рассмотрении страстей, к труднодостижимому благу желание стремится под аспектом блага и избегает его под аспектом трудности его достижения. В отношении первого в нём возникает движение надежды, а в отношении последнего – движение отчаяния. Затем, мы также показали (II-I, 61, 2), что в связи с теми движениями желания, которые устремляют к объекту, существует потребность в обуздывающей и умеряющей нравственной добродетели, а в связи с теми [движениями желания], которые отвращают [от объекта], существует потребность в такой нравственной добродетели, которая бы укрепляла и ускоряла желание. Таким образом, в отношении труднодостижимого блага необходима двоякая добродетель: одна, которая умеряет и обуздывает ум, не давая ему неупорядоченно стремиться к возвышенному, и это – добродетель смирения; и другая, которая укрепляет ум против отчаяния и ускоряет его стремление к возвышенному в соответствии с правым суждением, и это – [добродетель] величавости. Отсюда очевидно, что смирение является добродетелью.

**Ответ на возражение 1.** Как говорит Исидор, «человека называют смиренным постольку, поскольку он, если так можно выразиться, склоняется долу (*humo acclinis*), то есть стремится занять низшее положение. Это может иметь место по двум причинам. Во-первых, по причине внешнего начала, как, например, когда кто-либо повергается другим, и в этом смысле смирение является наказанием. Во-вторых, по причине внутреннего начала, и это в одних случаях бывает благом, как, например, когда человек, осознавая собственную ничтожность, занимает соответствующее этому модусу низшее положение; так, Авраам сказал Господу: “Вот, я решил говорить Владыке – я, прах и пепел” ([Быт 18:27](#)). В указанном смысле смирение

является добродетелью. Однако в других случаях это бывает злом, как, например, когда человек, не понимая собственной чести, уподобляется “животным, которые погибают” ([Пс. 48:13](#))»<sup>512</sup>.

**Ответ на возражение 2.** Как мы уже показали, смирение как добродетель означает похвальность самоуничижения. Однако подчас оно является только внешним притворством, и тогда имеет место «ложное смирение», которое Августин в своём письме называет «тягчайшей гордыней», поскольку за ним, так сказать, кроется стремление к великой славе. Подчас же оно является следствием внутреннего движения души, и именно такое смирение в строгом смысле слова является добродетелью (ведь добродетели – это не что-то внешнее, но, по словам философа, суть внутренний выбор ума<sup>513</sup>).

**Ответ на возражение 3.** Смирение обуздывает желание в его стремлении к великому вопреки правильному суждению, в то время как величавость побуждает ум стремиться к великому в соответствии с правильным суждением. Из этого очевидно, что величавость не только не противостоит смирению, но, напротив, совпадает с ним в том, что касаетсясообразности правому разуму.

**Ответ на возражение 4.** Что-либо может быть совершенным двояко. Во-первых, абсолютно, когда в вещи нет никакого изъяна ни со стороны природы, ни со стороны чего-то ещё, и в этом смысле совершенен один только Бог, Которому смирение можно усвоить только в том, что касается Его принятой, но никак не божественной природы. Во-вторых, что-либо может считаться совершенным в относительном смысле, например, в отношении природы, состояния или времени. Так совершенен добродетельный, хотя по сравнению с Богом его совершенство ничтожно, согласно сказанному Исаией: «Все народы пред Ним — как ничто; менее ничтожества и пустоты» ([Ис. 40:17](#)). В указанном смысле смирение приличествует каждому человеку.

**Ответ на возражение 5.** В намерение философа входило рассмотреть добродетели как определённые к гражданской жизни, в которой подчинение одного человека другому устанавливается законом и, следовательно, является предметом законной правосудности. Но смирение как особая добродетель относится по преимуществу к подчинению человека Богу, ради Которого он смиряется посредством подчинения себя другим.

## Раздел 2. ДОЛЖНО ЛИ БЫТЬ СМирЕННЫМ, СЛЕДУЯ ПОЖЕЛАНИЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что смирение связано не с пожеланием, а с суждением разума. В самом деле, смирение противостоит гордости, Но гордость касается того, что связано со знанием. Так, Григорий говорит, что «гордость, простираясь из тела вовне, вначале сквозит во взоре»<sup>514</sup>, в связи с чем читаем: «Господи, не надмевалось сердце моё, и не возносились очи мои» ([Пс . 130:1](#)). Но главными помощниками в познании являются [именно] очи. Следовательно, похоже, что смирение в первую очередь относится к познанию, позволяющему человеку быть невысокого мнения о себе.

**Возражение 2.** Далее, Августин говорит, что «едва ли не всё христианское учение является проповедью смирения». Таким образом, христианское учение во всём согласно со смирением. Но христианское учение побуждает нас стремиться к наибольшему, согласно сказанному [апостолом]: «Ревнуйте о дарах больших» ([1 Кор. 12:31](#)). Следовательно, смирению надлежит обуздывать не желание трудного, а суждение о нём.

**Возражение 3.** Далее, обуздывать чрезмерные стремления и укреплять душу против чрезмерных уклонений приличествует одной и той же добродетели; так, мужество и обуздывает отвагу, и укрепляет душу против страха. Но укрепление души против трудностей, связанных со стремлением к великому, свойственно величавости. Таким образом, если бы смирению надлежало обуздывать желание великого, то из этого бы следовало, что смирение ничем не отличается от добродетели величавости, что очевидно не так. Значит, смирение имеет дело не с пожеланием, а с суждением о великом.

**Возражение 4.** Кроме того, Андроник усваивает смирение внешним проявлением, поскольку говорит, что смирение является «навыком к избеганию чрезмерных расходов и выставлений себя напоказ». Следовательно, оно не связано с движением пожелания.

**Этому противоречит** следующее: Августин говорит, что «для смиренного лучше быть униженным в доме Господнем, чем пировать в шатрах грешников». Но выбор связан с пожеланием. Следовательно, смирение имеет дело с пожеланием, а не со способностью суждения.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), смирению свойственно обуздывать человека в его стремлении к тому, что превосходит его возможности. Для этого человеку необходимо знать, насколько он неадекватен тому, что превосходит его возможности, и потому смирению присуще знание об этой недостаточности, которое является руководствующим правилом пожелания. Однако сущностно смирение находится в пожелании, и потому нам надлежит утверждать, что в строгом смысле слова смирение умеряет движение пожелания.

**Ответ на возражение 1.** Вознесение очей является признаком гордости постольку, поскольку свидетельствует об отсутствии уважения и страха. В самом деле, робость и почтительность обыкновенно проявляются в том, что человек потупляет взор, как если бы он не осмеливался сравнивать себя с другим. Однако из этого вовсе не следует, что смирение сущностно имеет дело со знанием.

**Ответ на возражение 2.** Самоуверенно стремиться к наибольшему противно смирению, а вот стремиться к наибольшему, уповая при этом на помощь Божию, не противно ему, тем более что чем больше человек покоряется Богу, тем более возвеличивает его Бог. Поэтому Августин говорит: «Одно дело возвыситься к Богу, и совсем другое — возвыситься против Бога. Кто унижает себя пред Ним, того Он возвышает, а кто возвышает себя против Него, того Он

ниспровергает».

**Ответ на возражение 3.** В мужестве наличествует одна и та же причина того, что нужно обуздывать отвагу и укреплять душу против страха, а именно та, что перед лицом смертельной опасности человеку надлежит неколебимо придерживаться блага разума. А вот связанная со смирением причина того, что нужно обуздывать самонадеянность, отличается от причины того, что нужно укреплять душу против отчаяния. Действительно, причина укрепления души против отчаяния связана с обретением приличествующего человеку блага, которого тот, кто впал в отчаяние, считает себя недостойным. Главная же причина необходимости обуздания самонадеянности связана с божественным почитанием, признаком которого является то, что человек не усваивает себе больше, чем приличествует ему в том его положении, которое определил ему Бог. Таким образом, дело представляется так, что смирение в первую очередь означает покорность человека Богу, по каковой причине Августин усваивает смирение, каковым он считает нищету духа, дару страха, посредством которого человек почитает Бога<sup>515</sup>. Из всего этого следует, что отношение мужества к отваге отличается от отношения смирения к надежде. Ведь мужество скорее использует отвагу, чем обуздывает её, и потому избыточность отваги в большей степени подобна мужеству, чем её недостаточность. С другой стороны, смирение скорее обуздывает самонадеянность, или самомнение, чем использует её, и потому чрезмерная самоуверенность в большей степени противна смирению, чем её недостаточность.

**Ответ на возражение 4.** Избыточность во внешних расходах и выставлениях себя напоказ связана с обуздываемым смирением навыком к похвальбе. Поэтому смирение имеет дело и с внешними [вещами], но вторичным образом, [а именно] как с признаками внутреннего движения пожелания.

## Раздел 3. ДОЛЖНО ЛИ ПОСРЕДСТВОМ СМирЕНИЯ ПОКОРЯТЬСЯ ВСЕМ ЛЮДЯМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что не должно посредством смирения покоряться всем людям. Ведь мы уже показали (2), что смирение в первую очередь заключается в покорности человека Богу. Но нельзя предлагать человеку то, что приличествует Богу, например, всё то, что связано с актами религиозного поклонения. Следовательно, посредством смирения нельзя покоряться человеку.

**Возражение 2.** Далее, Августин говорит, что «смирение должно быть причастным правде и непричастным лжи»<sup>516</sup>. Но покорность занимающих высокое положение людей низшим по положению не может не быть причастной лжи. Следовательно, не должно посредством смирения покоряться всем людям.

**Возражение 3.** Далее, никто не вправе делать то, что причиняет вред духовному благосостоянию другого. Но если человек покоряется другому посредством смирения, то этим он причиняет вред тому, кому он покоряется, поскольку последний может возгордиться или начать презирать первого. В связи с этим Августин в своём уставе говорит: «Пусть настоятель следит, дабы из-за чрезмерного смирения своего не лишиться власти». Следовательно, человек не должен посредством смирения покоряться всем людям.

Этому противоречит сказанное [апостолом]: «По смиренномудрию почитайте один другого высшим себя» (Филип. 2:3).

**Отвечаю:** в человеке можно усматривать две вещи, а именно божественное и человеческое. Всё, что связано с изъёмом, человеческое, а всё, что связано с благоденствием и совершенством, божественное, согласно сказанному Осией: «Погубил ты себя, Израиль,— ибо только во Мне опора твоя» (Ос. 13:9). Затем, мы уже показали (1), что смирение по преимуществу относится к почитанию, посредством которого человек покоряется Богу. Поэтому любой человек со стороны того, что в нём есть от него самого, должен покориться ближнему со стороны того, что в нём есть от Бога. Однако смирение вовсе не означает, что человек должен подчинить то, что в нём есть от Бога, тому, что, как ему кажется, есть от Бога в другом. В самом деле, причастные дарам Божиим знают о том, что обладают ими, согласно сказанному [в Писании]: «Дабы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор. 2:12). Поэтому они без какого-либо ущерба для смирения могут ценить полученные ими от Бога дары больше, чем те, которые, по их мнению, получили от Него другие. Именно это имеет в виду апостол, когда говорит [о тайне Христовой], что она «не была возведена прежним поколениям сынов человеческих (как ныне открылась святым апостолам Его)» (Еф. 3:5). И точно так же смирение не означает, что человек должен подчинить своё человеческое человеческому ближнему, в противном случае каждый должен был бы считать себя самым большим грешником, а между тем апостол без какого-либо ущерба для смирения говорит: «Мы – по природе иудеи, а не из язычников грешники» (Гал. 2:15). Тем не менее, человек не должен забывать, что в его ближнем может быть нечто доброе, которого нет у него, или же что в нём самом есть нечто злое, которого нет в его ближнем, и в этом отношении покоряться ему со смирением.

**Ответ на возражение 1.** Должно почитать не только Самого Бога, но также и то, что есть от Него в других, хотя и не в той же мере, в какой должно почитать Бога. Поэтому нам надлежит со смирением покоряться ближнему ради Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Будьте покорны всякому человеку ради Бога»<sup>517</sup> (1 Петр. 2:13). Однако поклонение «latria» приличествует одному только Богу.

**Ответ на возражение 2.** Если мы полагаем, что ближнему от Бога дано больше, чем нам, то в этом нет никакой лжи. Поэтому глосса на слова [апостола]: «Почитайте один другого высшим себя» ([Филип. 2:3](#)), говорит: «Должно почитать без видимости почитания, но поистине думать, что другой человек может обладать чем-то скрытым от нас, благодаря чему он лучше нас; мы же кажемся лучше его потому, что наше благо ни от кого не скрыто».

**Ответ на возражение 3.** Смирение, как и другие добродетели, по преимуществу пребывает в душе. Поэтому человек может покоряться другому посредством внутреннего акта души, не причиняя при этом духовному благополучию другого никакого вреда. На это в своём уставе указывает и Августин, когда говорит: «Со страхом настоятель должен унижать себя пред вами в глазах Господних». С другой стороны, для того, чтобы смирение не привело к причинению ущерба другим, в его внешних действиях, равно как и [во внешних действиях] других добродетелей, должно соблюдать приличествующую умеренность. Однако если в надлежащих действиях человека кто-либо находит себе основание для совершения греха, то в этом нельзя обвинять смиренного, поскольку он поступает хорошо, хотя другой и пользуется этим дурно.



## Раздел 4. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СМИРЕНИЕ ЧАСТЬЮ СКРОМНОСТИ, ИЛИ БЛАГОРАЗУМИЯ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что смирение не является частью скромности, или благоразумия. В самом деле, мы уже показали (3), что смирение по преимуществу является тем почитанием, посредством которого человек покоряется Богу. Но Бог является объектом теологической добродетели. Следовательно, смирение должно считать теологической добродетелью, а не частью благоразумия, или скромности.

**Возражение 2.** Далее, благоразумие находится в вожделении, тогда как смирение, как и противная ему гордость, похоже, находится в раздражительности, объектом которой является нечто трудное. Следовательно, очевидно, что смирение не является частью благоразумия, или скромности.

**Возражение 3.** Далее, как уже было сказано (1), смирение и величавость имеют дело с одним и тем же объектом. Но величавость, как было показано выше (129, 5), считается частью не благоразумия, а мужества. Следовательно, похоже, что смирение не является частью благоразумия, или скромности.

**Этому противоречат** следующие слова Оригена: «Да будет тебе известно не только имя этой добродетели, но и то, чем полагали её философы, ибо относимое нами к Богу смирение они называли умеренностью, или мерой». Но последнее, безусловно, относится к скромности, или благоразумию. Следовательно, смирение является частью скромности, или благоразумия.

**Отвечаю:** как уже было сказано (137, 2; 157, 3), при усвоении добродетели частей мы в первую очередь принимаем во внимание то подобие, которое связано с модусом добродетели. Но модусом благоразумия, за который оно в основном и заслуживает похвалы, является обуздание или подавление порывов страстей. Поэтому всякую обуздывающую и подавляющую добродетель, действия которой умеряют порывы страстей, можно считать частью благоразумия. Затем, подобно тому, как мягкость подавляет движение гнева, точно так же смирение подавляет движение надежды, посредством которого дух стремится к великому. Поэтому смирение, как и мягкость, считается частью благоразумия. Именно это имеет в виду философ, когда говорит, что «достойный малого и считающий себя достойным малого не величав, а благоразумен»<sup>518</sup>, или, по-нашему, скромнен. А между тем мы уже показали (160, 2), что одной из частей благоразумия является скромность, к которой, по мнению Туллия, относится смирение, поскольку смирение есть не что иное, как умеренность духа, в связи с чем [Писание] говорит о «нетленной красоте кроткого и молчаливого духа» ([1 Петр. 3:4](#)).

**Ответ на возражение 1.** Теологические добродетели, объектом которых является наша конечная цель, каковая суть первое начало пожеланий, обуславливают все прочие добродетели. Поэтому то, что смирение обуславливается почитанием Бога, нисколько не препятствует ему быть частью скромности, или благоразумия.

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (137, 2; 157, 3), части усваиваются главной добродетели в связи с подобием не субъекта или материи, а формального модуса. Поэтому хотя смирение как субъект находится в раздражительности, тем не менее, оно в силу своего модуса считается частью скромности, или благоразумия.

**Ответ на возражение 3.** Смирение и величавость имеют дело с одной и той же материей, но отличаются со стороны модуса, по причине чего величавость считается частью мужества, а смирение – частью благоразумия.

# Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СМИРЕНИЕ НАИБОЛЬШЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЮ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что смирение является наибольшей добродетелью. Так, Златоуст, комментируя притчу о фарисее и мытаре ([Лк. 18:10-14](#)), говорит: «Если смирение даже в оковах греха столь быстро, что может обогнать сопутствуемую гордостью правосудность, то есть ли вообще что-либо, чего оно не может достичь в соединении с правосудностью? Воистину, оно пребудет среди ангелов при судилище Божиим». Отсюда понятно, что смирение возвышенной правосудности. Но правосудность является величайшей добродетелью или, как говорит философ, «полной добродетелью»<sup>519</sup>. Следовательно, смирение является наибольшей добродетелью.

**Возражение 2.** Далее, Августин говорит: «Нельзя воздвигнуть духовное здание, не заложив сперва фундамент смирения». Но эти слова, похоже, указывают на то, что смирение является основанием добродетели в целом. Следовательно, очевидно, что оно является наибольшей добродетелью.

**Возражение 3.** Далее, большая добродетель заслуживает большей награды. Но наибольшей является награда за смирение, ибо «всякий... унижающий себя, возвысится» ([Лк. 14:11](#)). Следовательно, смирение является наибольшей добродетелью.

**Возражение 4.** Далее, по словам Августина, «вся жизнь Христа на земле была нравственным учением, преподанным Им через посредство воспринятого человеческого естества»<sup>520</sup>. Но Он особо привёл нам в пример Своё смирение, когда сказал: «Научитесь от Меня (ибо Я – кроток и смирен сердцем)» ([Мф. 11:29](#)). Кроме того, как пишет Григорий, «преподанным нам уроком тайны нашего искупления явилось смирение Божие». Следовательно, смирение является наибольшей добродетелью.

**Этому противоречит** следующее: высшей над всеми добродетелью является любовь, согласно сказанному [в Писании]: «Более же всего облекитесь в любовь» ([Кол. 3:14](#)). Следовательно, смирение не является наибольшей добродетелью.

**Отвечаю:** благо человеческой добродетели связано с порядком разума, каковой порядок по преимуществу определён к цели. Поэтому наибольшими добродетелями являются теологические – ведь их объект суть конечная цель. Вторичным же образом он определён к средствам к достижению цели. Указанное определение сущностно пребывает в предписывающем его разуме, а в определяемом разумом желании оно пребывает по причастности, являясь при этом следствием правосудности, и в первую очередь — законной правосудности. Затем, смирение благим образом подчиняет человека определениям всех видов и во всех материях, тогда как любая другая добродетель производит подобное следствие только в той или иной особой материи. Поэтому вслед за теологическими добродетелями, умственными добродетелями, которые имеют дело непосредственно с разумом, и правосудности, и в первую очередь – законной правосудности, высшей добродетелью является смирение.

**Ответ на возражение 1.** Смирение предпочтено не правосудности [как таковой], а только той правосудности, которая сопряжена с гордыней, вследствие чего уже не является добродетелью; с другой стороны, в настоящем случае грех прощён ради смирения, в связи с чем читаем о мытаре, что за своё смирение он «пошёл оправданным в дом свой» ([Лк. 18:14](#)). Поэтому Златоуст говорит: «Возьми пару колесниц и впряги в каждую по две лошади: в первую – гордость с правосудностью, а во вторую — грех со смирением. Увидишь, что грех с помощью



смирения опередит правосудность, тогда как другая пара будет побеждена не из-за слабости правосудности, а из-за тяжести и размеров гордыни».

**Ответ на возражение 2.** Подобно тому, как упорядоченное собрание добродетелей в силу некоторого сходства уподоблено зданию, точно так же первый шаг к обретению добродетели уподоблен фундаменту, заложение которого предшествует возведению остальных частей здания. Затем, добродетели поистине всеваются Богом. Поэтому под первым шагом к обретению добродетели можно понимать две вещи. Во-первых, устранение препятствий, и в этом смысле важнее всего смирение, поскольку оно устраняет гордость, которой «противится Бог», делая человека покорным и всегда готовым принять приток божественной благодати. По этой причине [в Писании] сказано, что «Бог гордым противится, а смиренным даёт благодать» ([Иак. 4:6](#)), а само смирение названо фундаментом духовного здания. Во-вторых, ту добродетель, которая сама по себе является первой, будучи первым шагом к Богу, и такова вера, согласно сказанному [в Писании]: «Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал» ([Евр. 11:6](#)). В указанном смысле фундаментом, причём гораздо более превосходным, чем смирение, является вера.

**Ответ на возражение 3.** Небесное обещано презревшим земное. Так, небесные богатства обещаны тем, кто презирает богатства земные, согласно сказанному [в Писании]: «Не собирайте себе сокровищ на земле... но собирайте себе сокровища на небе» ([Мф. 6:19, 20](#)). И небесные утешения обещаны тем, кто презирает мирские радости, согласно сказанному [в Писании]: «Блаженны плачущие – ибо они утешатся» ([Мф. 5:4](#)). И точно так же духовное возвышение обещано за смирение не потому, что смирение заслуживает его само по себе, а потому, что [именно] ему свойственно презирать земное превознесение. Поэтому Августин говорит: «Не думай, что сам смиренный останется униженным навсегда, ибо сказано, что он будет возвышен. Но при этом не полагай, что его возвышение произойдёт вследствие телесного вознесения на наших глазах».

**Ответ на возражение 4.** Христос особо привёл нам в пример [Своё] смирение потому, что оно как ничто иное устраняет препятствие к духовному благополучию человека, которое состоит в его стремлении к небесным и духовным вещам, чему больше всего препятствует борьба за земное величие. Поэтому Господь, желая устранить препятствие к нашему духовному благополучию, подал пример смирения и показал, что внешнее величие должно презирать. Таким образом, смирение является, так сказать, расположенностью к беспрепятственному доступу человека к духовным и божественным благам. А так как совершенство есть нечто больше, чем расположенность, то любовь и другие добродетели, посредством которых человек непосредственно приближается к Богу, возвышеннее смирения.

## Раздел 6. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ РАЗЛИЧЕНЫ ДВЕНАДЦАТЬ СТЕПЕНЕЙ СМИРЕНИЯ В УСТАВЕ БЛАЖЕННОГО БЕНЕДИКТА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что определённые уставом блаженного Бенедикта двенадцать степеней смирения различены ненадлежащим образом. [Таковыми являются следующие]<sup>521</sup>. Первая: «Обнаруживай смирение перед всеми не только духом, но и телом, всегда склоняй голову и потупляй взор». Вторая: «Говори мало, но разумно, не возвышай до громкости голоса своего». Третья: «Будь неохоч и не скор на смех». Четвёртая: «Не говори, пока не спросят». Пятая: «Делай только то, к чему обязывает общий монастырский устав». Шестая: «Верь и знай, что ты ниже и хуже всех». Седьмая: «Почитай себя недостойным и дурным исполнителем». Восьмая: «Исповедай свой грех». Девятая: «Безропотно претерпевай все трудности и невзгоды». Десятая: «Во всём повинуйся игумену». Одиннадцатая: «Не находи удовольствия в том, чтобы исполнять свои пожелания». Двенадцатая: «Всегда имей пред собой страх Божий и всегда помни всё, что заповедал Господь». В самом деле, среди них встречаются такие, которые относятся к другим добродетелям, например повиновение и терпение. А есть и такие, которые, похоже, предполагают наличие ложного мнения и потому вообще несовместимы с добродетелью, каковы суть знание себя как самого ничтожного и почитание себя недостойным и ни на что не годным. Следовательно, их не должно считать степенями смирения.

**Возражение 2.** Далее, смирение, как и другие добродетели, проистекает изнутри вовне. Поэтому те вышеприведённые степени, которые касаются внешних действий, неправильно поставлены перед теми, которые связаны с внутренними действиями.

**Возражение 3.** Далее, Ансельм приводит семь степеней смирения: первая из них – «осознать собственную ничтожность»; вторая – «опечалиться этим»; третья — «исповедать это»; четвёртая – «убеждать в этом других, желая, чтобы они поверили в это»; пятая – «терпеливо сносить презрительные слова о себе»; шестая – «сносить презрительное обращение с собой»; седьмая – «полюбить подобное отношение к себе». Следовательно, похоже, что приведённых ранее степеней излишне много.

**Возражение 4.** Далее, глосса на [слова из евангелия от Матфея] ([Мф. 3:15](#)) говорит: «У совершенного смирения есть три степени. Первая – подчиниться тем, кто выше нас, и не считать себя выше тех, кто нам равен, и такое [смирение называется] достаточным. Вторая – подчиниться тем, кто равен нам, и не считать себя выше тех, кто ниже нас, и такое смирение называется избыточным. Третья степень – подчиниться тем, кто ниже нас, и в этом состоит совершенная праведность». Следовательно, приведённые ранее степени излишне многочисленны.

**Возражение 5.** Кроме того, Августин говорит: «Мера смирения должна соответствовать занимаемому положению. Это связано с опасностью гордости, поскольку чем большее положение занимает человек, тем больше он ответственен за то, чтобы не попасть в её сети». Но мера величия человека не разделяется на конкретное количество степеней. Следовательно, похоже, что смирению не должно усваивать вышеприведённые степени.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), смирение сущностно имеет дело с пожеланием постольку, поскольку человек обуздывает порывы своей души в её неупорядоченном стремлении к великому, однако его правило, согласно которому мы не должны считать себя большими, чем мы есть, находится в познавательной способности. Кроме того, началом и

истоким того и другого является наше почитание Бога. Затем, внутреннее расположение смирения, равно как и других добродетелей, проявляется внешне в словах, делах и жестах, свидетельствующих о том, что скрыто внутри; ведь «по виду узнается человек, и по выражению лица при встрече познаётся разумный» ([Сир. 19:26](#)).

Поэтому одной из вышеприведённых степеней смирения является та, которая связана с корнем смирения, а именно двенадцатая степень, когда человек «боится Бога и всегда помнит все заповеди Господни».

Далее, среди них есть несколько таких, которые связаны с пожеланием, чтобы никто неупорядочно не желал собственного превосходства. Этого можно достичь трояко. Во-первых, не следовать своим пожеланиям, и такова одиннадцатая степень; во-вторых, подчинять их суждениям высших, и такова десятая степень; в-третьих, не сходить с этого пути из-за встречающихся на нём трудностей и невзгод, и такова девятая степень.

Упомянуто также и то, что касается способа признания человеком своего ничтожества, который может быть трояким. Во-первых, подтверждать и признавать собственные пороки, и такова восьмая степень; во-вторых, почитать себя недостойным великого, и такова седьмая степень; в-третьих, в указанном отношении почитать других достойней себя, и такова шестая степень.

Кроме того, упомянуто то, что связано с внешними проявлениями. Одно из них, а именно, что в делах нельзя уклоняться от общепринятого пути, относится к пятой степени. Два других связаны со словами, а именно, что нельзя быть поспешным в словах, и это относится к четвёртой степени, а также что нельзя быть неумеренным в речах, и это относится ко второй. Оставшиеся связаны с внешними жестами, в частности, с недопустимостью надменности во взоре, и это относится к первой степени, а также с внешним смехом и другими признаками бессмысленной радости, и это относится к третьей степени.

**Ответ на возражение 1.** Можно несколько не греша против истины почитать и признавать себя ничтожнейшим из людей в том, что касается известных нам наших скрытых пороков и тех даров Божиих, которые скрыты в других. Поэтому Августин говорит: «Поразмысли о том, что иные прикровенно лучше тебя, хотя внешне ты кажешься лучше их». И точно так же можно без какой-либо лжи верить и признавать себя недостойным и ни на что не годным, относя все свои способности к Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Не потому, чтобы мы сами способны были помыслить что от себя, как бы от себя, но способность наша – от Бога» ([Кор. 3:5](#)). Нет также ничего несообразного в усвоении смирению того, что принадлежит другим добродетелям, поскольку подобно тому, как один порок возникает из другого, точно так же в естественном порядке акт одной добродетели последует акту другой.

**Ответ на возражение 2.** Человек может достичь смирения двояко. Первым и главным путём является обретение дара благодати, и тогда внутреннее человека предшествует его внешнему. Второй путь заключается в человеческом усилии, посредством которого он сперва обуздывает в себе внешнее, а уже после преуспевает в достижении внутреннего корня. В настоящем случае степени смирения приведены в соответствии с этим [последним] порядком.

**Ответ на возражение 3.** Все приведённые Ансельмом степени сводятся к познанию, признанию и желанию своего унижения. Так, первая степень является осознанием собственной ничтожности, а поскольку полюбить свои недостатки было бы заблуждением, то этого не допускает вторая степень. Третья и четвёртая степени связаны с исповеданием своей порочности, которое состоит не только в её признании, но и в убеждении в этом других. Оставшиеся три степени имеют дело с пожеланием, которое стремится не к внешнему превосходству, а к внешнему унижению, а также к тому, чтобы невозмутимо претерпевать его независимо оттого, выражается ли оно в словах или делах. Ведь сказал же Григорий, что

«нет ничего замечательного в том, чтобы быть смиренными перед теми, кто обращается с нами уважительно, ибо так часто ведут себя и мирские; нам же надлежит быть особенно смиренными перед теми, кто причиняет нам страдания», и об этом нам говорят пятая и шестая степени. Но пожелание может пойти ещё дальше и полюбить внешнее унижение, и с этим связана седьмая степень. Таким образом, все эти степени входят в состав вышеупомянутых пятой и шестой степеней [блаженного Бенедикта].

**Ответ на возражение 4.** Эти степени отсылают нас не к самой [рассматриваемой] вещи, каковая суть природа смирения, а к человеческим степеням, поскольку люди могут быть высшими, низшими или равными.

**Ответ на возражение 5.** В этом аргументе тоже идёт речь о степенях смирения не со стороны природы вещи, в отношении которой установлены рассматриваемые нами степени, а со стороны различных состояний людей.

## Вопрос 162. О ГОРДОСТИ

*Теперь нам предстоит исследовать гордость: во-первых, гордость как таковую; во-вторых, грех прародителя, каковым, по нашему убеждению, была гордость.*

*Под первым заглавием наличествует восемь пунктов:*

- 1) является ли гордость грехом;*
- 2) является ли она особым пороком;*
- 3) в чём она пребывает как в своём субъекте;*
- 4) о её видах;*
- 5) является ли она смертным грехом;*
- 6) является ли она тяжчайшим грехом;*
- 7) её отношение к другим грехам;*
- 8) надлежит ли считать её главным пороком.*

## Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГОРДОСТЬ ГРЕХОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что гордость не является грехом. В самом деле, грех не может быть объектом обетования Бога, поскольку обетования Божии относятся к тому, что Он будет делать, а Он не творит грех. Но гордость перечислена среди божественных обетований, в связи с чем читаем: «Я соделаю тебя гордостью навеки, радостью в роды родов»<sup>522</sup> ([Ис. 60:15](#)). Следовательно, гордость не является грехом.

**Возражение 2.** Далее, в желании уподобиться Богу нет никакого греха, поскольку к этому по природе стремится всякая тварь, и в первую очередь – тварь разумная, которая сотворена по образу и подобию Божию. Ведь сказал же Проспер [Аквитанский], что «гордость есть любовь к собственному превосходству, посредством которого уподобляются Богу, Который есть высшее превосходство». Поэтому Августин говорит: «Гордость хочет прикинуться высотой души, хотя один Ты, Господи, превыше всех»<sup>523</sup>. Следовательно, гордость не является грехом.

**Возражение 3.** Далее, грех, по словам философа, противостоит не только добродетели, но и противоположному ему пороку<sup>524</sup>. Но противоположного гордости порока не существует. Следовательно, гордость не является грехом.

**Этому противоречит** сказанное [в Писании]: «От гордости – гибель и всякое неустройство» ([Тов. 4:13](#)).

**Отвечаю:** гордость [или превознесение] (*superbia*) названа так потому, что посредством неё человек стремится вознестись выше (*supra*), чем он того заслуживает. Поэтому Исидор говорит, что «человека называют гордым постольку, поскольку он желает казаться высшим (*super*), чем он есть в действительности»<sup>525</sup>. Таким образом, гордецом является тот, кто хочет вознестись за пределы того, что он есть. Но согласно правому разуму человек должен стремиться к тому, что ему адекватно. Отсюда понятно, что гордость означает нечто противное правому разуму, то есть несёт в себе признак греха, поскольку, согласно Дионисию, «зло для души – бессмысленность»<sup>526</sup>. Следовательно, гордость является грехом.

**Ответ на возражение 1.** Гордость [или превознесение] (*superbia*) может означать две вещи. Во-первых, превышение (*supergreditur*) правила разума, и в этом смысле мы говорим, что она является грехом. Во-вторых, она может просто означать «преизобилие», в каком смысле любое преизобилие может быть названо гордостью. Так, Бог обещает гордость как то, что означает преизобилие блага. Поэтому Иероним, комментируя вышеприведённый текст, говорит, что «существует благая и злая гордость», или, иными словами, «греховная гордость, которой противится Бог, и гордость, которая означает даруемую Им славу». А ещё можно сказать, что в данном случае гордость означает изобилие тех вещей, которыми люди вправе гордиться.

**Ответ на возражение 2.** Разум осуществляет руководство тем, что человек желает естественным образом, и если желание уклоняется от правила разума в сторону избыточности или недостаточности, то тогда налицо грех, как это имеет место в случае желания пищи, каковое желание для человека естественно. Но гордость является избыточным с точки зрения правого разума желанием превосходства. Поэтому Августин говорит, что гордость «есть стремление к превратному возвышению»<sup>527</sup>, вследствие чего, по его же словам, «гордость превратно подражает Богу, ибо она ненавидит равенство с товарищами при подчинении Ему, но старается наложить на товарищей, вместо Него, своё иго»<sup>528</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Гордость как таковая противна добродетели смирения, которая, как уже было сказано (161, 1), имеет дело с той же материей, что и величавость. Следовательно,

противный гордости со стороны недостаточности порок должен быть схожим с пороком малодушия, который со стороны недостаточности противен величавости. В самом деле, подобно тому, как величавости присуще побуждать ум к великому наперекор отчаянию, точно так же смирению присуще отвращать ум от неупорядоченного желания великого наперекор превознесению. Затем, малодушие, если понимать его как недостаток стремления к великому, противно величавости со стороны недостаточности, но если понимать его как приложение ума к тому, что ниже достоинства человека, то оно со стороны недостаточности противно смирению, поскольку то и другое является следствием мелочности ума. И точно так же гордость, со своей стороны, может, хотя и по-разному противостоять как избыточность и величавости, и смирению: смирению, поскольку она презирает покорность; величавости, поскольку она стремится к великому неупорядоченно. Однако, гордость, которая подразумевает некоторую радость, в большей степени противна смирению, в то время как малодушие, обнаруживающее мелочность души в отношении стремления к великому, в большей степени противна величавости.



## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГОРДОСТЬ ОСОБЫМ ГРЕХОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что гордость не является особым грехом. Ведь сказал же Августин, что «нет такого греха, который не был бы помечен гордыней»<sup>529</sup>; и Проспер говорит, что «греха без гордости нет, не было и в будущем возникнуть не может». Следовательно, гордость является общим грехом.

**Возражение 2.** Далее, глосса на слова [Писания]: «Чтобы отвести человека от злодеяния»<sup>530</sup> (Иов. 33:17), говорит, что «человек гордится, преступая Его заповеди грехом». Но, согласно Амвросию, «всякий грех есть нарушение божественного Закона и неповиновение небесным заповедям». Следовательно, всякий грех есть гордость.

**Возражение 3.** Далее, каждый особый грех противен особой добродетели. Но гордость противна всем добродетелям. Так, Григорий говорит, что «гордость никоим образом не удовлетворяется разрушением одной добродетели; она восстаёт против всех сил души и как всепроникающий и всё отравляющий недуг разрушает всё тело»<sup>531</sup>; и Исидор говорит, что она есть «крушение всех добродетелей». Следовательно, гордость не является особым грехом.

**Возражение 4.** Кроме того, у каждого особого греха есть своя особая материя. Но у гордости общая материя, поскольку, по словам Григория, «иной превозносится своим златом, а иной – красноречием; иной гордится чем-то низким и земным, а иной – возвышенными и небесными добродетелями»<sup>532</sup>. Следовательно, гордость является не особым, а общим грехом.

**Этому противоречат** следующие слова Августина: «При внимательном рассмотрении можно уразуметь, что, согласно закону Божию, грех гордости весьма отличен от прочих пороков»<sup>533</sup>. Но род не отличается от своих видов. Следовательно, гордость является не общим, а особым грехом.

**Отвечаю:** грех гордости можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны присущего ему вида, которым он обладает под аспектом присущего ему объекта. В указанном отношении гордость является особым грехом постольку, поскольку у неё есть особый объект, а именно неупорядоченное желание собственного превосходства, о чём уже было сказано (1). Во-вторых, его можно рассматривать с точки зрения его воздействия на другие грехи. В указанном отношении у него есть некоторый родовой признак, поскольку все грехи могут являться следствием гордости, причём двояко. Во-первых, непосредственно, когда другие грехи определяются к цели гордости, каковая суть собственное превосходство, к которой может определяться всё, что желается неупорядоченно. Во-вторых, опосредованно и акцидентно, посредством, так сказать, устранения препятствия, поскольку гордость побуждает человека презирать божественный Закон, препятствующий ему совершать грех, согласно сказанному [в Писании]: «Ты сокрушил ярмо Моё, разорвал узы Мои, и говорил: “Не буду служить!”»<sup>534</sup> (Иер. 2:20).

Впрочем, должно иметь в виду, что этот родовой признак гордости допускает возможность того, что иногда все пороки являются следствием гордости, но отнюдь не означает, что все пороки являются следствием гордости всегда. В самом деле, хотя можно преступать заповеди Закона посредством любого греха по причине связанного с гордостью презрения, тем не менее, преступление божественных заповедей не всегда обуславливается презрением, но иногда неведением или слабостью, в связи с чем Августин говорит, что «многое из того, что делается дурно, делается так не из-за гордости»<sup>535</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Эти слова сказаны Августином в его книге «О природе и



благодати» не от себя, а от имени того, с кем он ведёт диспут. Поэтому далее он опровергает это утверждение и доказывает, что не все грехи совершаются из-за гордости. А ещё можно ответить, что сказанное этими уважаемыми авторами должно относить к внешнему следствию гордости, а именно преступлению заповедей, что общо любому греху, а не к внутреннему акту гордости, а именно презрению к заповедям. Ведь грех не всегда совершается из-за презрения, но подчас – из-за неведения или слабости, о чём уже было сказано.

**Ответ на возражение 2.** Человек иногда может совершать грех действительно, но не предпочтительно; так, тот, кто по неведению убивает своего отца, становится отцеубийцей действительно, но не по своему предпочтению, поскольку он этого не желал. И точно так же о преступающем заповедь Божию можно всегда сказать как о действительно восставшем в своей гордыне против Бога, но не всегда [можно сказать как о восставшем] предпочтительно.

**Ответ на возражение 3.** Грех может разрушить добродетель двояко. Во-первых, путём прямого противопоставления себя добродетели, и таким образом гордость разрушает не каждую добродетель, а только смирение, равно как и любая особая добродетель разрушает противную ей особую добродетель, действуя наперекор ей. Во-вторых, грех разрушает добродетель путём дурного ею пользования, и таким образом гордость разрушает всякую добродетель в той мере, в какой она побуждает гордиться этой добродетелью точно так же, как и всем прочим, что связано с превосходством. Но из этого вовсе не следует, что она является общим грехом.

**Ответ на возражение 4.** Гордость связана с особым аспектом своего объекта, каковой аспект может быть обнаружен в различных материях, поскольку им является неупорядоченная любовь к превосходству, а превосходство может присутствовать в различных вещах.

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУБЪЕКТОМ ГОРДОСТИ РАЗДРАЖИТЕЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что раздражительная способность не является субъектом гордости. Ведь сказал же Григорий, что «раздутое высокомерие ума препятствует познанию истины, ибо раздувшееся загораживает свет»<sup>536</sup>. Но познавать истину свойственно не раздражительной, а умственной способности. Следовательно, гордость не находится в раздражительности.

**Возражение 2.** Далее, Григорий говорит, что «гордость наблюдает за поведением других людей, но не для того, чтобы унижить себя смирением, а для того, чтобы возвысить себя гордыней»<sup>537</sup>, из каких слов можно заключить, что гордость даёт начало неуместным наблюдениям. Но наблюдение связано не с раздражительной, а с умственной способностью.

**Возражение 3.** Далее, гордость ищет превосходства не только в чувственных, но и в духовных и интеллигибельных вещах, поскольку сущностно является презрением к Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Начало гордости — удаление человека от Господа» ( [Сир. 10:14](#)). Но раздражительность, будучи частью чувственного пожелания, не может простирается на Бога и интеллигибельное. Следовательно, гордость не может находиться в раздражительности.

**Возражение 4.** Кроме того, Проспер говорит, что «гордость есть любовь к собственному превосходству». Но любовь находится не в раздражительности, а в вожделении. Следовательно, гордость не находится в раздражительности.

**Этому противоречит** следующее: Григорий противопоставляет гордость дару страха<sup>538</sup>. Но страх находится в раздражительности. Следовательно, и гордость находится в раздражительности.

**Отвечаю:** субъект любой добродетели или порока определяется со стороны присущего им объекта, поскольку объект навыка или акта не может отличаться от объекта способности, которая является субъектом обоих. Далее, присущим гордости объектом есть нечто трудное, поскольку гордость, как было показано выше (1), является желанием собственного превосходства. Поэтому гордость необходимо должна быть так или иначе связанной с раздражительной способностью. Затем, раздражительность можно понимать двояко. Во-первых, в строгом смысле, и тогда она является частью чувственного пожелания, поскольку и гнев в строгом смысле является страстью чувственного пожелания. Во-вторых, раздражительность можно понимать в широком смысле, и тогда она принадлежит ещё и умственному желанию, которому также подчас усваивают гнев. Так, мы усваиваем гнев Богу и ангелам не как страсть, но как означающий объявление правосудного суждения. Однако ранее мы уже показали, что понимаемая в таком широком смысле раздражительность не отличается от вожделеющей способности.

Следовательно, если бы то являющееся объектом гордости трудное было просто неким чувственным объектом, к которому может стремиться чувственное пожелание, то гордость находилась бы в той раздражительности, которая является частью чувственного пожелания. Но поскольку трудное гордости общо также интеллигибельным и духовным вещам, нам надлежит говорить, что субъектом гордости является раздражительность не только в строгом смысле этого слова, [а именно] как часть чувственного пожелания, но и в широком значении, то есть как прилагаемая к умственному желанию. По этой причине гордость усваивается помимо всего и демонам.

**Ответ на возражение 1.** Знание истины бывает двояким. Первое является чисто созерцательным, и гордость препятствует ему опосредованно, устраняя его причину. Ибо гордый не покоряет свой ум Богу, дабы от Него получать знание истины, согласно сказанному [в Писании]: «Ты утаил сие от мудрых и разумных», то есть от гордых, кои мудры и разумны в собственном мнении, «и открыл то младенцам», то есть смиренным ([Мф. 11:25](#)). И при этом он не желает учиться чему-либо у людей, тогда как [Писание] говорит: «Если приклонишь ухо твоё,— то будешь мудр» ([Сир. 6:34](#)).

Другое знание истины связано с предпочтениями, и ему гордость препятствует непосредственно, поскольку гордый, наслаждаясь собственным превосходством, презирает превосходство истины; так, по словам Григория, «гордецы, разумению которых тоже бывают открыты иные прикровенные истины, не способны ощутить их сладость: они могут знать о них, но не могут наслаждаться ими»<sup>539</sup>. Поэтому [Писание] говорит: «Со смиренными – мудрость» ([Прит. 11:2](#)).

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (161, 2), смиренный блюдет правило правого разума, благодаря чему обладает истинным чувством собственного достоинства, Гордый же не блюдет это правило правого разума и почитает себя большим, чем он есть [в действительности], что является следствием неупорядоченного желания собственного превосходства. Ведь когда человек готов верить в то, во что он очень хочет [поверить], его пожелание устремляет его к тому, что превышает приличествующее ему. Поэтому всё, что побуждает человека к неупорядоченному чувству собственного достоинства, побуждает его к гордости, и одной из таких вещей является наблюдение за дурным поведением других людей. И точно так же, с другой стороны, по словам Григория, «святые замечают добродетели других людей и ставят их выше себя»<sup>540</sup>. Однако из этого следует вовсе не то, что гордость находится в умственной способности, а то, что одна из её причин находится в разуме.

**Ответ на возражение 3.** Гордость находится в раздражительности не только как в части чувственного пожелания, но и как в понимаемой в более широком смысле, о чём уже было сказано.

**Ответ на возражение 4.** Как говорит Августин, «любовь предшествует всем душевным волнениям и является их причиной»<sup>541</sup>, вследствие чего её именем подчас называют то или иное из этих волнений. Именно это имеют в виду, когда называют гордость «любовью к собственному превосходству». В самом деле, любовь побуждает человека неупорядоченно мнить о своём превосходстве над другими, что в строгом смысле слова присуще гордости.

## Раздел 4. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ ГРИГОРИЙ УСВОИЛ ГОРДОСТИ ЧЕТЫРЕ ВИДА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что Григорий ненадлежащим образом усвоил гордости четыре вида, когда сказал, что «существует четыре признака, различающих каждый из видов гордости самонадеянных, [а именно] или когда они думают, что их блага – от них самих; или когда они, признавая, что получили их свыше, тем не менее, считают, что получили их благодаря своим заслугам; или когда они хвастают тем, чего не имеют; или когда они, презирая других, желают казаться какими-то особенными обладателями того, что имеют»<sup>542</sup>. В самом деле, гордость – это порок, отличный от неверия, равно как и смирение – это добродетель, отличная от веры. Но именно вследствие неверия человек может считать свои блага полученными не от Бога или блага благодати заслуженными. Следовательно, указанные вещи не должно полагать видами гордости.

**Возражение 2.** Далее, одно и то же не может являться видом различных родов. Но хвастовство, как мы уже показали (110, 2; 112), считается видом лжи. Следовательно, его нельзя считать видом гордости.

**Возражение 3.** Далее, к гордости относится много такого, что не нашло отражения [в приведённом перечислении]. Так, по мнению Иеронима, «ничто так не свидетельствует о гордости, как неблагодарность»; и Августин говорит, что «гордость ищет себе оправдания в совершённых грехах»<sup>543</sup>. Да и превознесение, посредством которого человек домогается того, что превосходит его [возможности], похоже, имеет много общего с гордостью. Следовательно, вышеприведённое различие не является достаточным перечнем видов гордости.

**Возражение 4.** Кроме того, существуют и другие различия гордости. Так, Ансельм разделяет формы гордости, говоря, что есть «гордость воли, гордость речи и гордость деяния». Бернард, со своей стороны, насчитывает двенадцать степеней гордости, а именно «любопытство, легкомысленность, бессмысленное веселье, хвастовство, оригинальничание, высокомерие, превознесение, оправдание собственных грехов, ложное исповедание, непослушание, распущенность, навык к греху». Но всё это со всей очевидностью не укладывается в упомянутые Григорием виды. Следовательно, похоже, что они были усвоены неправильно.

**Этому противоречит** высокий авторитет Григория.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), гордость является неупорядоченным желанием собственного превосходства, желанием, которое, так сказать, не сообразовано с правым разумом. Затем, должно иметь в виду, что всякое превосходство является следствием того блага, которым обладают. Такое благо можно рассматривать тройко. Во-первых, само по себе. В самом деле, понятно, что большее благо сообщает своему обладателю большее превосходство. Поэтому если человек усваивает себе благо, которое превосходит то, каким он в действительности обладает, то из этого следует, что его желание склоняет его к превосходству, которое превышает приличествующее ему, и тогда налицо третий вид гордости, а именно «хвастовство тем, чего не имеют».

Во-вторых, его можно рассматривать в отношении его причины, а именно так, что обладать им благодаря себе превосходней, чем получить его от другого. Поэтому когда человек считает, что полученным им от другого благом он обладает благодаря себе, это означает, что его желание неупорядоченно склоняет его к собственному превосходству. Затем, человек может являться причиной собственного блага двояко, действительно и заслуженно. Таким образом,

налицо первые два вида гордости, а именно «когда человек думает, что обладает от себя тем, что он получил от Бога», и «когда он верит, что полученное им свыше было ему дано в силу его собственных заслуг».

В-третьих, его можно рассматривать в отношении способа обладания им, а именно так, что человек обретает большее превосходство благодаря тому, что обладает некоторым благом превосходней, чем остальные. Это, опять же, может обусловить неупорядоченное стремление его желания к собственному превосходству, и тогда налицо четвёртый вид гордости, «когда человек, презирая других, желает казаться каким-то особенно выдающимся».

**Ответ на возражение 1.** Истинное суждение можно уничтожить двояко. Во-первых, в целом, и именно так неверие уничтожает истинное суждение в вопросах веры. Во-вторых, в некоторой частной материи выбора, чего неверие не делает. Так, блудящий человек выносит суждение о том, что в данный момент блуд для него является благом, но при этом его нельзя назвать неверующим, поскольку если бы он был таковым, то считал бы блуд благим в целом. То же самое имеет место и в рассматриваемом случае. В самом деле, неверующему свойственно утверждать, что вообще нет никаких благ от Бога или что благодать можно только заслужить, тогда как гордому, а никак не неверующему, свойственно в силу неупорядоченного желания собственного превосходства хвастаться о благах так, как если бы он обладал ими только благодаря самому себе или своим заслугам.

**Ответ на возражение 2.** Хвастовство считается видом лжи со стороны внешнего акта, посредством которого человек ложно усваивает себе то, чего у него нет, но со стороны внутренней надменности сердца оно, по мнению Григория, является видом гордости.

**Ответ на возражение 3.** Неблагодарный усваивает себе то, что получил от другого, и потому с неблагодарностью связаны два первых вида гордости. Оправдание себя от совершенного греха относится к третьему виду, поскольку в этом случае человек усваивает себе благо невиновности, которого у него нет. Что же касается превознесения, стремящегося к тому, что превосходит возможности человека, то оно, похоже, относится к четвёртому виду, который состоит в желании быть предпочтённым другим.

**Ответ на возражение 4.** Тройное разделение Ансельма можно отнести к становлению любого частного греха, который зачинается в мысли, затем разрождается в речи и, наконец, завершается в деянии.

Двенадцать упомянутых Бернардом степеней противоположны тем двенадцати степеням смирения, о которых мы говорили выше (161, 6). Так, первой степени смирения: «Обнаруживай смирение перед всеми не только духом, но и телом, всегда склоняй голову и потупляй взор», противопоставлено «любопытство», которое заключается в том, что человек бросает во все стороны неупорядоченные и любопытные взоры. Второй степени смирения: «Говори мало, но разумно, не возвышай до громкости голоса своего», противопоставлена «легкомысленность», посредством которой человек гордится своим празднословием. Третьей степени смирения: «Будь неохоч и не скор на смех», противопоставлено «бессмысленное веселье». Четвёртой степени смирения: «Не говори, пока не спросят», противопоставлено «хвастовство». Пятой степени смирения: «Делай только то, к чему обязывает общий монастырский устав», противопоставлено «оригинальничание», посредством которого человек желает казаться святее других. Шестой степени смирения: «Верь и знай, что ты ниже и хуже всех», противопоставлено «высокомерие», посредством которого человек ставит себя выше других. Седьмой степени смирения: «Почитай себя недостойным и дурным исполнителем», противопоставлено «превознесение», посредством которого человек полагает себя способным исполнить то, что превосходит его возможности. Восьмой степени смирения: «Исповедай свой грех», противопоставлено «оправдание собственных грехов». Девятой степени: «Безропотно

претерпевай все трудности и невзгоды», противопоставлено «ложное исповедание», посредством которого человек, не желая быть покаранным за свои грехи, исповедает их ложно. Десятой степени смирения, а именно «повиновению», противопоставлено «непослушание». Одиннадцатой степени смирения: «Не находи удовольствия в том, чтобы исполнять свои пожелания», противопоставлена «распущенность», посредством которой человек находит удовольствие в том, что делает всё, что пожелает. Последней степени смирения, а именно «страху Божьему», противопоставлен «навык к греху», который предполагает презрение к Богу.

Этими двенадцатью степенями обозначены не только виды гордости, но также и то, что им предшествует или последует, о чём мы уже говорили выше (161, 6), когда рассматривали смирение.

## Раздел 5. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГОРДОСТЬ СМЕРТНЫМ ГРЕХОМ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что гордость не является смертным грехом. Так, глосса на слова [Писания]: «Господи, Боже мой! Если я что сделал...» ([Пс. 7:4](#)), говорит: «А именно общий грех, каковой суть гордость». Следовательно, если бы гордость была смертным грехом, то всякий грех был бы смертным.

**Возражение 2.** Далее, любой смертный грех противен любви. Но гордость явно не противна любви ни со стороны любви к Богу, ни со стороны любви к ближнему, поскольку то превосходство, которого неупорядоченно желают посредством гордости, не всегда противно почитанию Бога или благу ближнего. Следовательно, гордость не является смертным грехом.

**Возражение 3.** Далее, любой смертный грех противен добродетели. Но гордость не только не противна добродетели, но, напротив, проистекает из неё, поскольку, по словам Григория, «иной превозносится возвышенными и небесными добродетелями»<sup>544</sup>. Следовательно, гордость не является смертным грехом.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «гордость является наиболее очевидным признаком проклятого, а смирение, напротив, избранного»<sup>545</sup>. Но люди не становятся проклятыми из-за простительных грехов. Следовательно, гордость является не простительным, а смертным грехом.

**Отвечаю:** гордость противна смирению. Затем, мы уже показали (161, 1), что смирение по преимуществу относится к подчинению человека Богу. Следовательно, гордость по преимуществу является недостаточностью этого подчинения, связанной с тем, что человек ставит себя выше того, что определено ему божественными правилом и мерой и тем самым поступает наперекор сказанному апостолом: «Мы не без меры хвалиться будем, но по мере “удела”, какой назначил нам Бог» ([2 Кор. 10:13](#)). Поэтому [Писание] говорит, что «начало гордости — удаление человека от Господа» ([Сир. 10:14](#)), а именно потому, что корень гордости обнаруживается в том, кто так или иначе не подчиняется Богу и Его правилу. Но очевидно, что неподчинение Богу обладает природой смертного греха, поскольку оно суть отвращение от Бога и, следовательно, гордость по роду является смертным грехом. Однако подобно тому, как и в других смертных по роду грехах (в блуде, например, или в прелюбодеянии) наличествуют некоторые движения, которые простительны по причине своего несовершенства (поскольку они предвосхищают суждение разума и происходят без согласия последнего), точно так же и в случае гордости подчас некоторые движения бывают простительными постольку, поскольку происходят без согласия на них разума.

**Ответ на возражение 1.** Мы уже показали (2), что гордость есть общий грех не сущностно, а посредством своего рода воздействия в той мере, в какой все грехи могут проистекать из гордости. Таким образом, смертными являются не все грехи, а только те, которые проистекают из совершенной гордости, являющейся, как уже было сказано, смертным грехом.

**Ответ на возражение 2.** Гордость всегда противна любви к Богу, поскольку гордец не подчиняется должным образом божественному правилу. Иногда она бывает противной и любви к ближнему, а именно когда человек неупорядоченно превозносится перед ближним, что тоже является нарушением божественного правила, установившего человеческий порядок так, что один должен подчиняться другому.

**Ответ на возражение 3.** Гордость проистекает из добродетели не как из своей непосредственной, а как из акцидентной причины, а именно постольку, поскольку человек делает добродетель поводом для гордости. Но, как сказано в восьмой [книге] «Физики», ничто

не препятствует тому, чтобы одна противоположность была акцидентной причиной другой [546](#).  
Поэтому находятся и такие, которые гордятся своим смирением.



## Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГОРДОСТЬ ТЯГЧАЙШИМ ГРЕХОМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что гордость не является тягчайшим грехом. Ведь дело представляется так, что грех тем менее тяжок, чем труднее его избежать. Но избежать гордости крайне трудно; так, в уставе Августина сказано: «Другие грехи находят себе выход в исполнении злых деяний, тогда как гордость подстерегает добрые, чтоб истребить их». Следовательно, гордость не является тягчайшим грехом.

**Возражение 2.** Далее, как замечает философ, «самое плохое противоположно самому лучшему»<sup>547</sup>. Но мы уже показали (61, 5), что смирение, которому противостоит гордость, не является наибольшей добродетелью. Следовательно, гораздо более тяжкими грехами, чем гордость, являются противоположные наибольшим добродетелям пороки, а именно неверие, отчаяние, ненависть к Богу, убийство и тому подобные.

**Возражение 3.** Далее, большее зло не карается меньшим злом. Но наказанием за гордость подчас служат другие грехи, согласно словам [Писания] о том, что по причине своей горделивости учёные мужи были преданы [Богом] «превратному уму (делать непотребства)» ([Рим. 1:28](#)). Следовательно, гордость не является тягчайшим грехом.

Этому **противоречит** следующее: глосса на слова [Писания]: «Гордые творили беззаконие»<sup>548</sup> ([Пс. 118:51](#)), говорит: «Наибольшим грехом человека является гордость».

**Отвечаю:** в грехе должно усматривать две вещи: обращение к изменчивому благу, которое является материальной частью греха, и отвращение от неизменного блага, которое сообщает греху формальный аспект и завершённость. Затем, нет никаких оснований считать гордость наибольшим грехом со стороны обращения, поскольку то вознесение, которого неупорядоченно жаждет гордость, сущностно не является наиболее несовместимым с благом добродетели. А вот со стороны отвращения гордость чрезвычайно тяжка, поскольку если посредством других грехов человек отвращается от Бога или по неведению, или по слабости, или из желания какого-либо иного блага, то гордость означает отвращение от Бога просто из нежелания покоряться Богу и Его заповедям. Поэтому Бозций говорит, что «все пороки бегут от Бога, и одна только гордость противостоит Ему», в связи с чем [Писание] замечает, что «Бог гордым противится» ([Иак. 4:6](#)). Таким образом, отвращение от Бога и Его заповедей, которое в других грехах является следствием, присуще гордости по самой её природе, по причине чего её актом является презрение к Богу. А поскольку то, что принадлежит по природе, всегда значимей того, что принадлежит через посредство чего-то ещё, из этого следует, что гордость, превосходя другие грехи в формально завершающем грех отвращении, является тягчайшим по роду грехом.

**Ответ на возражение 1.** Грех может быть труден для избегания по двум причинам. Во-первых, по причине неистовства его нападения; так, нападение гнева неистово по причине его стремительности; а ещё, как сказано во второй [книге] «Этики», «трудно избавиться от страстного желания, которым пропитана вся жизнь»<sup>549</sup>. Такая трудность избегания греха облегчает грех, поскольку, по словам Августина, человек грешит тем более тяжко, чем менее сильному искушению он уступает<sup>550</sup>.

Во-вторых, греха бывает трудно избежать по причине его скрытости. И именно потому трудно избежать гордости — ведь поводом к ней, как было показано выше (5), могут служить даже добрые поступки. Поэтому Августин особо подчёркивает, что она «подстерегает добрые деяния», и [в Писании] сказано: «Гордые скрыли силки для меня... по дороге» ([Пс. 139:6](#)).

Следовательно, само движение подспудно крадущейся и не распознанной разумом гордости не сообщает тяжести, а когда она обнаружена разумом, её легко избежать. Это достигается путём рассмотрения либо собственной немощи, согласно сказанному [в Писании]: «Что гордится земля и пепел?» ([Сир. 10:9](#)), либо величия Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Что устремляешь против Бога дух твой?» ([Иов. 15:13](#)). А ещё можно принимать во внимание несовершенство тех благ, которыми гордится человек, согласно сказанному [в Писании]: «Всякая плоть – трава, и вся красота её – как цвет полевой» ([Ис. 40:6](#)), и далее: «Вся праведность наша – как запачканная одежда» ([Ис. 64:6](#)).

**Ответ на возражение 2.** Противоположение порока и добродетели связано с их объектом, который рассматривается со стороны обращения. В указанном отношении нет никаких оснований считать гордость наибольшим грехом, равно как и смирение – наибольшей добродетелью. Однако она является наибольшим [грехом] со стороны отвращения, сообщая при этом тяжесть всем остальным грехам. Так, проистекающее из гордого презрения неверие гораздо тяжелее того, которое является следствием неведения или слабости. И то же самое можно сказать об отчаянии и всем остальном.

**Ответ на возражение 3.** Подобно тому, как в ошибочности приводящего к невозможному заключению силлогизма часто убеждаются тогда, когда сталкиваются с наиболее очевидной нелепостью, точно так же ради того, чтобы посрамить гордость, Бог карает некоторых тем, что попускает им погрязать в грехах плоти, которые, будучи менее тяжкими, со всей очевидностью крайне постыдны. Поэтому Исидор говорит: «Гордость сия есть наихудший из пороков. Ведь она часто поражает людей знатных и значительных, а ещё может проистекать из праведных и добродетельных дел, и потому преступность её не всегда заметна. С другой стороны, чувственная похоть заметна всем, ибо природа её изначально постыдна, однако по произволению Божию она не столь тяжка, как гордость. Поэтому пойманный в силки гордости и не знающий об этом повергается в плотскую похоть, дабы он, будучи посрамлён, мог возвыситься из своего унижения»<sup>551</sup>. В самом деле, это делает тяжесть гордости очевидной. И подобно тому, как сведущий врач ради излечения опасного недуга попускает больному хворать менее опасным, точно так же ради выявления всей тяжести греха гордыни Бог попускает людям впадать в другие грехи.

## Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГОРДОСТЬ САМЫМ ПЕРВЫМ ГРЕХОМ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что гордость не является самым первым грехом. Ведь первое сохраняется во всём, что ему последует. Но гордость не сопутствует всем грехам и не служит началом их всех, поскольку, по словам Августина, многое из того, что делается «дурно, делается не из-за гордости»<sup>552</sup>. Следовательно, гордость не является самым первым грехом.

**Возражение 2.** Далее, [в Писании] сказано: «Начало гордости – удаление человека от Господа» ([Сир. 10:14](#)). Следовательно, удаление от Бога предшествует гордости.

**Возражение 3.** Далее, порядок грехов, похоже, соответствует порядку добродетелей. Но самой первой добродетелью является не смирение, а вера. Следовательно, гордость не является самым первым грехом.

**Возражение 4.** Далее, [в Писании] сказано: «Злые же люди и обманщики будут преуспевать во зле» ([2 Тим. 3:13](#)), из чего можно заключить, что начало человеческой порочности не является наибольшим грехом. Но в предыдущем разделе мы показали, что гордость — это наибольший грех. Следовательно, гордость не является самым первым грехом.

**Возражение 5.** Кроме того, подобие и притворство последуют подлинности. Но философ говорит, что «гордость подражает мужеству и отваге»<sup>553</sup>. Следовательно, порок отваги предшествует пороку гордости.

Этому противоречат следующие слова [Писания]: «Начало греха – гордость» ([Сир. 10:15](#)).

**Отвечаю:** первым в любом роде является то, что является таковым сущностно. Затем, мы уже говорили (6) о том, что отвращение от Бога, которое является формальным завершением греха, принадлежит гордости сущностно, а другим грехам – опосредованно. Таким образом, именно гордость удовлетворяет условию первого [в роде] и к тому же, как было показано нами (II-I, 84, 2) при рассмотрении причины греха со стороны главной части греха, отвращения, является «началом всех грехов».

**Ответ на возражение 1.** О гордости говорят как о «начале всех грехов» не в том смысле, что всякий грех произошёл из гордости, а в том, что всякий вид греха может по природе быть следствием гордости.

**Ответ на возражение 2.** Когда удаление от Бога называют началом гордости, то имеют в виду не то, что оно суть отличный от гордости грех, а то, что оно суть первая часть гордости. В самом деле, мы уже показали (5), что гордость по преимуществу относится к подчинению Богу, которое она презирает, вследствие чего она также презирает подчинение твари ради Бога.

**Ответ на возражение 3.** Совсем не обязательно, чтобы порядок добродетелей соответствовал порядку пороков. В самом деле, порок есть разрушение добродетели. Но нельзя разрушить то, чего прежде не было. И коль скоро вера является первой добродетелью, то неверие является последним грехом, к которому человека часто приводят другие грехи. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Разрушайте, разрушайте до основания его!» ([Пс. 136:7](#)), говорит: «Накапливая пороки и исполняясь ими, человек впадает в неверие»; и апостол говорит, что некоторые, отвергнув добрую совесть, потерпели кораблекрушение в вере ([1 Тим. 1:19](#)).

**Ответ на возражение 4.** Гордость считают тягчайшим грехом потому, что гордости присуще сообщать тяжесть греху. Таким образом, гордость является причиной тяжести остальных грехов. Поэтому гордости могут предшествовать другие, менее тяжкие грехи, которые совершены по неведению или слабости. Но из тяжких грехов первой является отягчающая грехи гордость. А поскольку первое в том, что обуславливает грех, суть последнее в

том, что уклоняет от греха, глосса на слова [Писания]: «От главного греха очисти меня»<sup>554</sup> ([Пс. 18:13](#)), говорит: «А именно от греха гордыни, последнего в тех, кто приближается к Богу, и первого в тех, кто удаляется от Бога».

**Ответ на возражение 5.** философ связывает гордость с подражанием мужеству не потому, что в этом её суть, а потому, что человек рассчитывает возвыситься над людьми, если покажется им отважным и смелым.

## Раздел 8. ДОЛЖНО ЛИ ПРИЧИСЛЯТЬ ГОРДОСТЬ К ГЛАВНЫМ ПОРОКАМ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что гордость должно считать одним из главных пороков, поскольку Исидор и Кассиан причисляют гордость к главным порокам.

**Возражение 2.** Далее, гордость, похоже, есть то же, что и тщеславие, поскольку им общо стремление к превосходству. Но тщеславие считается главным пороком. Следовательно, и гордость должно считать главным пороком.

**Возражение 3.** Далее, Августин говорит, что «гордость рождает зависть, своего всегдашнего спутника». Но зависть, как было показано выше (36, 4), считается главным пороком. Следовательно, гордость тем более надлежит считать главным пороком.

Этому противоречит следующее: Григорий не включил гордость в перечень главных пороков<sup>555</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2) гордость можно рассматривать двояко: во-первых, саму по себе как являющуюся особым грехом; во-вторых, как воздействующую в целом на все грехи. Затем, главными пороками считаются те, которые, будучи особыми грехами, порождают множество видов греха. Поэтому некоторые, рассматривая гордость под аспектом особого греха, причисляли её к главным порокам. Но Григорий, приняв во внимание то, что она обладает общим воздействием на все грехи, о чём уже было сказано (2), не стал помещать её среди главных пороков, назвав «царицей и матерью всех пороков». Так, по его словам, «гордость, царица пороков, одолев и пленив сердце, немедля вручает его своим заместителям, семи главным порокам, дабы они разграбляли его и производили пороки всех видов»<sup>556</sup>.

Сказанного достаточно для ответа на возражение 1.

**Ответ на возражение 2.** Гордость – это не тщеславие, а его причина, поскольку гордость неупорядоченно жаждет превосходства, тогда как тщеславие жаждет внешнего обнаружения превосходства.

**Ответ на возражение 3.** Зависть, главный порок, действительно проистекает из гордости, но это доказывает не то, что гордость является главным пороком, а то, что она главней даже самих главных пороков.

## Вопрос 163. О ГРЕХЕ ПРАРОДИТЕЛЯ

*Далее мы должны рассмотреть грех прародителя, который был гордостью: во-первых, сам его грех; во-вторых, его наказание; в-третьих, искушение, посредством которого его побудили к греху.*

*Под первым заглавием наличествует четыре пункта:*

- 1) была ли гордость первым грехом первого человека;*
- 2) чего ожидал наш прародитель от своего греха;*
- 3) был ли его грех более тяжким, чем все остальные грехи;*
- 4) чьё согрешение было более тяжким, мужа или жены.*

# Раздел 1. БЫЛА ЛИ ГОРДОСТЬ ПЕРВЫМ ГРЕХОМ ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что гордость не была первым грехом первого человека. Ведь сказал же апостол, что «непослушанием одного человека сделались многие грешниками» ([Рим. 5:19](#)). Но первым грехом первого человека был тот, из-за которого все люди сделались грешниками со стороны первородного греха. Следовательно, первым грехом первого человека было непослушание, а не гордость.

**Возражение 2.** Далее, Амвросий, комментируя слова [Писания]: «И сказал Ему диавол» ([Лк. 4:3](#)), говорит, что дьявол, искушая Христа, соблюдал тот же порядок, что и при искушении прародителя. Но Христа, согласно свидетельству Матфея, сначала искушали кревоугодием, поскольку Ему было сказано: «Если Ты – Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами» ([Мф. 4:3](#)). Следовательно, первым грехом первого человека было кревоугодие, а не гордость.

**Возражение 3.** Далее, человек согрешил по совету дьявола. Затем, дьявол искушал человека обещанием знания ([Быт. 3:5](#)). Таким образом, неупорядоченность в человеке возникла из-за желания знания, которое связано с любопытством. Следовательно, первым грехом было любопытство, а не гордость.

**Возражение 4.** Кроме того, глосса на слова [Писания]: «Жена, прельстившись, впала в преступление» ([1 Тим. 2:14](#)), говорит: «Апостол справедливо называет это прельщением, поскольку их убедили принять ложь за истину, а именно будто бы Бог воспретил им вкушать плоды с того дерева, зная, что если они это сделают, то будут как боги по способности различения добра и зла: Творец как бы завидовал своей твари в этом благе»<sup>557</sup>. Но вера в подобное принадлежит неверию. Следовательно, первым грехом первого человека было неверие, а не гордость.

**Этому противоречит** следующее: [Писание] говорит: «Начало греха – гордость» ([Сир. 10:15](#)). Но началом греха стал грех первого человека, согласно сказанному [апостолом]: «Одним человеком грех вошёл в мир» ([Рим. 5:12](#)). Следовательно, первым грехом человека была гордость.

**Отвечаю:** с одним грехом может быть связано много движений, но признак греха усваивается только тому, в котором зачинается неупорядоченность. Затем, очевидно, что неупорядоченность во внутреннем движении души предшествует неупорядоченности во внешнем акте тела, поскольку, по словам Августина, «при сохранении святости душевной не теряется и святость телесная»<sup>558</sup>. Далее, что касается внутренних движений, то пожелание сперва подвигается к цели, и только потом – к тому, что желается ради достижения цели; следовательно, первым грехом человека был тот, который сделал возможным определение его пожелания к неупорядоченной цели. Но тогда человек находился в состоянии невинности, в котором плоть не противоборствовала духу. Значит, первая неупорядоченность в человеческом пожелании не могла возникнуть со стороны чувственного блага, к которому плотское желание может стремиться наперекор порядку разума. Поэтому остаётся только одно: первая неупорядоченность человеческого пожелания возникла в связи с его неупорядоченным желанием некоторого духовного блага. Но это желание не было бы неупорядоченным, если бы он желал в соответствии с установленной божественным правилом мерой. Таким образом, из этого следует, что первый грех прародителя состоял в его желании некоторого духовного блага, превосходящего установленную ему меру, а это присуще гордости. Отсюда очевидно, что



первым грехом человека была гордость.

**Ответ на возражение 1.** Непослушание божественной заповеди не могло желаться человеком ради самого непослушания, поскольку этому должна была бы предшествовать неупорядоченность в его воле. Следовательно, оно желалось им ради чего-то другого. Но первым, чего он неупорядоченно пожелал, было его собственное превосходство, и потому его непослушание явилось следствием его гордости. То же самое имеет в виду и Августин, когда говорит, что «человек в своём гордом превознесении презрел Божью заповедь и покорился наущению змея».

**Ответ на возражение 2.** В грехе прародителей тоже присутствовало чревоугодие, о чём читаем: «Увидела жена, что дерево – хорошо для пищи, и что оно – приятно для глаз и вожделенно... и взяла плодов его, и ела» ([Быт. 3:6](#)). Однако первой причиной прегрешения была не приятность плода, а прельщение змея, сказавшего: «Откроются глаза ваши, и вы будете, как боги» ([Быт. 3:5](#)); возжаждав это, жена впала в гордыню. Таким образом, грех чревоугодия был следствием греха гордости.

**Ответ на возражение 3.** Желание знания возникло в прародителях вследствие их неупорядоченного желания превосходства. Поэтому змей, сказав: «Вы будете, как боги», после добавил: «Знающие добро и зло».

**Ответ на возражение 4.** Августин говорит: «Если на основании этих слов жена поверила в то, что им воспрещено от Бога нечто доброе и полезное, то не значит ли это, что в её душе уже существовали любовь к собственной власти и гордое превозношение?»<sup>559</sup>. Смысл сказанного не в том, что гордость предшествовала искушению змея, а в том, что стоило только змею произнести свои прельщающие речи, как её ум немедленно превознёсся, после чего ей уже нетрудно было поверить в истинность слов демона.



## Раздел 2. СОСТОЯЛА ЛИ ГОРДОСТЬ ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА В ЕГО ЖЕЛАНИИ УПОДОБИТЬСЯ БОГУ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что гордость первого человека не состояла в его желании уподобиться Богу. В самом деле, в желании того, что приличествует по природе, нет никого греха. Но подобие Богу приличествует человеку по природе, поскольку [в Писании] сказано: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» ([Быт. 1:26](#)). Следовательно, в желании человека уподобиться Богу не было никакого греха.

**Возражение 2.** Далее, похоже, что человек желал уподобиться Богу ради обретения знания добра и зла, поскольку именно это предлагал змей: «Вы будете, как боги, знающие добро и зло». Но желание знания свойственно человеку по природе, согласно словам философа, сказанным им в самом начале его «Метафизики»: «Все люди от природы стремятся к знанию» <sup>560</sup>. Следовательно, желая уподобиться Богу, он не грешил.

**Возражение 3.** Далее, мудрый не станет выбирать невозможное. Но первый человек был наделён мудростью, согласно сказанному [в Писании]: «Он дал им смысл... для рассуждения» ([Сир. 17:5](#)). И коль скоро любой грех состоит в обдуманном акте желания, а именно выборе, то дело представляется так, что первый человек не грешил посредством желания невозможного. Но человек не может быть подобным Богу, согласно сказанному в [книге] «Исход»: «Кто, Господи, уподобится Тебе из сильных?» <sup>561</sup> ([Исх. 15:11](#)). Следовательно, первый человек не грешил посредством желания уподобиться Богу.

Этому противоречит следующее: Августин, комментируя слова [псалма]: «Чего я не отнимал – то должен отдать» ([Пс. 68:5](#)), говорит: «Адам и Ева, желая лишить Божество того, что Его, сами лишились блаженства».

**Отвечаю:** подобие бывает двояким. Во-первых, подобием абсолютного равенства; этого уподобления Богу наши прародители не желали, поскольку такое подобие Богу невозможно помыслить умом, тем более умом мудрого.

Во-вторых, подобием подражания, которое возможно для твари в отношении Бога постольку, поскольку тварь является соразмерно причастной подобию Бога. В самом деле, Дионисий говорит, что «одно и то же и подобно Богу, и неподобно: подобно в той мере, в какой возможно Ему подражать, неподобно же потому, что следствия уступают причине» <sup>562</sup>. Кроме того, всякое наличествующее в твари благо причастно по подобию первому благу.

Таким образом, коль скоро человек, как было показано в предыдущем разделе, желал духовного блага, превосходящего установленную ему меру, из этого следует, что он желал уподобления Богу неупорядоченно.

Однако здесь должно иметь в виду, что присущим желанию объектом является то, чего не имеют. Затем, духовное благо в той мере, в какой разумная тварь причастна божественному подобию, может рассматриваться в отношении трёх вещей. Во-первых, в отношении естественного бытия, и такое подобие было впечатлено в ней от начала её сотворения, причём как в человеке, в связи с чем читаем, что Бог сотворил его по Своему образу и подобию ([Быт 1:26](#)), так и в ангеле, о котором [в Писании] сказано: «Ты – печать сходства» <sup>563</sup> ([Иез. 28:12](#)). Во-вторых, в отношении знания, и такое подобие было при сотворении даровано ангелу, по каковой причине сразу же после вышеприведённых слов: «Ты — печать сходства», добавлено: «Полнота мудрости». Но первый человек при своём сотворении получил это подобие не в действительности, а только в возможности. В-третьих, в отношении деятельной мощи, и такое

подобие при своём сотворении не получили ни ангел, ни человек, поскольку ради обретения блаженства каждому из них надлежало ещё что-то исполнить.

Таким образом, ни дьявол, ни первый человек, желая естественного уподобления, не согрешили неупорядоченной жадной уподобления Богу. Но первый человек согрешил тем, что по наущению змея возжаждал уподобления Богу со стороны «знания добра и зла», чтобы посредством своей естественной способности решать, какие из его поступков являются для него добрыми, а какие – злыми, а ещё – чтобы иметь возможность самому предвидеть, что с ним может случиться доброго или злого. Во-вторых, он согрешил тем, что возжаждал уподобления Богу со стороны деятельной мощи, чтобы посредством своей естественной силы достигнуть блаженства. Поэтому Августин говорит, что «в душе жены уже существовала любовь к собственной власти»<sup>564</sup>. Дьявол же, со своей стороны, согрешил [только] тем, что возжаждал уподобления Богу со стороны деятельной мощи. Поэтому Августин говорит, что «он захотел наслаждаться больше своим могуществом, чем могуществом Божиим»<sup>565</sup>. И при этом оба они возжаждали достичь некоторого равенства с Богом, а именно в той мере, в какой каждый из них, презрев порядок божественного установления, пожелал полагаться только на самого себя.

**Ответ на возражение 1.** В этом аргументе речь идёт о естественном подобии, желая которого, как уже было сказано, человек не грешил.

**Ответ на возражение 2.** Желание уподобления Богу со стороны знания греховно не само по себе, а только тогда, когда оно неупорядоченно, то есть превышает установленную меру. Поэтому Августин, комментируя слова [псалма]: «Боже,— кто подобен Тебе?» ([Пс. 70:9](#)), говорит: «Кто желает быть от себя, как Бог, Который ни от кого, тот нечестиво желает уподобиться Богу. Так поступил дьявол, не пожелав покориться Ему, и человек, отказавшись исполнять Его заповедь, как подобает рабу».

**Ответ на возражение 3.** В этом аргументе речь идёт о подобии равенства.

## Раздел 3. БЫЛ ЛИ ГРЕХ НАШИХ ПРАРОДИТЕЛЕЙ БОЛЕЕ ТЯЖКИМ, ЧЕМ ВСЕ ОСТАЛЬНЫЕ ГРЕХИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что грех наших прародителей был более тяжким, чем все остальные грехи. Так, по словам Августина, «в грехе зла тем больше, чем легче не согрешить»<sup>566</sup>. Но прародителям было очень легко избежать греха, поскольку ничто в них самих не побуждало к греху. Следовательно, грех наших прародителей был более тяжким, чем все остальные грехи.

**Возражение 2.** Далее, наказание адекватно преступлению. Но грех прародителей был наказан особо сурово, поскольку, по словам апостола, им в мир вошла смерть ([Рим. 5:12](#)). Следовательно, этот грех был более тяжким, чем все остальные грехи.

**Возражение 3.** Далее, в любом роде наибольшим является первое<sup>567</sup>. Но грех прародителей был первым людским грехом. Следовательно, он был наибольшим.

**Этому противоречат** следующие слова Оригена: «Я не думаю, чтобы человек, находящийся в высшем и совершеннейшем состоянии, мог отступить и отпасть от него внезапно: он необходимо должен был падать понемногу и постепенно»<sup>568</sup>. Но наши прародители находились в высшем и совершеннейшем состоянии. Следовательно, их первый грех не был наибольшим грехом.

**Отвечаю:** в грехе можно усматривать двоякую тяжесть. Одна из них связана с видом греха; так, мы говорим, что прелюбодеяние тяжелее простого блуда. Другая тяжесть греха связана с неким обстоятельством человека, времени или места. Первая тяжесть важней и существенней, и потому о тяжести греха судят в основном с точки зрения этой тяжести. Поэтому нам надлежит говорить, что в том, что касается вида греха, грех первого человека не был более тяжким, чем все остальные людские грехи. В самом деле, хотя гордость по роду и превосходит другие грехи, тем не менее, та гордость, посредством которой отвергают или хулят Бога, больше той гордости, посредством которой неупорядоченно желают уподобиться Богу, каковой, как мы показали выше (2), и была гордость прародителей.

Но если принимать во внимание обстоятельства согрешающих, то в таком случае рассматриваемый нами грех является наиболее тяжким по причине совершенного состояния [первых людей]. Из этого можно заключить, что этот грех был наиболее тяжким не просто, а относительно.

**Ответ на возражение 1.** В этом аргументе речь идёт о тяжести греха с точки зрения личности согрешающего.

**Ответ на возражение 2.** Тяжесть причинённого за тот первый грех наказания адекватна тяжести греха не со стороны его вида, а как именно первого греха, поскольку он уничтожил невинность нашего изначального состояния и, лишивши его невинности, сообщил неупорядоченность всей человеческой природе.

**Ответ на возражение 3.** Первое необходимо является наибольшим там, где наличествует непосредственная соподчинённость. Однако порядок грехов не таков, поскольку один грех может обуславливать другой акцидентно. Следовательно, первый грех не обязательно является наибольшим.

## Раздел 4. БЫЛ ЛИ АДАМОВ ГРЕХ БОЛЬШИМ, ЧЕМ ЕВИН?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что Адамов грех был большим, чем Евин. Ведь сказано же [апостолом]: «Не Адам прельщён, но жена, прельстившись, впала в преступление» ([1 Тим. 2:14](#)), из чего, похоже, можно заключить, что жена согрешила по неведению, тогда как муж – вполне осознанно. Но в последнем случае грех является более тяжким, согласно сказанному [в Писании]: «Раб же тот, который знал волю господина своего... и не делал по воле его, бит будет много – а который не знал и сделал достойное наказания, бит будет меньше» ([Лк. 12:47-48](#)). Следовательно, Адамов грех был большим, чем Евин.

**Возражение 2.** Далее, Августин говорит: «Коль скоро муж есть глава, он должен жить лучше свой жены и подавать ей пример добрых дел, чтобы она могла во всём ему следовать». Но тот, кто должен поступать лучше, согрешая, грешит тяжелее. Следовательно, Адам согрешил тяжелее, чем Ева.

**Возражение 3.** Далее, самым тяжким грехом, пожалуй, является грех против Святого Духа. Но Адам явно грешил против Святого Духа, поскольку [по словам Петра Ломбардского], греша, он уповал на милосердие Божие<sup>569</sup>, что связано с грехом самонадеянности. Следовательно, похоже, что Адам согрешил тяжелее, чем Ева.

**Этому противоречит** следующее: наказание адекватно вине. Но жена, как явствует из сказанного в [книге] «Бытие», была наказана тяжелее, чем муж ([Быт. 3:16-19](#)). Следовательно, она согрешила тяжелее, чем муж.

**Отвечаю:** как уже было сказано (3), тяжесть греха в первую очередь связана с его видом, и только потом – с обстоятельствами этого греха. Так, мы вправе утверждать, что если принимать во внимание состояние этих людей, то тогда согрешение мужа было более тяжким, поскольку он был совершенней жены.

Что же касается рода самого греха, то их грехи одинаковы, поскольку каждый из них согрешил гордыней. Поэтому Августин говорит, что «Ева, желая оправдаться, сваливает вину на другого, отличного по полу, но равного по гордости»<sup>570</sup>.

Но что касается вида гордости, то грех жены был тяжелее по трём причинам. Во-первых, потому, что она проявила большую надменность, чем её муж. В самом деле, жена поверила прельстительным словам змея, а именно, что Бог запретил им есть [плоды] дерева, чтобы они не стали подобны Ему. Так что в желании достичь уподобления Богу посредством вкушения запретного плода её гордость возвысилась до желания получить нечто вопреки воле Божией. Муж же, со своей стороны, не считал это правильным, поскольку не желал достичь уподобления Богу вопреки воле Божией; его гордость состояла в желании достичь его посредством собственных сил. Во-вторых, жена не только согрешила сама, но и предложила согрешить мужу, и потому она согрешила не только против Бога, но и против ближнего. В-третьих, грех мужа был несколько облегчён тем, что, по словам Августина, «он дал согласие на грех в силу некоторого дружеского благоволения, вследствие которого человек весьма часто оскорбляет Бога, опасаясь, как бы из друга не стать врагом. А то, что Адам не должен был так поступать, показало правосудное совершение божественного приговора»<sup>571</sup>.

Отсюда понятно, что грех жены был тяжелее греха мужа.

**Ответ на возражение 1.** Жена была обманута в первую очередь потому, что её обуяла гордость. Поэтому её неведение не извиняло, но [напротив] отягчало её грех в той мере, в какой являлось причиной того, что она ещё больше кичилась своей гордостью.

**Ответ на возражение 2.** В этом аргументе речь идёт об обстоятельстве личного состояния,

со стороны которого грех мужа был тяжелее греха жены.

**Ответ на возражение 3,** Упование мужа на милосердие Божие не дошло до презрения к правосудности Бога, в чём [собственно] состоит грех против Святого Духа, и было, по словам Августина, следствием того, что он, «не испытав божественной строгости, мог обмануться в том отношении, что посчитал это преступление извинительным»<sup>572</sup>, то есть легко прощаемым.

# **Вопрос 164. О НАКАЗАНИИ ГРЕХА ПЕРВОГО ЧЕЛОВЕКА**

*Теперь мы исследуем наказание первого греха, под которым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) о смерти, которая является общим наказанием;*
- 2) о других частных наказаниях, упомянутых в [книге] «Бытие».*

# Раздел 1. БЫЛА ЛИ СМЕРТЬ НАКАЗАНИЕМ ГРЕХА НАШИХ ПРАРОДИТЕЛЕЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что смерть не была наказанием греха наших прародителей. В самом деле, то, что для человека естественно, не может быть названо наказанием греха, поскольку грех не совершенствует природу, а портит её. Но смерть для человека естественна, что явствует как из того, что его тело составлено из противоположностей, так и из того, что в определении человека входит [понятие] «смертный». Следовательно, смерть не была наказанием греха прародителей.

**Возражение 2.** Далее, смерть и другие телесные изъяны присущи как человеку, так и другим животным, согласно сказанному [в Писании]: «Участь сынов человеческих и участь животных – участь одна; как те умирают — так умирают и эти» ([Еккл. 3:19](#)). Но смерть неразумных животных не является наказанием греха. Следовательно, не является таковой и [смерть] людей.

**Возражение 3.** Далее, грех наших прародителей был грехом частных индивидов, тогда как смерть поражает всю человеческую природу. Следовательно, похоже, что она не является наказанием греха наших прародителей.

**Возражение 4.** Далее, от прародителей одинаково происходят все люди. Поэтому если смерть является наказанием греха наших прародителей, то из этого следует, что все люди должны одинаково принимать смерть. Но это явно не так, поскольку некоторые умирают раньше и тяжелее, чем другие. Следовательно, смерть не является наказанием первого греха.

**Возражение 5.** Далее, как уже было сказано (I, 48, 6; I, 49, 2), зло наказания исходит от Бога. Но смерть не исходит от Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Бог не сотворил смерти» ([Прем. 1:13](#)). Следовательно, смерть не является наказанием первого греха.

**Возражение 6.** Далее, дело представляется так, что наказания не могут являться заслугами, поскольку заслуга есть благо, а наказание – зло. Но смерть иногда вменяется в заслугу, как это имеет место в случае мученической смерти. Следовательно, похоже, что смерть не является наказанием.

**Возражение 7.** Далее, наказание, похоже, болезненно. Но смерть явно безболезненна, поскольку мёртвый человек бесчувственен, а не умерший не чувствует смерти. Следовательно, смерть не является наказанием греха.

**Возражение 8.** Кроме того, если бы смерть была наказанием греха, она бы сразу последовала греху. Но это не так, поскольку после грехопадения наши прародители прожили ещё немало лет ([Быт. 5:3](#)). Следовательно, похоже, что смерть не была наказанием греха.

**Этому противоречат** следующие слова апостола: «Одним человеком грех вошёл в мир, и грехом – смерть» ([Рим. 5:12](#)).

**Отвечаю:** если кто-либо лишается оказанного ему благодеяния по причине своего проступка, то наказанием за проступок является само это лишение благодеяния. Затем, нами уже было сказано (I, 95, 1; I, 97, 1) о том, что Бог облагодетельствовал человека в его первобытном состоянии тем, что пока его ум повиновался Богу, более низкие способности его души повиновались его разумному уму, а его тело – его душе. Но поскольку из-за греха ум человека отстранился от повиновения Богу, то и его низшие способности перестали полностью повиноваться его разуму, вследствие чего против разума восстало плотское пожелание, и его тело перестало полностью повиноваться душе, вследствие чего возникли смерть и другие телесные изъяны. В самом деле, жизнь и благополучие тела зависят от того, насколько тело



подчинено душе, ибо способное к совершенству должно подчиняться совершенному. И точно так же, с другой стороны, смерть, болезни и все остальные изъяны тела обуславливаются недостаточностью подчинения тела душе.

Отсюда понятно, что грех наших прародителей наказан не только восстанием плотского пожелания против духа, но также и всеми телесными изъянами и смертью.

**Ответ на возражение 1.** О чём-либо говорят как о естественном тогда, когда оно истекает из начал природы. Затем, сущностными началами природы являются форма и материя. Форма человека – это его разумная душа, которая сама по себе бессмертна, и потому со стороны формы смерть для человека не естественна. Материя человека – это его тело, которое составлено из противоположностей, необходимым следствием чего является его разрушаемость, и в этом отношении смерть для человека естественна. Далее, это состояние свойственно природе человеческого тела, что обуславливается естественной необходимостью, поскольку человеческому телу необходимо быть органом осязания, то есть средним между объектами осязания, а это, по словам философа, возможно только в том случае, когда оно составлено из противоположностей<sup>573</sup>. С другой стороны, это состояние не свойственно сообразности материи форме, поскольку с неразрушимой формой в большей степени сообразуется неразрушимая материя. Так, пилу надлежит изготовлять из железа, которое соответствует её форме и действию, поскольку его твёрдость делает её пригодной для пиления. Однако то, что она склонна ржаветь, является необходимым следствием такой вот её материи, а никак не выбора действующателя, поскольку если бы это зависело от мастера, то железо, из которого он сделал пилу, никогда бы не заржавело. Но Творец человека, Бог, всемогущ, и потому при сотворении человека Он облагодетельствовал его тем, что освободил от вытекающей из его материи необходимости, какового благоденствия наши прародители лишились из-за греха. Таким образом, смерть является как естественной по причине свойственного материи состояния, так и наказанием по причине лишения божественного благоденствия, оберегающего человека от смерти.

**Ответ на возражение 2.** Эта схожесть человека и остальных животных связана со свойственным материи состоянием, а именно с тем, что тело составлено из противоположностей. Но она не связана с формой, поскольку душа человека бессмертна, тогда как души неразумных животных смертны.

**Ответ на возражение 3.** Наши прародители были сотворены Богом не только как частные индивиды, но ещё и как начала всей человеческой природы, которые должны были быть переданы ими потомству вместе с оберегающим от смерти божественным благоденствием. Поэтому из-за их греха вся человеческая природа в лице их потомства лишилась этого благоденствия, что повлекло за собою смерть.

**Ответ на возражение 4.** Грех порождает двоякую пагубу. Одной является назначенное судьёй наказание, и эта пагуба должна быть одинаковой для всех, кто одинаково согрешил. Другая пагуба акцидентно следует из этого наказания, как, например, то, что ослеплённый за совершенный им грех падает на дороге. Такая пагуба не адекватна греху и не принимается в расчёт человеческим судом, который не может предвидеть случайности. Так вот, адекватным наказанием первого греха было лишение божественного благоденствия, сохранявшего правоту и целостность человеческой природы. А уже из этого лишения последовали смерть и прочие невзгоды нынешней жизни. Поэтому такие наказания не должны быть одинаковыми для тех, кто одинаково разделяет первый грех. Но коль скоро Бог предвидит все будущие случайности, божественное Провидение располагает всё таким образом, чтобы эти наказания распределялись между людьми по-разному. Это никак не связано с какими-либо предшествовавшими нынешней жизни добродетелями или пороками, как утверждал Ориген<sup>574</sup>, поскольку это противоречило



бы словам [апостола]: «Когда они ещё... не сделали ничего доброго или худого» ([Рим. 9:11](#)), равно как и всему тому, что было доказано нами в первой части (I, 90, 4; I, 118, 3), а именно, что душа не создаётся прежде тела. Однако человек может быть наказан за грехи родителей, поскольку ребёнок отчасти принадлежит отцу, по каковой причине родители нередко бывают наказаны в своих детях. А ещё это может являться средством, предназначенным для того, чтобы претерпевающий человек достиг духовного благополучия, например, раскаялся в своих грехах, перестал гордиться своими добродетелями, увенчался за своё терпение.

**Ответ на возражение 5.** Смерть можно рассматривать двояко. Во-первых, как зло человеческой природы, и в этом смысле она не исходит от Бога и является изъяном, возникшем в человеке вследствие его грехопадения. Во-вторых, как обладающую аспектом блага, а именно как являющуюся праведным наказанием, и в этом смысле она – от Бога. Поэтому Августин говорит, что Бога можно считать сотворившим смерть только в той мере, в какой она является наказанием<sup>575</sup>.

**Ответ на возражение 6.** Августин говорит: «Как несправедливо злые употребляют не только злое, но и доброе, так и праведные во благо употребляют не только доброе, но и злое. И выходит, что злые во зло употребляют и закон, хотя он – добро, а добрые во благо умирают, хотя смерть есть зло»<sup>576</sup>. Таким образом, коль скоро святые используют смерть во благо, их смерть вменяется им в заслугу.

**Ответ на возражение 7.** Смерть можно рассматривать двояко. Во-первых, как лишённость жизни, и в этом смысле смерть нельзя чувствовать, поскольку она есть лишённость жизни и чувства. Поэтому её следствием является не боль чувства, а боль утраты. Во-вторых, её можно рассматривать как означающую уничтожение, которое завершается вышеупомянутым лишением. Затем, об уничтожении, равно как и о возникновении, можно говорить двояко: во-первых, как о пределе изменения, и в этом смысле смерть появляется в тот первый момент, в который исчезает жизнь. Понимаемой так смерти тоже не сопутствует никакая чувственная боль. Во-вторых, уничтожение можно понимать как включающее предшествующее изменение, и в этом смысле о человеке говорят как об умершем тогда, когда он [только] движется к смерти, что подобно тому, как о вещи подчас говорят как о возникшей тогда, когда она [только] движется к своему возникновению, и понимаемая так смерть может сопровождаться болью.

**Ответ на возражение 8.** Августин говорит, что «хотя наши прародители и прожили после этого много лет, они начали умирать в тот самый день, когда услышали смертный приговор, осуждающий их на старение».

## Раздел 2. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ ОПРЕДЕЛЕНЫ ЧАСТНЫЕ НАКАЗАНИЯ НАШИХ ПРАРОДИТЕЛЕЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что частные наказания наших прародителей не определены в Священном Писании надлежащим образом. Так, то, что имело бы место и безо всякого греха, не должно было описываться как наказание за грех. А между тем дело представляется так, что рождение детей «в болезни» обусловлено не грехом, а расположенностью женского пола, которое таково, что жена не может безболезненно рожать потомство. И точно так же подчинение жены мужу следует из совершенства мужского и несовершенства женского пола. А ещё произращение «терний и волчцов» свойственно природе земли, и это имело бы место и без какого-либо греха. Следовательно, всё это нельзя считать надлежащими наказаниями первого греха.

**Возражение 2.** Далее, то, что принадлежит достоинству человека, вряд ли может принадлежать его наказанию. Но «умножение беременностей»<sup>577</sup> принадлежит достоинству жены. Следовательно, об этом не должно говорить как о наказании жены.

**Возражение 3.** Далее, наказание греха наших прародителей передаётся всем, о чём мы уже говорили, когда вели речь о смерти (1). Однако не все женские беременности умножаются и далеко не все люди «в поте лица своего едят хлеб». Следовательно, то и другое не является надлежащим наказанием первого греха.

**Возражение 4.** Далее, рай был создан для человека. Затем, ничто в порядке вещей не должно быть бесполезным. Следовательно, похоже, что изгнание человека из рая было ненадлежащим наказанием человека.

**Возражение 5.** Далее, место земного рая считается таким, что в него нельзя попасть естественным образом. Следовательно, для того, чтобы человек не смог вернуться туда, вовсе не нужно было помещать на пути к нему какие-либо особые препятствия, а именно херувима и «пламенный меч, обращающийся».

**Возражение 6.** Далее, сразу же после своего грехопадения человек подпал под необходимость смерти, чтобы он с помощью дерева жизни не смог обрести бессмертия. Следовательно, не было смысла запрещать ему есть от дерева жизни, а между тем [в Писании] сказано: «Как бы не простёр он руки своей, и не взял также от дерева жизни... и не стал жить вечно» ([Быт. 3:22](#)).

**Возражение 7.** Далее, осмеяние несчастного представляется несовместимым с милостью и милосердием, которые Священное Писание усваивает Богу в высочайшей степени, согласно сказанному [в псалме]: «Милости Его – на всех делах Его»<sup>578</sup> ([Пс. 144:9](#)). Следовательно, посредством слов: «Вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» ([Быт. 3:22](#)), Бог недолжным образом представлен как насмехающийся над уже низведёнными грехом в бедственное состояние прародителями.

**Возражение 8.** Далее, одежда нужна человеку так же, как и еда, согласно сказанному [апостолом]: «Имея пропитание и одежду, будем довольны тем» ([1 Тим. 6:8](#)). Поэтому подобно тому, как ещё до своего грехопадения нашим прародителям была назначена пища, точно так же им должна была быть назначена и одежда. Следовательно, неправильно говорить, что Бог сделал им одежды кожаные после их согрешения.

**Возражение 9.** Кроме того, зло причинённого за грех наказания должно превосходить

полученную от греха выгоду, в противном случае наказание не могло бы удерживать кого-либо от греха. Затем, польза греха наших прародителей заключалась в том, что «открылись глаза у них обоих» ([Быт 3:7](#)). Но это благо превосходит зло всех тех наказаний, о которых сказано, что они последовали этому греху. Следовательно, последовавшие греху наших прародителей наказания определены ненадлежащим образом.

**Этому противоречит** то, что все эти наказания были назначены Богом, Который «всё расположил мерою, числом и весом» ([Прем. 11:21](#)).

**Отвечаю:** как было показано в предыдущем разделе, вследствие своего греха наши прародители лишились божественного благоденствия, посредством которого в них поддерживалась целостность человеческой природы, в результате чего человеческая природа подверглась ставшей её наказанием порче. Таким образом, они были наказаны двояко. Во-первых, тем, что лишились того, что приличествовало состоянию целостности, а именно места земного рая, в связи с чем [Писание] говорит, что Бог выслал их из сада Эдемского ([Быт 3:23](#)). А поскольку они уже не могли вернуть себе это изначальное состояние невинности, то для того, чтобы они вновь не обрели всё то, что приличествовало этому изначальному состоянию, а именно пищу (чтобы они не стали есть от дерева жизни) и место, им на пути надлежало поместить различные препятствия, в связи с чем Бог «поставил на востоке, у сада Эдемского, херувима и пламенный меч, обращающийся». Во-вторых, они были наказаны тем, что им было усвоено приличествующее лишённой вышеуказанного благоденствия природе, причём со стороны и души, и тела. Со стороны тела, которому присуще половое различие, жене было усвоено одно наказание, а мужу – другое. Наказание жены относилось к двум вещам, через посредство которых она соединена с мужем, каковы суть деторождение и общность семейных дел. В том, что касается деторождения, она была наказана двояко: во-первых, утомительностью вынашивания ребёнка после его зачатия, на что указывают слова: «Умножая, умножу скорбь твою и беременности твои»<sup>579</sup> ([Быт. 3:16](#)); во-вторых, болезненностью протекания родов, на что указывают слова: «В болезни будешь рождать детей» ([Быт 3:16](#)). В том же, что касается семейной жизни, она была наказана подчинением своему мужу, на что указывают слова: «Он будет господствовать над тобою» ([Быт 3:16](#)).

Затем, подобно тому, как жене надлежит быть покорной своему мужу в том, что касается семейной жизни, точно так же мужу надлежит обеспечивать тем, что для этой жизни необходимо. В указанном отношении он был наказан трояко. Во-первых, бесплодностью земли, на что указывают слова: «Проклята земля за тебя» ([Быт. 3:17](#)). Во-вторых, трудами и заботами, без которых ему не добыть земных плодов, на что указывают слова: «Со скорбью будешь питаться от неё во все дни жизни твоей» ([Быт. 3:17](#)). В-третьих, препятствиями, с которыми сталкивается земледelec, на что указывают слова: «Терния и волчцы произрастит она тебе» ([Быт. 3:18](#)).

Точно так же им было усвоено троякое наказание со стороны души. Во-первых, посредством стыда, который они испытали, когда плоть восстала против духа, в связи с чем читаем: «И открылись глаза у них обоих — и узнали они, что наги» ([Быт. 3:7](#)). Во-вторых, посредством упрёка за их грех, который обозначен словами: «Вот, Адам стал как один из Нас» ([Быт. 3:22](#)). В-третьих, посредством напоминания о грядущей смерти, когда им было сказано: «Прах – ты, и в прах возвратишься» ([Быт. 3:19](#)). К последнему можно отнести и то, что Бог сделал им одежды кожаные, которыми обозначена их смертность.

**Ответ на возражение 1.** В состоянии невинности деторождение было бы безболезненным, в связи с чем Августин говорит: «Как по достижении срока мать разрешалась бы от бремени, не стеноя от боли, точно так же и при зачатии надлежащие члены приводились бы в движение одним только требованием воли, без какого бы то ни было страстного волнения»<sup>580</sup>.

Подчинение жены своему мужу надлежит понимать как причинённое жене наказание не со стороны главенства мужа (поскольку и до грехопадения он был главой и господином жены), а со стороны того, что с тех пор она должна была повиноваться мужниной воле даже вопреки воле собственной.

Если бы человек не согрешил, то земля производила бы терния и волчцы для прокормления животных, а не в наказание человеку, поскольку, по словам Августина, ради усугубления тягот его трудов она начала производить их с того времени, с какого он [вследствие греха] начал обрабатывать землю<sup>581</sup>. Впрочем, Алкуин полагает, что до грехопадения земля вообще не производила терний и волчцов, однако первое мнение представляется лучшим.

**Ответ на возражение 2.** Умножение беременностей было усвоено жене в качестве наказания не со стороны деторождения, поскольку это имело бы место и без греха, а со стороны многочисленных тягот, с которыми сталкивается жена при вынашивании плода после его зачатия. На это со всей очевидностью указывают слова: «Умножая, умножу скорь твою и беременности твои».

**Ответ на возражение 3.** Эти наказания в той или иной мере затрагивают всех. В самом деле, любая зачавшая жена необходимо должна претерпевать тяготы и рожать в муках, за исключением Приснодевы, непорочно зачавшей и безболезненно родившей, поскольку это её зачатие произошло не в соответствии с переданным нам от прародителей законом природы. А если жена не зачинает и не вынашивает, то она страдает от изъяна бесплодия, который ещё хуже, чем вышеупомянутое наказание. И точно так же те, которые возделывают землю, едят свой хлеб в поте лица своего, а те, которые сами не возделывают землю, заняты другими работами, поскольку «человек рождается для трудов»<sup>582</sup> (Иов. 5:7), и благодаря этому едят хлеб, ради которого другие потрудились в поте лица своего.

**Ответ на возражение 4.** Хотя место земного рая с точки зрения его использования для человека бесполезно, тем не менее, оно полезно для его наставления постольку, поскольку он осознаёт, что лишён этого места по причине греха. Кроме того, знание о том, что телесно пребывает в раю, даёт ему представление о том, что относится к небесному раю, путь к которому приуготовлен человеку Христом.

**Ответ на возражение 5.** Если не принимать во внимание сокровенный духовный смысл сказанного, то это место представляется недоступным в первую очередь по причине свойственной тем широтам чрезмерной жары, которая обуславливается близостью солнца, названного «пламенным мечом», который «обращается», то есть совершает круговое движение, причиняющее жару. А поскольку, как пишет Августин, «движения телесных тварей упорядочиваются посредством ангельского служения»<sup>583</sup>, то помимо обращающегося меча надлежало поставить херувима, «чтобы охранять путь к дереву жизни». В связи с этим Августин говорит: «Должно полагать, что по устройению небесных сил и в видимом раю была некоторая огненная стража при посредстве ангельского служения»<sup>584</sup>.

**Ответ на возражение 6.** Если бы человек после грехопадения ел от дерева жизни, то это не вернуло бы ему бессмертия, однако столь полезная пища помогла бы продлить ему жизнь. Поэтому во фразе «и не стал жить вечно» слово «вечно» означает «излишне продолжительно». И действительно, что пользы человеку в том, чтобы ещё более продлились бедствия нынешней жизни.

**Ответ на возражение 7.** Согласно Августину, «эти слова Бога были не столько осмеянием наших прародителей, сколько устрашением других, чтобы они не были такими же гордецами: ради них все это и описано. И что ещё здесь надобно разуметь, как не пример, приведённый для возбуждения страха, потому что Адам не только не стал таким, каким хотел быть, но не сберёг

даже того, чем был сотворён»<sup>585</sup>.

**Ответ на возражение 8.** Одежда нужна человеку в его нынешнем несчастном состоянии по двум причинам. Во-первых, чтобы уменьшить последствия внешних пагуб, обуславливаемых, например, жарой или холодом. Во-вторых, чтобы прикрыть свой позор и срамоту тех членов, в которых наиболее очевидно проявляется восстание плоти против духа. Но в первобытном состоянии ничего такого не требовалось, поскольку, как уже было сказано (I, 97, 2), тогда тело человека не могло претерпевать от чего-либо извне, а в самом теле не было ничего постыдного, что могло бы вызвать в нём беспорядок. Поэтому [Писание] говорит, что «были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» ([Быт. 2:25](#)). Однако о еде, которая нужна для поддержания естественной теплоты и укрепления тела, этого сказать нельзя.

**Ответ на возражение 9.** Как говорит Августин, «нелепо думать, будто бы они были сотворены с закрытыми глазами, тем более что нам прямо сказано: жена увидела, что дерево хорошо для пищи. Так что их глаза открылись для созерцания и познания тех вещей, которых они дотоле не замечали, и в первую очередь – взаимного похотствования, которого они прежде не знали»<sup>586</sup>.

# Вопрос 165. ОБ ИСКУШЕНИИ НАШИХ ПРАРОДИТЕЛЕЙ

*Далее мы исследуем искушение наших прародителей, в связи с чем будет рассмотрено два пункта:*

- 1) приличествовало ли человеку быть искушённым дьяволом;*
- 2) о способе и порядке этого искушения.*



# Раздел 1. ПРИЛИЧЕСТВОВАЛО ЛИ ЧЕЛОВЕКУ БЫТЬ ИСКУШЁННЫМ ДЬЯВОЛОМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что человеку не приличествовало быть искушённым дьяволом. В самом деле, человеческий и ангельский грех окончательно будет наказан одним наказанием, согласно сказанному [в Писании]: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» ([Мф. 25:41](#)). Но первый грех ангелов не последовал искушению извне. Следовательно, и первый грех человека не должен был последовать внешнему искушению.

**Возражение 2.** Далее, всё предвидящий Бог знал, что из-за демонского искушения человек впадёт в грех, и потому не мог не знать, что искушение для человека вредно. Следовательно, похоже, что Богу не приличествовало попускать его искушение.

**Возражение 3.** Далее, наличие противника представляется своего рода наказанием, тогда как, с другой стороны, прекращение нападений представляется своего рода наградой. Но наказание не должно предшествовать преступлению. Следовательно, человека не приличествовало искушать прежде, чем он согрешил.

**Этому противоречат** следующие слова [Писания]: «Кто не имел искушений – тот мало знает»<sup>587</sup> ([Сир. 34:10](#)).

**Отвечаю:** мудрость Божия «всё устрояет на пользу» ([Прем. 8:1](#)), поскольку Его промысел усваивает каждому то, что приличествует ему по природе. В самом деле, как говорит Дионисий, «промыслу свойственно не вредить природе, а поддерживать её»<sup>588</sup>. Затем, свойственным человеческой природе условием является возможность одной твари помогать или препятствовать другой. Поэтому нет ничего несообразного в попущении Богом того, что человек в состоянии невинности мог искушаться злыми ангелами и получать помощь от ангелов добрых. Особым же благоволением благодати человеку было даровано то, что никакая другая тварь не могла причинить ему вред вопреки его воле, благодаря чему он мог противостоять даже демонскому искушению.

**Ответ на возражение 1.** Над человеческой природой существует ещё одна, которая [тоже] допускает возможность зла преступления, но над ангельской природой другой такой природы нет. Затем, склонить к злу другого может только тот, кто уже стал злым по причине греха. Поэтому подобно тому, как согласно порядку природы человек подвигается к совершенству посредством доброго ангела, точно так же ему приличествовало быть склонённым к греху посредством ангела злого. Ангел же может подвигаться к совершенству во благе тем, кто выше его, а именно Богом, но он никоим образом не может быть побуждён Им к греху, поскольку, по словам Иакова, «Бог не искушается злом» ([Иак. 1:13](#)).

**Ответ на возражение 2.** Бог знал и то, что человек из-за искушения впадёт в грех, и то, что человек посредством своей доброй воли может противиться искушителю. Однако в соответствии со свойственным природе человека условием было необходимо, чтобы он был предоставлен своей собственной воле, согласно сказанному о том, что Бог оставил человека «в руке произволения его» ([Сир. 15:14](#)). В связи с этим Августин говорит: «Человек, как мне кажется, не заслуживал бы большой похвалы, если бы мог жить добродетельно только потому, что никто не склонял его жить порочно, коль скоро он имел и в природе возможность, и в воле желание не следовать внушению»<sup>589</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Нападение является наказанием тогда, когда ему трудно противиться. Но в состоянии невинности человеку было нетрудно противиться искушению.

Следовательно, нападение искусителя не было его наказанием.



## Раздел 2. БЫЛИ ЛИ НАДЛЕЖАЩИМИ СПОСОБ И ПОРЯДОК ПЕРВОГО ИСКУШЕНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что способ и порядок первого искушения не были надлежащими. В самом деле, в порядке природы ангел возвышенной мужа, а муж возвышенной жены. Затем, встреча мужа с грехом произошла через посредство ангела, и потому точно так же встреча жены с грехом должна была произойти через посредство мужа; иными словами, жене надлежало быть искушённой мужем, а не наоборот.

**Возражение 2.** Далее, искушением наших прародителей являлся совет. Но дьявол может давать человеку совет и без того, чтобы использовать для этого чувственную тварь. И поскольку наши прародители обладали духовным умом и прилеплялись скорее к умопостижаемому, чем к чувственному, то человеку в большей степени приличествовало быть искушённым посредством чисто духовного, а не внешнего искушения.

**Возражение 3.** Далее, подобающе предложить зло можно только через посредство того, что представляется благом. Но есть немало животных, которые выглядят гораздо благообразнее змея. Следовательно, человек был ненадлежащим образом искушён дьяволом через посредство змея.

**Возражение 4.** Кроме того, змей является неразумным животным. Но неразумное животное не имеет ничего общего с мудростью, речью и наказанием. Следовательно, о змее неправильно сказано, что он «был хитрее всех зверей полевых» ([Быт. 3:1](#)), или, согласно другой версии, что он «был разумнее всех зверей»<sup>590</sup>; и точно так же ошибочно утверждать, будто бы он говорил с женой и был наказан Богом.

**Этому противоречит** то, что первое в любом роде должно быть соразмерным всему, что ему в этом роде последует. Но в грехе любого вида мы обнаруживаем тот же самый порядок, что и в первом искушении. В самом деле, как говорит Августин, его началом является вождение греха в чувственности, которая обозначена змеем, затем посредством удовольствия он простирается на низший разум, который обозначен женой, и [наконец] посредством согласия на грех достигает высшего разума, который обозначен мужем<sup>591</sup>. Следовательно, порядок первого искушения является надлежащим.

**Отвечаю:** человек составлен из двоякой природы, умственной и чувственной. Поэтому дьявол, искушая человека, прибёг к двоякому побуждению к греху: со стороны ума, пообещав божественное уподобление через посредство обретения знания, к которому человек стремится от природы, и со стороны чувства. Для этого он использовал те чувственные вещи, которые наиболее близки человеку, отчасти искушая мужа через жену, которая близка ему со стороны общего им вида, отчасти искушая жену через змея, который близок ей со стороны общего им рода, отчасти предлагая вкусить запретный плод, который близок им со стороны ближайшего рода.

**Ответ на возражение 1.** При искушении дьявол являлся главным действующим, тогда как жена использовалась им в качестве орудия искушения, с помощью которого он причинил грехопадение мужа. Последнее имело место как потому, что жена была слабее мужа, вследствие чего была в большей степени расположена к тому, чтобы быть обманутой, так и потому, что по причине её союза с мужем дьяволу было легче всего обмануть мужа через её посредство. Однако главный действующий и его орудие – это совсем не одно и то же. В самом деле, главный действующий должен обладать превосходством в силе, тогда как от инструментального действующего ничего такого не требуется.

**Ответ на возражение 2.** Тот совет, посредством которого дьявол духовно что-либо советует человеку, в большей степени обнаруживает власть дьявола над человеком, чем совет, даваемый извне, поскольку при внутреннем наущении дьявол привносит изменение в воображение человека, тогда как при внешнем наущении изменение производится только во внешней твари. Однако до грехопадения власть дьявола над человеком была ничтожна, и потому он мог искушать его только посредством внешнего наущения, но никак не посредством внутреннего совета.

**Ответ на возражение 3.** Как пишет Августин, «мы не должны думать, что дьявол сам избрал змея, с помощью которого он искусил и склонил к греху. Ведь хотя в нём и было желание обольстить, однако сделать это он мог только при посредстве того животного, через которое ему было попущено совершить обольщение»<sup>592</sup>.

**Ответ на возражение 4.** По словам Августина, «хитрейшим из всех зверей змей назван по причине дьявольской хитрости, которая в нём и от него производила коварство, подобно тому, как благоразумным или хитрым называется язык, которым движет благоразумный или хитрый человек, чтобы благоразумно или хитро убедить»<sup>593</sup>. Змей, конечно же, «не понимал тех словесных звуков, которые слышала от него жена. Ибо немислимо, чтобы его душа была превращена в разумную природу, так как и сами люди, хотя природа их и разумна, не знают, что говорят, когда в них говорит демон»<sup>594</sup>. Поэтому «змея говорил с человеком подобно тому, как говорила с человеком ослица, на которой сидел Валаам, но только первое было действием дьявольским, а последнее — ангельским»<sup>595</sup>. И при этом «у змея не спрашивается, почему он так сделал, поскольку он сделал это не по своей природе и не по своей воле, но от него, через него и в нём действовал дьявол, который по причине греха нечестия и гордости уже предназначен был вечному огню. Отсюда понятно, что сказанное змею было адресовано тому, кто действовал через змея»<sup>596</sup>.

Кроме того, как говорит всё тот же Августин, «упомянутое здесь его (то есть дьявола) наказание говорит нам о том, что мы должны быть начеку, ожидая его нападений, которые будут продолжаться вплоть до последнего суда. В самом деле, когда ему было сказано: “За то, что ты сделал это,— проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми”, скот был возвышен над ним не по силе, а по сохранности своей природы; ведь хотя скот не утратил небесного блаженства ввиду того, что никогда его не имел, однако же, продолжил существовать в той природе, которую получил. Затем, согласно одной из версий [перевода Писания], ему было сказано: “Ты будешь ползать на груди твоей и на чреве твоём”<sup>597</sup>. Здесь грудь означает гордость, поскольку она находится там, где сильно душевное побуждение, а чрево означает плотское желание, поскольку эта часть тела является самой нежной на ощупь и на ней он ползёт к тем, кого хочет обмануть. Слова: “Будешь есть прах во все дни жизни твоей” могут быть поняты двояко. Или так, что “твоими будут лишь те, кого ты искусишь земною похотью”, а именно грешники, которые обозначены прахом, или же эти слова указывают на третий вид искушения, а именно любопытство, поскольку “есть прах” означает изучать вещи глубокие и тёмные». Положение вражды между ним и женой «означает, что мы не можем быть искушены дьяволом иначе, как только через ту часть души, которая носит или отражает сходство с женой. Семя дьявола — искушение к злу, семя жены — плод добрых дел, посредством которого отвергается искушение к злу. Поэтому лжз змея жалит жену в пятку (ведь удовольствие ухватывает и удерживает её только после того, как она так или иначе уклоняется в беззаконие), а она поражает его в голову (поскольку может пресечь искушение к злу в самом его начале)».

## Вопрос 166. О ЛЮБОМУДРИИ <sup>598</sup>

*Затем нам надлежит рассмотреть любомудрие и противоположное ему любопытство. В отношении любомудрия наличествует два пункта:*

- 1) что является материей любомудрия;*
- 2) является ли оно частью благоразумия.*

# Раздел 1. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЗНАНИЕ НАДЛЕЖАЩЕЙ МАТЕРИЕЙ ЛЮБОМУДРИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что знание не является надлежащей материей любоумудрия. В самом деле, человека называют любоумудрым постольку, поскольку он прилагает знание к некоторым вещам. Но для того, чтобы правильно делать то, что надлежит делать, человек должен прилагать знание ко всему. Следовательно, похоже, что знание не является особой материей любоумудрия.

**Возражение 2.** Далее, любоумудрие противоположно любопытству. Но любопытство, которое происходит от [слова] «сига» (забота), может также сказываться об изысканности одеяний и других подобных вещах, которые относятся к телу, в связи с чем апостол говорит: «Попечения (сигам) о плоти не превращайте в похоти» ([Рим. 13:14](#)).

**Возражение 3.** Далее, [в Писании] сказано: «От малого до большого – каждый из них мудрствует о корысти»<sup>599</sup> ([Иер. 6:13](#)). Но корысть, как было показано выше (118, 2), в прямом смысле слова относится к обладанию богатством, а не знанием. Следовательно, любоумудрие, которое происходит от «мудрости», непосредственно не связано со знанием.

**Этому противоречат** следующие слова [Писания]: «Познавай мудрость, сын мой, и радуй сердце мое — и я буду иметь, что отвечать злословящему меня»<sup>600</sup> ([Прит. 27:11](#)). Таким образом, познание, о котором сказано как о добродетели, является тем, к чему побуждает Закон. Следовательно, любоумудрие непосредственно связано со знанием.

**Отвечаю:** в строгом смысле слова любоумудрие означает ревностное приложение к чему-либо ума. Затем, ум прилагается к чему-либо не иначе, как только если он это прежде познал. Поэтому приложение ума к знанию предшествует приложению его к тому, к чему человек определяется своим знанием. Следовательно, познание в первую очередь относится к знанию, и только потом — ко всему остальному, использование чего предполагает наличие знания. Затем, добродетели вправе притязать на ту материю, в отношении которой они являются первыми и главными; так, мужество имеет дело со смертельными опасностями, а благоразумие — с осязательными удовольствиями. Следовательно, знание усваивается любоумудрию надлежащим образом.

**Ответ на возражение 1.** Ничто не может быть сделано правильно в любой материи, если оно не руководствуется знающим разумом. Поэтому любоумудрие, к какой бы материи оно ни прилагалось, в первую очередь относится к знанию.

**Ответ на возражение 2.** Человеческий ум расположен таким образом, что стремится к тому, к чему он привязан, согласно сказанному [в Писании]: «Где сокровище ваше,— там будет и сердце ваше» ([Мф. 6:21](#)). А поскольку человек особо привязан к тем вещам, которые благоприятствуют плоти, из этого следует, что помыслы человека заняты тем, что благоприятствует его плоти, вследствие чего он стремится узнать, как именно он может лучше всего поддерживать своё тело. Поэтому любопытство считают относящимся к тем вещам, которые связаны с телом, через посредство тех вещей, которые связаны со знанием.

**Ответ на возражение 3.** Корысть жаждет наживы, для чего необходимо хорошо разбираться в земных вещах. По этой причине любоумудрие [подчас] усваивается тому, что имеет отношение к корысти.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЛЮБОМУДРИЕ ЧАСТЬЮ БЛАГОРАЗУМИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что любомудрие не является частью благоразумия. В самом деле, человека называют усердным в учении по причине его любомудрия. Но, по мнению философа, все добродетельные люди усердны, в каковом смысле он часто использует термин «усердный»<sup>601</sup>. Следовательно, любомудрие является общей добродетелью, а не частью благоразумия.

**Возражение 2.** Далее, как уже было сказано (1), любомудрие имеет дело со знанием. Но знание никак не связано с нравственными добродетелями, которые находятся в желающей части души; оно, скорее, связано с умственными добродетелями, которые находятся в познавательной части, по каковой причине забота, как было показано выше (47, 9), является актом рассудительности. Следовательно, любомудрие не является частью благоразумия.

**Возражение 3.** Далее, добродетель, которая считается частью главной добродетели, схожа с последней со стороны модуса. Но любомудрие не схоже с благоразумием в том, что касается модуса; в самом деле, своё имя благоразумие получило от своего рода ограничения, поскольку оно в первую очередь противостоит пороку, связанному с избыточностью, тогда как любомудрие получило своё имя от приложения к чему-либо ума, и потому, похоже, оно противостоит пороку, связанному с недостаточностью, а именно небрежению к учению, а не пороку, связанному с избыточностью, а именно любопытству. Эта схожесть с последним даёт Исидору основание говорить, что «любящий мудрость в учении любопытен»<sup>602</sup>. Следовательно, любомудрие не является частью благоразумия.

**Этому противоречат** следующие слова Августина: «Нам запрещено любопытствовать, и в этом смысле благоразумие является великим даром». Но любопытству препятствует умеренное любомудрие. Следовательно, любомудрие является частью благоразумия.

**Отвечаю:** как уже было сказано (141, 3, 4, 5), благоразумию свойственно умерять движение желаний так, чтобы стремление к желаемому естественным образом не было избыточным. Затем, подобно тому, как со стороны своей телесной природы человек по природе стремится к удовольствиям от еды и соития, точно так же со стороны своей души он по природе стремится к познанию, в связи с чем философ в самом начале своей «Метафизики» говорит, что «все люди от природы стремятся к знанию»<sup>603</sup>.

Привнесение умеренности в это желание присуще добродетели любомудрия, из чего следует, что любомудрие является потенциальной частью благоразумия как вторичная добродетель, присоединённая к главной. Кроме того, как было разъяснено выше (160, 2), оно также считается частью скромности.

**Ответ на возражение 1.** Как сказано в шестой [книге] «Этики», без рассудительности нравственная добродетель невозможна<sup>604</sup>. Поэтому термин «любомудрие», который в строгом смысле слова относится к знанию, приложим, ко всем добродетелям в той мере, в какой знание рассудительности свойственно всем добродетелям.

**Ответ на возражение 2.** Акт познавательной способности направляется желающей способностью, которая, как было показано выше (II-I, 9, 1), приводит в движение все способности. Поэтому знание связано с двояким благом. Первое относится к акту самого знания, каковое благо присуще умственным добродетелям и состоит в том, что человек обладает истинным суждением о каждой вещи. Другое благо относится к акту желающей способности и

состоит в правильности определения человеческого желания в отношении приложения познавательной способности к той или иной вещи тем или иным образом, и оно присуще добродетели любознательности, по каковой причине она причисляется к нравственным добродетелям.

**Ответ на возражение 3.** Как говорит философ, чтобы быть добродетельными, нам надлежит избегать того, к чему мы более всего склонны по природе<sup>605</sup>. Поэтому, коль скоро природа сильнее всего склоняет нас бояться смертельных опасностей и искать плотских удовольствий, нас больше всего хвалят за мужество, благодаря которому мы можем твёрдо противостоять таким опасностям, и за благоразумие, благодаря которому мы можем ограничивать себя в плотских удовольствиях. А вот в отношении знания склонности человека противоположны. В самом деле, со стороны души он склонен стремиться к знанию, и потому ему приличествует похвально ограничивать себя в этом стремлении, чтобы соблюдать меру, тогда как со стороны своей телесной природы человек склонен избегать сопровождающих познание беспокойств. Поэтому в отношении первой склонности любознательность является своего рода ограничением, и именно в этом смысле оно считается частью благоразумия. А в отношении второй склонности эта добродетель заслуживает похвалы, так сказать, за обострённый интерес к поиску знания о вещах, от чего и получает своё имя. Первое в большей степени присуще этой добродетели, чем последнее, поскольку желание знать напрямую относится к знанию, к которому определено любознательность, в то время как сопровождающие познание беспокойства препятствуют знанию, и потому эта добродетель относится к ним опосредованно, а именно как устраняющая препятствия.

## Вопрос 167. О ЛЮБОПЫТСТВЕ

*Теперь мы должны рассмотреть любопытство, под каковым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) может ли порок любопытства иметь дело с умственным знанием;*
- 2) относится ли он к чувственному знанию.*



# Раздел 1. МОЖЕТ ЛИ ЛЮБОПЫТСТВО ИМЕТЬ ДЕЛО С УМСТВЕННЫМ ЗНАНИЕМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что любопытство не может быть связано с умственным знанием. В самом деле, по словам философа, в благом по своей сущности не может быть ни среднего, ни пределов<sup>606</sup>. Но умственное знание благо по своей сущности, поскольку совершенствование человека, похоже, состоит в восхождении его ума от потенции к акту, которое происходит посредством познания истины. Поэтому Дионисий говорит, что «способность быть разумной есть благо человеческой души»<sup>607</sup>, совершенство которой состоит в знании истины. Следовательно, порок любопытства не может быть связан с умственным знанием.

**Возражение 2.** Далее, всё то, что делает человека подобным Богу и что он получает от Бога, не может быть злом. Но всякое изобилие познания исходит от Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Всякая премудрость – от Господа» ([Сир. 1:1](#)); и ещё: «Сам Он даровал мне непреложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий» ([Прем. 7:17](#)). Кроме того, благодаря знанию истины человек уподобляется Богу – ведь «всё обнажено и открыто пред очами Его» ([Евр. 4:13](#)), ибо «Господь есть Бог ведения» ([1 Цар. 2:3](#)). Поэтому хотя в знании истины и возможна избыточность, тем не менее, она является не злом, а благом. Но в желании блага нет никакого греха. Следовательно, порок любопытства не может быть связан с умственным знанием истины.

**Возражение 3.** Далее, если бы порок любопытства и имел дело с каким-либо умственным знанием, то в первую очередь это были бы философские науки. Но дело представляется так, что в их тщательном изучении нет никакого греха; так, Иероним говорит: «Если бы те, которые отказались оскверняться яствами со стола царского и вином, считали мудрость и науки вавилонян греховными, они бы никогда не согласились учиться беззакониям»; и Августин говорит, что «когда у философов встречаются истинные суждения, нам должно заявлять на них свои права, ибо они владеют ими несправедливо»<sup>608</sup>. Следовательно, любопытство в отношении умственного знания не может быть греховным.

**Этому противоречат** следующие слова Иеронима: «Разве не очевидно, что человек, денно и ночью бьющийся над диалектическим искусством, изучающий природу так, что своим пристальным взором пронзает небеса, блуждает в суетности ума и помрачении в разуме?». Но суетность ума и помрачение в разуме греховны. Следовательно, любопытство в отношении умственных наук может быть греховным.

**Отвечаю:** как уже было сказано (166, 2), любомудрие непосредственно связано не с самим знанием, а с желанием и усердием в стремлении к знанию. Но о самом знании истины и о желании и усердии в стремлении к познанию истины должно судить по-разному. В самом деле, знание истины по своей сути благо, но акцидентно оно может быть злым по причине некоторого следствия, как когда знанием истины гордятся, согласно сказанному [апостолом] о том, что «знание надмевает» ([1 Кор. 8:1](#)), или когда знание истины используют ради греха.

С другой стороны, желание и усердие в стремлении к познанию истины может быть не только правильным, но и неправильным. Во-первых, когда к стремлению усердно познавать истину акцидентно подмешано зло, как, например, когда усердие в познании истины проявляют потому, что хотят гордиться своим знанием. Поэтому Августин говорит: «Есть среди нас такие, которые, оставив добродетель и не ведая, есть ли Бог и сколь велика неизменная природа, воображают, что заняты чем-то великим, когда с исключительным любопытством и



увлечённостью исследуют целокупную массу того тела, которое мы именуем миром. И это рождает в них столь великую гордость, что может показаться, будто бы они уже пребывают на тех небесах, о которых ведут свои споры». И точно так же грешат те, которые стараются что-либо познать ради греха, согласно сказанному [в Писании]: «Приучили язык свой говорить ложь, лукавствуют до усталости» ([Иер. 9:5](#)).

Во-вторых, грех может присутствовать в неупорядоченности направленного на познание истины желания или усердия, и она бывает четверою. Во-первых, когда человек предпочитает изучение чего-либо незначимого изучению того, что он изучать обязан, в связи с чем Иероним говорит: «Мы видим священников, которые, оставив евангелия и пророков, читают пьесы и поют пасторальные песни любви». Во-вторых, когда человек усердствует в научении у того, учиться у кого незаконно, как это имеет место в случае тех, которые стремятся узнать будущее у демонов. Это то суеверное любопытство, о котором Августин говорит: «Возможно, философы более всего удерживаются от христианского спасения тем любопытством, с каким они ищут знания у демонов»<sup>609</sup>. В-третьих, когда человек желает познать истину о тварях без отнесения этого знания к его надлежащей цели, а именно к знанию Бога. Поэтому Августин говорит, что «при рассмотрении сотворённого должно не тешить праздное и минутное любопытство, а поступательно направляться к бессмертному и вечно существу»<sup>610</sup>. В-четвёртых, когда человек усердствует в познании такой истины, знание которой превышает его умственные способности, вследствие чего уже немало людей впало в заблуждение. Поэтому [Писание] говорит: «Чрез меру трудного для тебя не ищи, и что свыше сил твоих, того не испытывай... ибо не нужно тебе, что сокрыто» ([Сир. 3:21-22](#)); и далее: «Ибо многих ввели в заблуждения их предположения, и лукавые мечты поколебали ум их» ([Сир. 3:24](#)).

**Ответ на возражение 1.** Благо человека состоит в знании истины, однако высшее человеческое благо, как говорит философ, состоит в знании не любой истины, а в совершенном знании высшей истины<sup>611</sup>. Поэтому в знании некоторых истин может наличествовать грех, а именно в той мере, в какой желание такого знания не определено надлежащим образом к знанию высшей истины, в котором заключается высшее блаженство.

**Ответ на возражение 2.** Несмотря на то, что, как доказано в приведённом аргументе, знание истины само по себе благо, это несколько не препятствует человеку неправильно использовать знание истины ради достижения злой цели или неупорядоченно желать знания истины, поскольку даже желание блага должно быть надлежащим образом упорядоченно.

**Ответ на возражение 3.** Изучение философии само по себе законно и заслуживает похвалы по причине той истины, которая, как сказано [апостолом] ([Рим. 1:19](#)), стала явной философам благодаря тому, что была открыта им Богом. Однако коль скоро некоторые философы неправильно используют истину для того, чтобы нападать на веру, апостол говорит: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлёл вас философиєю и пустым обольщением, по преданию человеческому... а не по Христу» ([Кол. 2:8](#)); и Дионисий говорит о некоторых философам, что «они нечестиво используют божественное против Божеского, и божественной мудростью тщатся сокрушить поклонение Божеству».

## Раздел 2. ОТНОСИТСЯ ЛИ ПОРОК ЛЮБОПЫТСТВА К ЧУВСТВЕННОМУ ЗНАНИЮ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что порок любопытства не относится к чувственному знанию. Ведь как кое-что познаётся через посредство чувства зрения, точно так же кое-что познаётся через посредство чувств осязания и вкуса. Но относящимся к объектам осязания и вкуса пороком является не любопытство, а похоть или чревоугодие. Следовательно, похоже, что порок любопытства не относится и к тому, что познаётся посредством зрения.

**Возражение 2.** Далее, дело представляется так, что любопытство относится к зрелищам, в связи с чем Августин говорит, что «когда один из сражавшихся упал и народ на трибунах издал особенно неистовый вопль, побеждённый любопытством Алипий открыл глаза»<sup>612</sup>. Но зрелище не греховно, поскольку оно доставляет удовольствие своим действием, которое, по словам философа, естественным образом увлекает душу<sup>613</sup>. Следовательно, порок любопытства не относится к знанию чувственных объектов.

**Возражение 3.** Далее, к любопытству, по замечанию Беда, относится интерес к делам ближнего. Но интерес к делам других, похоже, не греховен, поскольку, согласно сказанному [в Писании], Бог «заповедал каждому из них обязанность к ближнему» (Сир. 17:12). Следовательно, порок любопытства не относится к знанию такого рода частных чувственных объектов.

**Этому противоречит** следующее: Августин говорит, что «похоть очей делает людей любопытными»<sup>614</sup>. Затем, по мнению Беда, «похоть очей относится не только к изучению волшебных искусств, но и к любви к зрелищам и к обнаружению и осуждению проступков ближних», и всё это суть частные объекты чувства. Следовательно, коль скоро похоть очей, которая является членом того же ряда, что и похоть плоти и гордость житейская (1 Ин. 2:16), греховна, то дело представляется так, что порок любопытства относится к знанию чувственных вещей.

**Отвечаю:** знание чувственных вещей определено к двум вещам. Во-первых, и в человеке, и в других животных оно определено к поддержанию тела, поскольку благодаря подобному знанию человек и другие животные избегают того, что для них вредно, и стремятся к тому, что нужно для поддержания жизни тела. Во-вторых, оно определено так, как свойственно одному только человеку, а именно к умственному знанию, созерцательному или практическому. Поэтому усердие в познании чувственных вещей может быть греховным двояко. Во-первых, когда чувственное познание, не относясь к чему-то полезному, отвращает человека от полезных размышлений. В связи с этим Августин говорит: «Я уже не хожу смотреть в цирк, как травят собаками зайца, но, увидев то же на охоте, поневоле отвлекаюсь от мыслей своих... И если Ты тут же не вразумишь меня... то я так и могу остаться во власти нелепого любопытства»<sup>615</sup>. Во-вторых, когда познание чувственных вещей относится к чему-то вредному, как [например] обусловленное похотью рассматривание женщины или напряжённое изучение поступков других людей с целью злословия. С другой стороны, если кто-либо методично изучает чувственные вещи ради удовлетворения естественных потребностей или постижения интеллигибельной истины, то такое усердие в познании чувственных вещей добродетельно.

**Ответ на возражение 1.** Похоть и чревоугодие относятся к удовольствиям, последующим использованию объектов осязания, тогда как любопытство относится к удовольствиям, последующим знанию, приобретённому посредством всех чувств. Поэтому Августин говорит,

что «оно названо “похотью очей”» потому, что «из всех телесных чувств зрение наиболее пригодно для познания, так что мы говорим “видеть” и тогда, когда познаём», из чего далее заключает: «Тут явственно видно различие между тем, что требуется внешним чувствам для наслаждения, и что – для любопытства. Наслаждение ищет лишь красивого, сладкозвучного, вкусного да мягкого, а любопытство — вообще всего, подчас даже противного, не из желания страдать, а чтобы познавать»<sup>616</sup>.

**Ответ на возражение 2.** Зрелище становится греховным тогда, когда оно через посредство представляемых им вещей склоняет человека к порокам похоти и жестокости. Поэтому Златоуст говорит, что такие зрелища превращают людей в блудников и похабников.

**Ответ на возражение 3.** Можно наблюдать за действиями других людей и изучать их с добрыми намерениями — либо ради собственного блага, как это бывает тогда, когда добрые поступки ближнего побуждают и нас к добрым делам, либо ради блага нашего ближнего, как когда целью такого [наблюдения за действиями ближнего] является исправление того, что делается им не так, в соответствии с правилом любви и обязанностями своего положения. Это достойно похвалы, согласно сказанному [в Писании]: «Будем внимательны друг к другу, поощряя к любви и добрым делам» ([Евр. 10:24](#)). Но наблюдать за проступками ближних ради того, чтобы их презирать или унижать, или даже без какой-либо цели вообще помимо их беспокойства, греховно, в связи с чем [Писание] говорит: «Не злоумышляй, нечестивый, против жилища праведника, не опустошай места покоя его» ([Прит. 24:15](#)).

## **Вопрос 168. О СКРОМНОСТИ ВО ВНЕШНИХ ДВИЖЕНИЯХ ТЕЛА**

*Далее нам предстоит рассмотреть скромность во внешних движениях тела, под каковым заглавием наличествует четыре пункта:*

- 1) существуют ли добродетель и порок, связанные с внешними движениями тела, производимыми всерьёз;*
- 2) возможна ли добродетель в отношении развлечений;*
- 3) о грехе, связанном с избыточностью в развлечениях;*
- 4) о грехе, связанном с недостаточностью в развлечениях.*

# Раздел 1. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬ В ОТНОШЕНИИ ВНЕШНИХ ДВИЖЕНИЙ ТЕЛА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что нет такой добродетели, которая была бы связана с внешними движениями тела. В самом деле, всякая добродетель относится к духовной красоте души, согласно сказанному [в Писании]: «Вся слава дщери царя – внутри» ([Пс. 44:14](#)), каковы слова глосса уточняет: «А именно в совести». Но телесные движения производятся не внутренне, а внешне. Следовательно, относительно них не может быть никакой добродетели.

**Возражение 2.** Далее, как говорит философ, «добродетели не врождены нам по природе»<sup>617</sup>. Но внешние движения тела врождены человеку по природе, поскольку по природе одни быстры в своих движениях, а другие – медлительны, и то же самое можно сказать о других различиях во внешних движениях. Следовательно, не существует такой добродетели, которая была бы связана с движениями этого вида.

**Возражение 3.** Далее, всякая нравственная добродетель связана либо с теми действиями, которые определены к другому лицу, какова правосудность, либо со страстями, каковы благоразумие и мужество. Но внешние телесные движения не определены к другому лицу и при этом не являются страстями. Следовательно, в отношении них никакой добродетели нет.

**Возражение 4.** Кроме того, знание, как уже было сказано (166, 1), должно прилагать ко всем делам добродетели. Но приложение знания к манере внешних движений заслуживает порицания. Так, по словам Амвросия, «приличествующей походкой является та, в которой отражена властность осанки, степенность поступи и некоторая невозмутимость, но всё это должно быть не выученным и напускным, а естественным и простым движением». Следовательно, похоже, что в отношении манеры внешних движений добродетели не существует.

**Этому противоречит** то обстоятельство, что добродетели свойственно благообразие, с которым связана манера внешних движений. Так, Амвросий говорит: «Мне неприятно, когда голос и жесты излишне мягки и вялы или грубы и резки. Пусть образцом для нас служит природа — в её отражении всё изящество поведения и благообразия». Следовательно, в отношении манеры внешних движений есть добродетель.

**Отвечаю:** нравственная добродетель связана с тем, что относится к человеку и определяется его разумом. Но очевидно, что внешние движения человека управляются разумом, поскольку внешние члены приводятся в движение по распоряжению разума. Отсюда понятно, что существует нравственная добродетель, которая имеет дело с направлением этих движений.

Затем, направление этих движений можно рассматривать с двух точек зрения. Во-первых, насколько оно соотнобразится с человеком; во-вторых, насколько оно соотнобразится с внешними [обстоятельствами], как-то людьми, обязанностями или местом. Поэтому Амвросий говорит: «Благообразие состоит в подобающем обращении с другими соотнобно их полу и положению», и это относится к первому. В отношении же второго он добавляет: «Такое поведение есть наилучшее, сообщающее приличную любому деянию изысканность».

Поэтому Андроник усваивает этим внешним движениям две вещи, а именно «манеры», которые относятся к тому, что подобает человеку, и называет их «знанием того, что прилично в движении и поведении»; и «правильную организованность», которая относится к тому, что соотнобразится с порученным делом и внешними обстоятельствами, и называет её «практическим знанием разделения», то есть различия, «действий».

**Ответ на возражение 1.** Внешние движения — это признаки внутреннего расположения,

согласно сказанному [в Писании]: «Одежда, и ослабление зубов, и походка человека показывают свойство его» ([Сир. 19:27](#)); и Амвросий говорит, что «в телесном жесте видится навык ума» и что «движение тела есть показатель души».

**Ответ на возражение 2.** Человек склонен к тому или иному типу внешних движений в силу естественного расположения, но если чего-либо от природы недостаёт, то это можно восполнить посредством усилия разума. Поэтому Амвросий говорит: «Пусть движения направляет природа, но если природы в каком-либо отношении недостаточно, то тогда, конечно же, нужно употребить усилие, чтобы восполнить изъян».

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано, внешние движения являются признаками внутреннего расположения, причём в первую очередь страстей души. Поэтому Амвросий говорит, что «на основании этих вещей», а именно внешних движений, «мы судим о человеке, знание о котором скрыто от наших сердец, либо как о легкомысленном, хвастливом или нечистом, либо же, с другой стороны, как о сдержанном, стойком, чистом и незапятнанном». Кроме того, на основании наших внешних движений другие люди судят о нас, согласно сказанному [в Писании]: «По виду узнаётся человек, и по выражению лица при встрече познаётся разумный» ([Сир. 19:26](#)). Поэтому сдержанность во внешних движениях в некотором смысле определена к другим лицам, согласно сказанному в уставе Августина: «В своих движениях не допускайте ничего, что могло бы смутить другого, но делайте только то, что сообразно святости вашего состояния». Таким образом, сдержанность во внешних движениях может быть сведена к двум добродетелям, которые упомянуты философом в четвёртой [книге] «Этики»<sup>618</sup>. В самом деле, в той мере, в какой мы посредством внешних движений определяемся к другим лицам, сдержанность наших внешних движений связана с [добродетелью] дружелюбия, или любезностью. Она относится к вызываемому словами или поступками человека удовольствию или страданию тех, с кем он общается. А в той мере, в какой внешние движения являются признаками нашего внутреннего расположения, их сдержанность связана с добродетелью правдивости, посредством которой человек, словом или поступком, обнаруживает себя таким, каким он есть внутри.

**Ответ на возражение 4.** Заслуживает порицания заучивание манеры внешних движений для того, чтобы они, не совпадая с внутренним расположением, вводили других в заблуждение. Однако им должно учиться ради их исправления тогда, когда они в том или ином отношении не упорядочены. Поэтому Амвросий говорит: «Пусть будут они безыскусны, но правильны».



## Раздел 2. МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬ В ОТНОШЕНИИ РАЗВЛЕЧЕНИЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что в отношении развлечений добродетели быть не может. В самом деле, как пишет Амвросий, «Господь сказал: “Горе вам, смеющиеся ныне,— ибо восплачете”. Поэтому я полагаю, что следует избегать всяческих, а не только чрезмерных развлечений». Но то, что может быть исполнено добродетельно, запрету не подлежит. Следовательно, в отношении развлечений не может быть никакой добродетели.

**Возражение 2.** Далее, как уже было сказано (II-I, 55, 4), «добродетели Бог соделывает в нас помимо нас». Но Златоуст говорит, что «забавы созданы не Богом, а дьяволом. Или вы не знаете, что случилось с теми, кто затеял игры: “Сел народ есть и пить, а после встал играть”?». Следовательно, в отношении развлечений добродетели быть не может.

**Возражение 3.** Далее, философ говорит, что «развлечения избирают не ради чего-то ещё»<sup>619</sup>. Но, как говорит тот же философ, условием добродетели является то, что действитель в своём выборе должен определять своё действие к чему-то ещё<sup>620</sup>. Следовательно, в отношении развлечений добродетели быть не может.

**Этому противоречат** следующие слова Августина: «Прошу тебя хоть изредка себя побережь, ибо мудрому подобает подчас отдыхать от требующих великого напряжения трудов». Но это отдохновение ума от трудов состоит в шутливых словах или поступках. Следовательно, мудрому и добродетельному человеку подобает время от времени обращаться к подобным вещам. Кроме того, в связи с развлечениями философ упоминает добродетель «остроумия»<sup>621</sup>, которую ещё можно назвать «приятностью».

**Отвечаю:** подобно тому, как человек нуждается в отдохновении тела, которое не может постоянно трудиться, поскольку его силы конечны и соразмерны определённому количеству трудов, точно так же он нуждается в отдохновении души, силы которой тоже конечны и соразмерны определённому количеству трудов. Поэтому когда он превышает свою меру в том или ином труде, он становится утомлённым и угнетённым, тем более что когда трудится душа, трудится также и тело, а именно в той мере, в какой умственная душа использует способности, которые осуществляют свою деятельность через посредство телесных органов. Затем, чувственные блага для человека естественны; поэтому, когда душа, сосредоточившись на деятельности разума, воспаряет над чувственностью, через какое-то время в ней возникает некоторая усталость от этой деятельности практического или созерцательного разума. При этом душа больше всего устаёт от трудов созерцания, поскольку ими она в наибольшей степени отвлекается от чувственных вещей, хотя иные из внешних трудов практического разума связаны с большим количеством телесных усилий. Впрочем, так или иначе, больше устаёт та душа, которая занята более напряжённой работой разума. Затем, подобно тому, как с усталостью тела справляется телесный отдых, точно так же средством от душевной усталости является отдых души, а отдыхом души, как было показано выше (II-I, 25, 2; II-I, 31, 1), является удовольствие. Следовательно, средством от усталости души необходимо является некоторое удовольствие, снимающее напряжённость усердствующего разума. Так, в «Собеседованиях отцов» рассказывается следующий случай из жизни блаженного Иоанна Евангелиста: однажды некие люди, найдя его играющим вместе со своими учениками, стали возмущённо роптать. Тогда он, говорят, попросил одного из них, вооружённого луком, показать всем своё искусство. После нескольких выстрелов он спросил его, может ли он продолжать стрелять сколь угодно долго, на

что лучник ответил, что это невозможно, поскольку сломается лук. Из этого блаженный Иоанн заключил, что точно так же может сломаться и человеческий ум, если никогда не будет отдыхать от своих напряжённых [трудов].

Затем, слова или дела, целью которых является исключительно наслаждение души, называются развлечениями или шутками, и к ним нужно время от времени прибегать для того, чтобы, так сказать, дать отдохнуть душе. Об этом же говорит и философ, а именно, что «в процессе общения нынешней жизни случается отдых, и тогда время проводят в развлечениях»<sup>622</sup>, из чего следует, что подобные вещи подчас нужны.

Однако здесь есть три момента, в отношении которых необходимо предостеречь. Первым и главным является тот, что рассматриваемое удовольствие не должно искать в непристойных или вредных словах или поступках. Поэтому Туллий говорит, что «есть шутки, которые грубы, наглы, возмутительны и непристойны». Второе, о чём нельзя забывать, это то, что во всём следует соблюдать равновесие ума. Поэтому Амвросий говорит: «Ища расслабления ума, должно остерегаться нарушить ту гармонию, которая возникла из согласия добрых дел». И Туллий говорит, что «подобно тому, как мы не позволяем играющим детям наслаждаться безграничной свободой, но – только такой, которая не выходит за рамки хорошего поведения, точно так же и в наших развлечениях так или иначе должна быть видна честность ума». В-третьих, как и во всех иных человеческих действиях, здесь нужно проявлять осмотрительность, сообразуя своё поведение с людьми, временем и местом, а также и иными обстоятельствами, чтобы, как говорит Туллий, «наши забавы приличествовали времени и человеку».

Но все эти вещи определяются правилом разума, а навык, который действует сообразно разуму, является добродетелью. Следовательно, в отношении развлечений может наличествовать добродетель. Философ именует её остроумием, а человека, который обладает той бодрой подвижностью ума, благодаря которой его слова и поступки наделены пристойной весёлостью, называет приятным. Поскольку же эта добродетель удерживает человека от неумеренных развлечений, она считается частью скромности.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано, развлечение должно сообразовываться с делами и людьми; поэтому Туллий говорит, что «когда слушатели устали, оратору стоит развлечь их какой-нибудь забавной историей, но только при том условии, что эта шутка не вступит в противоречие с важностью предмета его выступления». Но священное учение посвящено наиважнейшему, согласно сказанному [в Писании]: «Слушайте, потому что я буду говорить важное» ([Прит. 8:6](#)). Таким образом, Амвросий, говоря о развлечениях, отрицает их не вообще, а только в отношении священного учения, и потому предваряет сказанное словами: «Хотя шутки подчас бывают уместными и приятными, тем не менее, их нельзя совмещать с церковными правилами, ибо как мы можем обращаться к вещам, коих нельзя обнаружить в Священном Писании?».

**Ответ на возражение 2.** Эти слова Златоуста обращены к тем, кто развлекается неупорядоченно, и в первую очередь – к тем, кто видит в удовольствиях от развлечений свою цель, согласно сказанному [в Писании]: «Они считают жизнь нашу забавою» ([Прем. 15:12](#)). Против них выступает и Туллий, когда говорит: «Природа создала нас, похоже, вовсе не для развлечений и забав, а скорее для трудностей, а также серьёзных и важных дел».

**Ответ на возражение 3.** Развлечения, если их рассматривать как таковые в их виде, не определены к цели, но получаемое от них удовольствие определено к отдыху и восстановлению сил души, и потому при соблюдении умеренности развлечения допустимы. В связи с этим Туллий говорит: «Развлечения допустимы в той же мере, в какой допустимы сон и прочие виды отдыха, а именно только тогда, когда мы выполнили все взятые на себя важные и серьёзные обязательства».



# Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ГРЕХОВНОЙ ИЗБЫТОЧНОСТЬ В РАЗВЛЕЧЕНИЯХ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что в избыточности в развлечениях не может быть никакого греха. В самом деле, то, что служит оправданием греха, не может быть греховным. Но развлечение иногда оправдывает грех, поскольку многое из того, что было бы тяжким грехом, будь оно сделано всерьёз, сделанное шуток ради грехом не является, а если и является, то небольшим. Следовательно, похоже, что в избыточности в развлечениях нет никакого греха.

**Возражение 2.** Далее, как говорит Григорий, все существующие пороки могут быть сведены к семи главным порокам<sup>623</sup>. Но избыточность в развлечениях, похоже, не сводится ни к какому из главных пороков. Следовательно, в ней нет никакого греха.

**Возражение 3.** Далее, наиболее избыточными в развлечениях, похоже, являются комедийные актёры, поскольку они посвящают игре всю свою жизнь. Поэтому если бы избыточность в развлечениях была грехом, то все актёры находились бы в состоянии греха; кроме того, и все их наниматели, и все, кто им как-либо платит, грешили бы как соучастники их греха. Однако это не совсем так; в самом деле, в «Житиях» есть рассказ о явлении блаженному Пафнутию, в котором ему было сказано, что в будущей жизни его будет сопровождать некий шут.

**Этому противоречит** следующее: глосса на слова [Писания]: «И при смехе иногда болит сердце, и концом радости бывает печаль» ([Прит. 14:13](#)), замечает: «Печаль, которая будет длиться вечно». Затем, в избыточном развлечении налицо неупорядоченный смех и неупорядоченная радость. Следовательно, в нём наличествует смертный грех, поскольку только смертный грех заслуживает вечной печали.

**Отвечаю:** во всём, что управляется разумом, избыточным является то, что выходит за пределы правила разума, а недостаточным – то, чему этого правила недостаёт. Затем, мы уже показали (2), что развлечения и шуточные слова и поступки управляются разумом. Поэтому избыточность в развлечениях является выходом за пределы правила разума, и это может происходить двояко. Во-первых, по причине самого вида используемых ради развлечения действий, когда шуток, которые, по словам Туллия, являются «грубыми, наглыми, возмутительными и непристойными» (например, когда человек с целью, так сказать, пошутить, прибегает к непристойным словам или жестам, или делает что-то вредное своему ближнему), сами по себе являются смертными грехами. Отсюда очевидно, что избыточность в развлечениях является смертным грехом.

Во-вторых, избыточность в развлечениях может быть связана с наличием недолжных обстоятельств, как, например, когда люди развлекаются в неуместное время или неуместном месте, или же шутят над тем или чем шутить нельзя. Иногда она может оказаться смертным грехом по причине излишней привязанности к развлечениям, как когда человек предпочитает удовольствия от развлечений настолько, что, отвлекаясь ими от любви к Богу, готов скорее отказаться от повиновения заповедям Бога или Церкви, нежели от них. Иногда же она может быть грехом простительным, как, например, когда человек не настолько привязан к развлечениям, чтобы ради них совершать что-либо противное Богу.

**Ответ на возражение 1.** Некоторые вещи греховны по причине одного только намерения, поскольку они делаются ради причинения кому-то вреда. В том же случае, когда они делаются ради безвредной шутки, подобное намерение отсутствует, и потому такая шутка освобождает от греха или уменьшает его.

Однако есть вещи, которые греховны со стороны своего вида, например убийство, блуд и тому подобные, и никакая шутка их оправдать не может; они, по сути, делают развлечение возмутительным и непристойным.

**Ответ на возражение 2.** Избыточность в развлечениях является неуместным весельем, которое Григорий называет дочерью чревоугодия <sup>624</sup>. В связи с этим [Писание] говорит: «Сел народ есть и пить, а после встал играть» ([Исх. 32:6](#)).

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано (2), развлечения нужны для общения человеческой жизни. Но всё, что полезно для человеческого общения, можно использовать в рамках того, что ему усваивается. Поэтому актёрская профессия, объектом которой является увеселение человеческого сердца, сама по себе допустима, и состояние актёров не греховно при том условии, что игра их умеренна, что означает, что они ради развлечения не прибегают к недопустимым словам или жестам и не дают представлений в недолжное время и на недолжную тему. И хотя [лицедейство является] их единственным занятием в отношении других людей, тем не менее, в отношении себя и Бога они исполняют другие действия, как важные, так и добродетельные, например, молятся, обуздывают собственные страсти и деятельности и иногда подают милостыню. Следовательно, те, которые поддерживают их с должной умеренностью, не грешат, а поступают справедливо, вознаграждая их за оказываемые услуги. С другой стороны, если человек излишне тратится на таких людей или поддерживает тех комиков, которые вызывают неуместное веселье, то он грешит тем, что одобряет их в их грехе. Поэтому, по словам Августина, «нет ничего добродетельного в том, чтобы раздать имущество лицедеям; напротив, это большой грех», за исключением разве только тех случаев, когда актёр крайне нуждается в такой помощи, поскольку, как говорит Амвросий, «не накормивший умирающего от голода повинен в его смерти».

## Раздел 4. МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ГРЕХОМ НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ВЕСЕЛЬЯ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что в недостаточности веселья нет никакого греха. В самом деле, грех не может предписываться кающемуся. Но Августин, рассуждая о кающемся, говорит: «Пусть воздерживается от развлечений и соблазнов этого мира, если желает получить благодать полного прощения». Следовательно, в недостаточности веселья нет никакого греха.

**Возражение 2.** Далее, в том, за что хвалят святых, не может быть никакого греха. Но некоторых людей хвалят за то, что они воздерживались от веселья, в связи с чем читаем: «Не сидел я в собрании смеющихся» ([Иер. 15:17](#)). Следовательно, в недостаточности веселья нет никакого греха.

**Возражение 3.** Далее, Андроник считает одной из добродетелей суровость и описывает её как навык, посредством которого человек не получает и не дарит удовольствия от беседы. Но это связано с недостаточностью веселья. Следовательно, недостаточность веселья скорее является добродетельной, чем греховной.

**Этому противоречит** следующее: по мнению философа, недостаточность веселья является пороком<sup>[625](#)</sup>.

**Отвечаю:** в человеческих делах греховным является всё, что противно разуму. Но быть обременительным для других, не даря им никаких удовольствий и препятствуя им получать удовольствия, противно разуму. Поэтому Сенека говорит: «Пусть твоё поведение направляется мудростью так, чтобы никто не решил, что ты скучен, и не стал презирать тебя как невежу». Но лишённые радости люди не только не остроумны, но и обременительны для других, поскольку глухи к чужой радости. Следовательно, они порочны и, как пишет философ, считаются неотёсанными и скучными<sup>[626](#)</sup>.

Однако коль скоро веселье полезно ради отдыха и удовольствий, которые оно доставляет, и коль скоро, как сказано в десятой [книге] «Этики», в человеческой жизни удовольствия и отдых ищутся не ради них самих, а ради деятельности<sup>[627](#)</sup>, то из этого следует, что недостаточность веселья менее порочна, чем его избыточность. Поэтому философ говорит, что «для удовольствия довольно немногих друзей, как и соли к пище нужно не много»<sup>[628](#)</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Кающемуся запрещено веселиться потому, что ему надлежит печалиться о своих грехах. Но это никак не связано с пороком отсутствия [веселья], поскольку это умаление в них веселья сообразовано с разумом.

**Ответ на возражение 2.** Сказанное Иеремией относится к тем временам, когда человеку прилично печалиться, по каковой причине далее он добавляет: «Я сидел одиноко, ибо Ты исполнил меня негодования».

**Ответ на возражение 3.** Суровость как добродетель исключает не все удовольствия, а только те, которые чрезмерны и не упорядочены, и в этом смысле она схожа с учтивостью, которую философ назвал «дружелюбием»<sup>[629](#)</sup>, а ещё, пожалуй, с остроумием. Приведённое же описание говорит о её схожести с благоразумием, которому свойственно ограничивать удовольствие.

## **Вопрос 169. О СКРОМНОСТИ ВО ВНЕШНЕМ ОБЛАЧЕНИИ**

*Теперь мы исследуем скромность во внешнем облачении, под каковым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) существуют ли добродетель и порок в отношении внешнего облачения;*
- 2) совершают ли смертный грех те женщины, которые излишествуют в украшениях.*

# Раздел 1. СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ДОБРОДЕТЕЛЬ И ПОРОК В ОТНОШЕНИИ ВНЕШНЕГО ОБЛАЧЕНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что в отношении внешнего облачения не может существовать добродетель или порок. В самом деле, внешние украшения не принадлежат нам по природе, поскольку в разное время и в разных местах они могут быть другими. Так, Августин говорит, что «у древних римлян было не принято носить плащ с рукавами и доходящий до лодыжек, а ныне не принято появляться в приличном месте одетым иначе»<sup>630</sup>. Но, по словам философа, в нас существует естественная склонность к добродетелям<sup>631</sup>. Следовательно, в отношении подобных вещей никакой добродетели или порока не существует.

**Возражение 2.** Далее, если бы в отношении внешних одежд существовали добродетель и порок, то избыточность в них была бы греховна. Но избыточность во внешних одеждах не представляется греховной, поскольку даже служители алтаря во время священного служения облачаются в самые драгоценные ризы. Точно так же не является в них греховной и недостаточность, поскольку некоторых хвалят за то, что они «скитались в милотях и козьих кожах» (Евр. 11:37). Следовательно, похоже, что в отношении этого не существует ни добродетели, ни порока.

**Возражение 3.** Далее, любая добродетель является или теологической, или нравственной, или умственной. Но умственная добродетель не имеет дела с такими вещами, поскольку она суть совершенство в отношении знания истины. Также не имеет с ними дела ни теологическая добродетель, поскольку её объектом является Бог; ни какая-либо нравственная добродетель из тех, которые перечислил философ<sup>632</sup>. Следовательно, похоже, что в отношении одеяний не может существовать ни добродетели, ни порока.

**Этому противоречит** следующее: благообразие связано с добродетелью. Но во внешнем облачении присутствует некоторое благообразие. Так, Амвросий говорит, что «тело должно быть украшено естественно и без излишеств, просто и скорее небрежно, чем взыскательно, не дорогим и великолепным одеянием, а обычной одеждой, так, чтобы всё было необходимым и благообразным и при этом ничего не добавлялось ради большей красоты». Следовательно, в отношении внешнего облачения могут существовать добродетель и порок.

**Отвечаю:** порок присутствует не во внешних вещах, которыми пользуется человек, а в самом человеке, который пользуется ими неблагоразумно. Эта недостаточность благоразумия может иметь место двояко. Во-первых, с точки зрения обычаев тех, с кем живёт человек, в связи с чем Августин говорит: «Нарушений принятых норм нравственности следует избегать как у себя, так и в чужой стороне, стараясь во всём следовать законам и обычаям государства или народа. Ибо всякая часть, которая не сообразована с целым, отвратительна»<sup>633</sup>. Во-вторых, недостаточность благоразумия при пользовании этими вещами может являться следствием неупорядоченной привязанности к ним пользующегося, как когда человек подчас получает избыточное удовольствие от пользования ими независимо от того, делает ли он это в соответствии с обычаями тех, с кем он живёт, или вопреки им. Поэтому Августин говорит: «Должно избегать чрезмерного удовольствия от пользования вещами, поскольку оно ведёт не только к порочному злоупотреблению обычаями тех, с кем нам доводится жить, но часто превышает общепринятые нормы и, сбросив с себя все установленные нравственностью ограничения, в самом неприглядном свете обнаруживает внутреннее уродство»<sup>634</sup>.

Что касается избыточности, то неупорядоченная привязанность бывает тройкой. Во-первых,

когда человек уделяет излишне много внимания своему одеянию ради славы, поскольку одежда и подобные ей вещи являются своего рода украшением. В связи с этим Григорий говорит: «Иные полагают, что во внимании к нарядным и роскошным одеждам нет никакого греха. Но если нет, то зачем Слово Божие упомянуло о том, что мучившийся в аду богач одевался в порфиру и виссон? Воистину, кто бы прельстился роскошным нарядом»,— а именно таким, который ему не по карману,— «если бы не тщеславие?»<sup>635</sup>. Во-вторых, когда человек уделяет излишне много внимания своему одеянию ради чувственного удовольствия в той мере, в какой одежда определена к удобству тела. В-третьих, когда внимание к внешнему облачению свидетельствует о том, что человек слишком заботится о временном.

Поэтому в отношении внешнего облачения Андроник усматривает три добродетели, а именно «смирение», которое исключает стремление к славе, в связи с чем говорит, что «смирение есть навык к избеганию чрезмерных трат и выставления себя напоказ»; «удовлетворённость», которая исключает стремление к чувственным удовольствиям, в связи с чем говорит, что «удовлетворённость есть навык, который делает человека довольным тем, что ему подобает, и позволяет ему определить, что именно приличествует его образу жизни», [согласно сказанному апостолом]: «Имея пропитание и одежду, будем довольны тем» ( [1 Тим. 6:8](#)); и «простоту», которая исключает излишнюю заботу о подобных вещах, в связи с чем говорит, что «простота есть навык, благодаря которому человек довольствуется тем, что имеет».

Что касается недостаточности, то неупорядоченная привязанность бывает двоякой. Во-первых, когда человек пренебрегает тем, чтобы вообще как-либо заботиться о своём внешнем виде. В связи с этим философ говорит, что «изнеженный волочит плащ, чтобы не пострадать от усилия его подтянуть»<sup>636</sup>. Во-вторых, когда он в этой недостаточности внимания к внешнему облачению ищет славы. Поэтому Августин говорит, что «не только блеск и великолепие внешних вещей, но также грязь и скорбный вид могут быть показными, тем более опасными, что здесь обман скрыт под маской благочестия». И философ говорит, что «как излишек, так и нарочитый недостаток могут быть хвастливыми»<sup>637</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Хотя внешнее одеяние не является естественным, тем не менее, благоразумие в отношении него присуще [именно] естественному разуму, и потому мы по природе склонны к той добродетели, которая делает нас благоразумными в отношении внешних одежд.

**Ответ на возражение 2.** Высокопоставленные особы и служители алтаря облачаются в более дорогие одежды, чем остальные, не ради собственной славы, а для того, чтобы обнаружить превосходство своего положения или служения, и потому это не вменяется им в грех. В связи с этим Августин говорит: «Всякий, кто при использовании внешних вещей выходит за пределы норм, соблюдаемых теми добродетельными людьми, с кем ему доводится жить, либо делает это ради того, чтобы этим что-либо обозначить, либо же виновен в грехе, поскольку пользуется этими вещами ради чувственного удовольствия или хвастовства»<sup>638</sup>.

И точно так же возможен грех со стороны недостаточности, хотя ношение одежд более грубых, чем носят другие, не всегда является грехом. В самом деле, если за этим стоят хвастовство и гордыня, желающие превозношения над другими, то тогда налицо грех суеверия, в то время как если это делается ради обуздания плоти или смирения духа, то тогда налицо добродетель благоразумия. В связи с этим Августин говорит: «Всякий, кто при пользовании преходящими вещами ограничивает себя больше, чем принято, или благоразумен, или суеверен»<sup>639</sup>. Более же всего ношение грубых одежд подобает тем, кто словом и примером призывает других к покаянию, как это делали пророки, о которых сказаны вышеприведённые слова апостола. Поэтому глосса на слова [Писания] ([Мф. 3:4](#)) говорит: «Проповедующему

покаяние приличествуют покаянные одежды».

**Ответ на возражение 3.** Внешнее облачение свидетельствует о состоянии человека, и потому его избыточность, недостаточность и середина могут быть отнесены к добродетели правдивости, которую философ усваивает словам и поступкам<sup>640</sup>, [тоже] свидетельствующим о том, что связано с состоянием человека.



## Раздел 2. МОЖНО ЛИ ПОЛАГАТЬ УКРАШЕНИЕ ЖЕНЩИН СВОБОДНЫМ ОТ СМЕРТНОГО ГРЕХА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что украшение женщин не свободно от смертного греха. В самом деле, всё, что противно предписанию божественного Закона, является смертным грехом. Но украшение женщин противно предписанию божественного Закона, о чём читаем: «Да будет украшением вашим», то есть женским, «не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде» ([1 Петр. 3:3](#)). В связи с этим Киприан в своей глоссе говорит: «Облачающиеся в шелка и пурпур не могут искренне облачиться во Христа, украшающие себя золотом, жемчугами и безделицами утрачивают украшения ума и тела». Но всё это делается не без смертного греха. Следовательно, украшение женщин не свободно от смертного греха.

**Возражение 2.** Далее, Киприан говорит: «Я полагаю, что не только девицы и вдовы, но также и жёны и все без разбору женщины должны знать, что им никоим образом не дозволено обезображивать сотворённое и созданное Богом, образованный Им прах при помощи жёлтых пигментов, чёрных порошков, румян и каких-либо иных красителей, которые изменяют природные свойства». И несколько ниже он добавляет: «В своём стремлении преобразовать то, что образовал Бог, они покушаются на Бога, оскорбляют произведение Божие, извращают истину. Как ты узришь Бога, когда очи твои уже не те, какими их соделал Бог, а те, какими их переделал дьявол? Гореть тебе вместе с тем, от кого у тебя это украшательское искусство». Но всё это может быть сказано только о смертном грехе. Следовательно, украшение женщин не свободно от смертного греха.

**Возражение 3.** Далее, женщине не подобает неупорядоченно себя украшать точно так же, как ей не подобает носить мужскую одежду. Но последнее является грехом, в связи с чем читаем: «На женщине не должно быть мужской одежды, и мужчина не должен одеваться в женское платье» ([Вт. 22:5](#)). Следовательно, похоже, что чрезмерное украшение женщин является смертным грехом.

**Возражение 4.** Этому противоречит то, что если бы дело обстояло именно так, то изготовители таких украшений совершали бы смертный грех.

**Отвечаю:** говоря об украшении женщин, мы должны иметь в виду как те общие замечания, которые были сделаны нами выше (1) в отношении внешнего облачения, так и кое-что сверх того, а именно, что одеяние женщины может распалать в мужах похоть, согласно сказанному [в Писании]: «И вот, навстречу к нему – женщина в наряде блудницы, с коварным сердцем» ([Прит. 7:10](#)).

Однако женщина может использовать подобные средства для угождения своему мужу, чтобы тот не стал её презирать и не впал в прелюбодеяние. Поэтому [апостол] говорит, что «замужняя заботится о мирском (как угодить мужу)» ([1 Кор. 7:34](#)). Следовательно, если замужняя женщина украшает себя ради угождения своему мужу, то в этом нет никакого греха.

Те же женщины, которые не имеют мужа, не желают его иметь или находятся в том состоянии жизни, которое несовместимо с замужеством, не могут безгрешно желать разжигать похоть у наблюдающих за ними мужчин, поскольку это есть не что иное, как побуждение их к греху. Так что если они украшают себя с намерением возбудить в других похоть, то они совершают смертный грех, но если они поступают так по легкомыслию или тщеславию ради хвастовства, то тогда в большинстве случаев их грех является не смертным, а простительным. То же самое в этом отношении можно сказать и о мужчинах. Поэтому Августин говорит: «Не стоит спешить с тем, чтобы запрещать носить украшенные золотом или драгоценностями одежды.

Ибо те, которые не состоят в браке и не желают в него вступать, должны заботиться о том, как угодить Господу, тогда как другим дозволено заботиться о мирском: мужу – как угодить жене, а жене – как угодить мужу. Единственно, что не подобает замужней, так это открывать свои волосы, поскольку апостол предписывает ей покрывать голову». Однако и в этом случае некоторые могут быть прощены, если они поступают так не из тщеславия, а по причине существующего обычая, хотя такой обычай и заслуживает порицания.

**Ответ на возражение 1.** Как говорит глосса на эти слова, «жёны тех, кто пребывал в бедственном положении, презирали их и украшали себя, чтобы угодить другим», а это запрещено апостолом. Киприан говорит в том же смысле, поскольку не запрещает замужним украшать себя для того, чтобы угождать своим мужьям и не давать им повода грешить с другими женщинами. Поэтому апостол говорит: «Чтобы также и жёны, в нарядном одеянии, со стыдливостью и целомудрием, украшали себя не плетением волос, не золотом, не жемчугом, не многоценною одеждою»<sup>641</sup> ([1 Тим. 2:9](#)), из чего следует, что женщинам дозволено украшать себя сдержанно и благоразумно, но им запрещено делать это неумеренно, бесстыдно и безрассудно.

**Ответ на возражение 2.** Киприан говорит о женщинах, которые красятся, что является своего рода искажением [образа], которое не может быть свободным от греха. Поэтому Августин говорит: «Раскрашивать себя, чтобы выглядеть румяней или бледней, означает совершать подлог. Я не уверен, желают ли быть обманутыми ими даже их мужья, единственно ради которых им дозволено, а не запрещено, себя украшать». Однако такое раскрашивание не всегда обуславливает смертный грех, но – только тогда, когда оно делается ради чувственного удовольствия или из презрения к Богу, и именно к этим случаям относится сказанное Киприаном.

Впрочем, должно иметь в виду, что одно дело подделывать красоту, которой нет, и совсем другое – скрывать вызванное болезнью или какой-либо иной причиной уродство. Последнее является совершенно законным, поскольку, по словам апостола, «которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечение» ([1 Кор. 12:23](#)).

**Ответ на возражение 3.** Как было сказано в предыдущем разделе, внешнее облачение должно быть сообразовано с состоянием человека в соответствии с общепринятой нормой. Поэтому женщине одеваться в мужское платье, равно как и наоборот, греховно, тем более что это может являться причиной чувственного удовольствия; кроме того, Закон запрещает это потому, что язычники практиковали подобный обмен одеждami при поклонении идолам. Однако в некоторых случаях, когда налицо та или иная потребность, [например] когда нужно укрыться от врагов или отсутствует другая одежда, это может происходить без греха.

**Ответ на возражение 4.** Если искусство связано с производством того, что люди не могут использовать без греха, то из этого следует, что производящий подобные вещи согрешает постольку, поскольку предоставляет другим возможность грешить, как, например, когда человек делает идолов или что-либо из того, что относится к идолопоклонству. Но если искусство связано с производством того, что может использоваться человеком, как во благо, так и во зло, как-то мечи, стрелы и тому подобное, то такое искусство не греховно. Только оно, собственно, и вправе называться искусством, в связи с чем Златоуст говорит: «Мастером должно называть только того, кто причастен к созданию необходимого для нынешней жизни и поддерживающего её». Что же касается искусств, производящих такие вещи, которые люди используют в основном во зло, то хотя такие искусства сами по себе не являются незаконными, тем не менее, согласно учению Платона, государственным властям надлежит их искоренять. Таким образом, коль скоро женщины могут законно себя украшать — либо просто поддерживая своё [естественное] состояние, либо даже добавляя что-либо к нему – ради угождения своим

мужьям, из этого следует, что создающие подобные украшения не совершают греха, если только не измышляют какие-то совсем уж причудливые и излишние средства. Поэтому Златоуст говорит, что «даже искусства сапожников и портных нуждаются в некотором ограничении, чтобы они не служили похоти, извращая потребности и обесценивая искусство искусством».

## **Вопрос 170. ОПРЕДЕЛЕНИЯХ БЛАГОРАЗУМИЯ**

*Далее мы рассмотрим предписания благоразумия:*

- 1) предписания самого благоразумия;*
- 2) предписания его частей.*

# Раздел 1. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ В БОЖЕСТВЕННОМ ЗАКОНЕ ДАНЫ ПРЕДПИСАНИЯ БЛАГОРАЗУМИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что предписания благоразумия не даны в божественном Законе надлежащим образом. Так, мы уже отмечали (123, 12; 141, 8; II-I, 66, 4), что мужество является большей добродетелью, чем благоразумие. Но в важнейшем из предписаний Закона, Десятисловии, нет ни одного предписания в отношении мужества. Следовательно, не должно было помещать в Десятисловие запрет прелюбодеяния, которое, как было показано выше (154, 1), противно благоразумию.

**Возражение 2.** Далее, благоразумие связано не только со сладострастием, но и с удовольствиями от еды и питья. Но в предписаниях Десятисловия нет никаких запретов, относящихся к удовольствиям от еды, питья или какого-либо иного вида похоти. Следовательно, в него не должно было включать предписание, налагающее запрет на прелюбодеяние, которое относится к сладострастному удовольствию.

**Возражение 3.** Далее, в намерении законодателя побуждение к добродетели предшествует запрету порока, поскольку пороки запрещаются ради устранения препятствий к добродетели. Затем, в божественном Законе важнейшими являются предписания Десятисловия. Следовательно, в Десятисловие скорее надлежало поместить утвердительное предписание, которое бы предписывало добродетель благоразумия, чем запретительное предписание, которое запрещает противное благоразумию прелюбодеяние.

Этому противоречит Десятисловие, которое подкреплено авторитетом Священного Писания ([Исх. 20](#)).

**Отвечаю:** как говорит апостол, «цель же увещания есть любовь» ([1 Тим. 1:5](#)), которая предписана нам в двух заповедях любви к Богу и ближнему. Поэтому Десятисловие содержит те предписания, которые побуждают нас к любви к Богу и ближнему. Но из противных благоразумию пороков самым несовместимым с любовью к ближнему является прелюбодеяние, поскольку посредством него человек завладевает чужой собственностью, сворачивая жену ближнего. Поэтому среди предписаний Десятисловия имеется особый запрет на прелюбодеяние, причём как на действительное, так и на желаемое в мыслях.

**Ответ на возражение 1.** Среди противных мужеству пороков нет таких, которые были бы настолько несовместимы с любовью к ближнему, как прелюбодеяние, которое является видом противной благоразумию похоти. Тем не менее, противный мужеству порок отваги является навыком, который подчас обуславливает запрещённое в одном из предписаний Десятисловия убийство, в связи с чем читаем: «С отважным не пускайся в путь, чтобы он не был тебе в тягость» ([Сир. 8:18](#)).

**Ответ на возражение 2.** Чревоугодие, в отличие от прелюбодеяния, непосредственно не противостоит любви к ближнему. И то же самое можно сказать об остальных видах похоти. В самом деле, несправедливость в отношении не обладающего супружескими правами отца соблазненной девицы не идёт ни в какое сравнение с несправедливостью в отношении мужа свораченной жены, поскольку он, а не его жена, властен над её телом.

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано (122, 1), предписания Десятисловия являются универсальными началами божественного Закона и потому они суть общие предписания. Но общие утвердительные предписания благоразумия установить невозможно,

поскольку, по словам Августина, представление о благоразумии зависит от времени, а также человеческих законов и обычаев.

## Раздел 2. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ В БОЖЕСТВЕННОМ ЗАКОНЕ ДАНЫ ПРЕДПИСАНИЯ ПРИСОЕДИНЕННЫХ К БЛАГОРАЗУМИЮ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что предписания присоединённых к благоразумию добродетелей не даны в божественном Законе надлежащим образом. В самом деле, как уже было сказано (1), предписания Десятисловия являются некими универсальными началами всего божественного Закона. Но, как сказано в «Екклесиастике», «начало греха — гордость» ([Сир. 10:15](#)). Следовательно, в Десятисловие надлежало включить предписание, запрещающее гордость.

**Возражение 2.** Далее, в Десятисловии в первую очередь должны находиться те предписания, которые больше других побуждают людей исполнять Закон, поскольку они, похоже, наиболее важны. Затем, коль скоро смирение подчиняет человека Богу, оно, похоже, больше всего располагает человека к исполнению божественного Закона, в связи с чем подчинение считается одной из степеней смирения, о чём уже было сказано (161, 6); и то же самое можно сказать о смирении, благодаря которой, по замечанию Августина, человек не перечит божественному Писанию<sup>642</sup>. Следовательно, похоже, что в Десятисловие должны были быть включены предписания смирения и смирности.

**Возражение 3.** Далее, в предыдущем разделе мы показали, что прелюбодеяние запрещено в Десятисловии потому, что он противно любви к ближнему. Но несовместимая со скромностью неупорядоченность внешних движений тоже противна любви к ближнему, в связи с чем в уставе Августина сказано: «В своих движениях не допускайте ничего, что могло бы смутить другого». Следовательно, похоже, что такой вид неупорядоченности должен был быть запрещён предписанием Десятисловия.

**Этому противоречит** авторитет Священного Писания.

**Отвечаю:** присоединённые к благоразумию добродетели можно рассматривать двояко: во-первых, как таковые; во-вторых, в их следствиях. Как таковые они не имеют непосредственного отношения к любви к Богу или ближнему и связаны с некоторой умеренностью в том, с чем имеет дело человек. А вот в своих следствиях они могут иметь отношение к любви к Богу или ближнему, и потому в Десятисловии содержатся предписания, в которых запрещены следствия пороков, противных частям благоразумия. Так, следствием противного смиренности гнева подчас может оказаться запрещённое в Десятисловии убийство, а подчас – отказ от почитания родителей, который также может быть следствием гордости, склонившей многих к тому, чтобы преступить заветы первой скрижали.

**Ответ на возражение 1.** Гордость является началом греха, но она сокрыта глубоко в сердце и её неупорядоченность очевидна далеко не всем. Поэтому её запрет не был включён в предписания Десятисловия, которые подобны первым самоочевидным началам.

**Ответ на возражение 2.** Те предписания, которые сущностно побуждают к соблюдению Закона, предполагают наличие самого Закона, и потому они не могут быть первыми предписаниями Закона и находиться в Десятисловии.

**Ответ на возражение 3.** Неупорядоченное внешнее движение, в отличие от запрещённых в Десятисловии убийства, прелюбодеяния и воровства, не причиняет вреда ближнему со стороны вида действия, а только лишь служит признаком внутренней неупорядоченности, о чём уже было сказано (168, 1).



# Трактат о дарах благодати

## Вопрос 171. О ТЕХ, КОТОРЫЕ ОТНОСЯТСЯ К ЗНАНИЮ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О ПРОРОЧЕСТВЕ

Рассмотрев по отдельности все добродетели и пороки, присущие людям любых условий и состояний, мы переходим к исследованию того, что присуще только некоторым из людей. Затем, в отношении вещей, касающихся навыков и актов души, между людьми существует троякое различие. Во-первых, со стороны различия даров благодати, согласно сказанному [апостолом]: «Дары различны.... Одному даётся Духом слово мудрости, другому – слово знания...» и т. д. ([1 Кор. 12:4, 8-10](#)). Второе различие является следствием различия жизней, а именно деятельной и созерцательной, которым соответствуют различные цели деятельности, в связи с чем [апостол] говорит, что «действия различны» ([1 Кор. 12:6](#)). В самом деле, цель действия Марфы, которая «заботилась о большом угощении», соответствовала жизни деятельной и отличалась от соответствующей созерцательной жизни цели действия Марии, которая «села у ног Иисуса и слушала слово Его» ([Лк. 10:39-40](#)). Третье различие связано с различием обязанностей и состояний жизни, о чём [апостол] говорит так: «Он поставил одних апостолами, других – пророками, иных — евангелистами, иных – пастырями и учителями» ([Еф. 4:11](#)), и это соответствует различию служений, о которых сказано: «И служения различны» ([1 Кор. 12:5](#)). Что касается даров благодати, которые являются первым объектом нашего рассмотрения, то должно иметь в виду, что некоторые из них относятся к знанию, некоторые — к речи, а некоторые – к деятельности.

Далее, всё, что относится к знанию, может быть названо «пророчеством», поскольку пророческое откровение простирается не только на касающиеся человека будущие случайности, но также и на то, что касается Бога, причём как со стороны того, во что должны верить все, и это принадлежит «вере», так и со стороны более возвышенных тайн, которые открываются совершенным, и это принадлежит «мудрости». Затем, пророческое откровение простирается на то, что относится к духовным субстанциям, которые побуждают нас к доброму или злему, и это принадлежит «различению духов». Кроме того, оно простирается на направление человеческих действий, и это, как мы разъясним ниже (177), принадлежит «знанию». Таким образом, вначале нам надлежит исследовать пророчество и являющееся одной из степеней пророчества восхищение.

В отношении пророчества будет рассмотрено четыре вещи: во-первых, его сущность; во-вторых, его причину; в-третьих, модус пророческого знания; в-четвёртых, разделение пророчества.

Под первым заглавием наличествует шесть пунктов:

- 1) относится ли пророчество к знанию;
- 2) является ли оно навыком;
- 3) имеет ли оно дело только с будущими случайностями;
- 4) известно ли пророку всё то, что может являться предметом пророчества;
- 5) отличает ли пророк то, что он постигает посредством дара Божия, от того, что он постигает посредством собственного духа;
- 6) может ли быть предметом пророчества что-либо ложное.

# Раздел 1. ОТНОСИТСЯ ЛИ ПРОРОЧЕСТВО К ЗНАНИЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророчество не относится к знанию. В самом деле, [в Писании] сказано, что после смерти пророчествовало тело Елисея ([Сир. 48:14](#)), а несколько ниже сказано об Иосифе, что «кости его были почтены и после смерти пророчествовали» <sup>643</sup> ([Сир. 49:17](#)). Но после смерти в теле или костях не сохраняется никакого знания. Следовательно, пророчество не относится к знанию.

**Возражение 2.** Далее, [в Писании] сказано: «Кто пророчествует, тот говорит людям в назидание» ([1 Кор. 14:3](#)). Но речь является не самим знанием, а его следствием. Поэтому дело представляется так, что пророчество не относится к знанию.

**Возражение 3.** Далее, всякое совершенство познания несовместимо с глупостью и безумием. Однако то и другое совместимо с пророчеством, в связи с чем читаем: «Да узнает Израиль, что пророк был глуп и безумен» <sup>644</sup> ([Ос. 9:7](#)). Следовательно, пророчество не является совершенством познания.

**Возражение 4.** Кроме того, в то время как откровение связано с умом, вдохновение, скорее всего, связано со стремлением, поскольку оно есть своего рода движение. Но Кассиодор описывает пророчество как «вдохновение» и «откровение». Следовательно, похоже, что пророчество связано не только с умом, но и со стремлением.

**Этому противоречат** следующие слова [Писания]: «Тот, кого называют ныне “пророком”, прежде назывался “прозорливцем”» ([1 Цар. 9:9](#)). Но прозрение относится к знанию. Следовательно, пророчество относится к знанию.

**Отвечаю:** пророчество в первую очередь и по преимуществу состоит в знании, поскольку, так сказать, пророкам ведомо то, что находится далеко прочь (*procul*) от человеческого знания. Поэтому, говорят, их имя происходит от «явления» (*phanos*), поскольку вещи являются им издали. В связи с этим Исидор говорит, что «в Ветхом Завете их называют прозорливцами, ибо они видели то, что другие не видели, и прозревали скрытое под покровом тайны». Язычники же называли их «ведунами (*vates*) по причине их умственной силы (*vi mentis*)» <sup>645</sup>.

Однако коль скоро [в Писании] сказано, что «каждому даётся проявление Духа на пользу» ([1 Кор. 12:7](#)), и несколько ниже: «Старайтесь обогатиться ими к назиданию Церкви» ([1 Кор. 14:12](#)), из этого следует, что во вторую очередь пророчество состоит в речи, поскольку в назидание другим пророки возвещают о том, что узнают от Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Что слышал я от Господа Саваофа, Бога Израилева,— то и возвестил вам» ([Ис. 21:10](#)). Поэтому, по словам Исидора, «пророков можно называть предсказателями (*proefatores*), поскольку они сказывают издали (*progo fantur*)», то есть возвещают далёкое, «и предсказывают истину о том, чего ещё нет» <sup>646</sup>.

Но всё, что превосходит возможности человеческого познания и может быть явлено только Богом, не может быть удостоверено человеческим разумом, который оно превосходит как относящееся к божественной деятельности, согласно сказанному [в Писании]: «Они... проповедовали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знамениями» ([Мк. 16:20](#)). Таким образом, в третью очередь пророчество связано с чудотворением как своего рода удостоверением пророческих возвещений, в связи с чем читаем: «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал Лицом к лицу, — по всем знамениям и чудесам» ([Вт. 34:10-11](#)).

**Ответ на возражение 1.** В приведённых цитатах сказано о пророчестве в отношении его третьего аспекта, который относится к удостоверению пророчества.

**Ответ на возражение 2.** В данном случае апостол говорит о пророческих возвещениях.

**Ответ на возражение 3.** Те пророки, которые названы глупыми и безумными, были не истинными, а ложными пророками, о которых сказано: «Не слушайте слов “пророков”, пророчествующих вам,— они обманывают вас, рассказывают мечты сердца своего, а не от уст Господних» ([Иер. 23:16](#)); и ещё: «Горе безумным пророкам, которые водятся своим духом и ничего не видели» ([Иез. 13:3](#)).

**Ответ на возражение 4.** Для пророчества необходимо, чтобы намерение ума было воздвигнуто к восприятию божественного, в связи с чем читаем: «Сын человеческий! Стань на ноги твои – и Я буду говорить с тобою!» ([Иез. 2:1](#)). Это воздвижение намерения обуславливается побуждением Святого Духа, и потому далее сказано: «Вошёл в меня Дух и поставил меня на ноги мои». После того, как намерение ума воздвиглось к небесным вещам, оно начинает схватывать божественное, и потому далее сказано: «И я слышал Говорящего мне». Таким образом, вдохновение необходимо пророчеству для воздвижения ума, согласно сказанному [в Писании]: «Дыхание Вседержителя даёт ему разумение» ([Иов. 32:8](#)), в то время как откровение необходимо для самого схватывания божественного, благодаря которому пророчество становится совершенным, поскольку оно поднимает завесы над тьмой и неведением, согласно сказанному [в Писании]: «Открывает глубокое из среды тьмы» ([Иов. 12:22](#)).

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРОРОЧЕСТВО НАВЫКОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророчество является навыком. В самом деле, как сказано во второй [книге] «Этики», «в душе бывают три вещи – способности, страсти и навыки»<sup>647</sup>. Но пророчество не является способностью, поскольку иначе оно присутствовало бы во всех людях – ведь душевные способности общи всем. Не является оно и страстью, поскольку страсти, как уже было сказано (II-I, 22, 2), присущи желающей способности, тогда как пророчество, как было показано в предыдущем разделе, по преимуществу относится к знанию. Следовательно, пророчество является навыком.

**Возражение 2.** Далее, всякое совершенство души, которое не всегда актуально, является навыком. Но пророчество – это совершенство души, и при этом оно не всегда актуально, в противном случае мы бы не читали о спящих пророках. Следовательно, похоже, что пророчество является навыком.

**Возражение 3.** Далее, пророчество считается одним из даров благодати. Но благодать, как уже было сказано (II-I, 110, 2), присутствует в душе наподобие навыка. Следовательно, пророчество является навыком.

**Этому противоречит** следующее: как говорит Комментатор<sup>648</sup>, навык есть то, «посредством чего мы действуем, когда пожелаем». Но человек не может использовать пророчество, когда пожелает, как это явствует из случившегося с Елисеем ([4 Цар. 3:15](#)), которого, по словам Григория, «при вопрошании Иосафата о будущем оставил пророческий дух, и тогда он призвал гусельника, чтобы славословия псалмов побудили дух пророчества снизойти на него и исполнить ум имеющим произойти». Следовательно, пророчество не является навыком.

**Отвечаю:** как говорит апостол, «всё, делающееся явным, свет есть» ([Еф. 5:13](#)), поскольку, так сказать, видимое материальному взгляду видимо благодаря материальному свету, а видимое умственному взгляду видимо благодаря умственному свету. Таким образом, видимое должно быть адекватным свету, благодаря которому оно видимо, поскольку следствие адекватно своей причине. И коль скоро пророчество, как было показано выше (1), относится к знанию, которое превосходит возможности естественного разума, из этого следует, что для пророчества необходим умственный свет, который превосходит свет естественного разума, в связи с чем читаем: «Хотя я во мраке,— но Господь — свет для меня!» ([Мих. 7:8](#)). Затем, свет может находиться в субъекте двояко: во-первых, посредством устойчивой формы, как [например] материальный свет находится в солнце и огне; во-вторых, посредством претерпевания или пассивного впечатления, как [например] свет находится в воздухе. Но пророческий свет не находится в уме пророка посредством устойчивой формы, иначе пророк мог бы пророчествовать всегда, что очевидно не так. В связи с этим Григорий говорит, что «иногда пророческий дух оставляет пророка и не всегда отзывается на призыв его ума, но и в его отсутствие он знает, что его присутствие является даром». Поэтому Елисей сказал о сонамитянке: «Душа у неё – огорчена, а Господь скрыл от меня и не объявил мне» ([4 Цар. 4:27](#)). И так это потому, что умственный свет, который находится в субъекте посредством устойчивой и завершённой формы, совершенствует ум по преимуществу в отношении впечатления знания видимых благодаря этому свету начал; так, благодаря свету активного ума ум познает первые начала всех известных по природе вещей. Но началом видимого благодаря пророчеству, которое относится к сверхъестественному знанию, является Сам Бог, Которого пророки не видят в Его сущности, каким Его видят блаженные на небесах, в которых этот свет пребывает посредством устойчивой

и завершённой формы, согласно сказанному [в псалме]: «Во свете Твоём мы видим свет» ([Пс. 35:10](#)).

Из сказанного можно заключить, что пророческий свет находится в душе пророка посредством претерпевания или преходящего впечатления. На это [Писание] указывает такими словами: «Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы...» и т. д. ([Исх. 33:22](#)); и ещё: «Выйди и стань на горе пред лицом Господним — и вот, Господь пройдёт...» и т. д. ([3 Цар. 19:11](#)). Следовательно, как воздух всегда нуждается в новом просвещении, так и ум пророка всегда нуждается в новом откровении подобно ученику, который ещё не постиг начала искусства и потому ему нужно разъяснять каждую частность. В связи с этим читаем: «Каждое утро Он пробуждает, пробуждает ухо моё, чтобы я слушал, подобно учащимся» ([Ис. 50:4](#)). На это также указывает и самый способ произнесения пророчеств, которые часто предваряются словами, что «Господь возвестил такому-то пророку», или что «ему было слово Господне», или что «на нём пребывала длань Господа».

Но навык – это устойчивая форма, из чего следует, что в строгом смысле слова пророчество не является навыком.

**Ответ на возражение 1.** В своём различении философ приводит далеко не всё из того, что находится в душе, но только то, что может являться началом нравственных действий, которые истекают когда из страсти, когда из навыка, а когда и из простой способности, как это бывает в тех случаях, когда действие последует суждению разума прежде, чем возникает соответствующий этому действию навык.

Впрочем, пророчество может быть сведено к страсти, если под страстью понимать любой вид восприятия, в каком смысле философ говорит, что «мыслить означает что-то претерпевать»<sup>649</sup>. Ведь как в случае естественного знания ум в возможности пассивен в отношении света активного ума, точно так же в случае пророческого знания человеческий ум пассивен в отношении просвещения божественного света.

**Ответ на возражение 2.** Подобно тому, как в телесных вещах по прекращению претерпевания сохраняется некоторая склонность к повтору этого претерпевания (так, однажды подожжённая древесина вторично поджигается легче), точно так же и в уме пророка по прекращению актуального просвещения сохраняется склонность к новому просвещению (так, однажды побуждённый к набожности ум с лёгкостью возвращается к прежней набожности. Поэтому Августин говорит, что наши молитвы должны быть частыми, «чтобы разожжённая набожность не угасла»).

А ещё можно ответить, что пророк остаётся пророком и тогда, когда его пророческое просвещение перестаёт быть актуальным, поскольку его пророком поставил Бог, согласно сказанному [в Писании]: «Я... пророком для народов поставил тебя!» ([Иер. 1:5](#)).

**Ответ на возражение 3.** Всякий дар благодати возвышает человека над человеческой природой, и это может происходить двояко. Во-первых, в отношении субстанции акта, каковы, например, [акты] чудотворения или познания неочевидных или вовсе сокрытых вещей божественной мудрости, и для этих актов человеку не требуется дар благодати по навыку. Во-вторых, нечто может превосходить возможности человеческой природы не со стороны субстанции акта, а со стороны модуса, каковы, например, [акты] любви к Богу или видения Его через рассматривание Его творений, и для них требуется дар благодати по навыку.



## Раздел 3. ИМЕЕТ ЛИ ДЕЛО ПРОРОЧЕСТВО ТОЛЬКО С БУДУЩИМИ СЛУЧАЙНОСТЯМИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророчество относится только к будущим случайностям. Так, Кассиодор говорит, что «пророчество есть божественное вдохновение или откровение, с неизменной истиной, объявляющее о том, что имеет произойти». Но всё имеющее произойти относится к будущим случайностям. Следовательно, пророческое откровение относится только к будущим случайностям.

**Возражение 2.** Далее, согласно сказанному [в Писании] о благодатных [дарах] ([1 Кор. 12:8-10](#)), пророчество отличается от мудрости и веры, которые имеют дело с божественными вещами, и от различения духов, которое имеет дело с сотворёнными духами, и от знания, которое имеет дело с вещами человеческими. Затем, навыки и акты, как мы уже показали (II-I, 18, 5; II-I, 54, 2), различаются со стороны своих объектов. Но дело представляется так, что объект пророчества отличается от всего вышеперечисленного. Следовательно, оно имеет дело только с будущими случайностями.

**Возражение 3.** Далее, как было показано выше (II-I, 54, 2), отличие объекта обуславливает видовое отличие. Следовательно, если бы одно пророчество имело дело с будущими случайностями, а другое – с другими вещами, то это, похоже, означало бы наличие разных видов пророчества.

Этому **противоречит** сказанное Григорием о том, что иные пророчества «касаются будущего, например: “Се, дева во чреве примет, и родит Сына” ([Ис. 7:14](#))», иные «касаются прошлого, например: “В начале сотворил Бог небо и землю” ([Быт. 1:1](#))», а иные «касаются настоящего, например: “Когда все пророчествуют, и войдёт кто неверующий... тайны сердца его обнаруживаются” ([1 Кор. 14:24-25](#))». Следовательно, пророчество имеет дело не только с будущими случайностями.

**Отвечаю:** делание явным посредством того или иного света может простирается на всё, что представлено в этом свете; так, телесное зрение простирается на все цвета, а естественное знание души простирается на всё, что представлено в свете активного ума. Но пророческое знание привносится божественным светом, посредством которого можно знать всё: божественное и человеческое, духовное и телесное, и потому пророческое откровение простирается на всё. Так, служением духов Исайе было дано пророческое откровение о совершенствах Бога и ангелов Его, о чём читаем: «Видел я Господа, сидящего на престоле высоком...» и т. д. ([Ис. 6:1](#)). Кроме того, его пророчество касается и естественных тел, согласно сказанному: «Кто исчерпал воды горстью своею» и т. д. ([Ис. 40:12](#)). В нём также содержатся вопросы, касающиеся человеческих поступков, согласно сказанному: «Раздели с голодными хлеб твой» и т. д. ([Ис. 58:7](#)). И сверх того в нём есть то, что относится к будущим случайностям, согласно сказанному: «Внезапно, в один день, придёт к тебе то и другое – потеря детей и вдовство» ([Ис. 47:9](#)).

Однако коль скоро пророчество связано с тем, что едва постижимо, то должно иметь в виду, что чем менее постижима вещь, тем более уместно о ней пророчествовать. Подобные вещи можно разделить на три степени. Первая степень охватывает то, что скрыто от чувственного или умственного знания того или иного частного человека, но не от знания всех людей; например, один человек благодаря своему чувству знает о том, что существует рядом с ним, о чём другой человек посредством человеческого чувства не знает. Так, Елисей пророчески знал, что делал в его отсутствие его ученик Гиезий ([4 Цар. 5:26](#)), и точно так же, согласно [апостолу], тайные

помыслы одного человека пророчески могут открыться другим ([1 Кор. 14:25](#)), и точно так же то, что одному ведомо явно, другому может быть открыто пророчески.

Вторая степень охватывает то, что превосходит возможности познания всех без исключения людей, но не потому, что оно непознаваемо как таковое, а по причине некоторого изъяна в человеческом знании, например, тайна Троицы, на которую указывали серафимы, говоря: «Свят, Свят, Свят» ([Ис. 6:3](#)).

Последняя степень охватывает то, что непостижимо для всех людей по причине того, что оно непознаваемо как таковое, например, будущие случайности, истина о которых непредсказуема. И поскольку то, что сказывается в целом и в соответствии с природой, предшествует тому, что сказывается в узком и относительном смысле, из этого следует, что в строгом смысле слова и по преимуществу пророчеству свойственно откровение о будущих случайностях, и именно оно сообщает пророчеству его имя. Поэтому Григорий говорит: «Коль скоро пророк называется так потому, что он предрекает будущее, то когда он ведёт речь о прошлом или настоящем, его имя утрачивает смысл».

**Ответ на возражение 1.** В данном случае пророчество определено в соответствии со своим истинным значением, и именно в этом отношении оно отличается от других даров благодати.

**Ответ на возражение 2** очевиден из вышесказанного. А ещё можно ответить, что всё, являющееся материей пророчества, обладает общим аспектом недоступности человеческому знанию иначе, как только посредством божественного откровения. В то же время всё, являющееся материей «мудрости», «знания» и «истолкование языков», может быть познано человеком посредством естественного разума, но благодаря просвещению божественного света оно может быть явлено более возвышенным способом. Что же касается «веры», то хотя она и относится к невидимому, однако предполагает не знание того, во что верят, а твёрдое согласие человека с тем, что известно другим.

**Ответ на возражение 3.** Формальным началом пророческого знания является единый божественный свет, сообщающий пророчеству единство вида, при том, что пророчески явленные божественным светом вещи различны.



## Раздел 4. ЗНАЕТ ЛИ ПРОРОК ПОСРЕДСТВОМ БОЖЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНИЯ ВСЁ, ЧТО МОЖЕТ БЫТЬ ПРОРОЧЕСКИ ИЗВЕСТНО?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророк посредством божественного откровения знает всё, что может быть пророчески известно. Так, [в Писании] сказано: «Господь, Бог, ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам» ([Ам. 3:7](#)). Но всё, что пророчески открывается, делается Богом. Следовательно, нет ничего, что не было бы открыто пророку.

**Возражение 2.** Далее, «совершенны дела Его» ([Вт. 32:4](#)). Но пророчество, как уже было сказано (3), есть «божественное откровение», и потому оно совершенно. Однако оно не было бы таковым, если бы пророчески открывалось не всё, что является предметом пророчества, поскольку совершенное ни в чём не испытывает недостатка. Следовательно, пророку открываются все предметы пророчества.

**Возражение 3.** Далее, обуславливающий пророчество божественный свет могущественнейшей правила естественного разума, который обуславливает человеческую науку. Но постигший науку человек знает всё, что принадлежит этой науке; так, грамматик знает всё, что относится к грамматике. Следовательно, похоже, что пророк знает всё, что относится к пророчеству.

**Этому противоречит** сказанное Григорием о том, что «иногда дух пророчества открывает уму пророка настоящее, но не будущее, а иногда он открывает будущее, но не настоящее». Следовательно, пророк не знает всё, что относится к пророчеству.

**Отвечаю:** отличные друг от друга вещи не могут существовать совместно иначе, как только при наличии ещё одной вещи, которая их связывает и от которой они зависят; так, мы уже показали (11—1, 65, 1, 2), что все добродетели необходимо должны существовать совместно благодаря рассудительности и любви. Затем, всё, что известно через посредство некоторого начала, связано этим началом и от него зависит. Поэтому тот, кто совершенно знает начало в отношении всего, на что простирается его действие, в то же самое время знает и всё то, что может быть познано через посредство этого начала. Но если общее начало ему не известно или известно, но только в общем, то из этого никак не следует, что он в то же самое время знает и все [вышеуказанные] вещи, поскольку каждая из них открывается ему по отдельности, так что некоторые из них могут быть ему известны, а некоторые – нет.

Затем, началом всего того, что пророчески открывается божественным светом, является первая истина, которую пророки как таковую не видят. Поэтому нет никакой необходимости в том, чтобы они знали всё, что относится к пророчеству, но каждый из них знает что-то из этого в соответствии с особым откровением в отношении того или иного вопроса.

**Ответ на возражение 1.** Господь открывает пророкам всё то, что необходимо для наставления верных, но не каждому – всё, а что-то одному и что-то другому.

**Ответ на возражение 2.** Пророчество есть нечто несовершенное в роде божественного откровения, в связи с чем читаем и что «пророчества прекратятся», и что мы пророчествуем «отчасти», то есть несовершенно ([1 Кор. 13:8-9](#)). Божественное откровение усовершится на небесах, и потому в том же месте далее сказано: «Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» ([1 Кор. 13:10](#)). Из этого же следует не то, что пророческое откровение не испытывает недостатка ни в чём, а то, что оно не испытывает недостатка в отношении всего того, к чему оно определено.

**Ответ на возражение 3.** Постигший науку знает начала этой науки, от которых зависит

всё, что к этой науке относится, и потому совершенное обладание навыком к науке означает знание всего, что относится к этой науке. Но Бог, Который является началом пророческого знания, не может быть познан как таковой посредством пророчества, и потому приведённая аналогия неуместна.

## Раздел 5. ВСЕГДА ЛИ ПРОРОК ОТЛИЧАЕТ ТО, ЧТО ОН ГОВОРИТ ПОСРЕДСТВОМ СОБСТВЕННОГО ДУХА, ОТ ТОГО, ЧТО ОН ГОВОРИТ ПОСРЕДСТВОМ ДУХА ПРОРОЧЕСКОГО?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророк всегда отличает то, что он говорит посредством собственного духа, от того, что он говорит посредством духа пророческого. Так, по словам Августина, его мать говорила ему, что «есть в видениях нечто, чего она не может объяснить, но по чему безошибочно распознает, что ниспослано откровением Божиим, а что – её собственные мечтания»<sup>650</sup>. Но мы уже показали (3), что пророчество – это божественное откровение. Следовательно, пророк всегда отличает то, что он говорит посредством пророческого духа, оттого, что он говорит посредством духа собственного.

**Возражение 2.** Далее, по словам Иеронима, Бог не предписывает невозможного. Затем, пророкам предписано: «Пророк, который видел сон,— пусть и рассказывает его, как сон, а у которого Моё слово – тот пусть говорит слово Моё верно» ([Иез. 23:28](#)). Следовательно, пророк может отличать то, что он видит посредством пророческого духа, от того, что он видит как-то иначе.

**Возражение 3.** Далее, связанная с божественным светом несомненность превосходит ту, которая связана со светом естественного разума. Но познавший науку посредством света естественного разума уверен в своём познании. Следовательно, получивший пророчество посредством божественного света тем более уверен в обладании им.

**Этому противоречат** следующие слова Григория: «Должно иметь в виду, что подчас святые пророки, будучи спрошены, говорят посредством духа собственного, но поскольку они привыкли пророчествовать, то думают, что через них говорит пророческий дух».

**Отвечаю:** пророческий ум наставляется Богом двояко: во-первых, посредством ясно выраженного откровения, во-вторых, как говорит Августин, посредством «некоего сокровенного внушения, которое порой испытывает несведущий человеческий ум»<sup>651</sup>. В том, что пророк узнал посредством ясно выраженного откровения, он совершенно уверен, поскольку основанием для этой уверенности служит то, что оно было открыто ему Богом, в связи с чем читаем: «Истинно Господь послал меня к вам сказать все те слова в уши ваши» ([Иер. 26:15](#)). В противном случае, если бы он не был уверен в этом, то вера, которая зиждется на речениях пророка, утратила бы свою несомненность. Признаком уверенности пророка служит тот факт, что получивший пророческое видение Авраам собрался принести в жертву своего первородного сына, чего бы он никогда не сделал, если бы хоть сколько-нибудь усомнился в божественном откровении.

С другой стороны, когда пророку открывается что-либо посредством внушения, он не всегда может чётко распознать, какие из его помыслов вызваны божественным внушением, а какие – его собственным духом. Так что не всё то, что мы узнаем посредством божественного внушения, сопровождается пророческой несомненностью, поскольку это внушение является своего рода несовершенным пророчеством. В указанном смысле и должно понимать то, что сказал Григорий. «Однако,— продолжает Григорий,— дабы это не ввело в заблуждение, они быстро исправляются Святым Духом, слыша от Него истину, и попрекают себя за то, что ранее говорили недолжное».

Все приведённые [в возражениях] аргументы относятся к откровению, связанному с

пророческим духом, так что ответы на все возражения очевидны.

## Раздел 6. МОЖЕТ ЛИ ТО, ЧТО ОТКРЫТО ПРОРОКУ ИЛИ ПРОВОЗГЛАШЕНО ИМ, БЫТЬ ЛОЖНЫМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророчески открытое или провозглашённое может быть ложным. В самом деле, как уже было сказано (3), пророчество имеет дело с будущими случайностями. Но будущие случайности могут и не случиться, в противном случае они были бы необходимостями. Следовательно, предмет пророчества может быть ложным.

**Возражение 2.** Далее, Исаия пророчил Езекии, говоря: «Сделай заветное для дома твоего – ибо ты умрёшь, не выздоровеешь» ([Ис. 38:1](#)), и, однако же, к его жизни было прибавлено ещё пятнадцать лет. Кроме того, Господь говорит: «Иногда Я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его,— но если народ этот, на который Я это изрёк, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему» ([Иер. 18:7-8](#)). Это показано нам на примере ниневитян, согласно сказанному [в Писании]: «Пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведёт на них, и не навёл» (Иона 3:10). Следовательно, предмет пророчества может быть ложным.

**Возражение 3.** Далее, в условном суждении всякий раз, когда предшествующий член абсолютно необходим, последующий член тоже абсолютно необходим, поскольку последующий член условного суждения относится к предшествующему точно так же, как в силлогизме заключение относится к посылкам. Силлогизм же с необходимыми посылками, как доказано в первой [книге] «Второй аналитики», всегда приводит к необходимому заключению<sup>652</sup>. Затем, если предмет пророчества не может быть ложным, то условное суждение: «Напророченное сбудется», необходимо должно быть истинным. Далее, предшествующий член этого условного суждения абсолютно необходим, поскольку он относится к прошлому. Поэтому последующий член тоже должен быть абсолютно необходимым, но это не так, в противном случае пророчество не имело бы дела со случайностями. Следовательно, положение о том, что предмет пророчества не может быть ложным, не соответствует действительности.

**Этому противоречит** сказанное Кассиодором о том, что «пророчество есть божественное вдохновение или откровение, с неизменной истиной, объявляющее о том, что имеет произойти». Но истина пророчества не была бы неизменной, если бы его предмет мог быть ложным. Следовательно, в пророчестве не может быть ничего ложного.

**Отвечаю:** как можно заключить из того, что было сказано [в предыдущих разделах], пророчество есть своего рода знание, впечатлённое в форме обучения в уме пророка посредством божественного откровения. Затем, истина знания в учителе и ученике одна и та же, поскольку знание ученика является подобием знания учителя, как и в естественных вещах, форма произведённой вещи подобна форме произведшего. Именно это имеет в виду Иероним, когда говорит, что «пророчество является отпечатком божественного Промысла». Таким образом, в пророческом знании и провозглашении должна присутствовать та же самая истина, что и в божественном знании, в котором, как было доказано в первой части (I, 16, 8), не может быть ничего ложного. Следовательно, и в пророчестве не может быть ничего ложного.

**Ответ на возражение 1.** Как было показано в первой части (I, 14, 13), непреложность божественного Промысла не исключает случайность будущих единичных событий, поскольку такое знание относится к будущему как к настоящему, в котором [будущая случайность] уже определена к чему-то одному. Поэтому и пророчество, которое является «впечатлённым подобием» и «отпечатком божественного Промысла», несмотря на неизменность своей

истинности, не исключает случайности будущих вещей.

**Ответ на возражение 2.** Божественное Предвидение относится к будущим вещам двояко. Во-первых, как к таким, какими они есть сами по себе, поскольку видит их в их настоящем; во-вторых, как к находящимся в их причинах, поскольку видит порядок причин в отношении к их следствиям. И хотя будущие случайности сами по себе определены к чему-то одному, тем не менее, с точки зрения своих причин они определены иначе и могут происходить по-разному. Затем, хотя такое двоякое знание всегда соединено в божественном уме, однако оно не всегда соединено в пророческом откровении, поскольку отпечаток, оставленный активной причиной, не всегда достигает действительности этой причины. Поэтому в одних случаях откровение является отпечатком божественного Промысла как знающего будущие случайности как таковые, и тогда они происходят именно так, как о них предсказано, как, например, когда читаем: «Се, дева во чреве примет» ([Ис. 7:14](#)). А в других случаях пророческое откровение является отпечатком божественного Промысла как знающего порядок причин в отношении следствий, и тогда они иногда происходят иначе, чем о них предсказано. Но и тогда в пророчестве нет лжи, поскольку пророчество указывает на то, что низшие причины, а именно естественные причины или человеческие акты, расположены обусловить такое-то следствие. Именно так должно понимать сказанное [Исаией]: «Ибо ты умрёшь, не выздоровеешь» ([Ис. 38:1](#)), иными словами: «Твоё тело распложено к принятию смерти»; а также сказанное Ионой: «Ещё сорок дней – и Ниневия будет разрушена» (Иона 3:4), иными словами: «Ниневия заслужила быть разрушенной». О Боге же говорится как о «раскаивающемся» метафорически, а именно постольку, поскольку Он представляется как бы раскаивающимся, хотя [как говорит Григорий] «речения Бога изменчивы, но решения Его неизменны»<sup>653</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Как было показано выше, истина пророчества совпадает с истиной божественного Помысла, и потому условное суждение: «Напророченное сбудется» является истинным в той же мере, что и суждение: «Промысленное сбудется», поскольку в обоих случаях предшествующий член не может не быть. Поэтому и последующий член необходим, но не как нечто будущее в отношении нас, а как нечто уже существующее в божественном Промысле, о чём уже было сказано в первой части (I, 14, 13).

## Вопрос 172. О ПРИЧИНЕ ПРОРОЧЕСТВА

*Теперь нам надлежит рассмотреть причину пророчества. Под этим заглавием наличествует шесть пунктов:*

- 1) естественно ли пророчество;*
- 2) сообщается ли оно Богом через посредство ангелов;*
- 3) необходимо ли для пророчества естественное расположение;*
- 4) необходима ли [для пророчества] благая жизнь;*
- 5) может ли пророчество исходить от демонов;*
- 6) могут ли демонские пророки говорить что-либо истинное.*



# Раздел 1. МОЖЕТ ЛИ ПРОРОЧЕСТВО БЫТЬ ЕСТЕСТВЕННЫМ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророчество может быть естественным. Ведь сказал же Григорий, что «подчас душа умеет предвидеть нечто и посредством собственных сил»; и Августин говорит, что человеческая душа, устранившись от телесных чувств, способна предвидеть будущее<sup>654</sup>. Но всё это и есть пророчество. Следовательно, душа может пророчествовать по природе.

**Возражение 2.** Далее, знание человеческой души более действенно во время бодрствования, чем во время сна. Но некоторые, по словам философа, могут по природе предвидеть будущее во сне. Следовательно, [бодрствующий] человек тем более может предвидеть будущее естественным образом.

**Возражение 3.** Далее, человек по своей природе совершенней неразумных животных. Но некоторые неразумные животные обладают предвидением того будущего, которое касается непосредственно их. Так, муравьи предвидят дождь, что явствует из того, что накануне дождя они убирают все собранные зерна в муравейник; и точно так же рыбы предвидят бурю, что явствует из того, что накануне бури они спешат покинуть [прибрежные] воды. Поэтому люди тем более могут предвидеть касающееся их будущее, а это и есть пророчество. Следовательно, пророчество естественно.

**Возражение 4.** Кроме того, [в Писании] сказано: «Без откровения свыше народ – необуздан» ([Прит. 29:18](#)), из чего явствует, что пророчество необходимо для обуздания человечества. Но «природа не упускает ничего необходимого»<sup>655</sup>. Следовательно, похоже, что пророчество естественно.

**Этому противоречат** следующие слова [Писания]: «Никакое пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» ([2 Петр. 1:21](#)). Следовательно, пророчество имеет место не по природе, а по дару Святого Духа.

**Отвечаю:** как уже было сказано (171, 6), пророческое предвидение может относиться к будущим вещам двояко: во-первых, как к таким, какими они есть сами по себе; во-вторых, как к находящимся в их причинах. Затем, предвидеть будущие вещи как таковые свойственно божественному уму, в котором, как было показано в первой части (I, 14, 13), все вещи присутствуют извечно. Поэтому такого рода предвидение будущего не может иметь места по природе, но – только по божественному откровению. С другой стороны, будущие вещи могут предвидеться человеком в их причинах посредством, в том числе, и естественного знания; так, врач в тех или иных причинах предвидит будущее выздоровление или смерть, зная по опыту упорядоченность таких причин в отношении их следствий. Такое знание будущего можно понимать как находящееся в человеке по природе двояко. Во-первых, так, что душа, в которой оно содержится, способна предвидеть будущее, в связи с чем, по словам Августина, «иные полагают, что человеческая душа в самой себе имеет некоторую силу прорицания»<sup>656</sup>. Такое мнение, похоже, разделял Платон, утверждавший, что наши души наделены знанием всех вещей благодаря своей причастности идеям, но что это знание в них неотчётливо по причине их соединения с телом, причём в некоторых, в связи с их телесной чистотой, оно более отчётливо, чем в других. На основании этого можно было бы заключить, что люди, чьи души не слишком затемнены своим соединением с телом, способны предвидеть будущие вещи посредством своего

собственного знания. Августин с таким мнением не согласен и говорит: «Если это так, то почему она [(то есть душа)] не всегда может предсказывать, хотя и всегда хочет?»<sup>657</sup>.

Однако коль скоро гораздо более соответствующим действительности представляется мнение Аристотеля, согласно которому, как было показано в первой части (I, 84, 6), душа извлекает познание из чувственных вещей, нам лучше держаться другого объяснения и утверждать, что люди не обладают таким предвидением будущего, но могут приобретать его благодаря опыту, а помогает им в этом их естественное расположение, которое зависит от совершенства силы воображения человека и ясности его мышления.

Это последнее предвидение будущего отличается от первого, имеющего место по божественному откровению, двояко. Во-первых, потому, что первое может касаться абсолютно всего и при этом непогрешимо, тогда как последнее предвидение, которое может иметь место по природе, касается только некоторых следствий, на которые может простираться человеческий опыт. Во-вторых, потому, что первое пророчество сообразовано с «неизменной истиной», в то время как последнее не таково и может содержать в себе ложь. Так вот, пророчеством в строгом смысле слова является первое, а не второе предвидение, поскольку, как мы уже показали (171, 3), пророческое знание простирается на то, что по природе превосходит знание человеческое. Поэтому нам надлежит говорить, что пророчество в строгом смысле этого слова имеет место не по природе, а только по божественному откровению.

**Ответ на возражение 1.** Когда душа устранивается от телесных вещей, она становится более пригодной для того, чтобы испытывать воздействия со стороны духовных субстанций, а также более склонной воспринимать те тонкие движения, которые возникают в человеческом воображении вследствие впечатлений, оставленных [в душе] естественными причинами, тогда как занятость чувственными вещами ей в этом препятствует. Так, Григорий говорит, что «душа в преддверии смерти предвидит нечто из будущего по причине истончения естества», а именно потому, что становится восприимчивой к наименьшим впечатлениям. А ещё она может прозревать будущее благодаря откровениям ангелов, но никак не посредством собственной силы, поскольку, согласно Августину, «если бы дело обстояло именно так, она была бы способна предвидеть будущее всякий раз, когда пожелает»<sup>658</sup>, что явно не соответствует истине.

**Ответ на возражение 2.** Источником познания будущего посредством сновидений является или откровение духовных субстанций, или же телесная причина, как мы уже разъяснили выше (95, 6), когда исследовали предсказание. В самом деле, обе эти причины в большей степени воздействуют на человека во время сна, чем бодрствования, поскольку во время бодрствования душа увлечена внешней чувственностью и менее восприимчива к тонким впечатлениям со стороны духовных субстанций или естественных причин, хотя с точки зрения совершенства суждения разум более понятлив во время бодрствования, а не сна.

**Ответ на возражение 3.** Неразумные животные не обладают способностью предвидеть будущие случайности иначе, как только в их причинах, посредством которых их воображение подвигается сильнее, чем [воображение] человека, поскольку воображение человека, особенно при бодрствовании, в большей степени располагает разумом, чем впечатлениями от естественных причин. Однако следствие, производимое разумом в человеке, гораздо больше того, которое производится в неразумных животных впечатлениями от естественных причин, а ещё больше содействует человеку вдохновляющая пророчество божественная благодать.

**Ответ на возражение 4.** Пророческий свет простирается на руководство человеческими актами, в каком смысле пророчество необходимо для управления людьми. В первую очередь это касается божественного поклонения, поскольку в его отношении природа недостаточна и потому нужна благодать.

## Раздел 2. СООБЩАЕТСЯ ЛИ ПРОРОЧЕСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО АНГЕЛОВ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророческое откровение не сообщается через посредство ангелов. Ведь сказано же [в Писании], что божественная Премудрость, «переходя из рода в род в святые души, prepares друзей Божиих и пророков» ([Прем. 7:27](#)). Но Премудрость непосредственно prepares друзей Божиих. Следовательно, она и пророков prepares непосредственно, а не через посредство ангелов.

**Возражение 2.** Далее, пророчество считается одним из даров благодати. Но дары благодати сообщаются нам Святым Духом, согласно сказанному о том, что «дары различны, но Дух один и тот же» ([1 Кор. 12:4](#)). Следовательно, пророческое откровение не сообщается через посредство ангелов.

**Возражение 3.** Далее, Кассиодор говорит, что «пророчество есть божественное откровение». Но если бы оно сообщалось через посредство ангелов, то его называли: бы ангельским откровением. Следовательно, пророчество не даруется через посредство ангелов.

**Этому противоречат** слова Дионисия о том, что «божественные видения славным отцам нашим были открываемы посредством небесных сил»<sup>659</sup>, и при этом он имеет в виду пророческие видения. Следовательно, пророческое откровение сообщается через посредство ангелов.

**Отвечаю:** как говорит апостол, «существующее от Бога упорядочено хорошо»<sup>660</sup> ([Рим. 13:1](#)). Затем, по мнению Дионисия, божественный порядок таков, что низшее направляется средним. Но ангелы, которые в большей степени, чем люди, причастны божественному совершенству, занимают посредствующее положение между Богом и людьми. Поэтому божественные просвещения и откровения Бог передаёт людям через посредство ангелов. Но пророческое знание даруется божественным просвещением и откровением. Отсюда очевидно, что оно передаётся через посредство ангелов.

**Ответ на возражение 1.** Любовь, которая делает человека другом Божиим, является совершенством воли, впечатление в которой может образовывать только Бог, в то время как пророчество является совершенством ума, в котором, как было показано в первой части (I, 111, 1), может образовывать впечатление и ангел, так что приведённая аналогия в отношении посредства неудачна.

**Ответ на возражение 2.** Дары благодати усваиваются Святому Духу как их первому началу, однако благодать этого вида Он сообщает людям через посредство ангелов.

**Ответ на возражение 3.** Делаемое орудием усваивается главному действителю, благодаря силе которого орудие совершает свой акт. И поскольку служение подобно инструментальному действию, то пророческое откровение, которое сообщается посредством служения ангелов, называется божественным.

## Раздел 3. НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ ПРОРОЧЕСТВА ЕСТЕСТВЕННОЕ РАСПОЛОЖЕНИЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что для пророчества необходимо естественное расположение. В самом деле, пророчество, получаемое пророком, получается согласно расположению получателя; так, глосса Иеронима на слова [Писания]: «Се, рык Господень с Сиона» <sup>661</sup> (Ам. 1:2), говорит: «Всякий, проводящий сравнение, естественным образом обращается к тому, в отношении чего у него есть опыт и среди чего прошла его жизнь. Моряки, например, сравнивают врагов с ветрами и свои убытки – с кораблекрушениями. И точно так же бывший пастухом Амос уподобляет страх Божий тому [страху], который внушает ему рыкающий лев». Но для получения чего-либо согласно модусу получателя требуется естественное расположение. Следовательно, для пророчества необходимо естественное расположение.

**Возражение 2.** Далее, пророческие размышления возвышеннее тех, которые связаны с приобретённой наукой. Но естественная нерасположенность препятствует размышлениям приобретённой науки, поскольку многие в силу естественной нерасположенности оказались неспособными схватывать научные умозрения. Следовательно, естественное расположение тем более необходимо для пророческих созерцаний.

**Возражение 3.** Далее, естественная нерасположенность является гораздо большим препятствием, чем акцидентная помеха. Но пророческим размышлениям могут препятствовать акцидентные события. Так, Иероним, комментируя [Евангелие от] Матфея, говорит, что «брачное действо не удостоивается присутствия Святого Духа даже в тех случаях, когда свою обязанность порождения исполняет пророк». Следовательно, естественная нерасположенность тем более препятствует пророчеству, и потому дело представляется так, что доброе естественное расположение для пророчества необходимо.

**Этому противоречит** сказанное Григорием в проповеди на Пятидесятницу о том, что Святой Дух «нисходит на мальчика-арфиста и делает его псалмопевцем; Он нисходит на собирающего дикую смоковницу пастуха и делает его пророком». Следовательно, пророчество не нуждается ни в каком предшествующем расположении и зависит только от пожелания Святого Духа, о чём читаем: «Всё же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11).

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), пророчество в истинном и точном смысле этого слова имеет место по божественному вдохновению, в то время как то, что имеет место по естественной причине, может быть названо пророчеством только в относительном смысле. Затем, должно иметь в виду, что подобно тому, как Бог, будучи всеобщей действенной причиной, не нуждается ни в предшествующей материи, ни в предшествующем расположении материи в Своих телесных следствиях, поскольку может одновременно привести к бытию материю, расположенность и форму, точно так же Ему нет нужды в предшествующем расположении в Его духовных следствиях, ибо Он способен произвести и духовное следствие, и вместе с ним надлежащее и необходимое с точки зрения порядка природы расположение. Более того, Он может одновременно путём сотворения произвести субъект с тем, чтобы расположить душу к пророчеству и сообщить ей пророческую благодать в самый момент сотворения.

**Ответ на возражение 1.** Для пророчества не имеет значения, с чем сравнивается то, о чём пророчествуют, и потому в этом отношении божественная деятельность не производит в пророке никаких изменений. Однако если бы в нём наличествовало нечто несовместимое с пророчеством, оно было бы тут же устранено посредством божественной силы.

**Ответ на возражение 2.** Научные размышления проистекают из естественной причины, а природа не может действовать без предшествующего расположения в материи. Однако ничего подобного нельзя сказать о причине пророчества, Боге.

**Ответ на возражение 3.** Естественная нерасположенность, если её не устранить, может препятствовать пророческому откровению, например, когда человек вообще лишён каких-либо естественных чувств. И точно так же пророчеству человека может препятствовать та или иная очень сильная страсть, как-то гнев или вождление, связанное с соитием или чем-то ещё. Но любая подобная естественная нерасположенность устраняется посредством являющейся причиной пророчества божественной силы.



## Раздел 4. НЕОБХОДИМА ЛИ ДЛЯ ПРОРОЧЕСТВА БЛАГАЯ ЖИЗНЬ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что для пророчества необходима благая жизнь. Ведь сказано же [в Писании], что божественная Премудрость, «переходя, из рода в род в святые души, готовится друзей Божиих и пророков» ([Прем. 7:27](#)). Но без благой жизни и освящающей благодати святости быть не может. Следовательно, для пророчества необходима благая жизнь и освящающая благодать.

**Возражение 2.** Далее, тайны могут быть открыты только другу, согласно сказанному [в Писании]: «Я назвал вас “друзьями”, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего» ([Ин. 15:15](#)). Но Бог «ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам» ([Ам. 3:7](#)). Поэтому дело представляется так, что пророки — это друзья Божии, что было бы невозможно без горней любви. Следовательно, похоже, что пророчество невозможно без горней любви, а горняя любовь невозможна без освящающей благодати.

**Возражение 3.** Далее, [в Писании] сказано: «Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные» ([Мф. 7:15](#)). Но лишённые благодати могут быть уподоблены хищному волку и, следовательно, все они суть лжепророки. Поэтому нельзя быть истинным пророком, не будучи благим по благодати.

**Возражение 4.** Кроме того, философ говорит, что если искусство толкования снов является даром Божиим, то обладать им достойны лишь лучшие люди. Но очевидно, что дар пророчества исходит от Бога. Следовательно, даром пророчества удостаиваются только лучшие.

**Этому противоречит** следующее: многие из тех, которые скажут: «Господи! Не от Твоего ли имени мы пророчествовали?», услышат в ответ: «Я никогда не знал вас!» ([Мф. 7:22-23](#)). Но «познал Господь Своих» ([2 Тим. 2:19](#)). Следовательно, пророчествовать могут и те, которые не являются Божиими по благодати.

**Отвечаю:** благую жизнь можно рассматривать двояко. Во-первых, с точки зрения её внутреннего основания, каковым является освящающая благодать. Во-вторых, с точки зрения внутренних страстей души и внешних действий. Затем, освящающая благодать сообщается в первую очередь для того, чтобы душа человека могла быть соединена с Богом любовью. Поэтому Августин говорит, что «никто не может перейти слева в одесную, если только Святой Дух не наделит того любовью к Богу и ближнему»<sup>662</sup>. Следовательно, всё, что может быть без любви, может быть и без освящающей благодати и, следовательно, без совершенной жизни. Но пророчество может иметь место и без любви, причём по двум причинам. Во-первых, в связи со свойственными ему актами. Действительно, пророчество присуще уму, акт которого предшествует акту воли, способность которой совершенствуется любовью. Поэтому апостол перечисляет пророчество наряду с другими присущими уму вещами, которые могут иметь место без любви ([1 Кор. 13](#)). Во-вторых, в связи со свойственными ему целями. Действительно, пророчество, подобно другим дарам благодати, сообщается ради блага Церкви, согласно сказанному о том, что «каждому даётся проявление Духа на пользу» ([1 Кор. 12:7](#)), и непосредственно не предполагает соединения человеческих устремлений с Богом, что является целью любви. Поэтому с точки зрения первого основания рассматриваемого совершенства пророчество может иметь место и без благой жизни.

Однако если рассматривать благую жизнь с точки зрения страстей души и внешних действий, то в этом отношении злая жизнь препятствует пророчеству. В самом деле, пророчеству необходима возвышенность ума для духовных умозрений, чему препятствуют

сильные страсти и неупорядоченное стремление к внешним вещам. Поэтому о сынах пророков сказано, что они проживали с Елисеем<sup>663</sup> ([4 Цар. 4:38](#)), проводя свою жизнь в уединении, чтобы, так сказать, мирские заботы не препятствовали пророческому дару.

**Ответ на возражение 1.** Иногда дар пророчества сообщается людям и ради блага других, и ради просвещения их собственных умов, и таковы те, из которых божественная Премудрость, «переходя» и освящая благодатью их умы, «приготавливает друзей Божиих и пророков». Другие же получают пророческий дар только ради блага других. Поэтому Иероним, комментируя слова из [Евангелия от Матфея] ([Мф. 7:22](#)), говорит: «Подчас пророчество, чудотворение и изгнание бесов даётся не к заслуге делающих, но или к призыву имени Христова, или к проклятью призывающих, а также ради блага тех, которые всё это видят и слышат».

**Ответ на возражение 2.** Григорий истолковывает вышеприведённые слова [([Ин. 15:15](#))] так: «Как только мы слышим о возвышенном небес, мы тут же проникаемся к нему любовью, как только мы проникаемся к нему любовью, мы тут же его и узнаём, поскольку любить означает знать. Поэтому Он открыл им всё это для того, чтобы они, отказавшись от земных желаний, воспылали пламенем совершенной любви». Таким образом, божественные тайны не всегда открываются пророкам.

**Ответ на возражение 3.** Не все дурные люди суть хищные волки, но – только те, целью которых является причинение вреда другим. Поэтому Златоуст говорит, что «церковные наставники, если они грешат, называются рабами плоти, но отнюдь не хищными волками, поскольку их целью не является погибель христиан». И коль скоро пророчество определено к благу других, то очевидно, что лжепророками являются те, которые не посланы Богом для этой цели.

**Ответ на возражение 4.** Дары Божии не всегда даруются просто лучшим, но подчас их удостоиваются те, которые являются лучшими в отношении обретения того или иного дара. Таким образом, Бог наделяет пророческим даром тех, кого, по Его решению, лучше им наделить.



## Раздел 5. МОЖЕТ ЛИ КАКОЕ-ЛИБО ПРОРОЧЕСТВО ИСХОДИТЬ ОТ ДЕМОНОВ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что никакое пророчество не может исходить от демонов. В самом деле, согласно Кассиодору, пророчество есть божественное откровение. Но демонские дела не могут быть божественными. Следовательно, никакое пророчество не может исходить от демонов.

**Возражение 2.** Далее, как уже было сказано (171, 2), для пророческого знания необходимо некоторое просвещение. Но мы уже показали в первой части (I, 114, 3), что демоны не просвещают человеческий ум. Следовательно, никакое пророчество не может исходить от демонов.

**Возражение 3.** Далее, признак бесполезен, если он является признаком противоположностей. Но пророчество является признаком удостоверения веры, в связи с чем глосса на слова [Писания]: «Имеешь ли пророчество,— пророчествуй по мере веры» ([Рим. 12:6](#)), говорит: «Заметь, что рассмотрение даров он начинает с пророчества, которое является первым доказательством истинности нашей веры, ибо верные, получив Духа, пророчествовали». Следовательно, пророчество не может быть демонским даром.

**Этому противоречат** следующие слова [Писания]: «Собери ко мне всего Израиля на гору Кармил, и четыреста пятьдесят пророков Бааловых, и четыреста пророков дубравных, питающихся от стола Иезавели» ([3 Цар. 18:19](#)). Но все перечисленные были служителями демонов. Следовательно, похоже, что бывает пророчество, которое исходит от демонов.

**Отвечаю:** как уже было сказано (171, 1), пророчество означает знание, находящееся далеко от [обычного] человеческого знания. Затем, очевидно, что ум более высокого порядка может знать что-то из того, что удалено от знания низшего ума. Но выше человеческих умов находится не только божественный ум, но также — согласно порядку природы — умы добрых и злых ангелов. Поэтому демоны посредством даже своего естественного знания знают нечто далёкое от человеческого знания, которое они могут открывать людям, хотя то, что знает один только Бог, удалено просто и более всего остального.

Следовательно, пророчество в прямом и надлежащем смысле слова сообщается только посредством божественного откровения, но в относительном смысле пророчеством можно назвать и то, что открывается демонами. Поэтому люди, которым кое-что открывалось демонами, именуется в священных книгах пророками, но не просто, а с дополнением, например «лжепророками» или «пророками идолов». В связи с этим Августин говорит, что «когда в подобные состояния», а именно [в состояния духовных] видений, «ставит человека нечистый дух, то являются или бесноватые, или ложные пророки»<sup>664</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Кассиодор определяет пророчество в прямом и надлежащем значении этого слова.

**Ответ на возражение 2.** Демоны открывают свои знания людям посредством не просвещения их ума, а мнимого видения или даже слышимой ими речи, и в этом отношении указанное пророчество отличается от истинного пророчества.

**Ответ на возражение 3.** Пророчество демонов может отличаться от божественного пророчества некоторыми, в том числе и внешними признаками. Так, Златоуст говорит, что «через некоторых, например прорицателей, пророчит дьявольский дух, и это можно различать по тому, что дьявол подчас глаголет ложь, а Святой Дух — никогда». Поэтому [в Писании] сказано: «Если скажешь в сердце твоём: “Как мы узнаем слово, которое не Господь говорил?”»

— если “пророк” скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово» ([Вт. 18:21-22](#)).

## Раздел 6. МОГУТ ЛИ ДЕМОНСКИЕ ПРОРОКИ ПРЕДСКАЗЫВАТЬ ИСТИНУ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что демонские пророки никогда не предсказывают истину. Так, по словам Амвросия, «всякая истина, кто бы её ни говорил, от Духа Святого». Но демонские пророки не говорят от Святого Духа, поскольку «какое согласие между Христом и Велиаром?» ([2 Кор. 6:15](#)). Следовательно, похоже, что они никогда не предсказывают истину.

**Возражение 2.** Далее, истинные пророки вдохновляются Духом истины, тогда как демонские пророки вдохновляются духом лжи, согласно сказанному [в Писании]: «Я выйду и сделаюсь духом лживым в устах всех пророков его» ([3 Цар. 22:22](#)). Но мы уже показали (171, 6), что вдохновляемые Святым Духом пророки никогда не говорят лжи. Следовательно, демонские пророки никогда не говорят истины.

**Возражение 3.** Далее, о дьяволе сказано, что «когда он говорит ложь,— говорит своё, ибо он — лжец и отец лжи» ([Ин. 8:44](#)). Но дьявол, который не является служителем Божиим, поставленным объявлять истину, ибо «что общего у света со тьмою?» ([2 Кор. 6:14](#)), вдохновляя своих пророков, говорит только своё. Следовательно, демонские пророки никогда не предсказывают истину.

Этому противоречит следующее: глосса на слова [Писания] ([Чис. 22:14](#)), говорит, что «Валаам был прорицателем, поскольку иногда предвидел будущее с помощью демонов и волшебства». Но он предсказал немало истинного, например, что «восходит звезда от Иакова, и восстаёт жезл от Израиля» ([Чис. 24:17](#)). Следовательно, и демонские пророки предсказывают истину.

**Отвечаю:** истина относится к знанию так же, как благо – к вещам. Но среди вещей нет ни одной, которая была бы полностью лишена блага. Точно так же и никакое знание не может быть полностью ложным без какой-либо примеси истины. В связи с этим Беда говорит, что «никакое учение не является настолько ложным, чтобы в нём ко лжи не была подмешана толика истины». Следовательно, наставления демонов, которые они внушают своим пророкам, содержат некоторые истины, благодаря которым они представляются приемлемыми. В самом деле, ум сбивается с пути истинного посредством подобия истины, равно как и воля склоняется к злу посредством подобия благости. Поэтому Златоуст говорит, что «дьяволу дозволено иногда говорить и истинное, дабы его редкая правдивость служила удостоверением его лжи».

**Ответ на возражение 1.** Демонские пророки не всегда говорят по внушению демонов, но иногда — и по божественному вдохновению. Это имело место с Валаамом, о котором сказано, что с ним говорил Господь ([Чис. 22:12](#)), несмотря на то, что он был пророком демонов, поскольку Бог даже зло может обращать во благо. Таким образом, Он предрекал некоторые истины в том числе и устами пророков демонов ради того, чтобы истина, о которой свидетельствуют даже её враги, представлялась ещё более несомненной, а ещё ради того, чтобы верящие подобным пророкам люди тоже могли быть приведены к истине. Поэтому и сивиллы предсказали немало истинного о Христе.

Однако и при наставлении демонских пророков демонами они могут предсказывать истину – когда в силу собственной природы, Творцом которой является Святой Дух, а когда, как пишет Августин, и по наущению доброго духа<sup>665</sup>, так что и та истина, которую обнаруживают демоны, исходит от Святого Духа.

**Ответ на возражение 2.** Истинный пророк всегда вдохновляется Духом истины, в котором нет никакой лжи, и потому он никогда не говорит лжи, в то время как лжепророк не всегда

вдохновляется духом лжи, но иногда – Духом истины. И при этом сам дух лжи, как было показано выше, в одних случаях внушает ложное, а в других – истинное.

**Ответ на возражение 3.** Своим демонов называется всё то, чем они обладают от себя, а именно ложь и грехи, в то время как тем, что свойственно им по природе, они обладают не от себя, а от Бога, и истину, как уже было сказано, они предсказывают как раз в силу своей природы. Кроме того, Бог использует их для возвещения той истины, которая имеет исполниться через них, открывая им божественные тайны посредством ангелов.

# Вопрос 173. О СПОСОБЕ СООБЩЕНИЯ ПРОРОЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

*Далее мы исследуем способ сообщения пророческого знания, под которым заглавием наличествует четыре пункта:*

- 1) созерцают ли пророки Бога в самой [Его] сущности;*
- 2) обуславливается ли пророческое откровение всеванием некоторых видов или же только просвещением божественного света;*
- 3) сопровождается ли пророческое откровение абстрагированием от чувств;*
- 4) всегда ли пророчество сопровождается знанием того, о чём пророчествуют.*

# Раздел 1. СОЗЕРЦАЮТ ЛИ ПРОРОКИ САМУЮ СУЩНОСТЬ БОГА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророки созерцают самую сущность Бога. Так, глосса на слова Исаии: «Сделай заветствие для дома твоего – ибо ты умрёшь, не выздоровеешь» ([Ис. 38:1](#)), говорит: «Пророки могут читать в книге предвидения Божия, в которой написано обо всём». Но предвидение Божие есть самая Его сущность. Следовательно, пророки созерцают Бога в самой [Его] сущности.

**Возражение 2.** Далее, Августин говорит, что «в этой вечной истине, на основе каковой сотворено всё временное, взором ума мы созерцаем тот образ, в соответствии с которым мы существуем и действуем»<sup>666</sup>. Но пророки лучше всех остальных людей знают божественное. Следовательно, они созерцают божественную Сущность [каким-то] особенным образом.

**Возражение 3.** Далее, будущие случайности пророки предвидят «с неизменной истиной». Но будущие случайности существуют подобным образом исключительно в Боге. Следовательно, пророки созерцают Самого Бога.

Этому противоречит следующее: созерцание божественной Сущности на небесах не прекратится, тогда как «пророчество прекратится» ([1 Кор. 13:8](#)). Следовательно, пророчество не сообщается посредством созерцания божественной Сущности.

**Отвечаю:** пророчество означает познание божественного как чего-то от нас далёкого. Поэтому о пророках сказано, что «они только издали видели» ([Евр. 11:13](#)). Но находящиеся на небесах в состоянии блаженства видят не издали, а скорее, так сказать, лицом к Лицу, согласно сказанному в Писании: «Непорочные будут обитать пред лицом Твоим» ([Пс. 139:14](#)). Отсюда очевидно, что пророческое знание отличается от совершенного знания, которым мы будем обладать на небесах, как несовершенное от совершенного, и, как явствует из слов апостола ([1 Кор. 13:10](#)), когда настанет последнее, тогда первое прекратится.

Впрочем, некоторые, желая различить пророческое знание и знание блаженное, утверждали, что пророки видят самую сущность Бога (которую они называли «зерцалом вечности»), но не таким образом, каким она является объектом блаженных, а как вместилище образцов будущих событий. Однако это в принципе невозможно. В самом деле, Бог является объектом блаженства в самой Своей сущности, согласно словам Августина: «Блажен, кто знает Тебя, хотя бы он и не знал ничего другого»<sup>667</sup>, то есть сотворённого. Но невозможно видеть образцы сотворённого в сущности Божией и при этом не видеть Её саму – как потому, что божественная Сущность сама является образцом всего сотворённого (идеальным образцом, ничего не добавляющим к божественной Сущности за исключением отношения к сотворённому), так и потому, что знание вещи такой, какой она есть сама по себе (каковым является знание Бога как объекта небесного блаженства), предшествует знанию этой вещи в её отношении к чему-то ещё (каковым является знание Бога как вмещающего образцы всего). Следовательно, невозможно, чтобы пророки видели Бога как вмещающего образцы сотворённого, но не как объект блаженства. Из этого нам надлежит заключить, что пророческое видение не является видением сущности Бога и что пророки не видят видимое ими в самой божественной Сущности, но что они видят это в некоторых образах в той мере, в какой они просвещены божественным светом.

Поэтому Дионисий, рассуждая о пророческих видениях, говорит, что «мудрые богословы то видение, которое проявляло в себе, как в образе, подобие лишённых телесных форм и

восхищало созерцающих к горнему, справедливо называли божественным»<sup>668</sup>. И эти проявленные божественным светом образы обладают скорее природой зеркала, нежели божественной Сущности, поскольку зеркальные образы формируются из других вещей, чего никак нельзя сказать о Боге. Так что и просвещённый подобным образом пророческий ум может считаться зеркалом в той мере, в какой в нём сформировано подобие истины божественного Провидения, и называется он «зеркалом вечности» потому, что в нём отражается предвидение Бога, поскольку в вечности Бога, как уже было сказано (172, 1), всё видимо Им как уже существующее.

**Ответ на возражение 1.** Пророки названы читающими книгу предвидения Божия потому, что в уме пророка отражается истина предвидения Божия.

**Ответ на возражение 2.** О человеке говорят как о созерцающем в Первой Истине тот образец, в соответствии с которым он может существовать, постольку, поскольку образ Первой Истины просветляет ум человека так, что он может познавать самого себя.

**Ответ на возражение 3.** Коль скоро будущие случайности пребывают в Боге с неизменной истиной, из этого следует, что Бог может запечатлевать подобное знание в пророческий ум без созерцания пророком Бога в Его сущности.



## Раздел 2. СВЯЗАНО ЛИ ПРОРОЧЕСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ С ВПЕЧАТЛЕНИЕМ НОВЫХ ВИДОВ ВЕЩЕЙ В УМ ПРОРОКА ИЛИ ЖЕ ПРОСТО С НОВЫМ СВЕТОМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророческое откровение связано не с впечатлением, в ум пророка каких-либо новых видов вещей, а только лишь с новым светом. В самом деле, глосса на [слова Писания]. ([Ам. 1:2](#)) говорит, что пророки, проводя сравнение, обращаются к тому, в чём они сведущи. Но если бы пророческое видение осуществлялось посредством недавно впечатлённых видов, то весь предшествующий опыт пророка был бы недейственен. Следовательно, в душе пророка отпечатлевается не тот или иной новый вид, но – только пророческий свет.

**Возражение 2.** Далее, согласно Августину, «пророком делает не образное видение, а умственное созерцание»<sup>669</sup>, в связи с чем в [книге пророка Даниила] ([Дан. 10:1](#)) сказано о необходимости уразумения видения. Но умственное созерцание, как сказано в той же книге [Августина], обуславливается не образом, а самой сутью вещи<sup>670</sup>. Следовательно, похоже, что пророческое откровение не обуславливается впечатлением в душу видов.

**Возражение 3.** Далее, сообщая человеку пророческий дар, Святой Дух наделяет его тем, что превосходит естественные способности. Но человек может формировать все типы видов вещей посредством своих естественных способностей. Следовательно, похоже, что пророческое откровение связано не с впечатлением новых видов вещей, а только лишь с умственным светом.

**Этому противоречит** сказанное [в Писании]: «Я [говорил к пророкам, и] умножал видения, и чрез пророков употреблял притчи» ([Ос. 12:10](#)). Но умножение следствий видения связано не с умножением умственного света, который общ каждому пророческому видению, а с умножением видов, следствиями чего являются также и притчи. Таким образом, похоже, что пророческое откровение связано не только с умственным светом, но и с впечатлением новых видов.

**Отвечаю:** как говорит Августин, «пророческое знание принадлежит в первую очередь уму»<sup>671</sup>. Затем, в отношении знания, которым обладает человеческий ум, должно усматривать две вещи, а именно восприятие, или представление, вещи, и суждение о представленной вещи. Далее, вещи представляются человеческому уму в форме видов, и согласно порядку природы они должны быть представлены, во-первых, чувствам, во-вторых, воображению, в-третьих, пассивному уму, причём в последнем случае они претерпевают изменения, связанные с просвещающим воздействием активного ума. Кроме того, в воображении наличествуют формы чувственных вещей не только так, как они получены от чувств, но также и изменённые различными способами – либо по причине тех или иных телесных изменений (как это бывает в случае спящих или лишившихся чувств), либо по причине сообразования представлений с предписаниями разума ради достижения понимания. В самом деле, подобно тому, как различные комбинации букв алфавита сообщают разуму различные идеи, точно так же различные комбинации образов производят в уме различные интеллигибельные виды.

Что же касается сформированного человеческим умом суждения, то оно зависит от силы умственного света.

Но дар пророчества сообщает человеческому уму нечто, превосходящее естественную способность в обоих указанных отношениях, а именно в отношении суждения, которое зависит от притока умственного света, и в отношении восприятия, или представления, вещей, которое

обуславливается посредством тех или иных видов. Во втором (но не в первом) отношении с пророческим откровением схоже обучение человека. Действительно, учитель представляет те или иные вещи своему ученику посредством речевых знаков, но он не может, подобно Богу, просветить его изнутри.

Так что главным в пророчестве является первое из двух, поскольку суждение дополняет знание. Поэтому если те или иные вещи божественно представляются человеку во сне, как это имело место с фараоном ([Быт 41:1-7](#)) и Навуходоносором ([Дан. 4:2](#)), или даже наяву, как это имело место с Валтасаром ([Дан. 5:5](#)), то в том случае, когда ум этого человека не просвещается для вынесения суждения, он не может считаться пророком. Что же касается такого представления, то оно суть нечто несовершенное в роде пророчества, по каковой причине некоторые называли его «пророческим экстазом», а связанные с ним предсказания — грёзами. С другой стороны, можно считать пророком того, чей ум просвещён для вынесения суждения относительно чужих представлений, как это имело место с Иосифом, который растолковал сон фараона. Но всё же, по словам Августина, «истинным пророком является тот, кто обладает тем и другим, то есть видит в духе знаменующие подобия телесных предметов и живо понимает их умом»<sup>672</sup>.

Затем, чувственные формы божественно представляются уму пророка иногда внешне через посредство чувств (так Даниил видел письмена на стене ([Дан. 5:25](#))), иногда посредством сновидений — либо имеющих божественное происхождение и не полученных через посредство чувств (как, например, когда образы цветов запечатлеваются в воображении слепорождённого), либо божественно сообразованных с теми, которые были получены через посредство чувств (так Иеремия видел «кипящий котёл... со стороны севера» ([Иер. 1:13](#))), а иногда путём прямого впечатления в ум интеллигибельных видов, как это имело место в случае обретших всеянное знание или мудрость, например Соломона и апостолов.

Далее, божественное впечатление умственного света в человеческий ум происходит в одних случаях ради вынесения суждения о том, что было явлено другим, как это имело место с Иосифом, о чём уже было сказано, а также с апостолами, ум которых Господь отверз «к разумению Писаний» ([Лк. 24:45](#)), и то же самое можно сказать об «истолковании языков», в других — ради вынесения суждения в соответствии с божественной истиной о том, что человек схватывает в обычном порядке природы, а в третьих — ради истинного и действительного распознавания того, что должно быть исполнено, согласно сказанному [в Писании]: «Дух Господень вёл их» ([Ис. 63:14](#)).

Отсюда очевидно, что пророческое откровение сообщается иногда посредством простого просвещения, а иногда — или нового впечатления видов, или их нового сообразования.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано, подчас в пророческом откровении приснившийся вид был прежде получен через посредство чувств и [просто] божественно сообразован с являемой истиной, и в этих случаях предшествующий опыт при формировании образов действителен. Тогда же, когда они запечатлеваются в ум полностью [как бы] ниоткуда, [предшествующий опыт] недействителен.

**Ответ на возражение 2.** Умственное созерцание обуславливается не телесными и индивидуальными образами, а образами интеллигибельными. Поэтому Августин говорит, что «душа содержит некоторое подобие тому виду, который она знает»<sup>673</sup>. Иногда этот интеллигибельный образ в пророческом откровении запечатлевается непосредственно Богом, а иногда он возникает из того, что представляется воображению, благодаря свету пророчества, поскольку просвещение высшим светом позволяет постигать глубинную суть представляемых воображению вещей.

**Ответ на возражение 3.** Действительно, человек может посредством своих естественных

способностей формировать все типы представлений в воображении путём простого рассмотрения этих представлений, но он не может определять их к отображению интеллигибельных истин, поскольку это превосходит возможности его ума. Поэтому в указанном отношении он нуждается в помощи со стороны сверхъестественного света.

## Раздел 3. ВСЕГДА ЛИ ПРОРОЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ СОПРОВОЖДАЕТСЯ АБСТРАГИРОВАНИЕМ ОТ ЧУВСТВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророческое видение всегда сопровождается абстрагированием от чувств. В самом деле, [в Писании] сказано: «Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении (во сне говорю с ним)» ([Чис. 12:6](#)). А глосса на эти слова в начале псалтыри говорит, что «видение, которое имеет место во снах и явлениях, состоит в том, что что-то представляется сказанным или сделанным». Но когда что-то представляется сказанным или сделанным, в то время как оно не сказано и не сделано, тогда налицо абстрагирование от чувств. Следовательно, пророчество всегда сопровождается абстрагированием от чувств.

**Возражение 2.** Далее, когда одна способность поглощена своей деятельностью, другие способности отвлекаются от своих; так, крайне сосредоточенные на слушании чего-либо люди часто не замечают того, что происходит вокруг них. Но при пророческом видении ум в высшей степени возвышен и поглощён своим актом. Следовательно, похоже, что пророческое видение всегда сопровождается абстрагированием от чувств.

**Возражение 3.** Далее, одно и то же не может одновременно стремиться к противоположностям. Но при пророческом видении ум стремится воспринимать от него и, следовательно, не может в то же самое время стремиться к чувственным объектам. Следовательно, представляется необходимым, чтобы пророческое откровение всегда сопровождалось абстрагированием от чувств.

**Возражение 4.** Этому противоречит сказанное [в Писании]: «И духи пророческие послушны пророкам» ([1 Кор. 14:32](#)). Но это было бы невозможно, если бы пророк не владел своими способностями и абстрагировался от своих чувств. Следовательно, похоже, что пророческое видение не сопровождается абстрагированием от чувств.

**Отвечаю:** как было показано в предыдущем разделе, пророческое откровение может иметь место четырьмя способами, а именно: посредством всевания интеллигибельного света, посредством всевания интеллигибельного вида, посредством впечатления или сообразования представлений в воображении и посредством внешних представлений чувственных образов. Но, очевидно, что ни о каком абстрагировании от чувств не может быть и речи в тех случаях, когда нечто является уму пророка посредством чувственных видов – либо как божественно сформированное именно ради этого, например явленный Моисею куст ([Исх. 3:2](#)) и явленные Даниилу письма ([Дан. 5:25](#)), либо как произведённое другими причинами, но определённое божественным Промыслом к тому, чтобы пророчески что-то ознаменовать, как, например, Церковь была ознаменована ковчегом Ноя.

Затем, абстрагирование от внешних чувств не представляется необходимым и тогда, когда ум пророка просвещается умственным светом или в него запечатлеваются интеллигибельные виды, поскольку в нас совершенное суждение ума обуславливается его обращением к чувственным объектам, которые являются первыми началами нашего знания, о чём мы уже говорили в первой части (I, 84, 6).

Если же пророческое откровение сообщается посредством образов в воображении, то абстрагирование от чувств необходимо для того, чтобы не путать воображаемые образы с объектами внешних ощущений. При этом в одних случаях имеет место совершенное абстрагирование от чувств, и тогда человек полностью лишается каких бы то ни было ощущений, а в других – несовершенное, и тогда он сохраняет некоторые ощущения, не до конца

различая, что он воспринимает извне, а что видит в воображении. В связи с этим Августин говорит, что «являющиеся в духе телесные образы созерцаются так же, как созерцаются тела при посредстве тела; так что в одно и то же время бывает видим глазами какой-нибудь присутствующий человек, а другой, отсутствующий, духом, но как бы и глазами»<sup>674</sup>.

Однако это абстрагирование от чувств происходит в пророках без какого-либо нарушения естественного порядка, как это бывает с теми, кто утрачивает самообладание или лишается чувств, но [напротив] в силу некоторой упорядоченной причины. Такая причина может быть либо естественной, как, например, сон, либо духовной, как, например, напряжённость пророческого созерцания. Так, мы читаем о Петре, что он во время молитвы «пришёл в исступление» ([Деян. 10:10](#)) или, возможно, был вознесён божественной силой, согласно сказанному [в Писании]: «Была на нём там рука Господня» ([Иез. 1:3](#)).

**Ответ на возражение 1.** В приведённом тексте речь идёт о пророках, в которых формируются или сообразуются кажущиеся представления, причём либо в спящих, на что указывают слова «во сне», либо же в бодрствующих, на что указывают слова «в видении».

**Ответ на возражение 2.** Когда ум поглощён актом, связанным с тем, что крайне удалено от чувств, то интенсивность его обращения приводит к абстрагированию от чувств, но когда он поглощён актом, связанным с сообразованием или вынесением суждения в отношении чувственных объектов, то в абстрагировании от чувств никакой необходимости нет.

**Ответ на возражение 3.** Движение пророческого ума обуславливается не его собственной силой, а силой, действующей на него свыше. Поэтому абстрагирование от чувств происходит не тогда, когда пророческий ум подвигается к сообразованию или вынесению суждения о том, что касается чувственных объектов, а только тогда, когда ум воздвигается к созерцанию чего-то более возвышенного.

**Ответ на возражение 4.** Приведённые слова апостола относятся к произнесению пророчеств, и когда он говорит, что дух пророчества послушен пророкам, то имеет в виду пророческие речи. В самом деле, когда пророки говорят о своих видениях, они руководствуются собственным умом, а не утрачивают самообладания, как утверждали Присцилла и Монтан<sup>675</sup>. Что же касается самого пророческого откровения, то можно по справедливости сказать, что пророки послушны духу пророчества, то есть пророческому дару.

# Раздел 4. ВСЕГДА ЛИ ПРОРОКАМ ВЕДОМО ТО, О ЧЁМ ОНИ ПРОРОЧЕСТВУЮТ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророкам всегда ведомо то, о чём они пророчествуют. В самом деле, по словам Августина, «ещё не обладают даром пророчества те, которые при посредстве каких-либо подобий телесных предметов изрекают знамения в духе, если к этому не присоединяется разумение ума для их понимания»<sup>676</sup>. Но понимаемое не может быть неведомым.

Следовательно, пророку не может быть неведомо то, о чём он пророчествует.

**Возражение 2.** Далее, свет пророчества превосходит свет естественного разума. Но тот, кто овладел наукой посредством своего естественного света, сведущ во всём, что касается этой науки. Следовательно, и пророчествующий о чём-либо посредством света пророчества не может быть в этом несведущ.

**Возражение 3.** Далее, пророчество определено к просвещению человека, в связи с чем читаем: «Мы имеем вернейшее пророческое слово – и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в тёмном месте» (2 [Петр. 1:19](#)). Но просветить других может только то, что само по себе светло. Следовательно, похоже, что сам пророк первым просвещается знанием того, что он сообщает другим.

Этому противоречит сказанное [о Каиафе]: «Сие же он сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрёт за народ» ([Ин. 11:51](#)). Но сам Каиафа этого не знал. Следовательно, не всякому пророку ведомо то, о чём он пророчествует.

**Отвечаю:** при пророческом откровении ум пророка подвигается Святым Духом как орудие, которое по сравнению с главным действователем несовершенно. Затем, ум пророка подвигается не только к схватыванию чего-либо, но и к говорению или деланию, причём иногда налицо все эти три, иногда – два из них, а иногда – только что-то одно, и в любом случае в знании пророка может наличествовать изъян. В самом деле, когда ум пророка подвигается к мышлению или схватыванию вещи, то подчас он подвигается просто к тому, чтобы схватывать эту вещь, а подчас он подвигается дальше и приводится к познанию того, что ему божественно явлено.

Далее, иногда ум пророка подвигается к тому, чтобы говорить нечто при понимании им того, что хочет означить Святой Дух теми словами, которые он произносит, как это имело место с Давидом, сказавшем: «Дух Господень говорит во мне» (2 [Цар. 23:2](#)). С другой стороны, иногда человек, ум которого подвигнут к произнесению тех или иных слов, не знает, что означает ими Святой Дух, как это имело место с Каиафой ([Ин. 11:51](#)).

Далее, когда Святой Дух подвигает ум человека к какому-либо деянию, то иногда тот понимает, что означает это [деяние], как это имело место с Иеремией, который спрятал свой льняной пояс в Евфрате ([Иер. 13:1-11](#)), а иногда – не понимает; так, солдаты, разделившие одежды Христа, не понимали значения содеянного.

Таким образом, если человек знает, что он подвигается Святым Духом к тому, чтобы помышлять о чём-либо или ознаменовывать что-либо посредством слов или дел, то речь идёт о пророчестве в истинном смысле этого слова, тогда как если он подвигается без подобного знания, то речь идёт не о совершенном пророчестве, а о пророческой интуиции. Впрочем, должно иметь в виду, что коль скоро пророческий ум, как уже было говорено, является несовершенным орудием, то даже истинные пророки не знают всего, что означает Святой Дух посредством того, что они видят, говорят или делают.



Сказанного достаточно для ответа на все возражения, поскольку все приведённые аргументы относятся к истинным пророкам, умы которых получили совершенное просвещение свыше.



## **Вопрос 174. О РАЗДЕЛЕНИИ ПРОРОЧЕСТВ!**

*Теперь мы должны рассмотреть разделение пророчества, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов:*

- 1) о разделении пророчества на виды;*
- 2) является ли не сопровождаемое образным видением пророчество наиболее превосходным;*
- 3) о разных степенях пророчества;*
- 4) был ли величайшим пророком Моисей;*
- 5) может ли быть пророком сопричастник;*
- 6) может ли пророчество со временем совершенствоваться.*

# Раздел 1. НАДЛЕЖАЩИМ ЛИ ОБРАЗОМ ПРОРОЧЕСТВО РАЗДЕЛЯЮТ НА ПРОРОЧЕСТВО БОЖЕСТВЕННОГО ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ, ПРЕДВИДЕНИЯ И ОСУЖДЕНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что глосса на слова [Писания]: «Се, дева во чреве примет» ([Мф. 1:23](#)), недолжным образом разделяет пророчество, когда говорит, что «одно пророчество, например, рассматриваемое, проистекает из божественного предопределения и исполняется во всех отношениях, поскольку не зависит от нашей воли. Другое пророчество проистекает из предвидения Божия, и в нём участвует наша воля. А есть и ещё одно пророчество, которое называется осудительным, ибо оно свидетельствует об осуждении Божиим». В самом деле, то, что общо любому пророчеству, не может считаться частью пророчества. Но всякое пророчество имеет место по божественному предвидению, поскольку, как говорит глосса на [слова пророка Исаии] ([Ис. 38:1](#)), пророки «читают в книге предвидения». Следовательно, похоже, что пророчество по предвидению не должно считаться видом пророчества.

**Возражение 2.** Далее, подобно тому, как что-то предрекается при осуждении, точно так же что-то предрекается и при обетовании, и при этом то и другое может быть изменено. Ведь сказано же [в Писании]: «Иногда Я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его,— но если народ этот, на который Я это изрёк, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему» ([Иер. 18:7-8](#)), и сказанное можно отнести к пророчеству осуждения. То же, что сказано далее, можно отнести к пророчеству обетования: «А иногда скажу о каком-либо народе и царстве, что устрою и утвержу его,— но если он будет делать злое пред очами Моими и не слушаться гласа Моего, Я отменю то добро, которым хотел облагодетельствовать его» ([Иер. 18:9-10](#)). Следовательно, если в разделении присутствует пророчество осуждения, то в нём должно присутствовать и пророчество обетования.

**Возражение 3.** Далее, Исидор говорит, что «существует семь типов пророчества. Первый — это экстаз, при котором восхищается ум; так Пётр видел сходящий с небес сосуд со всевозможными животными в нём. Второй вид — это видение, как это имело место с Исаией, сказавшем: “Видел я Господа, сидящего...” и т. д. ([Ис. 6:1](#)). Третий вид — это сновидение; так Иаков в сновидении видел лестницу. Четвёртый вид — он как бы из среды огня; так Бог говорил к Моисею. Пятый вид — это голос с небес, как это имело место с Авраамом, которому было сказано: “Не поднимай руки твоей на отрока” ([Быт. 22:12](#)). Шестой вид связан с использованием притчи, как это делал Валаам ([Чис. 23:7](#); 24, 15). Седьмой вид связан с исполнением Святым Духом, как это имело место в случае большинства пророков»<sup>677</sup>. Кроме того, он приводит три способа видения: телесным взором, воображением души и взором ума. Но ничто из этого не включено в вышеприведённое разделение. Следовательно, оно недостаточно.

**Этому противоречит** авторитет Иеронима, которому усваивается вышеприведённая глосса.

**Отвечаю:** виды нравственных навыков и актов различаются со стороны их объектов. Затем, объектом пророчества есть нечто известное Богу и превосходящее способности человека. Поэтому пророчество разделяется на вышеприведённые виды в соответствии с различием этих вещей. Далее, мы уже показали (171, 6), что в божественном знании будущее присутствует двояко. Во-первых, как в своей причине, и в этом отношении мы имеем пророчество «осуждения», которое исполняется не всегда, поскольку в нём обозначается отношение причины к следствию, которое подчас встречает препятствие со стороны некоторой возникшей

позже случайности. Во-вторых, Бог предвидит вещи как таковые: либо как исполненные Им самим, и в отношении таких вещей мы имеем пророчество «предопределения», поскольку, согласно Дамаскину, «Бог предопределяет то, что не находится в нашей власти»<sup>678</sup>, либо как исполненные через посредство свободной человеческой воли, и в отношении них мы имеем пророчество «предвидения». Последнее может касаться как блага, так и зла, чего нельзя сказать о пророчестве предопределения, которое касается только блага. Однако коль скоро предвидение предполагает также и предопределение, глосса в начале псалтыри усваивает пророчеству только два вида, а именно «предвидение» и «осуждение».

**Ответ на возражение 1.** Предвидение в строгом смысле этого слова означает предваряющее знание будущих случайностей как таковых, и в этом смысле оно считается видом пророчества. Но коль скоро оно имеет дело с будущими случайностями и как таковыми, и как находящимися в своих причинах, оно общо всем видам пророчества.

**Ответ на возражение 2.** Пророчество обетования является частью пророчества осуждения, ибо аспект истины одинаков в обоих. Однако название «осуждение» предпочтительней, поскольку Бог более склонен смягчать наказание, чем лишать обетованного благословения.

**Ответ на возражение 3.** Исидор разделяет пророчество согласно способу сообщения пророчества. Затем, мы можем различать способ сообщения пророчества либо согласно познавательным способностям человека, каковы суть чувство, воображение и ум, и тогда налицо три типа видения, о которых упоминает и Августин<sup>679</sup>, либо согласно различию способов получения изливаемого пророчества. Так, в отношении просвещения ума мы имеем «исполнение Святым Духом», которому он отводит седьмое место. В отношении впечатления образов в воображение он упоминает три [способа], а именно «сновидение», которому он отводит третье место, «видение», которое имеет место с пророком во время его бодрствования и может быть связано с любым обычным объектом, и его он приводит вторым, и «экстаз», который последует восхождению ума к чему-то возвышенному, и ему он усваивает первое место. Что же касается чувственных знаков, то он насчитывает три типа пророчества, поскольку чувственный знак может быть либо внешне представленной взору телесной вещью, например «огнём», и он упомянут четвёртым, либо звучащим откуда-то извне «голосом», который человек воспринимает посредством слуха, и его он приводит пятым, либо же голосом, исходящим от человека, которым сообщается нечто в аллегорической форме, что свойственно «притче», и этот [знак] он упоминает шестым.

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОПРОВОЖДАЕМОЕ УМСТВЕННЫМ И ОБРАЗНЫМ ВИДЕНИЕМ ПРОРОЧЕСТВО БОЛЕЕ ПРЕВОСХОДНЫМ, ЧЕМ ТО, КОТОРОЕ СОПРОВОЖДАЕТСЯ ТОЛЬКО УМСТВЕННЫМ ВИДЕНИЕМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что пророчество, сопровождаемое умственным и образным видением, превосходней того, которое сопровождается только умственным видением. Ведь сказал же Августин, что «в меньшей степени пророк тот, кто в духе при посредстве образов телесных предметов видит только знаки вещей, и гораздо в большей – тот, кто одарён одним только пониманием этих образов; но истинный пророк – тот, кто обладает тем и другим»<sup>680</sup>, то есть обладает одновременно умственным и образным видением. Следовательно, этот тип пророчества является наиболее превосходным.

**Возражение 2.** Далее, чем больше сила, тем далее она простирается. Затем, пророческий свет, как уже было сказано (173, 2), принадлежит в первую очередь уму. Следовательно, очевидно, что пророчество, которое простирается и на воображение, превосходит то, которое ограничивается только умом.

**Возражение 3.** Далее, Иероним отличает «пророков» от «священных писателей». Затем, все те, кого он называет пророками (например, Исаия, Иеремия и другие), обладали одновременно умственным и образным видением, а те, кого он называет священными писателями, поскольку они писали по вдохновению Святого Духа (например, Иов, Давид, Соломон и другие), [образным видением] не обладали. Следовательно, похоже, что пророками в строгом смысле этого слова надлежит называть тех, кто обладает одновременно умственным и образным видением, а не тех, кто обладает только умственным видением.

**Возражение 4.** Кроме того, Дионисий говорит, что «божественный луч не иначе может нам воссиять, как под многоразличными, священными и таинственными покрывами»<sup>681</sup>. Но пророческое откровение передаётся посредством изливания божественного луча. Следовательно, похоже, что оно не может иметь места без образных покровов.

**Этому противоречит** следующее: глосса в начале псалтыри говорит, что «нет более возвышенного способа пророчества, чем когда человек пророчествует посредством простого вдохновения Святого Духа без какой-либо внешней помощи со стороны деяния, слова, видения или сна».

**Отвечаю:** превосходство средства определяется в первую очередь целью. Затем, целью пророчества является обнаружение истины, превосходящей способности человека. Поэтому чем более действенным является это обнаружение, тем превосходней и само пророчество. Но очевидно, что обнаружение божественной истины путём чистого созерцания самой истины более действенно, чем обнаружение, которое сообщается через посредство подобий телесных вещей, поскольку оно в большей степени приближено к тому небесному созерцанию, в котором истина видится в сущности Бога. Таким образом, из этого следует, что пророчество, в котором сверхъестественная истина созерцается посредством умственного видения, превосходней пророчества, в котором сверхъестественная истина открывается в видении воображения через посредство подобий телесных вещей.

Кроме того, оно обнаруживает и большую возвышенность пророческого ума, что подобно

тому, как при обучении тот слушатель, который способен схватить сообщаемую ему учителем чистую интеллигибельную истину, обладает лучшим пониманием, чем тот, которому нужно дополнительно разъяснять её на примерах чувственных объектов. Поэтому слова: «Говорил о мне Скала Израилева», и далее: «Как на рассвете утра, при восходе солнца на безоблачном небе» (2 Цар. 23:3-4), свидетельствуют о превосходстве пророчества Давида.

**Ответ на возражение 1.** Когда некая сверхъестественная истина должна быть обнаружена посредством телесных образов, тот, кто обладает тем и другим, а именно умственным светом и образным видением, является большим пророком, чем тот, кто обладает только одним, поскольку его пророчество более совершенно, и именно это имеет в виду Августин. Однако наиболее превосходным пророчеством является то, в котором открывается чистая интеллигибельная истина.

**Ответ на возражение 2.** Нельзя прилагать одно и то же умозаключение к тому, к чему стремятся ради него самого, и к тому, к чему стремятся ради чего-то ещё. В самом деле, в случае того, к чему стремятся ради него самого, сила действователя является тем более действенной, чем далее и на большее количество объектов она простирается; так, врач считается тем более искусным, чем больше и более тяжело больных людей он может излечить. С другой стороны, в случае того, к чему стремятся только ради чего-то ещё, большей силой, похоже, обладает тот действователь, который способен достичь своей цели с наименьшим количеством наиболее подручных средств; так, наибольшей похвалы заслуживает тот врач, который может излечить больного с помощью наименьшего количества самых простых лекарств. Но в пророческом знании образное видение необходимо не ради него самого, а ради обнаружения интеллигибельной истины. Поэтому чем менее в нём нуждаются, тем превосходней само пророчество.

**Ответ на возражение 3.** То, что частный предикат приложим к чему-то одному [в строгом смысле слова], а к чему-то другому – в менее строгом, не означает, что последнее не может быть абсолютным образом лучше первого; так, знание блаженного превосходит знание странствующего [в нынешней жизни], хотя вера в строгом смысле слова предсказывается последнему знанию, поскольку вера подразумевает недостаточность знания. И точно так же коль скоро пророчество подразумевает некоторую помрачённость и удалённость от интеллигибельной истины, в более строгом смысле слова имя пророка подобает тем, кто видит образным видением. И всё же в том случае, когда одна и та же истина может быть обнаружена любым способом, более превосходным является то пророчество, которое сообщается умственным видением. Если же умственный свет божественно всевается в человека не для того, чтобы он познавал что-либо сверхъестественное, а для того, чтобы он мог выносить основанное на несомненности божественной истины суждение о том, что может быть познано человеческим разумом, то такое умственное пророчество является менее превосходным, чем то, которое сообщается образным видением, приводящим к [познанию] сверхъестественной истины. Последним видом пророчества обладали все те, кого называют пророками, хотя таковыми они были также и по особой причине, а именно потому, что осуществляли пророческое служение. Поэтому они обращались к людям как представляющие Бога со словами: «Так говорит Господь», в отличие от авторов «священных текстов», многие из которых имели дело с тем, что может быть познано человеческим разумом, и потому говорили не от имени Бога, а от своего собственного, хотя при этом и были просвещены божественным светом.

**Ответ на возражение 4.** В нынешней жизни просвещение божественным лучом не может иметь места без тех или иных образных покровов, поскольку человек в нынешнем состоянии своей жизни не может мыслить без образов. Однако по божественному соизволению для этого подчас бывает достаточно обладать абстрагированными от чувств представлениями без какого

бы то ни было образного видения, и именно так пророческое видение может обходиться без образного видения.



## Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ РАЗЛИЧЕНИЕ СТЕПЕНЕЙ ПРОРОЧЕСТВА ЗАВИСЕТЬ ОТ ОБРАЗНОГО ВИДЕНИЯ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что различие степеней пророчества не может зависеть от образного видения. В самом деле, степени вещи отражают отношение к тому, что имеет значение для неё самой, а не для чего-то ещё. Но мы уже показали (2), что в пророчестве умственное видение нужно ради него самого, тогда как образное видение – ради чего-то ещё. Следовательно, похоже, что степени пророчества различаются со стороны не образного, а только умственного видения.

**Возражение 2.** Далее, одному и тому же пророку, пожалуй, присуща одна степень пророчества. Но один и тот же пророк получает откровения через посредство различных образных видений. Следовательно, различие образных видений не обуславливает различия пророчества.

**Возражение 3.** Далее, как говорит глосса, пророчество состоит из деяний, слов, снов и видений. Следовательно, степени пророчества не должно различать со стороны образного видения, которому присущи видения и сны, но никак не слова и деяния.

**Этому противоречит** следующее: степени знания различаются со стороны способа [их обретения]; так, наука, основанная на прямом доказательстве, превосходней науки, основанной на косвенной посылке или мнении, поскольку способ её постижения более превосходен. Но образное видение является способом обретения пророческого знания. Следовательно, степени пророчества должны различаться со стороны образного видения.

**Отвечаю:** как уже было сказано (173, 2), пророчество, в котором благодаря интеллигибельному свету сверхъестественная истина открывается через посредство образного видения, занимает среднее положение между пророчеством, в котором сверхъестественная истина открывается без посредства образного видения, и пророчеством, в котором благодаря интеллигибельному свету и без посредства образного видения человек определяется к знанию или деланию того, что связано с человеческим способом действий. Затем, знание присуще пророчеству в большей степени, чем делание, и потому самой низкой степенью пророчества является та, когда человек посредством внутреннего внушения подвигается к исполнению некоего внешнего деяния; так, о Самсоне сказано, что «сошёл на него Дух Господень – и верёвки, бывшие на руках его, сделались, как перегоревший лён, и упали узы его с рук его» ([Суд. 15:14](#)). Второй степенью пророчества является та, когда человек просвещается внутренним светом для познания того, что не выходит за пределы естественного знания; так, о Соломоне сказано, что «изрёк он [три тысячи] притчей... и говорил он о деревьях (от кедра, что в Ливане, до иссопа, вырастающего из стены); говорил и о животных, и о птицах, и о пресмыкающихся, и о рыбах» ([3 Цар. 4:32-33](#)), и всё это происходило по божественному вдохновению, поскольку несколько выше читаем: «И дал Бог Соломону мудрость, и весьма великий разум» ([3 Цар. 4:29](#)).

Впрочем, эти две степени не достигают уровня пророчества в строгом смысле этого слова, поскольку в них нет постижения сверхъестественной истины. То же пророчество, в котором сверхъестественная истина отрывается через посредство образного видения, различается, во-первых, со стороны различия между сновидением, которое имеет место во сне, и видением, которое имеет место наяву. Последнее относится к более высокой степени пророчества, поскольку пророческий свет, увлекающий душу к сверхъестественному в то время, когда она активна и озабочена чувственными вещами, похоже, должен быть более сильным, чем тот, который увлекает душу спящего, когда она далека от чувственности. Во-вторых, степени этого



пророчества различаются со стороны выразительности образных знаков, посредством которых сообщается интеллигибельная истина. А так как нет более выразительных знаков интеллигибельной истины, чем слова, то дело представляется так, что когда пророк, бодрствующий или спящий, слышит выражающие интеллигибельную истину слова, налицо более высокая степень пророчества, чем когда он видит свидетельствующие об истине вещи, например «семь колосьев полных и хороших», означавших «семь лет» ([Быт. 41:22, 26](#)). И вообще знаки пророчества представляются тем более превосходными, чем более они выразительны, как, например, когда Иеремия видел горящий город в образе кипящего котла ([Иер. 1:13](#)). В-третьих, очевидно, что ещё более высокой степенью пророчества является та, когда пророк не только видит знаки слов или дел, но также, наяву или во сне, видит кого-то нечто ему говорящего или показывающего, поскольку это доказывает, что ум пророка близок к причине откровения. В-четвёртых, превосходство степени пророчества может быть измерена тем, как именно представлена личность видимого; действительно, степень пророчества выше в том случае, если тот, кто что-то говорит или показывает бодрствующему или спящему пророку, предстаёт перед ним в форме ангела, чем если он предстаёт перед ним в форме человека, а самой высокой является та, когда он видим бодрствующим или спящим пророком в форме богоявления, согласно сказанному [в Писании]: «Видел я Господа, сидящего...» ([Ис. 6:1](#)).

Что же касается третьего вида пророчества, в котором интеллигибельная и сверхъестественная истина открывается без какого-либо образного видения, то оно превосходней всех вышеприведённых степеней. Однако оно, как уже было сказано (2), выходит за пределы пророчества в строгом смысле этого слова, и потому степени пророчества в строгом смысле различаются со стороны образного видения.

**Ответ на возражение 1.** Нам не дано проводить различие в умственном свете иначе, как только через посредство образных или чувственных знаков. Поэтому различие в умственном свете производится на основании различения того, что представляется воображению.

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (171, 2), пророчество является не устойчивым навыком, а преходящим претерпеванием, и потому нет ничего несообразного в том, что один и тот же пророк в разное время получает различные степени пророческого откровения.

**Ответ на возражение 3.** Упомянутые здесь слова и деяния относятся не к пророческому откровению, а к возвещению, которое производится в соответствии с расположением тех, кому возвещается явленное пророку, и иногда оно выражается в словах, а иногда – в деяниях. Но это возвещение, равно как и чудотворение, последует пророчеству, о чём уже было сказано (171, 1).

## Раздел 4. БЫЛ ЛИ ВЕЛИЧАЙШИМ ПРОРОКОМ МОИСЕЙ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что Моисей не был величайшим пророком. Так, глосса в начале псалтыри говорит, что «Давид назван пророком в силу превосходства». Следовательно, Моисей не был величайшим.

**Возражение 2.** Далее, Иисус, остановивший луну и солнце ([Нав. 10:12-14](#)), и Исаия, возвративший солнце ([Ис. 38:8](#)), сотворили большие чудеса, чем разделивший Чермное море Моисей ([Исх. 14:21](#)). И точно также большие чудеса были соделаны Илией, о котором сказано: «Кто может сравниться с тобою в славе! Ты воздвиг мёртвого от смерти» ([Сир. 48:4-5](#)). Следовательно, Моисей не был величайшим пророком.

**Возражение 3.** Далее, [в Писании] сказано, что «из рождённых жёнами не восставал больший Иоанна Крестителя» ([Мф. 11:11](#)). Следовательно, Моисей не был величайшим пророком.

**Этому противоречит** сказанное [в Писании]: «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей» ([Вт. 34:10](#)).

**Отвечаю:** хотя в том или ином отношении тот или иной пророк превосходил Моисея, тем не менее, Моисей был просто величайшим [пророком] из всех. В самом деле, мы уже говорили (3; 171, 1) о том, что в пророчестве должно принимать во внимание не только полученное посредством умственного или образного видения знание, но также его возвешение и подтверждение чудесами. На основании всего этого можно утверждать, что Моисей был величайшим пророком. Во-первых, [он был таковым] со стороны умственного видения, поскольку, согласно Августину, он, как и Павел при своём восхищении, видел Бога в самой Его сущности<sup>682</sup>. В связи с этим читаем, что он видел Бога «явно, а не в гаданиях» ([Чис. 12:8](#)). Во-вторых, со стороны образного видения, которое он, испрашивая, получал, не только слыша говоримые ему слова, но также видя говорящего ему в подобии Бога, причём не только во сне, но и наяву. В связи с этим читаем, что «говорил Господь с Моисеем Лицом к лицу (как бы говорил кто с другом своим)» ([Исх. 33:11](#)). В-третьих, со стороны произведённых им чудес, которые он сделал над целым народом неверных. В связи с этим читаем, что «не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал Лицом к лицу,— по всем знамениям и чудесам, которые послал его Господь сделать в земле египетской над фараоном, и над всеми рабами его, и над всею землёю его» ([Вт. 34:10-11](#)).

**Ответ на возражение 1.** Пророчество Давида достигает видения Моисея в том, что касается умственного видения, поскольку интеллигибельная и сверхъестественная истина открывалась им обоим без какого-либо образного видения. Однако видение Моисея было превосходней с точки зрения познания Божества, в то время как Давид в большей мере знал и выражал тайны воплощения Христа.

**Ответ на возражение 2.** Упомянутые пророческие знамения были большими с точки зрения субстанции того, над чем они были исполнены, тогда как чудеса Моисея были большими с точки зрения способа их исполнения, поскольку они были сделаны над целым народом.

**Ответ на возражение 3.** Иоанн принадлежит Новому Завету, служители которого, как сказано ([2 Кор. 3](#)), будучи свидетелями совершенного откровения, превосходят даже Моисея.

## Раздел 5. НАЛИЧЕСТВУЕТ ЛИ СТЕПЕНЬ ПРОРОЧЕСТВА В БЛАЖЕННЫХ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что в блаженных наличествует степень пророчества. В самом деле, мы уже говорили (4) о том, что Моисей созерцал божественную Сущность, и при этом он был пророком. Следовательно, точно так же и блаженные могут считаться пророками.

**Возражение 2.** Далее, пророчество есть «божественное откровение». Но божественные откровения могут сообщаться блаженными ангелам. Следовательно, пророками могут быть и блаженные ангелы.

**Возражение 3.** Далее, Христос от момента Своего зачатия был сопричастником, и при этом Он назвал Себя пророком, когда сказал: «Не бывает пророк без чести – разве только в отечестве своём» ([Мф. 13:57](#)). Следовательно, сопричастники и блаженные могут считаться пророками.

**Возражение 4.** Кроме того, о Самуиле сказано, что он «в пророчестве возвысил из земли голос свой, что незаконный народ истребится» ([Сир. 46:23](#)). Следовательно, точно так же и другие святые могут считаться пророками после своей смерти.

Этому противоречит следующее: пророческое слово сравнивается со «свотильником, сияющим в тёмном месте» ([2 Петр. 1:19](#)). Но в блаженных нет никакой тьмы. Следовательно, их не должно считать пророками.

**Отвечаю:** пророчество означает видение некоей сверхъестественной истины как чего-то от нас удалённого, и это имеет место по двум причинам. Во-первых, по причине самого знания, поскольку, так сказать, сверхъестественная истина познаётся не сама по себе, а в некоторых своих следствиях, и когда эта истина познаётся через посредство образов телесных вещей, тогда она от нас более далека, чем когда она познаётся в своих интеллигибельных следствиях. А между тем самым распространённым пророческим видением является то, которое сообщается через посредство образов и подобий телесных вещей. Во-вторых, видение является удалённым по причине видящего, а именно потому, что он, так сказать, ещё не достиг своего окончательного совершенства, согласно сказанному о том, что, «водворяясь в теле, мы устранены от Господа» ([2 Кор. 5:6](#)).

Но ни в том, ни в другом отношении блаженные не являются удалёнными, и потому они не могут считаться пророками.

**Ответ на возражение 1.** Видение Моисея, будучи претерпеванием, в отличие от постоянного видения блаженных было непостоянным, и потому он всё равно был тогда видящим издали. Следовательно, это его видение сохраняло признак пророчества.

**Ответ на возражение 2.** Божественное откровение сообщается ангелам не как удалённым, а как полностью соединённым с Богом, и потому у этого откровения нет признака пророчества.

**Ответ на возражение 3.** Христос был одновременно и сопричастником, и странствующим [в этой жизни]. Поэтому понятие пророчества усваивается Ему не как сопричастнику, а как странствующему.

**Ответ на возражение 4.** Самуил тогда ещё не достиг состояния блаженства. Поэтому то, что по божественному соизволению душа Самуила предрекла Саулу исход войны, о котором ей сообщил Бог, связано с природой пророчества и не является тем же самым, что ныне имеет место со святыми на небесах. И при этом не важно, было ли оно, как утверждают некоторые, обусловлено демонским искусством, поскольку хотя демоны и не способны вызывать души святых или побуждать их совершать те или иные действия, это может происходить посредством силы Божией так, что при вопрошании демона Бог Сам через Своего вестника открывает

истину, как это имело место с Илией, через которого Он дал истинный ответ посланникам царя, пославшего их спросить «божество» аккаронское ([4 Цар. 1](#)).

А ещё можно сказать, что [голос из земли] возвышала не душа Самуила, а выдающий себя за него демон, и что мудрец называет его Самуилом и описывает его предсказание как пророческое в соответствии с тем, что думали о Сауле, а также с мнением свидетельствующих [683](#).

## Раздел 6. МОГУТ ЛИ СТЕПЕНИ ПРОРОЧЕСТВА СО ВРЕМЕНЕМ ИЗМЕНЯТЬСЯ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что степени пророчества со временем изменяются. В самом деле, как уже было сказано (2), пророчество определено к познанию божественного. Но, согласно Григорию, «познание Бога со временем возрастает». Следовательно, степени пророчества должно различать с учётом течения времени.

**Возражение 2.** Далее, пророческое откровение сообщается человеку Богом, тогда как пророки сообщают явленное им словесно или письменно. Затем, [в Писании] сказано, что слово Господне Самуилу «было редко в те дни» ([1 Цар. 3:1](#)), однако впоследствии оно было сообщено многим. Кроме того, дело представляется так, что пророческие книги не излагались на письме вплоть до времён Исаии, которому было сказано: «Возьми себе большой свиток и начертай на нём человеческим письмом» ([Ис. 8:1](#)), после чего многие пророки стали записывать свои пророчества. Следовательно, похоже, что со временем степень пророчества совершенствовалась.

**Возражение 3.** Далее, Господь сказал: «Все пророки и закон прорекли до Иоанна» ([Мф. 11:13](#)). Однако впоследствии пророческий дар наличествовал в учениках Христа гораздо более превосходным образом, чем в древних пророках, согласно сказанному о том, что тайна Христова «не была возведена прежним поколениям сынов человеческих (как ныне открыта святым апостолам Его и пророкам Духом Святым)» ([Еф. 3:5](#)). Следовательно, похоже, что со временем степень пророчества совершенствовалась.

**Этому противоречит** сказанное нами (4) о том, что величайшим пророком был Моисей, который предшествовал многим другим пророкам. Следовательно, степень пророчества со временем не совершенствовалась.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), пророчество определено к познанию божественной истины, созерцание которой не только научает нас вере, но и направляет наши действия, согласно сказанному [в Писании]: «Пошли свет Твой и истину Твою, да ведут они меня» ([Пс. 42:3](#)). Затем, наша вера заключается по преимуществу в двух вещах: во-первых, в истинном знании Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть» ([Евр. 11:6](#)); во-вторых, в тайне воплощения Христова, согласно сказанному [в Писании]: «Веруйте в Бога – и в Меня веруйте!» ([Ин. 14:1](#)). Поэтому если мы говорим о пророчестве как таком, целью которого является Божество, то оно совершенствовалось в отношении трёхчастно разделённого времени, а именно до закона, закона и благодати. В самом деле, до закона Авраам и другие патриархи пророчески сообщали то, что было уместно для веры в Божество. По этой причине их называют пророками, согласно сказанному [в псалме]: «Пророкам Моим не делайте зла!» ([Пс. 104:15](#)), каковые слова сказаны в первую очередь об Аврааме и Исааке. Во времена закона то, что было уместно для веры в Божество, пророчески сообщалось более превосходным образом, чем прежде, поскольку к этому времени учение получили не только некоторые отдельные люди или роды, но и целый народ. Поэтому Господь сказал Моисею: «Я — Господь! Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем “Бог всемогущий”, а с именем Моим “Господь” (“Иегова”) не открылся им» ([Исх. 6:2-3](#)), и так это потому, что прежде патриархов наставляли просто верить в Бога, единого и всемогущего, тогда как Моисею было сообщено более совершенное учение о простоте божественной Сущности, когда ему было сказано: «Я есмь Сущий» ([Исх. 3:14](#)), каковое имя евреи, чья непризнанное имя [Иегова], заменили словом «Адонай». Впоследствии же во времена благодати Сыном Божиим была сообщена тайна Троицы, согласно сказанному [в Писании]: «Идите, научите все



народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» ([Мф. 28:19](#)).

Однако в каждом из состояний самым превосходным откровением было то, которое давалось вначале. Так, первое откровение до закона было дано Аврааму тогда, когда люди начали отвращаться от веры в единого Бога и обращаться в идолопоклонство (до этого никакой необходимости в таком откровении не было, поскольку все поклонялись единому Богу). Откровение Исааку было менее превосходным, поскольку оно основывалось на откровении Аврааму. Поэтому ему было сказано: «Я – Бог Авраама, отца твоего» ([Быт 26:24](#)), и точно так же было сказано Иакову: «Я — Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака»<sup>684</sup> ([Быт 28:13](#)). В состоянии закона первое откровение, данное Моисею, было наиболее превосходным, и на этом откровении основывались все прочие откровения, которые давались пророкам. Наконец, во времена благодати вся вера Церкви основывается на откровении, которого были удостоены апостолы, о вере в единого Бога в трёх Лицах, согласно сказанному [в Писании]: «На сем “Камне”», то есть символе веры, «Я создам Церковь Мою» ([Мф. 16:18](#)).

Что касается веры в воплощение Христа, то очевидно, что чем ближе были Христу жившие прежде или после Него люди, тем полнее они, главным образом, в ней были наставлены, и те, которые жили после Него, по словам апостола ([Еф. 3:5](#)), были наставлены полнее, чем те, которые жили прежде.

Что же касается направления человеческих действий, то пророческое откровение различается в соответствии не с временами, а с требуемыми обстоятельствами, в связи с чем читаем: «Без Откровения свыше народ не обуздан» ([Прит. 29:18](#)). Поэтому люди во все времена получали божественное наставление относительно того, что им надлежит делать, по мере необходимости этого для духовного благополучия избранных.

**Ответ на возражение 1.** Сказанное Григорием относится к познанию тайны воплощения Христа в предшествующие этому воплощению времена.

**Ответ на возражение 2.** Августин говорит, что «как в первое время Ассирийского царства жил Авраам, которому даны были яснейшие обетования... так и в начале западного Вавилона», то есть Рима, «во времена владычества которого имел явиться Христос, в Коем эти обетования исполнились, раздались предсказания пророков не только говоривших, но и писавших в свидетельство этого великого будущего события. Ибо хотя в израильском народе никогда почти не было недостатка в пророках с того времени, как у него явились цари, однако служение их касалось только евреев, а не язычников. Появление же тех более ясных пророческих писаний, которым надлежало в своё время принести пользу язычникам, должно было начаться тогда, когда стал строиться город», а именно Рим, «имевший быть владыкою язычников»<sup>685</sup>.

То же, что народу приличествовало иметь многих пророков именно во времена царей, связано с тем, что люди, которыми правили их собственные цари, уже не попирались другими народами и наслаждались свободой, и потому особенно нуждались в пророках, которые наставляли бы их в том, что им надлежит делать.

**Ответ на возражение 3.** Предрекавшие явление Христа пророки не могли жить позже Иоанна, который указал на уже актуально явившегося Христа. Однако, как замечает в своём комментарии на эти слова Иероним, «это не означает, что после Иоанна не было больше пророков. Так, в “Деяниях святых апостолов” мы читаем о том, что Агав и четыре девицы, дочери Филипповы, пророчествовали». Также и Иоанн написал пророческую книгу о конце Церкви, да и вообще во все времена не было недостатка в тех, кому был сообщён пророческий дух,— не для того, конечно, чтобы объявить какое-либо новое учение веры, а для направления человеческих действий. В частности, Августин говорит, что «император Феодосий... послал к Иоанну, обитавшему в пустыне египетской, о котором из народной молвы узнал как о рабе Божиим, одарённом духом пророчества, и получил от него не подлежащее никакому сомнению

извещение о победе» [686](#).



## Вопрос 175. О ВОСХИЩЕНИИ

*Далее нам надлежит рассмотреть восхищение, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов:*

- 1) может ли душа человека быть восхищенной к божественному;*
- 2) связано ли восхищение с познавательной или желающей способностью;*
- 3) созерцал ли Павел, будучи восхищен, сущность Бога;*
- 4) был ли он лишён своих чувств;*
- 5) была ли его душа, когда он пребывал в этом состоянии, полностью отделена от тела;*
- 6) что он знал об этом и чего не знал.*

# Раздел 1. МОЖЕТ ЛИ ДУША ЧЕЛОВЕКА БЫТЬ ВОСХИЩЕННОЙ К БОЖЕСТВЕННОМУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что душа человека не восхищается к божественному. В самом деле, некоторые определяют восхищение как «возведение силой более возвышенной природы от того, что сообразуется с природой, к тому, что превосходит эту природу». Но восхищение к божественному сообразуется с природой человека; так, Августин в начале своей «Исповеди» говорит: «Ты, Господи, создал нас для Себя, и душа наша дотеле томится и не находит себе покоя, доколе не успокоится в Тебе» [687](#). Следовательно, душа человека не восхищается к божественному.

**Возражение 2.** Далее, Дионисий говорит, что «божественная справедливость состоит в том, что всем даёт свойственное им в соответствии с модусом и достоинством каждого» [688](#). Но человеческому модусу и достоинству не соответствует его возвышение над тем, что свойственно его природе. Следовательно, похоже, что душа человека не восхищается к божественному.

**Возражение 3.** Далее, восхищение означает своего рода насилие. Но Бог, как говорит Дамаскин, не управляет посредством насилия или силы [689](#). Следовательно, душа человека не восхищается к божественному.

Этому противоречит сказанное апостолом: «Знаю человека во Христе, который... восхищен был до третьего неба» ([2 Кор. 12:2](#)). А глосса на эти слова говорит: «Восхищен, то есть возвышен вопреки природе».

**Отвечаю:** восхищение, как было замечено выше, означает своего рода насилие, а «при насилии начало находится вне претерпевающего насилие, который в насилии несколько не участвует» [690](#). Но все по природе или по своей воле участвует в том, что направляет его в соответствии с присущей ему склонностью. Поэтому тот, кто восхищается каким-либо внешним действователем, восхищается к чему-то такому, что отличается от того, к чему он направляется своей склонностью. Это различие может иметь место двояко: во-первых, со стороны цели склонности (так, например, камень, который по природе склонен направляться вниз, может быть подброшен вверх); во-вторых, со стороны способа направления (так, например, камень может быть брошен вниз с большей скоростью, чем это свойственно его естественному движению).

И точно так же о душе человека можно сказать как о восхищаемой к тому, что противно её природе, двояко: во-первых, со стороны предела перенесения, как когда восхищают в наказание, согласно сказанному [в Писании]: «Дабы Я не восхитил (и не будет избавляющего)» ([Пс. 49:22](#)); во-вторых, со стороны естественного для человека способа, согласно которому он должен постигать истину через посредство чувственных вещей. Поэтому когда он лишается схватывания чувственностей, его называют восхищенным, даже если при этом он возвышается к тому, к чему он определён по природе (за исключением тех случаев, когда это происходит намеренно, как когда человек естественным образом отправляется спать, по каковой причине сон в строгом смысле слова не может быть назван восхищением).

Это лишение [схватывания чувственностей], сколько бы оно не продолжалось, может являться следствием троякой причины. Во-первых, телесной причины, как это бывает с теми, кого от чувств отлучает болезнь; во-вторых, демонской силы, как это имеет место с одержимыми; в-третьих, силы Божией. Этот последний случай и является восхищением, во время которого человек возвышается Духом Божиим к сверхъестественному и отлучается от

своих чувств, согласно сказанному [в Писании]: «Поднял меня Дух между землею и небом, и принёс меня в видениях Божиих в Иерусалим» ([Иез. 8:3](#)).

Впрочем, должно заметить, что иногда человека называют восхищенным не только потому, что он отлучается от своих чувств, но и потому, что он отлучается от того, на чём он сосредоточен, как когда человеческий ум отвлекается от своей цели. Однако такое использование этого понятия не вполне соответствует его правильному значению.

**Ответ на возражение 1.** Человеку естественно стремиться к божественному через посредство схватывания чувственных вещей, согласно сказанному [апостолом]: «Невидимое Его... чрез рассматривание творений видимо» ([Рим. 1:20](#)). Но модус, посредством которого человек возвышается к божественному и при этом отлучается от своих чувств, для него не является естественным.

**Ответ на возражение 2.** Модусу и достоинству человека соответствует его возвышение к божественному постольку, поскольку человек создан по образу Божию. Но коль скоро божественное благо бесконечно превосходит способность человека к достижению этого блага, ему необходима божественная помощь, которая сообщается ему каждым благодатным даром. Следовательно, то, что человеческий ум таким вот образом возвышается Богом в восхищении, не противоречит природе, хотя и превышает естественные способности.

**Ответ на возражение 3.** Сказанное Дамаскином относится к тому, что человек может делать самостоятельно. Но в отношении того, что выходит за пределы свободной воли, человек нуждается в том, чтобы быть возвышенным посредством более сильного действия, которое в некотором смысле, а именно со стороны модуса действия, может быть названо силой, хотя и не может быть названо так со стороны своего предела, к которому человек стремится как естественно, так и намеренно.

## Раздел 2. ДОЛЖНО ЛИ ОТНОСИТЬ ВОСХИЩЕНИЕ СКОРЕЙ К ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ, ЧЕМ К ЖЕЛАЮЩЕЙ СПОСОБНОСТИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что восхищение скорее относится к желающей, чем к познавательной способности. Так, Дионисий говорит, что божественная любовь причиняет экстаз<sup>691</sup>. Но любовь принадлежит желающей способности. Следовательно, принадлежит ей и восхищение, или экстаз.

**Возражение 2.** Далее, Григорий говорит, что «тот, пасший свиней, по причине своего умственного блуда и нечистой жизни подпал под себя, тогда как Пётр, когда ангел вывел его из темницы и привёл в экстаз, находился [даже] не вне себя, а над собой»<sup>692</sup>. Но блудный сын был повергнут долу своим желанием. Следовательно, и в случае возносимых горе воздействию подвергается их желание.

**Возражение 3.** Далее, глосса на слова [псалма]: «На тебя, Господи, уповаю, да не постыжусь вовек» (Пс. 30:2), разъясняя его название [“Во время экстаза»<sup>693</sup>], говорит: «На латынь греческое [“экстаз”] переводится как “excessus mentis”, то есть исступление ума, которое может иметь место по двум причинам: либо когда ужасаются чем-то земным, либо когда ум восхищается чем-то небесным, забывая о сем низшем мире». Но страх перед земным связан с желанием. Следовательно, и противоположное этому страху восхищение ума к небесному тоже принадлежит желанию.

**Этому противоречит** следующее: глосса на слова [псалма]: «Я сказал в исступлении моем: “Всякий человек – лжец”»<sup>694</sup> (Пс. 115:2), говорит: «Речь идёт об экстазе не тогда, когда ум впадает в исступление вследствие страха, а тогда, когда он возносится ввысь на крылах откровения». Но откровение относится к умственной способности. Следовательно, к ней же относится и восхищение, или экстаз.

**Отвечаю:** о восхищении можно говорить двояко. Во-первых, с точки зрения предела восхищения, и в таком случае восхищение в строгом смысле слова относится не к желающей, а только лишь к познавательной способности. В самом деле, мы уже показали (1), что восхищение находится вне стремления восхищаемого, в то время как движение желающей способности является стремлением к желаемому благу. Поэтому в строгом смысле слова желающий что-либо не восхищается, а подвигается сам.

Во-вторых, восхищение можно рассматривать с точки зрения его причины, и в таком случае его причину можно усматривать со стороны желающей способности. Действительно, уже само сильное склонение желания [человека] к чему-либо может быть связано с неистовством его склонности, в результате чего человек восхищается от всего остального. Кроме того, наслаждение человека тем, к чему он восхищен, тоже оказывает воздействие на его желающую способность. Поэтому апостол говорит, что он был восхищен не только «до третьего неба», что связано с умственным созерцанием, но и «в рай», что связано с желанием.

**Ответ на возражение 1.** Восхищение добавляет нечто к экстазу. В самом деле, экстаз означает просто выход за собственные пределы вследствие помещения себя вне свойственного себе порядка, тогда как восхищение помимо этого означает ещё и некоторое насилие. Следовательно, экстаз может принадлежать желающей способности, как когда желание человека стремится к чему-либо вне его, и в этом смысле Дионисий говорит, что «божественная любовь причиняет экстаз», а именно потому, что она побуждает желание человека стремиться к

любимому. Поэтому в том же месте он говорит, что «и Сам Бог, являющийся Причиной всего, по избытку любовной благодати оказывается за пределами Себя, будучи привлекаем ко всему сущему Промыслом». Но даже если считать всё это сказанным о восхищении, то и тогда оно означает только то, что причиной восхищения является любовь.

**Ответ на возражение 2.** В человеке наличествует двойное желание, а именно умственное желание, называемое волей, и чувственное желание, также известное как чувственность. Затем, достоинство человека состоит в том, что его более низменное желание подчиняется более возвышенному, и что низшее подвигается высшим. Таким образом, со стороны желания человек может оказываться вне себя двойко. Во-первых, когда умственное желание человека всецело устремляет его к божественному, и тогда он уже ни во что не ставит всё то, к чему склоняет его чувственность; так, Дионисий говорит, что «Павел в экстазе, будучи одержим божественной любовью, воскликнул: “Уже не я живу, но живёт во мне Христос” ([Гал. 2:20](#))»<sup>695</sup>.

Во-вторых, когда человек всецело стремится к тому, что связано с низшим желанием, и уже не обращает никакого внимания на желание высшее. Именно так «тот, пасший свиней, подпал под себя», и этот последний вид выхода из себя, или пребывания вне себя, более сроден природе восхищения, чем первый, поскольку человеку в большей степени свойственно как раз более возвышенное желание. Поэтому когда вследствие неистовства низшего желания человек отстраняется от движения своего более возвышенного желания, тогда налицо его отстранение от того, что ему свойственно. С другой стороны, здесь нет никакого насилия, поскольку воля способна противиться страсти, а потому нет и соответствия истинной природе восхищения, разве что только в тех случаях, когда страсть настолько сильна, что полностью лишает разума, как это имеет место с обезумевшими от гнева или любви.

Впрочем, тут должно иметь в виду, что оба эти [вида] выхода [из себя], воздействуя на желание, могут обуславливать выход [за пределы] познавательной способности: либо потому, что ум, возносясь к интеллигибельным объектам, отвлекается от объектов чувств, либо потому, что он бывает поглощён некими воображаемыми образами или мистическими видениями.

**Ответ на возражение 3.** Подобно тому, как любовь является движением желания к благу, точно так же страх является движением желания от зла. Поэтому оба они равно могут причинять исступление ума, тем более что страх, как доказывает Августин, проистекает из любви<sup>696</sup>.

## Раздел 3. СОЗЕРЦАЛ ЛИ ПАВЕЛ ПРИ СВОЁМ ВОСХИЩЕНИИ СУЩНОСТЬ БОГА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что Павел при своём восхищении не созерцал сущность Бога. В самом деле, мы знаем не только то, что Павел «восхищен был до третьего неба», но и то, что Пётр «пришёл в исступление» ([Деян. 10:10](#)). Но Пётр в своём исступлении не созерцал сущность Бога, а имел образное видение. Следовательно, похоже, что и Павел не созерцал сущность Бога.

**Возражение 2.** Далее, созерцание Бога доставляет блаженство. Но Павел при своём восхищении не был блаженным, в противном случае он никогда бы не возвратился к несчастьям нынешней жизни, а его тело было бы прославлено истечением [в него изобилующих] энергий его души, как это имеет случиться со святыми по воскресению, чего очевидно не произошло. Следовательно, Павел, будучи восхищен, не созерцал сущность Бога.

**Возражение 3.** Далее, согласно сказанному [в Писании], при наступлении созерцания божественной Сущности надежда и вера прекратятся ([1 Кор. 13:10-12](#)). Но Павел, находясь в рассматриваемом состоянии, обладал надеждой и верой. Следовательно, он не созерцал сущность Бога.

**Возражение 4.** Кроме того, как говорит Августин, «образы тел созерцаются посредством видения воображения»<sup>697</sup>. Но Павел утверждает, что при своём восхищении созерцал некие образы, а именно «третье небо» и «рай» ([2 Кор. 12:2, 4](#)). Следовательно, дело представляется так, что он был восхищен к видению воображения, а не к созерцанию божественной Сущности.

Этому противоречит следующее: Августин полагает, что «иные, например Моисей и Павел, который, будучи восхищен, “слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать”, возможно, созерцали самую сущность Бога ещё при нынешней жизни».

**Отвечаю:** некоторые утверждали, что Павел, будучи восхищен, созерцал «не самую сущность Бога, но своего рода отражение Её чистоты». Но Августин приходит к совершенно иному выводу, причём не только в своём письме [к Паулину] «О созерцании Бога», но и в труде «О книге “Бытие” буквально»<sup>698</sup>. И это подтверждают сами слова апостола. В самом деле, он говорит, что «слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать», а такие слова, похоже, связаны с созерцанием блаженного, которое превосходит состояние странствующего [в нынешней жизни], согласно сказанному [в Писании]: «Не видел того глаз...что приготовил Бог любящим Его» ([1 Кор. 2:9](#)). Следовательно, нам подобает считать, что он созерцал Бога в Его сущности.

**Ответ на возражение 1.** Человеческий ум восхищается Богом к созерцанию божественной истины трояко. Во-первых, так, чтобы он созерцал её через посредство неких воображаемых образов, и таковым был экстаз Петра. Во-вторых, так, чтобы он созерцал божественную истину через посредство интеллигибельных следствий, и таковым был экстаз Давида, которому принадлежат слова: «Я сказал в исступлении моем: “Всякий человек – лжец”» ([Пс. 115:2](#)). В-третьих, так, чтобы он созерцал её в её сущности. Таковыми были восхищения Павла и Моисея, поскольку Моисей был первым учителем иудеев, а Павел – первым учителем язычников.

**Ответ на возражение 2.** Божественная сущность может созерцаться сотворённым умом исключительно через посредство света славы, в связи с чем читаем: «Во свете Твоём мы видим свет» ([Пс. 35:10](#)). Но быть причастником этого света можно двояко. Во-первых, посредством устойчивой формы, как это имеет место со святыми на небесах. Во-вторых, как было показано выше (171, 2), посредством преходящего впечатления пророческого света, и именно так этот



свет наличествовал в восхищенном Павле. Поэтому такое созерцание сделало его блаженным не просто и без истечения в тело, а только в относительном смысле: Таким образом, это восхищение отчасти являлось пророчеством.

**Ответ на возражение 3.** Поскольку при своём восхищении Павел был блажен не со стороны навыка, а только со стороны акта блаженства, из этого следует, что в тот момент у него не было акта веры, но навык к вере был сохранён.

**Ответ на возражение 4.** С одной стороны, третье небо можно понимать телесно, и тогда третье небо означает эмпирей, который назван «третьим» постольку, поскольку находится за воздушными и звёздными или, точнее, за водяными и прозрачными небесами. Однако в описанном Павлом восхищении «до третьего неба» последнее предстаёт не как нечто созерцаемое телесно, а как место, предназначенное для созерцания блаженных. В связи с этим глосса на [слова послания] ([2 Кор. 12](#)) замечает, что «третье небо – это духовное место, в котором ангелы и святые души наслаждаются созерцанием Бога. Поэтому Павел, говоря, что он был восхищен до этого неба, хочет этим сказать, что Бог показал ему жизнь, в которой Он будет созерцаться вовеки».

С другой стороны, третье небо может означать неземное созерцание. Такое созерцание может быть названо третьим небом трояко. Во-первых, согласно порядку познавательных способностей. В таком случае, как разъясняет Августин; первое небо означает неземное телесное видение, сообщаемое через посредство чувств, каким была видима пищуца на стене рука ([Дан. 5:5](#)), второе небо означает видение воображения, каким видели Исаия и Иоанн в Апокалипсисе, а третье небо означает умственное видение<sup>699</sup>. Во-вторых, третье небо можно понимать согласно порядку того, что познаётся. В таком случае первое небо является познанием небесных тел, второе – познанием небесных духов, а третье – познанием Самого Бога. В-третьих, третье небо можно понимать как созерцание Бога согласно степеням познания, посредством которого видится Бог. Первой из этих степеней, согласно глоссе на [слова послания] ([2 Кор. 12](#)), обладают ангелы низшей иерархии, второй – ангелы средней иерархии и третьей – ангелы высшей иерархии.

А так как невозможно созерцать Бога без наслаждения, он говорит, что был восхищен не только «до третьего неба» (то есть до созерцания), но также и «в рай» (то есть в последующее ему наслаждение).



## Раздел 4. БЫЛ ЛИ ПАВЕЛ ПРИ ВОСХИЩЕНИИ ЛИШЁН СВОИХ ЧУВСТВ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что Павел, будучи восхищен, не был лишён своих чувств. Так, Августин говорит: «Почему же нам не думать, что великому апостолу, учителю язычников, восхищенному в такое чрезвычайное видение, Бог захотел показать ту жизнь, в которой мы будем жить вечно после завершения нынешней жизни?»<sup>700</sup>. Но святые в той будущей жизни после своего воскресения будут зреть божественную Сущность без какой-либо отрешённости от телесных чувств. Следовательно, не было такой отрешённости и в случае Павла.

**Возражение 2.** Далее, Христос был истинным странником и в то же время наслаждался непрерывным созерцанием божественной Сущности без какой бы то ни было лишённости Своих чувств. Следовательно, и в случае Павла не было никакой необходимости в том, чтобы он при созерцании сущности Бога был лишён своих чувств.

**Возражение 3.** Далее, по окончании созерцания Бога в Его сущности Павел помнил то, что он созерцал, о чём свидетельствуют его слова о том, что он «слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12:4). Но память, согласно философу, принадлежит чувственной способности. Следовательно, дело представляется так, что Павел при созерцании сущности Бога не был лишён своих чувств.

**Этому противоречат** следующие слова Августина: «Человек не бывает восхищен и перенесён в подобное видение, если только он некоторым образом не умирает, совершенно ли выходя из тела или же отрешаясь от телесных чувств так, что, как говорит апостол, уже не знает, в теле ли он находится или вне тела»<sup>701</sup>.

**Отвечаю:** сущность Божия не может созерцаться человеком посредством какой-либо иной познавательной способности помимо ума. Затем, человеческий ум не обращается к интеллигибельным объектам иначе, как только с помощью представлений, которые он извлекает из чувств через посредство интеллигибельных видов, и именно в результате осмысления этих представлений ум выносит суждение и правильно соотносит чувственные объекты. Поэтому любая деятельность, связанная с абстрагированием ума от представлений, требует отвлечения ума от чувств. Но когда человек пребывает в состоянии странствующего [в нынешней жизни], его уму для созерцания сущности Бога необходимо отрешиться от представлений. В самом деле, сущность Бога не может быть видима с помощью ни представлений, ни какого-либо сотворённого интеллигибельного вида, поскольку божественная Сущность бесконечно превосходит не только все представляемые тела, но и всякую интеллигибельную тварь. Поэтому когда ум человека восходит к возвышенному созерцанию сущности Бога, необходимо, чтобы всё его внимание было поглощено этим так, чтобы он, будучи полностью сосредоточен на Боге, уже ничего не мог мыслить посредством представлений. Следовательно, человек, странствуя [в нынешней жизни], не способен созерцать Бога в Его сущности без отрешения от своих чувств.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (3), после воскресения в созерцающем Бога в Его сущности блаженном истечения энергии ума достигнут низших способностей и даже тела. Поэтому в обращении души к представлениям и чувственным объектам не будет ничего несообразного с самим принципом видения Божества. Но мы уже показали (3), что в тех, кто восхищен, таких истечений нет, и потому приведённая аналогия неудачна.

**Ответ на возражение 2.** Ум души Христовой был прославлен навыком к свету славы, благодаря которому Он созерцал сущность Бога намного совершенней, чем ангел или человек.

Странником же Он был по причине страдательности Своего тела, со стороны которого Он «не много был унижен пред ангелами» ([Евр. 2:9](#)) по божественному произволению, а не по причине какого-либо изъяна Своего ума. Поэтому сравнение Его с другими странниками неуместно.

**Ответ на возражение 3.** По окончании созерцания Бога в Его сущности Павел помнил то, что он узнал во время этого созерцания, посредством некоторых интеллигибельных видов, которые сохранились в его уме в качестве навыка, что подобно тому, как некоторые впечатления от чувственного объекта остаются в душе и при его отсутствии, и она вспоминает его, когда обращается к представлениям. Поэтому он не мог ни полностью осмыслить это знание, ни выразить его словами.

## Раздел 5. БЫЛА ЛИ ДУША ПАВЛА, КОГДА ОН ПРЕБЫВАЛ В ЭТОМ СОСТОЯНИИ, ПОЛНОСТЬЮ ОТДЕЛЕНА ОТ ЕГО ТЕЛА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что во время этого состояния душа Павла была полностью отделена от его тела. Ведь сказал же апостол: «Водворяясь в теле, мы устранены от Господа (ибо мы ходим верою, а не видением)» (2 Кор. 5:6-7). Но во время того состояния Павел не был устранён от Господа, поскольку, как было показано выше (3), созерцал Его посредством видения. Следовательно, он не находился в теле.

**Возражение 2.** Далее, способность души не может быть возвышена над её сущностью, в которой она укоренена. Но в этом восхищении являющийся способностью души ум, будучи возвышен до божественного созерцания, был изъят из своей телесной среды. Следовательно, сущность души тем более была отделена от тела.

**Возражение 3.** Далее, силы растительной души в большей степени материальны, чем силы души чувственной. Но для своего восхищения к созерцанию Бога он, как уже было сказано (4), должен был быть отрешён от сил чувственной души. Поэтому ему тем более было необходимо быть отрешённым от сил души растительной. Но после прекращения деятельности этих сил душа перестаёт быть соединённой с телом. Следовательно, похоже, что при восхищении Павла его душа необходимо была полностью отделена от тела.

Этому противоречат следующие слова Августина [из его письма к Паулину]: «Представляется вполне вероятным, что таким возвышенным откровением», а именно созерцанием Бога в Его сущности, «некоторые святые были удостоены без того полного отрешения от нынешней жизни, при котором здесь остаётся лишь тело для погребения». Следовательно, вовсе не необходимо, чтобы душа Павла при его восхищении была полностью отделена от его тела.

**Отвечаю:** как было замечено выше (1), при том восхищении, о котором мы ведём речь, человек возводится силой Божией «от того, что сообразуется с природой, к тому, что превосходит эту природу». Поэтому нам должно принять во внимание две вещи: во-первых, то, что принадлежит человеку согласно его природе; во-вторых, то, что превышающее природу человека должен сделать в нём Бог. Затем, коль скоро душа соединена с телом как его природная форма, ей присуща естественная расположенность мыслить посредством обращения к представлениям, и при восхищении эта [расположенность] в душе сохраняется, поскольку, как уже было сказано (3), её состояние не изменяется. Однако при сохранении этого состояния душа лишается актуального обращения к представлениям и чувственным объектам, чтобы оно, как мы уже говорили (4), не препятствовало её возведению к тому, что превосходит любые представления. Поэтому в том, чтобы его душа при восхищении была отделена от тела так, чтобы перестать быть его формой, не было никакой необходимости; необходимым же было то, чтобы его ум был отрешён от представлений и восприятия чувственных объектов.

**Ответ на возражение 1.** При этом восхищении Павел был устранён от Господа со стороны своего состояния, поскольку всё ещё оставался в состоянии странствующего [в нынешней жизни], но не со стороны акта, посредством которого он созерцал Бога, о чём уже было сказано (3).

**Ответ на возражение 2.** Способность души не может быть возведена выше подобающего её сущности модуса посредством естественной силы, однако она может быть возведена к чему-

либо высшему посредством божественной силы, равно как и тело вследствие приложения к нему какой-то могущественной силы может быть поднято над приличествующим его видовой природе местом.

**Ответ на возражение 3.** Силы растительной души, в отличие от сил души чувственной, действуют естественным путём, а не через посредство склонения к ним души. Поэтому в случае восхищения необходимо отрешение не от них, а от чувственных способностей, деятельности которых могли бы ослабить устремлённость души к умственному познанию.

## Раздел 6. ЗНАЛ ЛИ ПАВЕЛ О ТОМ, ОТДЕЛЕНА ЛИ ЕГО ДУША ОТ ТЕЛА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что Павел обладал знанием того, отделена ли его душа от его тела. В самом деле, он говорит: «Знаю человека во Христе, который... восхищен был до третьего неба» (2 Кор. 12:2). Но человек означает нечто, состоящее из души и тела, и при этом восхищение отличается от смерти. Следовательно, он, скорее всего, знал, что его душа не была отделена от его тела смертью, каковое мнение представляется тем более вероятным, что его разделяют многие учителя.

**Возражение 2.** Далее, из тех же слов апостола можно заключить, что он знал, куда он был восхищен, а именно «до третьего неба». Но это указывает нам на то, что он знал, был ли он в теле или вне тела, поскольку если он знал, что третье небо является чем-то телесным, то также не мог не знать, что его душа не была отделена от его тела, поскольку телесная вещь может быть объектом зрения только через посредство тела. Следовательно, похоже, что он не был несведущ о том, была ли его душа отделена от его тела.

**Возражение 3.** Далее, Августин говорит, что, будучи восхищен, он созерцал Бога тем же самым видением, каким Его видят святые на небесах<sup>702</sup>. Но благодаря самому факту этого видения Бога святые знают о том, отделена ли их душа от их тела. Следовательно, знал это и Павел.

Этому противоречат следующие слова [апостола]: «Не знаю – в теле или вне тела; Бог знает» (2 Кор. 12:3).

**Отвечаю:** истинный ответ на этот вопрос содержится в самих словах апостола, который говорит, что он что-то знал, а именно, что «восхищен был до третьего неба», а что-то не знал, а именно был ли он «в теле или вне тела». Эти слова можно понимать двояко. Во-первых, слова «в теле или вне тела» можно относить не к самому бытию восхищенного человека (как если бы он не знал, находилась ли его душа в или вне его тела), а к модусу восхищения в том смысле, что он не знал, только ли его душа была восхищена до третьего неба или, возможно, также и его тело (нечто подобное имеет в виду Иезекииль, когда говорит, что был принесён «в видениях Божиих в Иерусалим» (Иез. 8:3)). Таковым, по словам Иеронима, было разъяснение некоего иудея, который сказал: «В конце концов, наш апостол,— именно так выразился тот иудей,— не осмелился утверждать, что был восхищен в своём теле, но сказал: “Не знаю – в теле или вне тела”».

Однако Августин отвергает подобное объяснение<sup>703</sup> на том основании, что, по утверждению апостола, он знал, что был восхищен до третьего неба. Следовательно, он знал, что был восхищен до настоящего третьего неба, а не до образного подобия третьего неба. В противном случае, если под третьим небом он понимал образ третьего неба, то почему же тогда он не назвал телом образ своего тела, каким оно может представляться во сне, и не сказал, что был восхищен в теле. Затем, если он знал, что это было настоящее третье небо, то из этого следует, что он знал либо то, что оно было чем-то духовным и бестелесным, и тогда его тело никак не могло быть до него восхищено, либо же то, что оно было чем-то телесным, и тогда его душа не могла быть восхищена до него без его тела, если только не была от него отделена. Поэтому этот вопрос надлежит разъяснять иначе, и говорить, что апостол знал, что был восхищен одновременно в душе и в теле, но не знал, как именно его душа была связана с его телом, а именно сопровождало ли её тело или же нет.

Здесь обнаруживаются самые различные мнения. Так, некоторые говорят, что апостол знал,

что его душа была соединена с его телом как форма, но не знал, абстрагировалась ли она от своих чувств, а также от деятельностей растительной души. Однако он не мог не знать, что она абстрагировалась от чувств, поскольку знал, что был восхищён. Что же касается абстрагирования от деятельностей растительной души, то это не имеет настолько большого значения, чтобы заслуживать отдельного упоминания. Таким образом, из этого следует, что апостол не знал, была ли его душа соединена с его телом как форма или же отделена от него смертью. Впрочем, некоторые из разделяющих такое мнение говорят, что апостол не задавался этим вопросом непосредственно во время своего восхищения, поскольку был полностью поглощён Богом, и лишь впоследствии, осознавая увиденное, начал испытывать сомнения. Но и это противоречит словам апостола, который чётко проводит различие между прошлым и настоящим, поскольку говорит, что ныне он знает, что был восхищён «назад тому четырнадцать лет», и что ныне он не знает, был ли он «в теле» или «вне тела».

Следовательно, нам надлежит говорить, что он не знал, была ли его душа отделена от его тела, ни тогда, ни потом. Поэтому Августин, подробно рассмотрев этот вопрос, заключает: «Нам остаётся допустить, что он не знал и сам, в теле ли он был при своём восхищении до третьего неба (так ли, как существует душа в живом теле сонного или бодрствующего человека, либо же в отрешении от телесных чувств в экстазе) или совершенно вышел из тела, оставив его мёртвым»<sup>704</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Иногда посредством фигуры речи синекдоха [весь] человек именуется через его часть, и в первую очередь – основную часть, душу. А ещё мы можем понимать сказанное в том смысле, что тот, кого он назвал восхищённым, был человеком не во время своего восхищения, а по прошествии четырнадцати лет, поскольку он говорит: «Знаю человека», а не: «Знаю восхищённого человека». Кроме того, ничто не препятствует тому, чтобы восхищение сопровождалось обусловливаемой Богом смертью, в связи с чем Августин говорит: «Если апостол в этом сомневался, то кто из нас осмелится быть в этом уверен?»<sup>705</sup>. Так что те, которые [всё-таки] осмеливаются выносить об этом свои суждения, говорят не столько уверенно, сколько гадательно.

**Ответ на возражение 2.** Апостол знал или то, что созерцаемое им небо было чем-то бестелесным, или то, что он видел что-то бестелесное на нём. Однако всё это вполне могло быть исполнено его умом без какого бы то ни было отделения его души от его тела.

**Ответ на возражение 3.** Видение Павла при восхищении было подобно видению блаженных в одном отношении, а именно в отношении видимых вещей, и отличным от него в другом отношении, а именно в отношении модуса видения, поскольку он видел не так совершенно, как видят святые на небесах. Поэтому Августин говорит: «У апостола, хотя и восхищённого от телесных чувств до третьего неба и в рай, для полного и совершенного познания вещей, которое присуще ангелам, именно то и оказалось недостатком, что он не знал, в теле ли он был или вне тела. Этого недостатка, конечно, уже не будет, когда по получении тел в воскресении мёртвых тленное сие облечётся в нетление»<sup>706</sup>.

## **Вопрос 176. О ТЕХ [ДАРАХ БЛАГОДАТИ], КОТОРЫЕ ОТНОСЯТСЯ К РЕЧИ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О ДАРЕ ЯЗЫКОВ**

*Теперь мы рассмотрим те дары благодати, которые относятся к речи: во-первых, дар языков; во-вторых, дар слова мудрости и знания.*

*Под первым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) получает ли человек по благодатному дару языков знание всех языков;*
- 2) сравнение этого дара с благодатью пророчества.*



# Раздел 1. МОГЛИ ЛИ ПОЛУЧИВШИЕ ДАР ЯЗЫКОВ ГОВОРИТЬ НА ЛЮБОМ ЯЗЫКЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что получившие дар языков не могли говорить на любом языке. В самом деле, то, что даруется иным силой Божией, является лучшим в своём роде; так, по словам Иоанна, Господь превратил воду в хорошее вино ( [Ин. 2:10](#)). Однако получившие дар языков лучше говорили на своих родных языках; так, глосса на слова «Послания к евреям» ( [Евр. 1](#)) говорит, что «нет ничего удивительного в том, что послание к евреям написано более изысканным стилем, чем остальные послания. Ведь человеку свойственно лучше владеть родным языком, чем чужим. А между тем апостол написал другие послания на чужом, а именно греческом языке, тогда как это было написано им по-еврейски». Следовательно, апостолы не получили по дару благодати знание всех языков.

**Возражение 2.** Далее, природа не прибегает ко многим средствам, когда достаточно одного, и тем более не поступает так Бог, дела Которого лучше упорядочены, чем дела природы. Но Бог мог сделать так, чтобы Его ученики, говоря на одном языке, были поняты всеми, в связи с чем в глоссе на слова «Деяний»: «Каждый слышал их говорящих его наречием» ( [Деян. 2:6](#)), сказано: «Либо они говорили на каждом из языков, либо же — на своём собственном, еврейском, но при этом их понимали все так, как если бы они говорили на языке каждого из них». Следовательно, похоже, что они не обладали знанием говорения на всех языках.

**Возражение 3.** Далее, всякая благодать проистекает от Христа к Его телу, каковое суть Церковь, согласно сказанному [в Писании]: «От полноты Его все мы приняли» ( [Ин. 1:16](#)). Но нигде не сказано, что Христос говорил более чем на одном языке, да и ныне верные общаются на одном языке. Следовательно, похоже, что ученики Христовы не получили благодать говорения на всех языках.

**Этому противоречат** следующие слова [Писания]: «Исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать» ( [Деян. 2:4](#)). А Григорий в своей глоссе на них говорит, что «Святой Дух, явившись ученикам и почивши на них в виде огненных языков, даровал им знание всех языков»<sup>707</sup>.

**Отвечаю:** первые ученики Христа были избраны Им для того, чтобы они, рассеявшись по миру, повсюду проповедовали Его веру, согласно сказанному [в Писании]: «Идите, научите все народы» ( [Мф. 28:19](#)). Но посланным проповедовать другим не приличествовало самим учиться у других тому, как им говорить с ними и как им их понимать, тем более, если вспомнить, что все посланные были выходцами из одного народа, а именно иудеев, согласно сказанному [в Писании]: «В грядущие дни укоренится Иаков... и наполнится плодами вселенная» ( [Ис. 27:6](#)). Кроме того, посланные были бедны и слабы, и им поначалу было бы нелегко находить тех, кто мог бы правильно истолковывать их слова другим или разъяснять им то, что говорят другие, тем более что они были посланы к неверным. Поэтому было необходимо, чтобы Бог сообщил им дар языков. В самом деле, поскольку народы, согласно сказанному [в Писании] ( [Быт. 11](#)), стали говорить на различных языках вследствие своего впадения в идолопоклонство, то при призвании всех народов к поклонению единому Богу не было лучшего средства для преодоления этого различия, чем дар языков.

**Ответ на возражение 1.** Коль скоро «каждому даётся проявление Духа на пользу» ( [1 Кор. 12:7](#)), то, следовательно, Павел и другие апостолы были божественно научены языкам всех народов в той мере, в какой это требовалось для наставления в вере. Что же касается того изящества и простоты стиля, которое достигается благодаря человеческому искусству, то

апостол был обучен этому в отношении своего родного, а отнюдь не иноземного языка. И точно так же они были научены мудрости и знанию в той мере, в какой это было необходимо для наставления в вере, а не вообще всему, что известно благодаря науке, например математическим и геометрическим доказательствам.

**Ответ на возражение 2.** Хотя могло иметь место как то, так и другое, а именно либо что они, говоря на одном языке, понимались всеми, либо что они говорили на всех языках, тем не менее, более вероятным представляется их говорение на всех языках, поскольку оно принадлежит совершенству их знания, благодаря которому они могли не только говорить, но и понимать сказанное другими. В противном случае, если бы один их язык был понятен всем, то так могло быть или благодаря знанию тех, кто понимал их речи, или же вследствие своего рода обмана чувств, при котором сказанные человеком слова звучат в ушах других иначе, чем они были произнесены. Поэтому глосса на слова «Деяний» ([Деян. 2:6](#)) замечает, что «их говорение на всех языках было великим чудом»; и Павел пишет: «Благодарю Бога моего (я более всех вас говорю языками)» ([1 Кор. 14:18](#)).

**Ответ на возражение 3.** Сам Христос пожелал проповедовать только одному еврейскому народу. Поэтому хотя Он, несомненно, совершенно знал все языки, Ему не было нужды говорить на каждом из них. Ныне же, по словам Августина, «по обретению Святого Духа, никто не говорит на языках всех народов, ибо сама Церковь уже говорит языками всех народов, а кто не в Церкви, тот и Духа Святого не имеет»<sup>708</sup>.

## Раздел 2. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ ДАР ЯЗЫКОВ ПРЕВОСХОДНЕЙ БЛАГОДАТИ ПРОРОЧЕСТВА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что дар языков превосходней благодати пророчества. В самом деле, согласно философу, «лучше то, что содержится в лучшем»<sup>709</sup>. Но дар языков содержится в Новом Завете, в связи с чем на службе в Пятидесятницу мы поём: «В сей день одарил Ты апостолов редкостным даром, дивным на все времена», тогда как пророчество более характерно для Ветхого Завета, согласно сказанному [в Писании]: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках» ([Евр. 1:1](#)). Следовательно, похоже, что дар языков превосходней дара пророчества.

**Возражение 2.** Далее, то, посредством чего мы определяемся к Богу, пожалуй, превосходней того, посредством чего мы определяемся к людям. Но посредством дара языков человек определяется к Богу, тогда как посредством пророчества он определяется к людям, в связи с чем читаем: «Кто говорит на... языке, тот говорит не людям, а Богу...а кто пророчествует, тот говорит людям в назидание» (1 Кор: 14:2—3). Следовательно, похоже, что дар языков превосходней дара пророчества.

**Возражение 3.** Далее, дар языков пребывает в своём обладателе наподобие навыка, которым тот может пользоваться, когда пожелает, в связи с чем читаем: «Благодарю Бога моего (я более всех вас говорю языками)» ([1 Кор. 14:18](#)). Но с даром пророчества, как было показано выше (171, 2), дело обстоит иначе. Поэтому дар языков представляется превосходящим дар пророчества.

**Возражение 4.** Кроме того, «истолкование языков», похоже, является частью пророчества, поскольку Писание изложено тем же Духом, от Которого исходят и пророчества. Но «истолкование языков» помещено [апостолом] после «разных языков» ([1 Кор. 12:10](#)). Следовательно, похоже, что дар языков превосходнее дара пророчества, в особенности же упомянутой его части.

**Этому противоречит** сказанное апостолом: «Пророчествующий превосходнее того, кто говорит языками» ([1 Кор. 14:5](#)).

**Отвечаю:** дар пророчества превосходнее дара языков в трёх отношениях. Во-первых, потому, что дар языков связан с произнесением некоторых слов, обозначающих интеллигибельную истину, которая также обозначается и посредством возникающих в образном видении подобий, по каковой причине Августин уподобляет дар языков образному видению<sup>710</sup>. С другой стороны, как уже было сказано (173, 2), пророческий дар связан непосредственно с умом, просвещаемым таким образом, чтобы он мог познавать интеллигибельную истину. Поэтому подобно тому, как пророческое просвещение, как мы показали выше (174, 2), превосходнее образного видения, точно так же и пророчество как таковое превосходнее дара языков как такового.

Во-вторых, потому, что дар пророчества связан со знанием вещей, превосходящим знание слов, с которым связан дар языков.

В-третьих, потому, что дар пророчества более полезен. Апостол приводит тройное доказательство этого. Первым является то, что пророчество полезней для назидания Церкви, которое при говорении языками без истолкования сказанного бесполезно ([1 Кор. 14:4-5](#)). Второе связано с самим говорящим, поскольку если он говорит на разных языках без понимания того, что он говорит, что свойственно дару пророчества, то его собственный ум остаётся без плода ([1 Кор. 14:7-14](#)). Третье связано с неверующими, ради пользы которых, похоже, в первую

очередь и сообщается дар языков. В самом деле, в некоторых случаях они могут подумать, что говорящие языками беснуются ([1 Кор. 14:23](#)). Так, например, евреи, увидев говорящих на разных языках апостолов, посчитали их пьяными ([Деян. 2:13](#)). Пророчество же убеждает неверующего, поскольку тайны сердца его обнаруживаются ([1 Кор. 14:25](#)).

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (174, 3), к превосходству пророчества относится то, что человек не только просвещается интеллигибельным светом, но и получает образное видение, и точно так же к совершенству деятельности Святого Духа относится то, что она не только наполняет ум пророческим светом и воображение – образным видением, как это имело место в Ветхом Завете, но также и сообщает языку внешнюю способность произносить различные речевые знаки. Всё это исполнилось в Новом Завете, согласно сказанному: «У каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение» ([1 Кор. 14:26](#)), то есть пророческое откровение.

**Ответ на возражение 2.** Посредством дара пророчества человек определяется к Богу умом, что превосходней, чем определяться к Нему языком. Слова: «Кто говорит на... языке, тот говорит не людям», означают, что целью говорения являются не человеческие ум или польза, а разумение и хвала Бога. С другой стороны, посредством пророчества человек определяется и к Богу, и к человеку, и потому оно является более совершенным даром.

**Ответ на возражение 3.** Пророческое откровение простирается на сверхъестественное знание всех вещей, и потому из самого этого его совершенства следует, что в нынешнем несовершенном состоянии жизни обладать им можно не совершенно, как навыком, а только несовершенно, как претерпеванием. С другой стороны, дар языков сводится к некоторому частному знанию, а именно [знанию] человеческих слов, и потому он не противоречит несовершенству нынешней жизни и им можно обладать совершенно, как навыком.

**Ответ на возражение 4.** Истолкование языков может быть возведено к дару пророчества постольку, поскольку ум просвещается к разумению и объяснению любых неясностей в речах, возникающих вследствие либо сложности обнаруживаемых вещей, либо неизвестности произносимых слов, либо используемых фигур речи, согласно сказанному [в Писании]: «О тебе я слышал, что ты можешь объяснять значение и разрешать узлы» ([Дан. 5:16](#)). Поэтому истолкование языков превосходнее дара языков, что явствует и из сказанного апостолом: «Пророчествующий превосходнее того, кто говорит языками (разве он притом будет и изъяснять)» ([1 Кор. 14:5](#)). То же, что истолкование языков упомянуто [апостолом] после дара языков, связано с тем, что к истолкованию языков относится также и перевод с разных языков.

# Вопрос 177. О БЛАГОДАТНОМ ДАРЕ, КОТОРЫЙ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ В СЛОВАХ

*(Далее нам надлежит исследовать тот благодатный дар, который связан со словами и о котором апостол сказал: «Одному даётся Духом слово мудрости, другому — слово знания» ([1 Кор. 12:8](#)). Под этим заглавием наличествует два пункта:*

- 1) связан ли какой-либо благодатный дар со словами;*
- 2) кому подобает этот дар.*

# Раздел 1. СВЯЗАН ЛИ КАКОЙ-ЛИБО БЛАГОДАТНЫЙ ДАР СО СЛОВАМИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что благодатный дар не связан со словами. В самом деле, сообщаемая благодать превосходит естественную способность. Затем, искусство риторики, которое, как говорит Августин, потребно человеку для того, «чтобы научать, чтобы нравиться, чтобы убеждать»<sup>711</sup>, изобретено естественным разумом. Но посредством дара слова сообщается то же самое. Следовательно, похоже, что дар слова не является благодатным даром.

**Возражение 2.** Далее, всякая благодать принадлежит царству Божию. Но, как говорит апостол, «царство Божие — не в слове, а в силе» (1 Кор. 4:20). Следовательно, нет никакого благодатного дара, который был бы связан со словами.

**Возражение 3.** Далее, благодать даётся не по заслуге, поскольку «если по благодати, то не по делам» (Рим. 11:6). Но слово иногда даётся человеку по его заслугам. Так, Григорий, комментируя сказанное [в псалме]: «Не отнимай совсем от уст моих слова истины» (Пс. 118:43), говорит, что «слово истины всемогущий Бог даёт преуспевающим в ней и отнимает у пренебрегающих ею»<sup>712</sup>. Следовательно, похоже, что дар слова не является благодатным даром.

**Возражение 4.** Кроме того, человеку приличествует высказываться о том, что связано с добродетелью веры, не в меньшей степени, чем о том, что связано с даром мудрости или знания. Следовательно, если считать, слово мудрости и слово знания благодатными дарами, то таковым также надлежит считать и слово веры.

Этому противоречит сказанное [в Писании] о том, что доброречивый язык, умножит приязнь» (Сир. 6:5). Но человек совершенствуется благодатью. Следовательно, доброречивость сообщается благодатью.

**Отвечаю:** как уже было сказано (II-I, 111,1), дары благодати даются ради пользы других. Затем, то знание, которое человек получает от Бога, не может быть обращено на пользу другим иначе, как только через посредство речи. И коль скоро Святой Дух всегда преуспевает в том, что полезно для Церкви, Он наделяет её членов такой речью, которая позволяет человеку говорить не только так, чтобы его понимали различные люди, что принадлежит дару языков; но и говорить с пользой, и это принадлежит благодати «слова».

Она может сообщаться ради трёх вещей. Во-первых, для наставления ума, как это имеет место тогда, когда человек говорит «чтобы научать», Во-вторых, для того, чтобы вызвать интерес, а именно чтобы человек охотно внимал слову Божию. Это имеет место, тогда, когда человек говорит «чтобы нравиться» своим слушателям не ради собственной выгоды, а ради привлечения их к слушанию слова Божия. В-третьих, чтобы люди полюбили обнаруживаемое им посредством слова и захотели это исполнить, и это имеет место тогда, когда человек говорит «чтобы убеждать» своих слушателей. Для обусловливания таких следствий Святой Дух использует человеческий, язык инструментально, совершенствуя его деятельность, В связи с этим Григорий в своей проповеди на Пятидесятницу говорит: «Тщетен звучащий в телесных ушах внимающих глас проповедующего, если Святой Дух не исполняет сердца их»<sup>713</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Подобно тому, как Бог подчас чудесным образом соделывает то, что может менее совершенно делать и природа, точно так же Святой Дух посредством благодати слова производит то, что может менее совершенно производить и искусство.

**Ответ на возражение 2.** В настоящем случае апостол говорит о том слове, которое основано на человеческом красноречии и лишено силы Святого Духа. Поэтому он предваряет



сказанное словами: «Я... испытаю не слова возгордившихся, а силу» ([1 Кор. 4:19](#)); о себе же он прежде сказал: «И слово моё, и проповедь моя – не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении Духа и силы» ([1 Кор. 2:4](#)).

**Ответ на возражение 3.** Как мы уже говорили, благодать слова даётся человеку ради пользы других. Поэтому она иногда отнимается по причине греха слушающего или говорящего. Добрые же их дела не заслуживают самой благодати, а устраняют препятствия к ней. Это подобно тому, как и освящающая благодать отнимается по причине согрешения человека, и при этом его добрые дела не заслуживают её, хотя и устраняют препятствия к обретению благодати.

**Ответ на возражение 4.** Как было показано выше, благодать слова определена к пользе других. Затем, когда человек сообщает свою веру другим, то делает это посредством слова знания, или мудрости. В связи с этим Августин говорит, что «именем собственно знания апостол называет знание того, каким образом вера может поддержать благочестивых и утвердиться против нечестивых»<sup>714</sup>. Поэтому он посчитал достаточным упомянуть только о слове знания и мудрости и ничего не сказать о слове веры.



## Раздел 2. ПОДОБАЕТ ЛИ ЖЕНЩИНАМ ДАР СЛОВА МУДРОСТИ И ЗНАНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что женщинам подобает дар слова мудрости и знания. Действительно, как было показано в предыдущем разделе, этот дар сообщается [в том числе и для того] «чтобы научать». Но женщине подобает научать, в связи с чем читаем: «Я был единственный сын у матери моей, и она учила меня»<sup>715</sup> ([Прит. 4:3-4](#)). Следовательно, женщинам подобает этот дар.

**Возражение 2.** Далее, дар пророчества превосходит дара слова, равно как и созерцание истины превосходит её произнесения. Но пророчество даруется женщинам; так, нам известно о [пророчицах] Деворе ([Суд. 4:4](#)), Олдаме, жене Шаллума ([4 Цар. 22:14](#)), и четырёх дочерях Филипповых ([Деян. 21:9](#)). Да и апостол сказал: «Всякая жена, молящаяся или пророчествующая...» и т. д. ([1 Кор. 11:5](#)). Следовательно, похоже, что дар слова тем более подобает женщинам.

**Возражение 3.** Далее, [в Писании] сказано: «Служите друг другу, каждый тем даром, который получил» ([1 Петр. 4:10](#)). Но некоторые женщины получают дар мудрости и знания, которым они не могут служить другим иначе, как только через посредство дара слова. Следовательно, женщинам подобает дар слова.

**Этому противоречат** следующие слова апостола: «Жёны ваши в церквах да молчат» ([1 Кор. 14:34](#)); и ещё: «Учить жене не позволяю» ([1 Тим. 2:12](#)). Но всё это в первую очередь связано с даром слова. Следовательно, женщинам не подобает дар слова.

**Отвечаю:** речь можно использовать двояко: во-первых, частным образом, обращаясь к одному или нескольким [людям] в личной беседе, и в этом смысле дар слова может подобать женщинам; во-вторых, публично, обращаясь ко всей церкви, и это женщинам не позволено. В первую очередь и по преимуществу это связано со свойственным женщинам состоянием, согласно которому, как явствует из сказанного [в Писании] ([Быт. 3:16](#)), жена должна быть подчинена мужу. Но публично проповедовать и наставлять в церкви приличествует не подчинённым, а прелатам (хотя это могут делать и подчинённые люди — в тех случаях, когда их подчинённость не является следствием их природного пола,— если по тем или иным причинам они на это уполномочены). Во-вторых, чтобы мужские умы не совращались к похоти, согласно сказанному [в Писании]: «От речей её загораются, как огонь»<sup>716</sup> ([Сир. 9:9](#)). В-третьих, поскольку обычно женщины не столь совершенны в мудрости, чтобы быть достойными публично проповедовать и наставлять.

**Ответ на возражение 1.** В приведённом стихе говорится о частных наставлениях, посредством которых отец обучает своего сына.

**Ответ на возражение 2.** Дар пророчества состоит в том, что Бог просвещает ум, со стороны которого люди не различаются по полу, согласно сказанному [в Писании]: «Облекшись в нового» человека, «который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет мужского пола, ни женского»<sup>717</sup> ([Кол. 3:10-11](#)). Но дар слова связан с наставлением людей, между которыми половое различие существует, и потому приведённая аналогия неудачна.

**Ответ на возражение 3.** Получившие божественно сообщённую благодать служат ею различными способами согласно различию своих состояний. Поэтому обладающие даром мудрости или знания женщины могут служить им посредством частного, а не публичного наставления.

# **Вопрос 178. О ТЕХ [ДАРАХ БЛАГОДАТИ], КОТОРЫЕ ОТНОСЯТСЯ К ДЕЯТЕЛЬНОСТИ [И В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ] О ДАРЕ ЧУДОТВОРЕНИЯ**

*Теперь нам предстоит рассмотреть дар чудотворения, под каковым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) существует ли благодатный дар чудотворения;*
- 2) кому подобает этот дар.*

# Раздел 1. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ БЛАГОДАТНЫЙ ДАР ЧУДОТВОРЕНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что нет такого благодатного дара, который был бы определён к чудотворению. В самом деле, всякая благодать помещает что-то в того, кому даётся. Но чудотворение ничего не помещает в душу получившего его человека, поскольку чудеса происходят даже при соприкосновении с мёртвым телом. Так, мы читаем, что «погребавшие бросили того человека в гроб Елисея – и он при падении своём коснулся костей Елисея; и ожил, и встал на ноги свои» ([4 Цар. 13:21](#)). Следовательно, чудотворение не является благодатным даром.

**Возражение 2.** Далее, дар благодати исходит от Святого Духа, согласно сказанному [апостолом]: «Дары различны, но Дух – один и тот же» ([1 Кор. 12:4](#)). Но чудотворение может производиться и нечистым духом, согласно сказанному [в Писании]: «Восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса» ([Мф. 24:24](#)). Следовательно, похоже, что чудотворение не является благодатным даром.

**Возражение 3.** Далее, чудо принято разделять на «знамения», «чудеса» и «силы». Следовательно, неразумно считать благодатным даром «чудотворение» и не считать таковым «творение знамений и сил».

**Возражение 4.** Далее, чудесное исцеление происходит благодаря силе Божией. Следовательно, дар исцеления не должно отличать от чудотворения.

**Возражение 5.** Кроме того, чудотворение является следствием веры либо самого творящего, согласно сказанному [апостолом]: «Если имею... всю веру (так что могу и горы переставлять)» ([1 Кор. 13:2](#)), либо других людей, ради которых творят чудеса, согласно сказанному [в Писании]: «Не совершил там многих чудес по неверию их» ([Мф. 13:58](#)). Следовательно, если вера считается благодатным даром, то считать таковым ещё и чудотворение излишне.

**Этому противоречит** сказанное апостолом о том, что помимо других благодатных даров «иному» даются «дары исцелений... иному – чудотворений» ([1 Кор. 12:9-10](#)).

**Отвечаю:** как уже было сказано (177, 1), Святой Дух всегда предоставляет Церкви достаточно для того, чтобы достичь спасения, ради которого и сообщаются дары благодати. Затем, помимо того, что получаемое человеком от Бога знание должно обуславливать знание других через посредство дара языков и благодати слова, само произносимое слово должно быть чем-то удостоверено. Для этого и существует чудотворение, согласно сказанному [в Писании]: «И подкреплении слова последующими знамениями» ([Мк. 16:20](#)), и это представляется разумным. В самом деле, человек по природе постигает интеллигибельную истину через посредство чувственных следствий. Поэтому подобно тому, как человек, ведомый своим естественным разумом, способен некоторым образом познавать Бога через посредство Его природных следствий, точно так же он возводится к определённой степени сверхъестественного познания объектов веры через посредство некоторых сверхъестественных следствий, которые называются чудесами. Таким образом, чудотворение является благодатным даром.

**Ответ на возражение 1.** Подобно тому, как пророчество относится ко всему, что может быть сверхъестественно узнано, точно так же чудотворение относится ко всему, что может быть сверхъестественно сделано. Причиной же того и другого является всемогущество Божие, которое не сообщается твари. Поэтому начало чудотворения не может являться укоренённым в душе навыком. С другой стороны, подобно тому, как ум пророка подвигается к сверхъестественному познанию божественным вдохновением, точно так же и ум чудотворца

может быть подвигнут к деланию того, что завершится каким-либо обусловленным силою Божией чудом. Иногда оно происходит по молитве, как когда Пётр воскресил умершую Тавифу ([Деян. 9:40](#)), а иногда – без какой-либо предшествующей молитвы, как когда Пётр, обличив ложь Анании и Сапфиры, тем самым обрёл их на смерть ([Деян. 5:4, 9](#)). Поэтому Григорий говорит, что «святые могут совершать чудеса двояко: иногда совершают их молитвою, иногда – своею властью»<sup>718</sup>. Однако в любом случае главным действователем является Бог, Который инструментально использует либо внутреннее движение человека, либо его речь, либо какое-то внешнее действие, либо даже его прикосновение к мёртвому телу. Поэтому после слов Иисуса [Навина], сказанных им как бы от своего имени: «Стой, солнце, над Гаваоном» ([Нав. 10:12](#)), замечено: «И не было такого дня ни прежде, ни после того, в который Господь так слушал бы глас человеческий» ([Нав. 10:14](#)).

**Ответ на возражение 2.** Господь в данном случае говорит о чудесах, которые будут иметь место во времена антихриста, о котором апостол сказал, что пришествие его будет «по действию Сатаны... со всякою силою и знаменами и чудесами ложными» ([2 Фес. 2:9](#)). Можно также сослаться на слова Августина, сказавшего: «Часто спрашивают: потому ли эти знаменания и чудеса называются ложными, что он будет обольщать смертные чувства призраками, так что будет казаться делающим то, чего не делает, или потому, что эти чудеса, хотя сами по себе и истинные, будут вовлекать в обман тех, которые ему поверят»<sup>719</sup>. [Так вот] их полагают истинными потому, что сами по себе вещи будут истинными, как были истинными те жабы и змеи, которых сделали волхвы фараона, но при этом они не будут истинными чудесами, поскольку, как было показано выше (I, 114, 4), будут произведены в порядке естественных причин, тогда как усваиваемое благодатному дару чудотворение производится силою Божией ради человеческой пользы.

**Ответ на возражение 3.** В чудотворении можно усматривать две вещи. Во-первых, сотворённое, которое превосходит возможности природы, и в этом отношении чудо называют «силой». Во-вторых, цель, ради которой творится чудо, а именно обнаружение чего-то сверхъестественного, и в этом отношении его часто называют «знамением», а по причине некоторого превосходства также и чем-то «чудесным» или «дивным», поскольку оно обнаруживает то, что находится далеко (procul).

**Ответ на возражение 4.** «Дар исцеления» упомянут особо потому, что помимо общей пользы от любого чуда, а именно приведения людей к познанию Бога, он также приносит человеку пользу телесного здоровья.

**Ответ на возражение 5.** Чудотворение усваивается вере по двум причинам. Во-первых, потому, что оно определено к подтверждению веры; во-вторых, потому, что оно проистекает из всемогущества Божия, на котором зиждется вера. Однако подобно тому, как помимо дара веры необходим дар слова, чтобы люди могли быть наставлены в вере, точно так же необходим и дар чудотворения, чтобы люди могли быть утверждены в своей вере.

## Раздел 2. МОГУТ ЛИ НЕЧЕСТИВЫЕ ТВОРИТЬ ЧУДЕСА?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что нечестивые не могут творить чудеса. В самом деле, мы уже говорили (1), что чудеса происходят по молитве. Но просьбы грешника не удовлетворяются, согласно сказанному [в Писании]: «Мы знаем, что грешников Бог не слушает» ([Ин. 9:31](#)); и ещё: «Кто отклоняет ухо своё от слушания Закона, того и молитва – мерзость» ([Прит. 28:9](#)). Следовательно, похоже, что нечестивые не могут творить чудеса.

**Возражение 2.** Далее, чудеса усваиваются вере, согласно сказанному [в Писании]: «Если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “Перейди отсюда туда!” – и она перейдёт» ([Мф. 17:20](#)). Но «вера без дел – мертва» ([Иак. 2:20](#)), и так это, похоже, потому, что она лишена присущей ей деятельности. Следовательно, не делающие ничего доброго нечестивцы не могут творить чудеса.

**Возражение 3.** Далее, чудеса есть свидетельства Божии, согласно сказанному [в Писании]: «При засвидетельствовании от Бога знамениями, и чудесами, и различными силами» ([Евр. 2:4](#)); поэтому Церковь канонизирует некоторых ввиду засвидетельствования чудесами. Но Бог не может лжесвидетельствовать. Следовательно, похоже, что нечестивые не могут творить чудеса.

**Возражение 4.** Кроме того, благочестивые в большей степени соединены с Богом, чем нечестивцы. Но не все благочестивые творят чудеса. Следовательно, тем более не творят их и нечестивцы.

**Этому противоречат** следующие слова апостола: «Если имею... всю веру (так что могу и горы переставлять), а не имею любви, то я – ничто» ([1 Кор. 13:2](#)). Но не имеющий любви нечестив, поскольку, по словам Августина, «один только этот дар Святого Духа отделяет сынов Царства вечного от сынов вечной гибели»<sup>720</sup>. Следовательно, похоже, что творить чудеса может и нечестивец.

**Отвечаю:** некоторые чудеса являются делами не истинными, а кажущимися, поскольку вводят человека в заблуждение, обнаруживая то, чего нет, тогда как другие хотя и являются истинными делами, однако истинными чудесами не являются, поскольку совершаются в силу некоторой естественной причины. При этом, как уже было сказано (1), те и другие могут производиться демонами.

Истинные же чудеса не могут твориться иначе, как только силою Божией, поскольку Бог сотворяет их ради блага людей, которое достигается двояко: во-первых, через подтверждение обнаруженной истины, во-вторых, через удостоверение человеческой святости, которую Бог желает предложить в качестве образца добродетели. В первом случае чудеса могут твориться всяким, кто проповедует истинную веру и призывает имя Христово, что подчас делают и порочные люди. В указанном смысле производить чудеса может и нечестивец. Поэтому Иероним, комментируя слова [Писания]: «Не от Твоего ли имени мы пророчествовали?», говорит: «Иногда пророчество, чудотворение и изгнание бесов даётся не по заслугам всё это делающих, а ради имени Христова, чтобы люди могли почитать Бога, именем Которого творятся столь великие чудеса».

Во втором случае чудеса могут твориться только святыми, поскольку связанное с ними прижизненное иди посмертное чудотворение, производимое ими или другими, является удостоверением их святости. В связи с этим читаем, что Бог «творил немало чудес руками Павла, так что на больных возлагали платки и опоясания с тела его – и у них прекращались болезни...» ([Деян. 19:11-12](#)). Впрочем, и в этом смысле именем святого может производить чудеса и грешник, однако чудо усваивается не ему, а тому, чью святость удостоверяет

соделанное.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (83, 16) нами при рассмотрении молитвы, удовлетворение просьбы происходит не по заслуге, а по милосердию Божию, которое простирается и на нечестивых, и потому Бог иногда слышит даже молитвы грешников. Поэтому Августин говорит, что «слепец произнёс это прежде, чем был помазан», то есть до своего совершенного прозрения, «поскольку Бог слышит и грешников»<sup>721</sup>. Слова же о том, что молитва не слушающего Закона — мерзость, должно понимать как сказанные о том, чего заслуживает грешник. Однако мы знаем, что могут удовлетворяться молитвы самых различных людей, молящихся либо о себе, как это имело место с мытарем ([Лк. 18:14](#)), либо о других, либо же во славу Божию.

**Ответ на возражение 2.** Вера без дел считается мёртвой со стороны верующего, живущего с верой без благодати. Однако ничто не препятствует тому, чтобы живое инструментально использовало мёртвое, как, например, человек использует палку. И именно так, инструментально используя веру грешника, может творить Бог.

**Ответ на возражение 3.** Чудеса всегда поистине свидетельствуют о том, ради чего они творятся. Поэтому проповедующие ложное учение нечестивцы никогда не творят истинные чудеса, которые бы подтверждали их проповедь, хотя подчас могут творить их именем Христовым, которому они молятся, и силою таинств, которые они отправляют. Если же они проповедуют истинное учение, то иногда творят и истинные чудеса, которые подтверждают то, чему они учат, хотя и не свидетельствуют об их святости. Поэтому, по словам Августина, «чародеи, хорошие христиане и христиане дурные творят чудеса по-разному: чародеи – при помощи частных соглашений с демонами, добрые христиане – благодаря общественной справедливости, дурные христиане – при помощи знаков общественной справедливости»<sup>722</sup>.

**Ответ на возражение 4.** Как говорит Августин, «не всем святым это даруется с тою целью, чтобы немощные не впали в весьма губительное заблуждение, полагая, что в подобных деяниях заключаются большие дары, чем в делах праведности, которыми приобретается вечная жизнь»<sup>723</sup>.



## **Вопрос 179. О РАЗДЕЛЕНИИ ЖИЗНИ НА ДЕЯТЕЛЬНУЮ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНУЮ**

*Далее нам надлежит исследовать жизнь деятельную и жизнь созерцательную. Это рассмотрение будет четверояким: [мы поговорим] во-первых, о разделении жизни на деятельную и созерцательную; во-вторых, о созерцательной жизни; в-третьих, о деятельной жизни; в-четвёртых, о сопоставлении жизни деятельной и жизни созерцательной.*

*Под первым заглавием наличествует два пункта:*

- 1) насколько надлежащим является разделение жизни на деятельную и созерцательную;*
- 2) является ли такое разделение достаточным.*



# Раздел 1. ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ ЖИЗНЬ НА ДЕЯТЕЛЬНУЮ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНУЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что жизнь неправильно разделять на деятельную и созерцательную. В самом деле, сущностным началом жизни является душа, в связи с чем философ говорит, что «у живых существ быть означает жить»<sup>724</sup>. Но именно душа благодаря своим способностям является началом деятельности и созерцания. Следовательно, похоже, что жизнь неправильно разделять на деятельную и созерцательную.

**Возражение 2.** Далее, разделение того, что приходит после, неправильно усваивать тому, что приходит прежде. Но деятельность и созерцание, или «практичность» и «размышление», являются различиями ума<sup>725</sup>, а между тем «жизнь» предшествует «мышлению», поскольку «жизнь», по словам философа, приходит в живое через посредство растительной души, «благодаря которой жизнь присуща всем живым существам»<sup>726</sup>. Следовательно, жизнь неправильно разделять на деятельную и созерцательную.

**Возражение 3.** Далее, слово «жизнь», согласно Дионисию, подразумевает движение<sup>727</sup>, в то время как созерцание, пожалуй, связано с покоем, согласно сказанному [в Писании]: «Войдя в дом свой, я успокоюсь ею» (Прем. 8:16). Следовательно, похоже, что жизнь неправильно разделять на деятельную и созерцательную.

**Этому противоречит** сказанное Григорием о том, что «всевышний Господь Своим святым словом наставляет нас двоякой жизни: деятельной и созерцательной».

**Отвечаю:** у живого в строгом смысле этого слова движение и деятельность исходят от него самого. Затем, присущим вещи и тем, к чему она наиболее склонна, является то, что в высшей степени приличествует ей само по себе; поэтому всё живущее подтверждает свою жизненность посредством той деятельности, которая ему наиболее свойственна и к которой оно наиболее склонно. Так, принято считать, что жизнь растений заключается в питании и порождении; жизнь животных — в ощущении и движении; жизнь людей — в их мышлении и действии в соответствии с разумом. Поэтому если говорить о людях, то жизнью каждого человека, похоже, является то, что приносит ему наибольшее удовольствие и к чему он наиболее склонен; так, в частности, он «хочет проводить время с друзьями»<sup>728</sup>.

Таким образом, коль скоро некоторые люди особенно склонны к созерцанию истины, в то время как остальные особенно склонны к направленным вовне действиям, из этого следует, что разделение человеческой жизни на деятельную и созерцательную является правильным.

**Ответ на возражение 1.** Присущая каждой вещи и сообщающая ей актуальное «бытие» форма является также присущим ей началом деятельности. Поэтому «жить» для живого есть то же, что и «быть» (ведь всё живое, обладая «бытием» благодаря своей форме, действует именно так и никак иначе).

**Ответ на возражение 2.** Не жизнь как таковая разделяется на деятельную и созерцательную, а только жизнь человека, вид которого определяется наличием ума, и потому одно и то же разделение усваивается и уму, и человеческой жизни.

**Ответ на возражение 3.** Созерцание, действительно, связано с успокоением от внешних движений. Но при этом само созерцание является движением ума в той мере, в какой всякая деятельность есть движение (так, философ говорит, что ощущение и мышление есть своего рода движения, если рассматривать движение как действие совершённого<sup>729</sup>). В указанном смысле Дионисий усваивает созерцающей душе три движения, а именно «прямое», «круговое» и «по

спирали» [730](#).

## Раздел 2. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ РАЗДЕЛЕНИЕ ЖИЗНИ НА ДЕЯТЕЛЬНУЮ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНУЮ ДОСТАТОЧНЫМ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что разделение жизни на деятельную и созерцательную недостаточно. Так, философ говорит, что существует три основных образа жизни: «ради удовольствий», «общественный», который, похоже, есть то же, что и деятельный, и «созерцательный»<sup>731</sup>. Следовательно, разделение жизни на деятельную и созерцательную вряд ли является достаточным.

**Возражение 2.** Далее, Августин упоминает о трёх родах жизни, а именно «досуге», который свойственен созерцанию, «делах житейских», который свойственен деятельности, и третьем, «образованном из того и другого родов»<sup>732</sup>. Следовательно, похоже, что разделение жизни на деятельную и созерцательную недостаточно.

**Возражение 3.** Далее, человеческая жизнь различается согласно различию тех дел, которыми заняты люди. Но люди заняты более чем двумя делами. Следовательно, похоже, что жизнь разделяется на большее количество видов, чем [только] на деятельный и созерцательный.

Этому противоречит следующее: как говорит Григорий, рассматриваемые два [вида] жизни обозначены двумя жёнами Иакова, деятельный – Лией и созерцательный — Рахиль; и двумя принимавшими Господа сёстрами, созерцательный — Марией и деятельный – Марфой<sup>733</sup>. Но если бы наличествовало больше двух [видов] жизни, то это обозначение было бы недостаточным. Следовательно, разделение жизни на деятельную и созерцательную достаточно.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), это разделение усваивается человеческой жизни по аналогии с [разделением, усваиваемым] уму. Ум же разделяется на деятельный и созерцательный, поскольку целью умственного познания является или познание истины, которое свойственно созерцательному уму, или некоторое внешнее действие, которое свойственно уму практическому, или деятельному. Поэтому и жизнь достаточным образом разделяется на деятельную и созерцательную.

**Ответ на возражение 1.** Целью жизни ради удовольствий являются плотские удовольствия, которые общи нам и неразумным животным, по каковой причине философ называет такую жизнь «скотской»<sup>734</sup>. Поэтому она не входит в рассматриваемое разделение человеческой жизни на деятельную и созерцательную.

**Ответ на возражение 2.** Среднее является сочетанием пределов, и потому актуально содержится в них, например, прохладное – в горячем и холодном, бледное – в белом и чёрном. И точно так же деятельное и созерцательное, содержит в себе то, что образовано из обоих. Однако подобно тому, как в любой смеси преобладает какой-то один элемент, точно так же и в среднем состоянии жизни преобладает либо созерцательность, либо деятельность...

**Ответ на возражение 3.** Те человеческие занятия, которые направлены на удовлетворение нужд нынешней жизни в соответствии с правым разумом, относятся к деятельной жизни, которая обеспечивает потребности этой жизни посредством правильно упорядоченной деятельности. Если же они служат удовлетворению каких-либо вожделений, то принадлежат жизни ради удовольствий, которая не считается деятельной жизнью. А те человеческие занятия, которые направлены на рассмотрение истины, принадлежат созерцательной жизни.

# Вопрос 180. О СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ

Теперь нам предстоит рассмотреть созерцательную жизнь, под которым заглавием наличествует восемь пунктов:

- 1) связана ли созерцательная жизнь только с умом, или также и со стремлениями;
- 2) принадлежат ли нравственные добродетели созерцательной жизни;
- 3) одно ли действие подобает созерцательной жизни или несколько;
- 4) состоит ли созерцательная жизнь в рассмотрении любой истины;
- 5) может ли созерцательная жизнь человека в нынешнем состоянии возводить его к видению Бога;
- 6) о движениях, усвоенных созерцанию Дионисием;
- 7) о наслаждении созерцанием;
- 8) о продолжительности созерцания.

# Раздел 1. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ НИКАК НЕ СВЯЗАНА СО СТРЕМЛЕНИЯМИ И ПОЛНОСТЬЮ ПРИНАДЛЕЖИТ УМУ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что созерцательная жизнь никак не связана со стремлениями и полностью принадлежит уму. Ведь сказал же философ, что «целью умозрительного знания является истина»<sup>735</sup>. Но истина полностью принадлежит уму. Следовательно, похоже, что созерцательная жизнь связана исключительно с умом.

**Возражение 2.** Далее, Григорий говорит, что «самое имя “Рахиль”, которое переводится как “зрящая начало”, указывает на созерцательную жизнь»<sup>736</sup>. Но зрение начала, безусловно, свойственно уму. Следовательно, строго говоря, созерцательная жизнь присуща уму.

**Возражение 3.** Далее, Григорий утверждает, что созерцательной жизни подобает «успокоение от внешнего делания». Но способность стремления, или желания, склоняет к внешнему деланию. Следовательно, похоже, что созерцательная жизнь никак не связана с желающей способностью.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «созерцательная жизнь есть целокупное прилепление ума, не желающего ничего помимо Творца, к любви к Богу и ближнему». Но мы уже показали (II—1, 25, 2; II-I, 26, 2), что желание и любовь принадлежат способности стремления, или желания. Следовательно, созерцательная жизнь имеет некоторое отношение и к способности стремления, или желания.

**Отвечаю:** как уже было сказано (179, 1), созерцателями в первую очередь считаются те, которые особенно склонны к созерцанию истины. Но мы уже показали (II-I, 12, 1), что намерение – это акт воли, поскольку целью намерения является объект воли. Поэтому созерцательная жизнь со стороны сущности действия принадлежит уму, а со стороны движущей причины произведения этого действия она принадлежит воле, которая, как было показано выше (I, 82, 4; II-I, 9, 1), подвигает к действиям все остальные способности, включая и ум.

Затем, желающая способность подвигает к чувственному или умственному наблюдению за чем-либо иногда из любви к объекту наблюдения, поскольку, как сказано, «где сокровище ваше – там будет и сердце ваше» ([Мф. 6:21](#)), а иногда из любви к получаемому в процессе наблюдения знанию. Поэтому Григорий полагает, что созерцательная жизнь состоит в «любви к Богу», поскольку любовь к Богу воспаляет нас к тому, чтобы пристально всматриваться в Его красоту. А так как обретение любимого доставляет наслаждение, то из этого следует, что созерцательная жизнь завершается находящимся в способности стремления наслаждением, которое, в свою очередь, усиливает любовь.

**Ответ на возражение 1.** Поскольку целью созерцания является истина, постольку оно обладает аспектом желаемого блага, равно притягательного и доставляющего наслаждение, и в этом отношении оно связано с желающей способностью.

**Ответ на возражение 2.** Мы побуждаемся к зрению первого начала, а именно Бога, любовью к Нему; поэтому Григорий говорит, что «созерцательная жизнь презирает всяческое попечение и устремляет к видению лика Творца».

**Ответ на возражение 3.** Желающая способность не только подвигает телесные члены к внешнему деланию, но и побуждает ум к акту созерцания, о чём уже было сказано.

## Раздел 2. ПРИНАДЛЕЖАТ ЛИ НРАВСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что нравственные добродетели принадлежат созерцательной жизни. Ведь сказал же Григорий, что «созерцательная жизнь есть целокупное прилепление ума к любви к Богу и ближнему». Но все нравственные добродетели, коль скоро их акты предписываются заповедями Закона, сводятся к любви к Богу и ближнему, поскольку «любовь есть исполнение Закона» ([Рим. 13:10](#)). Следовательно, похоже, что нравственные добродетели принадлежат созерцательной жизни.

**Возражение 2.** Далее, созерцательная жизнь по преимуществу определена к созерцанию Бога, в связи с чем Григорий говорит, что «ум презирает всяческое попечение и устремляется к видению лика Творца». Но его невозможно достичь без чистоты сердца, которая является следствием нравственной добродетели. Поэтому [в Писании] сказано: «Блаженны чистые сердцем – ибо они Бога узрят» ([Мф. 5:8](#)); и ещё: «Старайтесь иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Господа» ([Евр. 12:14](#)). Следовательно, похоже, что нравственные добродетели принадлежат созерцательной жизни.

**Возражение 3.** Далее, Григорий говорит, что «созерцательная жизнь сообщает душе красоту», что обозначено Рахилью, о которой сказано, что она была «красива лицом» ([Быт. 29:17](#)). Но красота души состоит в нравственных добродетелях, и в первую очередь, по словам Амвросия, в рассудительности. Следовательно, похоже, что нравственные добродетели принадлежат созерцательной жизни.

**Этому противоречит** то, что нравственные добродетели определены к внешним действиям, а между тем, по словам Григория, созерцательной жизни подобает «успокоение от внешнего делания». Следовательно, нравственные добродетели не принадлежат созерцательной жизни.

**Отвечаю:** что-либо может принадлежать созерцательной жизни двояко, сущностно и по расположению. Нравственные добродетели не принадлежат созерцательной жизни сущностно, поскольку целью созерцательной жизни является рассмотрение истины, а философ говорит, что «знание», которое связано с рассмотрением истины, «для обладания добродетелями значит мало или вовсе ничего»<sup>737</sup>; поэтому он утверждает, что нравственные добродетели принадлежат счастью деятельному, а не созерцательному<sup>738</sup>.

С другой стороны, нравственные добродетели принадлежат созерцательной жизни по расположению. В самом деле, акт созерцания, в котором сущностно состоит созерцательная жизнь, препятствует как порывам страстей, которые отвлекают внимание души от интеллигибельных вещей и привлекают его к вещам чувственным, так и внешним волнениям. Но нравственные добродетели обуздывают порывы страстей и умеряют волнения, связанные с внешними обстоятельствами. Следовательно, по расположению нравственные добродетели принадлежат созерцательной жизни.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (1), движущую причину созерцательной жизни надлежит усматривать со стороны расположений, и в этом отношении для созерцательной жизни необходима любовь к Богу и ближнему. Но движущие причины не входят в сущность той вещи, которую они располагают и совершенствуют. Следовательно, сущностно нравственные добродетели не принадлежат созерцательной жизни.

**Ответ на возражение 2.** Святость, или чистота сердца, обуславливается добродетелями, имеющими дело с теми страстями, которые препятствуют чистоте разума, а мир

обусловливается правосудностью, которая имеет дело с деятельностями, согласно сказанному [в Писании]: «Делом правды будет мир» ([Ис. 32:17](#)), поскольку тот, кто воздерживается от несправедливости по отношению к другим, сокращает количество споров и ссор. И таким вот образом нравственные добродетели, обуславливая мир и чистоту сердца, располагают человека к созерцательной жизни.

**Ответ на возражение 3.** Красота, как было показано выше (145, 2), состоит в некоторой ясности и соразмерности всего. Но то и другое изначально присутствует в разуме, поскольку и обнаруживающий красоту свет, и установление надлежащей соразмерности вещей принадлежат разуму. Таким образом, коль скоро созерцательная жизнь состоит в акте разума, то по самой своей природе и сущностно она содержит в себе красоту, в связи с чем о созерцании мудрости сказано: «Я... стал любителем красоты её» ([Прем. 8:2](#)).

С другой стороны, в нравственных добродетелях красота присутствует по причастности в той мере, в какой они причастны порядку разума, что в первую очередь относится к рассудительности, которая обуздывает помрачающие свет разума похоти. Поэтому более всего содействует созерцанию добродетель целомудрия – ведь, по словам Августина, любовные утехы как ничто иное отягчают ум чувственностью<sup>739</sup>.



## Раздел 3. СВЯЗАНО ЛИ С СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНЬЮ НЕСКОЛЬКО ДЕЙСТВИЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что с созерцательной жизнью связаны разные действия. Так, Ришар Сен-Викторский проводит различие между «созерцанием», «раздумьем» и «мышлением». Но всё это, безусловно, относится к созерцанию. Следовательно, похоже, что с созерцательной жизнью связаны разные действия.

**Возражение 2.** Далее, апостол говорит: «Мы же все открытым лицом... взирая на славу Господню, преобразуемся в ту же ясность»<sup>740</sup> (2 Кор. 3:18). Но это присуще созерцательной жизни. Следовательно, к трём вышеупомянутым [видам] созерцательной жизни надлежит также добавить «видение».

**Возражение 3.** Далее, Бернард говорит, что «первое и величайшее созерцание есть изумление Величием». Но, по словам Дамаскина, изумление является разновидностью страха<sup>741</sup>. Следовательно, похоже, что созерцательная жизнь связана с несколькими действиями.

**Возражение 4.** Кроме того, некоторые<sup>742</sup> усваивают созерцательной жизни «молитву», «чтение» и «раздумье». Связано с созерцательной жизнью также и «слушание», поскольку читаем, что Мария (посредством которой обозначена созерцательная жизнь) «села у ног Иисуса и слушала слово Его» (Лк. 10:39). Следовательно, похоже, что созерцательная жизнь связана с несколькими действиями.

**Этому противоречит** следующее: здесь под жизнью мы понимаем наиболее желанную для человека деятельность. Поэтому если бы у созерцательной жизни наличествовало несколько деятельностей, то и созерцательных жизней было бы несколько, а не одна.

**Отвечаю:** в настоящем случае мы ведём речь о созерцательной жизни применительно к человеку. Затем, согласно Дионисию, ангел и человек отличаются друг от друга тем, что ангел схватывает истину простым разумением, тогда как человек достигает осознания простой истины на основании многообразных посылок<sup>743</sup>. Поэтому созерцательная жизнь обладает единственным завершающим актом, а именно созерцанием истины, и от этого акта она обретает своё единство. Но в то же время у неё есть множество актов, посредством которых она достигает этого завершающего акта. Некоторые из них связаны со схватыванием начал, на которых зиждется созерцание истины; другие направлены на изведение из этих начал истины, к знанию которой стремятся; и всё это завершается и венчается актом созерцания самой истины.

**Ответ на возражение 1.** По мнению Ришара Сен-Викторского, «мышление» имеет дело с неким множеством, из рассмотрения которого человек предполагает извлечь одну простую истину. Поэтому мышление связано с познанием некоторых следствий через посредство не только чувственных восприятий, но и представлений, а также разумное обсуждение различных знаков и вообще всего того, что способствует обнаружению истины (впрочем, по мнению Августина, мышление может означать любую актуальную деятельность ума<sup>744</sup>). «Раздумье» представляется процессом обдумывания определённых начал, приводящим к созерцанию некоторой истины, хотя Бернард усваивает это «мышлению», а философ считает, что «мышлением» можно называть любую деятельность ума<sup>745</sup>. «Созерцание» же означает простой акт вглядывания в истину. Поэтому Ришар говорит, что «созерцание есть ясная и свободная сосредоточенность души на объекте своего вглядывания, раздумье – изыскание занятого поиском истины ума, а мышление – взгляд блуждающего ума».

**Ответ на возражение 2.** Согласно глоссе Августина на эти слова, «“взирая” (speculantes) означает видение в “зеркале” (speculo), а не со “смотровой башни” (specula)»<sup>746</sup>. Но видение в зеркале является видением причины в следствии, в котором отражается её образ. Поэтому дело представляется так, что «видение» есть то же, что и «раздумье».

**Ответ на возражение 3.** Изумление является разновидностью страха, который связан со схватыванием того, что превосходит наши способности, по каковой причине оно последует созерцанию возвышенной истины. Ведь мы уже говорили (1), что созерцательная жизнь завершается в стремлении.

**Ответ на возражение 4.** Человек достигает познания истины двояко. Во-первых, посредством того, что он получает от кого-то другого. Поэтому в отношении того, что он получает от Бога, ему необходима «молитва», согласно сказанному [в Писании]: «Я молился» Богу, «и сошёл на меня дух премудрости» ([Прем. 7:7](#)), а в отношении того, что он получает от человека, ему необходимо «слушание», если он получает от того, кто произносит слова, и «чтение», если он получает от преданий Священного Писания. Во-вторых, он должен заниматься личным рассмотрением, и для этого ему необходимо «раздумье».

## Раздел 4. СОСТОИТ ЛИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ТОЛЬКО В СОЗЕРЦАНИИ БОГА ИЛИ ЖЕ В РАССМОТРЕНИИ ЛЮБОЙ ИСТИНЫ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что созерцательная жизнь состоит не только в созерцании Бога, но и в рассмотрении любой истины, Ведь сказано же [в Писании]: «Дивны дела Твои, и душа моя вполне сознаёт это» ([Пс. 138:14](#)). Но осознание дел Божиих возникает из любого рассмотрения истины. Следовательно, похоже, что созерцательной жизни свойственно рассмотрение не только божественной, но также и любой другой истины.

**Возражение 2.** Далее, Бернард говорит, что «созерцание есть изумление, во-первых, величием Божиим; во-вторых, Его судами; в-третьих, Его благами; в-четвёртых, Его обетованиями». Но из этих четырёх только первое относится к божественной истине, тогда как три остальных связаны с Его следствиями. Следовательно, созерцательная жизнь состоит не только в созерцании Бога, но и в рассмотрении любой относящейся к божественным следствиям истины.

**Возражение 3.** Далее, Ришар Сен-Викторский различает шесть видов созерцания. Первый принадлежит «представлению как таковому» и состоит в размышлении о телесных вещах.

Второй находится в «руководимом разумом представлении» и состоит в рассмотрении порядка и расположения чувственных объектов. Третий находится в «разуме, который зиждется на представлении», когда, так сказать, через рассмотрение видимого мы восходим к невидимому. Четвёртый находится в «разуме и руководствуется разумом», когда ум поглощён невидимым, о котором представлению ничего не известно. Пятый «превосходит разум», но не противоречит разуму, когда благодаря божественному откровению мы узнаём о том, что не может быть постигнуто человеческим разумом. Шестой «превосходит разум и противоречит разуму», когда, так сказать, благодаря божественному просвещению мы узнаём о том, что кажется противоречащим человеческому разуму, каковым, например, является учение о тайне Троицы. Но из всего этого только последнее, похоже, касается божественной истины. Следовательно, созерцание истины относится не только к божественной истине, но и к той, которая рассматривается в тварях.

**Возражение 4.** Кроме того, в созерцательной жизни к созерцанию истины стремятся как к тому, что совершенствует человека. Но человеческий ум совершенствует всякая истина. Следовательно, созерцательная жизнь состоит в созерцании любой истины.

**Этому противоречит** сказанное Григорием о том, что «в созерцании мы стремимся к началу, каковое суть Бог»<sup>747</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), что-либо может принадлежать созерцательной жизни двояко: [во-первых] по преимуществу и, во-вторых, по расположению. По преимуществу созерцательной жизни принадлежит созерцание божественной истины, поскольку такое созерцание является целью всей человеческой жизни. Так, Августин говорит, что «созерцание Бога обещано нам как завершение всякой деятельности и вечное совершенство радости»<sup>748</sup>. Это созерцание имеет быть совершенным в будущей жизни, когда мы будем видеть Бога лицом к Лицу, и это сообщит нам совершенство радости, тогда как теперь созерцать божественную истину нам дозволяется несовершенно, а именно «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» ([1 Кор. 13:12](#)). Следовательно, оно дарует нам некоторое несовершенно блаженство, которое начинается ныне и завершается в жизни грядущей, по каковой причине философ считает

совершенным человеческим счастьем созерцание высшего интеллигибельного блага<sup>749</sup>.

Однако коль скоро следствия Божии открывают нам путь к созерцанию Самого Бога, согласно сказанному [в Писании]: «Невидимое Его... чрез рассматривание творений видимы» ([Рим. 1:20](#)), из этого следует, что созерцание божественных следствий тоже принадлежит созерцательной жизни, поскольку оно определяет человека к познанию Бога. В связи с этим Августин говорит, что «в рассмотрении сотворённого должно не тешить праздное и минутное любопытство, а поступательно направляться к бессмертному и вечно существу»<sup>750</sup>.

Таким образом, из всего вышеизложенного ясно, что к созерцательной жизни в определённом порядке относятся четыре вещи: во-первых, нравственные добродетели; во-вторых, другие сосредоточенные на созерцании акты; в-третьих, созерцание божественных следствий; в-четвёртых, завершение всего, а именно созерцание самой божественной истины.

**Ответ на возражение 1.** Давид просил познания дел Божиих, дабы оно помогло ему достичь Бога; поэтому в другом месте он говорит: «Размышляю о всех делах Твоих, рассуждаю о делах рук Твоих; простираю к Тебе руки мои» ([Пс. 142:5-6](#)).

**Ответ на возражение 2.** Через посредство рассмотрения божественных судов (рассматривая их как следствия, уже явленные или имеющие быть явленными в будущем) человек приходит к рассмотрению божественной правосудности, и точно так же через посредство рассмотрения божественных благ и обетований человек приходит к познанию божественных милости и благодати.

**Ответ на возражение 3.** Эти шесть [видов] означают [шесть] шагов нашего восхождения от [рассмотрения] сотворённого к созерцанию Бога. Так, первый шаг состоит в простом рассмотрении чувственных объектов; второй — в продвижении от чувственных объектов к интеллигибельным; третий шаг является вынесением суждения о чувственных объектах на основании интеллигибельных; Четвёртый — абсолютным рассмотрением интеллигибельных объектов, которые постигаются через посредство [объектов] чувственных; пятый — рассмотрением тех интеллигибельных объектов, которые непостижимы посредством чувственных, но которые способен схватывать разум; шестой — рассмотрением тех интеллигибельных вещей, которые разум не может ни обнаружить, ни схватить, и которые связаны с возвышенным созерцанием божественной истины, каковое созерцание и есть окончательное совершенство.

**Ответ на возражение 4.** Окончательным совершенством человеческого ума является божественная истина, а все остальные истины совершенствуют ум в отношении божественной истины.

# Раздел 5. МОЖЕТ ЛИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ В НЫНЕШНЕМ СОСТОЯНИИ [НАШЕЙ] ЖИЗНИ ВОЗВОДИТЬ К ВИДЕНИЮ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что созерцательная жизнь в нынешнем состоянии [нашей] жизни может возводить к видению божественной Сущности. В самом деле, как свидетельствует [Писание], Иаков сказал: «Я видел Бога лицом к Лицу – и сохранилась душа моя» ([Быт 32:30](#)). Но видение лица Божия суть видение божественной Сущности. Следовательно, похоже, что и при нынешней жизни можно посредством созерцания достигать видения Бога в Его сущности.

**Возражение 2.** Далее, Григорий говорит, что «созерцатели, дабы познать духовное, исходят из себя, не беря с собой даже тени телесности, а если та все же преследует их, то со всем благочестием гонят её прочь. Ибо, возжаждав зреть непостижимый свет, они пресекают все образы своего ограниченного постижения и, чая достичь высочайшего, преодолевают в себе себя»<sup>751</sup>. Но созерцанию непостижимого света, каковым является божественная Сущность, может препятствовать только необходимость обращения человека к телесным представлениям. Следовательно, похоже, что созерцание нынешней жизни может простираться на видение непостижимого света в его сущности.

**Возражение 3.** Далее, Григорий говорит: «Для души, видящей Создателя, мала всякая тварь... Посему, когда человек Божий», а именно блаженный Бенедикт, «взирая на огненный шар, видел даже ангелов, возносящихся на небо, он, без сомнения, мог видеть это не иначе, как только во свете Божиим»<sup>752</sup>. Но блаженный Бенедикт пребывал тогда ещё в нынешней жизни. Следовательно, созерцание нынешней жизни может простираться на видение сущности Божией.

**Этому противоречат** следующие слова Григория: «Доколе мы проживаем в сей смертной плоти, никто не достигает той высоты созерцания, когда очи ума удерживаются на самом луче непостижимого света».

**Отвечаю:** как говорит Августин, «никто не может видеть Бога, и остаться живущим в сей смертной жизни, если только он некоторым образом не умирает, совершенно ли выходя из тела или же отрешаясь от телесных чувств»<sup>753</sup>. Обо всём этом мы уже говорили несколько выше (175, 4, 5), когда обсуждали восхищение, а также в первой части (I, 12, 2) при рассмотрении видения Бога.

Итак, нам надлежит утверждать, что в нынешней жизни можно находиться двояко. Во-первых, в отношении акта, а именно актуально используя телесные чувства, и в такой нынешней жизни посредством созерцания невозможно достичь видения сущности Бога. Во-вторых, можно пребывать в этой жизни потенциально, то есть не в отношении акта, а так, что хотя душа и соединена со смертным телом как форма, однако при этом нельзя использовать телесные чувства и даже воображение, как это бывает при восхищении, и в такой вот нынешней жизни посредством созерцания возможно достижение видения божественной Сущности. Следовательно, наивысшей степенью созерцания в нынешней жизни является та, которая была у Павла при восхищении, когда он пребывал в промежуточном состоянии между нынешней жизнью и той, которая ожидается в будущем.

**Ответ на возражение 1.** Как говорит Дионисий, «если кто-либо, видевши Бога, уразумел, что он видел, это значит, что видел он не Самого Бога, а что-то из принадлежащего Ему». И Григорий говорит, что «ныне никоим образом нельзя увидеть Бога во славе Его; душа видит нечто более низкой степени, и это живит её так, что она впоследствии может достичь славы

видения». Поэтому слова Иакова о том, что он «видел Бога лицом к Лицу», означают не то, что он видел сущность Бога, а то, что он видел некий представленный ему образ, через посредство которого с ним говорил Бог. Или, как говорит в своей глоссе на эти слова Григорий, «поскольку мы узнаём человека по его лицу, лицом Бога он обозначил своё узнавание Бога».

**Ответ на возражение 2.** В нынешнем состоянии жизни человеческое созерцание невозможно без образов, поскольку, как говорит философ, человеку свойственно мыслить интеллигибельные виды в образах<sup>754</sup>. Однако умственное познание состоит не в самих образах, а в нашем прозрении в них чистоты интеллигибельной истины, и это касается не только естественного познания, но и того, которое мы обретаем путём откровения. Так, Дионисий говорит, что «божественная слава представляет нам блаженные ангельские чины в неких символических образах, дабы от этого света возвратить нас к простому его лучу»<sup>755</sup>, то есть к простому постижению интеллигибельной истины. В подобном же смысле нам следует понимать и слова Григория о том, что «созерцатели не берут с собой даже тени телесности», а именно так, что их созерцание сосредоточено не на ней, а не рассмотрении интеллигибельной истины.

**Ответ на возражение 3.** Григорий имеет в виду не то, что блаженный Бенедикт в этом видении видел Бога в Его сущности, а то, что коль скоро для «видящего Создателя мала всякая тварь», то во свете Божиим можно без труда разглядеть всё. Поэтому далее он добавляет: «Кто увидит малую часть света Создателя — для того становится малым всё сотворённое».



## Раздел 6. ПРАВИЛЬНО ЛИ РАЗДЕЛЯТЬ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОЗЕРЦАНИЯ НА ТРИ ДВИЖЕНИЯ, [А ИМЕННО] КРУГОВОЕ, ПРЯМОЕ И ПО СПИРАЛИ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что деятельность созерцания неправильно разделять на три движения, [а именно] «круговое», «прямое» и «по спирали». В самом деле, созерцание принадлежит исключительно покою, согласно сказанному [в Писании]: «Войдя в дом свой, я успокоюсь ею» ([Прем. 8:16](#)). Но движение противно покою. Следовательно, деятельности созерцательной жизни не должно описывать как движения.

**Возражение 2.** Далее, действие созерцательной жизни принадлежит уму, который делает человека подобным ангелам. Но Дионисий описывает эти движения в ангелах и душах по-разному. Так, он говорит, что круговое движение в ангеле происходит благодаря «осиянию прекрасного и добра». С другой стороны, он связывает круговое движение в душе с несколькими вещами: первой является «вхождение души в себя извне»; второй – «сосредоточение в себе и отвращение от множества того, что вне её»; третьей – «единение с тем, что выше неё». Затем, по-разному он описывает и присущие им прямые движения. Так, он говорит, что по прямой ангел движется тогда, когда «выходит вовне ради попечения о том, что ниже его». С другой стороны, он описывает прямое движение в душе как двоякое: во-первых, как «выходящее вовне к тому, что вокруг неё»; во-вторых, как «возводящее извне к простому созерцанию». Кроме того, он усваивает им и различные движения по спирали. Так, он связывает движение по спирали в ангелах с тем, что они, «промышляя о низшем, продолжают неотрывно пребывать в том же положении относительно Бога», тогда как движение по спирали в душе он связывает с тем, что «душа словесно и разъяснительно просвещается божественным знанием»<sup>756</sup>. Следовательно, похоже, что вышеприведённые способы созерцательных деятельностей определены неправильно.

**Возражение 3.** Далее, Ришар Сен-Викторский упоминает о многих других движениях, проводя аналогию с полётом птиц. «Ибо одни из них то воспаряют ввысь, то устремляются вниз к земле; иные сворачивают то вправо, то влево; иные то медлят, то спешат; иные описывают то большие, то меньшие круги; а иные и вовсе замирают на одном месте». Следовательно, вряд ли существует только три движения созерцания.

Этому противоречит авторитет Дионисия.

**Отвечаю:** как уже было сказано (179, 1), деятельность ума, в которой по преимуществу и состоит созерцание, называется движением в той мере, в какой, согласно философу, движение является действием совершённого<sup>757</sup>. Однако коль скоро мы постигаем интеллигибельное через посредство чувственных объектов, и коль скоро чувственные деятельности сопряжены с движением, то в силу всего этого интеллигибельные деятельности описываются как движения и различаются согласно различным движениям. Затем, как доказано в восьмой [книге] «Физики», первыми и наиболее совершенными телесными движениями являются пространственные движения<sup>758</sup>; поэтому первые интеллигибельные деятельности описываются по аналогии с ними. Эти движения разделяются на три вида. Так, есть «круговое» движение, посредством которого вещь совершает единообразное движение вокруг одной точки, называемой центром; другое движение является «прямым», посредством которого вещь перемещается от одной точки к другой; третье движение является комбинацией первых двух и осуществляется «по спирали». Поэтому простые и единообразные интеллигибельные деятельности считаются «круговыми»



движениями; интеллигибельные деятельности, посредством которых переходят от одного к другому, считаются «прямыми» движениями; а интеллигибельные деятельности, которые совмещают в себе единообразие и продвижение от одного к другому, считаются движениями «по спирали».

**Ответ на возражение 1.** Внешние телесные движения противны тихому созерцанию, которое состоит в покое от внешних занятий, но этому тихому созерцанию присущи движения умственных деятельностей.

**Ответ на возражение 2.** Люди со стороны ума подобны ангелам по роду, однако умственная способность ангелов во много раз превосходит таковую людей. Поэтому эти движения должны быть усвоены душам и ангелам по-разному — согласно различию их отношения к единообразию. Так, ангельский ум обладает единообразным знанием в двух отношениях. Во-первых, потому, что он не извлекает интеллигибельную истину из многообразности составных объектов; во-вторых, потому, что он постигает истину интеллигибельных объектов не с помощью рассуждений, а простой интуицией. С другой стороны, душевный ум извлекает интеллигибельную истину из чувственных объектов и постигает её посредством некоторого рассуждения разума.

Поэтому Дионисий усваивает «круговому» движению в ангелах их интуицию Бога, которая единообразна, непрерывна и не имеет ни начала, ни конца, равно как и круговое движение не имеет начала и конца и единообразно совершается вокруг одного и того же центра. Но что касается далёкой от единообразия души, то в ней необходимо устранить двоякий недостаток единообразия. Во-первых, тот, который является следствием многообразия внешних вещей; он устраняется отвлечением души от всего внешнего, и потому первое, о чём он говорит относительно кругового движения в душе – это «вхождение души в себя извне». Во-вторых, в душе нужно устранить и другой недостаток единообразия, который связан с рассуждением разума. Это достигается посредством определения всех душевных деятельностей к простому созерцанию интеллигибельной истины, на что указывают его слова о том, что умственные способности души должны быть единообразно сосредоточены в себе, иными словами, что душе нужно оставить рассуждения и полностью сосредоточиться на созерцании простой истины. В такой душевной деятельности не может быть ничего ложного, равно как не может быть ничего ложного в мышлении первых начал, которые мы познаем посредством простой интуиции. В-третьих, сказав всё это, он упоминает о том единообразии, которое подобно единообразию ангелов, поскольку по оставлению всего душа приходит к созерцанию одного только Бога. Это он выражает словами о «единении с тем, что выше», то есть, что единение её способностей приводит её к «осиянию прекрасного и добра».

«Прямое» движение в ангеле не может быть связано с его переходом от созерцания одного к созерцанию другого, но – только с порядком его попечения, а именно с тем, что более возвышенный ангел просвещает низших ангелов через посредство тех ангелов, которые находятся между ними. Он указывает на это, говоря, что «по прямой ангел движется тогда, когда выходит вовне ради попечения о том, что ниже его, чтобы правильно всё совершить», то есть, сохраняя расположение правильного порядка. С другой стороны, он связывает «прямое» движение в душе с её переходом от внешних чувственностей к познанию интеллигибельных объектов.

Движение в ангеле «по спирали» он описывает как состоящее из прямого и кругового движений, поскольку их попечение о низшем сообразовано с их созерцанием Бога. Движение же «по спирали» в душе он тоже считает отчасти прямым и отчасти круговым постольку, поскольку при рассуждении она использует божественное просвещение.

**Ответ на возражение 3.** Все эти многообразные движения, которые различаются со

стороны «выше и ниже», «вправо и влево», «вперёд и назад», а также всевозможные круговращения, являются не чем иным, как или прямыми, или круговыми движениями, поскольку все они означают рассуждения разума. В самом деле, если разум переходит от рода к виду или от части к целому, то это будет, по его же разъяснению, «выше и ниже»; если от одной противоположности к другой – то это будет «вправо и влево»; если от причины к следствию – то это будет «вперёд и назад»; а если он рассматривает окружающие его поблизости или вдалеке акциденции – то это будут различные движения по кругу. Но мы уже показали, что переход разума от чувственных объектов к интеллигибельным, осуществляемый согласно порядку естественного разума, является движением «по прямой», а согласно божественному просвещению, движением «по спирали». Что же касается того [движения], которое он описал как «замирание на месте», то оно относится к круговому движению.

Отсюда понятно, что приведённое Дионисием описание созерцательных движений гораздо полнее и глубже.

## Раздел 7. ЕСТЬ ЛИ В СОЗЕРЦАНИИ НАСЛАЖДЕНИЕ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что в созерцании нет наслаждения. Ведь наслаждение принадлежит желающей способности, тогда как созерцание по преимуществу пребывает в уме. Следовательно, похоже, что в созерцании нет наслаждения.

**Возражение 2.** Далее, любые усилия и борения препятствуют наслаждению. Но созерцанию сопутствуют усилие и борение. Так, Григорий говорит, что «душа, стремящаяся созерцать Бога, пребывает в борении; порой она побеждает, мыслями и чувствами вкушая нечто от непостижимого света, а порой она уступает, поскольку, даже вкушая, может ослабеть». Следовательно, в созерцании нет наслаждения.

**Возражение 3.** Далее, как сказано в десятой [книге] «Этики», наслаждение порождается совершенной деятельностью<sup>759</sup>. Но созерцание странствующих [в нынешней жизни] несовершенно, согласно сказанному [апостолом]: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло» ([1 Кор. 13:12](#)). Следовательно, похоже, что в созерцательной жизни нет наслаждения.

**Возражение 4.** Кроме того, наслаждению препятствует телесная травма. Но созерцание может обусловить телесную травму; так, [в Писании] после слов Иакова: «Я видел Бога лицом к Лицу», добавлено: «И хромал он на бедро своё... Потому что Боровшийся коснулся жилы на составе бедра Иакова» ([Быт. 32:30-32](#)). Следовательно, похоже, что в созерцании нет наслаждения.

**Этому противоречит** сказанное о созерцании премудрости: «В обращении её нет суровости, ни в сожитии с нею – скорби, но веселие и радость» ([Прем. 8:16](#)); и Григорий говорит, что «созерцательная жизнь сладостна и крайне приятна».

**Отвечаю:** в любом частном созерцании может наличествовать двоякое наслаждение. Во-первых, обусловливаемое самой деятельностью, поскольку всякий в частном порядке наслаждается присущей ему по природе или навыку деятельностью. Но созерцание истины приличествует человеку по природе как разумному животному, вследствие чего «все люди от природы стремятся к знанию»<sup>760</sup> и, значит, наслаждаются познанием истины. Наибольшее же наслаждение испытывает тот, кто обладает навыком к мудрости и познанию, благодаря которому при созерцании не испытывает никаких затруднений. Во-вторых, созерцание может доставлять наслаждение со стороны объекта постольку, поскольку всякий созерцает то, что он любит (ведь и телесное видение может доставлять удовольствие не только потому, что видеть приятно вообще, но и потому, что видят любимое). И коль скоро созерцательная жизнь, движущей причиной которой, как было показано выше (2), является любовь к горнему, состоит по преимуществу в созерцании Бога, из этого следует, что наслаждение присутствует в созерцательной жизни не только по причине самого созерцания, но и по причине божественной любви.

И в обоих указанных отношениях это наслаждение является самым лучшим из всех человеческих наслаждений — как потому, что духовное наслаждение превосходней чувственного удовольствия, о чём мы уже говорили (II-I, 31,5) при рассмотрении страстей, так и потому, что любовь, посредством которой Бога любят из любви к горнему, превосходней любой другой любви. Поэтому [Писание] говорит: «Вкусите – и увидите, как сладок Господь»<sup>761</sup> ([Пс. 33:9](#)).

**Ответ на возражение 1.** Хотя созерцательная жизнь по преимуществу является актом ума, начинается она в желании, поскольку человек побуждается к созерцанию Бога горней любовью. А так как цель соотносится с началом, из этого следует, что предел – равно как и цель –

созерцательной жизни находится в желании, поскольку человек наслаждается видением объекта своей любви, а это наслаждение видимым объектом, в свою очередь, усиливает его любовь. Поэтому Григорий говорит, что «огонь любви при видении любимого воспламеняется ещё сильнее». Окончательное же совершенство созерцательной жизни состоит в том, что божественная истина будет не только видима, но и любима.

**Ответ на возражение 2.** Являющиеся следствиями противления внешней вещи усилия и борения препятствует наслаждению этой вещью. Ведь человек наслаждается не тем, против чего он борется, а тем, за что он борется, и когда он [в этом борении] обретает желанное, то при прочих равных условиях наслаждается им ещё больше, в связи с чем Августин говорит, что «чем труднее было сражение, тем больше и радости в триумфе»<sup>762</sup>. Затем, в созерцании со стороны созерцаемой истины нет никаких усилий или борений, однако, они есть со стороны ущербности нашего мышления и тленности нашего тела, которое обращает нас к низшему, согласно сказанному [в Писании]: «Тленное тело отягощает душу, и эта “земная храмина” подавляет многозаботливый ум» ([Прем. 9:15](#)). Поэтому когда человек достигает созерцания истины, он начинает любить её ещё больше и ещё больше ненавидеть свою ущербность и бремя своего тленного тела, и тогда он вторит апостолу, сказавшему: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» ([Рим. 7:24](#)). Именно это имеет в виду Григорий, когда говорит: «Единожды открывшись нашему желанию и мышлению, Бог иссушает в нас всякое чувственное удовольствие».

**Ответ на возражение 3.** Созерцание Бога в теперешней жизни несовершенно по сравнению с созерцанием на небесах; и точно так же наслаждение созерцанием странствующего несовершенно по сравнению с наслаждением созерцанием на небесах, о котором сказано: «Из потока сладостей Твоих Ты напояешь их» ([Пс. 35:9](#)). Однако, хотя созерцание божественного странствующим несовершенно, тем не менее, оно в силу превосходства созерцаемого доставляет ему большее наслаждение, чем все его совершенные созерцания вместе взятые. Поэтому философ говорит: «Мы можем, конечно, иметь собственные предположения относительно этих возвышенных и божественных субстанций, схватывание которых, пусть даже и смутное, настолько возвышает наше познание, что приносит наслаждение куда большее, чем всё то, что нас окружает». То же самое имеет в виду и Григорий, по словам которого «созерцательная жизнь сладостна и крайне приятна, ибо она возносит душу, открывает небеса и представляет умственному взору духовный мир».

**Ответ на возражение 4.** После созерцания Иаков стал хромать «на бедро своё» потому, что, по словам Григория, «прежде чем мы возрастём в любви к Богу, нам надлежит умалиться в любви к миру. Так, после вкушения сладости Божией у нас остаётся здоровой одна нога, тогда как другая хромот, ибо хромящийся на одну ногу опирается только на ту, что здорова».

## Раздел 8. ПОСТОЯННА ЛИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что созерцательная жизнь не является постоянной. В самом деле, созерцательная жизнь сущностно состоит в том, что принадлежит уму. Но все умственные совершенства нынешней жизни прейдут, согласно сказанному [в Писании]: «И пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» ([1 Кор. 13:8](#)). Следовательно, прекратится и созерцательная жизнь.

**Возражение 2.** Далее, человек испытывает сладость созерцания урывками и в только в короткие промежутки времени, в связи с чем Августин говорит: «Ты дозволяешь мне порой ощутить в глубинах моих чувство неизъяснимой сладости... Но затем я ниспадаю обратно» <sup>763</sup>. И Григорий, комментируя слова из [книги] Иова: «И дух прошёл надо мною» ([Иов. 4:15](#)), говорит: «Ум недолго покоится в сладостном состоянии внутреннего созерцания, ибо его отражает и возвращает назад к себе сама необъятность света» <sup>764</sup>. Следовательно, созерцательная жизнь не является постоянной.

**Возражение 3.** Далее, то, что не свойственно человеку, не может быть постоянным. Но созерцательная жизнь, согласно философу, «лучше той, что соответствует человеку» <sup>765</sup>. Следовательно, похоже, что созерцательная жизнь не является постоянной.

Этому противоречат следующие слова Господа: «Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у неё» ([Лк. 10:42](#)), и так это потому, что, по словам Григория, «созерцательная жизнь начинается здесь так, чтобы стать совершенной в нашей небесной обители».

**Отвечаю:** что-либо можно считать постоянным двояко: во-первых, в отношении его природы; во-вторых, в отношении нас. Но очевидно, что в отношении самой себя созерцательная жизнь является постоянной по двум причинам: во-первых, потому, что она имеет дело с нетленным и неизменным; во-вторых, потому, что, как сказано в первой [книге] «Топики», нет ничего, что было бы противоположным наслаждению созерцанием <sup>766</sup>. Впрочем, созерцательная жизнь постоянна и в отношении нас – как потому, что она соответствует нам со стороны нетленной части души, а именно ума, так что она может продолжаться и по окончании нынешней жизни, так и потому, что при созерцании мы не используем наших тел, благодаря чему, по словам философа, в этом деле мы некоторым образом неутомимы <sup>767</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Способы созерцания здесь и на небесах разнятся, однако сама созерцательная жизнь сохранится по причине любви, в которой она имеет своё начало и цель. На это указывает Григорий, когда говорит, что «созерцательная жизнь начинается здесь так, чтобы стать совершенной в нашей небесной обители, поскольку возгоревшийся здесь огонь любви при видении Любимого воспламенится ещё сильнее».

**Ответ на возражение 2.** Никакое действие, достигнув наивысшей точки, не может продолжаться долго. Но, как говорит Дионисий и как было доказано нами выше (6), высшей точкой созерцания является достижение единообразия божественного созерцания. Поэтому хотя в этом отношении созерцание не может продолжаться долго, тем не менее, оно может быть постоянным в отношении других созерцательных актов.

**Ответ на возражение 3.** философ говорит, что созерцательная жизнь превышает человеческое потому, что она соответствует нам в той мере, в какой «в нас присутствует нечто божественное» <sup>768</sup>, а именно ум, который сам по себе нетленен и бесстрастен, вследствие чего его акт продолжителен.

## Вопрос 181. О ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ

*Далее мы исследуем деятельную жизнь, под каковым заглавием наличествует четыре пункта:*

- 1) все ли дела нравственных добродетелей относятся к деятельной жизни;*
- 2) относится ли к деятельной жизни рассудительность;*
- 3) относится ли к деятельной жизни обучение;*
- 4) о продолжительности деятельной жизни.*

# Раздел 1. ВСЕ ЛИ ДЕЛА НРАВСТВЕННЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ ОТНОСЯТСЯ К ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что не все акты нравственных добродетелей относятся к деятельной жизни. В самом деле, похоже, что деятельная жизнь касается только наших отношений с другими людьми. Так, Григорий говорит, что «деятельная жизнь подаёт хлеб алчущему», а затем, упомянув многое из того, что касается наших отношений с другими людьми, добавляет: «Подаёт всем и каждому то, в чём тот нуждается». Однако в своих отношениях с другими мы направляемся не всеми актами нравственных добродетелей, но, как уже было сказано (58, 2; II-I, 60, 2, 3), только актами правосудности и её частей. Следовательно, не все акты нравственных добродетелей относятся к деятельной жизни.

**Возражение 2.** Далее, Григорий говорит, что слабая глазами, но плодovitая Лия означает деятельную жизнь, которая, «будучи озабочена делами, видит меньше, однако, побуждая ближнего примером и словом подражать себе, порождает многочисленные следствия добрых дел». Но это, похоже, скорее присуще любви, посредством которой мы любим ближнего, чем нравственным добродетелям. Следовательно, дело представляется так, что акты нравственных добродетелей не относятся к деятельной жизни.

**Возражение 3.** Далее, ранее мы показали (180, 2), что нравственные добродетели располагают к созерцательной жизни. Но расположение и совершенство принадлежат одному и тому же. Следовательно, похоже, что нравственные добродетели не относятся к деятельной жизни.

**Отвечаю:** как уже было сказано (179, 2), различие деятельной и созерцательной жизни основано на различии людских занятий, которые направлены к разным целям; одним из этих занятий является рассмотрение истины, каковое суть цель созерцательной жизни, в то время как другим является внешняя деятельность, к которой определена деятельная жизнь.

Но очевидно, что нравственные добродетели по преимуществу определены не к созерцанию истины, а к деятельности. Поэтому философ говорит, что «знание для обладания добродетелями значит мало или вовсе ничего»<sup>769</sup>. Отсюда понятно, что нравственные добродетели сущностно принадлежат деятельной жизни, по каковой причине философ относит нравственные добродетели к деятельному счастью<sup>770</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Как доказал философ, правосудность, которая направляет человека в его отношениях с другими, является основой всех нравственных добродетелей<sup>771</sup>. Поэтому деятельная жизнь представлена как касающаяся наших отношений с другими людьми (ибо хотя она состоит не только в этом, однако в этом она состоит по преимуществу).

**Ответ на возражение 2.** Побудить своим примером ближнего к добру можно посредством актов всех нравственных добродетелей, и именно это Григорий усваивает деятельной жизни.

**Ответ на возражение 3.** Подобно тому, как тогда, когда добродетель определяется к цели другой добродетели, она, так сказать, получает вид последней, точно так же и тогда, когда человек использует относящееся к деятельной жизни просто как расположение к созерцанию, оно входит в состав созерцательной жизни. С другой стороны, если мы осуществляем дела нравственных добродетелей [просто] потому, что они благи, а не как расположения к созерцательной жизни, то в таком случае нравственные добродетели относятся к деятельной жизни.

А ещё можно сказать, что деятельная жизнь [сама] является расположением к



созерцательной жизни.

## Раздел 2. ОТНОСИТСЯ ЛИ К ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что рассудительность не относится к деятельной жизни. В самом деле, подобно тому, как созерцательная жизнь принадлежит познавательной способности, точно также жизнь деятельная принадлежит желающей способности. Но рассудительность принадлежит не желающей, а познавательной способности. Следовательно, рассудительность не относится к деятельной жизни.

**Возражение 2.** Далее, Григорий говорит, что «деятельная жизнь, будучи озабочена делами, видит меньше», по каковой причине она представлена слабой глазами Лией. Но рассудительность для вынесения правильного суждения о том, что надлежит исполнить, нуждается в остром зрении. Следовательно, похоже, что рассудительность не относится к деятельной жизни.

**Возражение 3.** Далее, рассудительность занимает промежуточное положение между нравственными и умственными добродетелями. Но нравственные добродетели, как мы уже показали (1), относятся к деятельной жизни, а умственные добродетели – к созерцательной. Следовательно, похоже, что рассудительность относится не к деятельной или созерцательной жизни, а к той, которая, по словам Августина, образована из обоих этих родов<sup>772</sup>.

**Этому противоречит** сказанное философом о том, что рассудительность относится к деятельному счастью, которому принадлежат нравственные добродетели<sup>773</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1; II-I, 18, 6), когда нечто определяется к чему-либо как к своей цели, оно получает свой вид от объекта, на который оно направлено, и в первую очередь это касается нравственных поступков; так, например, согласно философу, «тот, кто ворует ради прелюбодеяния, в строгом смысле слова скорее блудник, нежели вор»<sup>774</sup>. Затем, очевидно, что знание рассудительности, каковая суть «правильное суждение и предполагает поступки»<sup>775</sup>, определено как к своей цели к делам нравственных добродетелей, и потому, как говорит философ в той же книге, началами рассудительности являются цели нравственных добродетелей<sup>776</sup>. Таким образом, подобно тому, как, согласно ранее сказанному (1), нравственные добродетели в том, кто определяет их к покою созерцания, относятся к созерцательной жизни, точно так же и знание рассудительности, которое само по себе определено к делам нравственных добродетелей, непосредственно – если понимать рассудительность в прямом смысле слова, в каком определяет её философ,— относится к деятельной жизни.

Если же понимать его расширительно, а именно как содержащее все виды человеческого знания, то в таком случае рассудительность отчасти относится и к созерцательной жизни. Именно это имеет в виду Туллий, когда говорит, что «самым рассудительным и мудрым мы назовём того, кто способен с наибольшею ясностью и быстротой схватить истину и развить свои умозаключения».

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (II-I, 18, 6), нравственные дела получают свой вид от своей цели. Но целью относящегося к созерцательной жизни знания является непосредственное познание истины, тогда как целью знания рассудительности является акт желающей способности, и потому она относится к деятельной жизни.

**Ответ на возражение 2.** Из-за озабоченности внешним человек меньше видит интеллигибельное, которое отделено от относящихся к делам деятельной жизни чувственных

объектов. Однако, о том, что связано с рассудительностью, а именно, что надлежит исполнить, внешние заботы деятельной жизни позволяют человеку судить яснее благодаря и опыту, и внимательности ума, поскольку, как говорит Саллюстий, «когда ум внимателен, тогда от него есть польза».

**Ответ на возражение 3.** Рассудительность считается занимающей промежуточное положение между умственными и нравственными добродетелями потому, что она пребывает в том же субъекте, что и умственные добродетели, и при этом обладает абсолютно той же материей, что и нравственные добродетели. Что же касается этого третьего вида жизни, то она посредствует деятельной и созерцательной жизни в отношении того, чем она занята, поскольку она подчас занята созерцанием истины, а подчас – вечными вещами.

## Раздел 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОБУЧЕНИЕ ДЕЛОМ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ИЛИ ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что обучение является делом не деятельной, а созерцательной жизни. Так, Григорий говорит, что «совершен тот, кто может, видя небесные блага хотя бы сквозь тусклое стекло, свидетельствовать о них братии, воспламеняя умы любовью к их прикровенной красе». Но это свойственно обучению. Следовательно, обучение является делом созерцательной жизни.

**Возражение 2.** Далее, акт и навык, похоже, сводимы к общему виду жизни. Но обучение является актом мудрости, поскольку, по словам философа, «способность научить есть признак знатока»<sup>777</sup>. Следовательно, раз мудрость, или знание, принадлежит созерцательной жизни, то дело представляется так, что обучение тоже принадлежит созерцательной жизни.

**Возражение 3.** Далее, моление, равно как и созерцание, является актом созерцательной жизни. Но молитва, даже когда молящийся молится о другом, принадлежит созерцательной жизни. Следовательно, похоже, что ознакомление другого путём обучения с постигнутой истиной тоже принадлежит созерцательной жизни.

**Этому противоречат** слова Григория о том, что «деятельная жизнь подаёт хлеб алчущему, обучает несведущего слову мудрости».

**Отвечаю:** у акта обучения есть два объекта. В самом деле, обучение сообщается посредством речи, а речь – это слышимый знак внутреннего представления. Поэтому одним объектом обучения является материя, или предмет, внутреннего представления, и в отношении этого объекта обучение принадлежит иногда деятельной жизни, а иногда – созерцательной. Оно принадлежит деятельной жизни тогда, когда человек внутренне постигает истину, чтобы руководствоваться ею в своих внешних действиях, а созерцательной жизни оно принадлежит тогда, когда человек постигает интеллигибельную истину, наслаждаясь её рассмотрением и любовью к ней. Поэтому Августин говорит: «Да изберут себе благую часть», а именно созерцательную жизнь, «да будут поглощены словом, наслаждаются длительным обучением, озаботятся благотворным знанием», из каковых слов со всей очевидностью следует, что обучение принадлежит созерцательной жизни.

Другой объект обучения находится со стороны услышанной речи, то есть объектом обучения является слушатель. В отношении этого объекта всякое учение принадлежит деятельной жизни, к которой относятся внешние действия.

**Ответ на возражение 1.** Цитируемый автор со всей очевидностью говорит об учении с точки зрения его материи, а именно постольку, поскольку оно связано с рассмотрением истины и любовью к ней.

**Ответ на возражение 2.** У навыка и акта общий объект. Отсюда понятно, что в этом аргументе речь идёт о материи внутреннего представления. В самом деле, способность научить принадлежит мудрому и знающему в той мере, в какой он способен словесно передать своё внутреннее представление так, чтобы это привело другого человека к постижению истины.

**Ответ на возражение 3.** Тот, кто молится о другом, совершает нечто не в отношении того, о ком он молится, а в отношении Бога, то есть интеллигибельной Истины, тогда как тот, кто учит другого, совершает нечто в отношении обучаемого посредством внешнего действия. Следовательно, приведённая аналогия неудачна.

## Раздел 4. СОХРАНИТСЯ ЛИ ДЕЯТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ПО ОКОНЧАНИИ НЫНЕШНЕЙ ЖИЗНИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что по окончании нынешней жизни деятельная жизнь сохранится. В самом деле, мы уже показали (1), что акты нравственных добродетелей принадлежат деятельной жизни. Но, как говорит Августин, по окончании нынешней жизни нравственные добродетели сохраняются<sup>778</sup>. Следовательно, по окончании нынешней жизни сохранится и деятельная жизнь.

**Возражение 2.** Далее, как уже было сказано (3), к деятельной жизни относится обучение других. Но в той будущей жизни, в которой «мы будем подобны ангелам», обучение сохранится постольку, поскольку оно свойственно ангелам, которые, согласно Дионисию, не только «очищают, просвещают и совершенствуют», но также и «научают» других<sup>779</sup>. Следовательно, похоже, что по окончании нынешней жизни деятельная жизнь сохранится.

**Возражение 3.** Далее, чем продолжительней вещь сама по себе, тем скорее она сохранится по окончании нынешней жизни. Но деятельная жизнь сама по себе представляется продолжительной; так, Григорий говорит, что «мы можем неотступно пребывать в деятельной жизни, но никак не можем удерживать внимательность ума в жизни созерцательной». Следовательно, деятельная жизнь способна сохраняться по окончании нынешней жизни в большей степени, чем жизнь созерцательная.

**Этому противоречит** сказанное Григорием о том, что «деятельная жизнь прейдёт с миром сим, а созерцательная жизнью, начавшись здесь, в нашей небесной обители усовершится».

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), целью деятельной жизни являются внешние действия, но если они определены к покою созерцания, то принадлежат созерцательной жизни. Но в будущей жизни блаженных всякая озабоченность внешними действиями прейдёт, а если какие-либо внешние действия и сохраняются, то они будут определены как к своей цели к созерцанию. В самом деле, в конце [своей книги] «О граде Божиим» Августин говорит: «Тогда мы почием и увидим, увидим и возлюбим, возлюбим и восхвалим». А несколько выше он замечает, что «там Бога мы будем лицезреть без конца, любить без отвращения и восхвалять без утомления, и это расположение сердца, это занятие будет общим для всех»<sup>780</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Как было показано выше (136, 1), нравственные добродетели сохраняются со стороны не тех актов, которые относятся к средствам, а тех, которые относятся к цели. А таковыми являются те акты, которые приводят к покою созерцания, которое в вышеприведённых словах Августина обозначено словом «почить»; и когда мы «почиём», то исчезнет не только внешняя неупорядоченность, но и внутреннее волнение страстей.

**Ответ на возражение 2.** Созерцательная жизнь, как было показано выше (180, 4), по преимуществу состоит в созерцании Бога, чему ангелы друг друга не учат, поскольку, согласно сказанному [в Писании], ангелы «малых сих», то есть принадлежащие низшему порядку «всегда видят лицо Отца» ([Мф. 18:10](#)); и точно так же в нашей будущей жизни никто не будет учить другого, каков Бог, но мы все «увидим Его, как Он есть» ([1 Ин. 3:2](#)). Об этом же читаем у Иеремии: «Уже не будут учить друг друга... и говорить: “Познайте Господа!” — ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого» ([Иер. 31:34](#)).

Однако, тому, что относится к «божественному тайнодействию», один ангел учит другого, очищая его, просвещая и совершенствуя, и в этом отношении в них — доколе существует мир — некоторым образом присутствует деятельная жизнь, поскольку они попечительствуют о тех, кто

ниже их. Это обозначено лестницей, увиденной Иаковом [во сне], по которой ангелы «восходили» (что указывает на созерцание) и «нисходили» (что указывает на деяние). Впрочем, как замечает Григорий, «они не оставляют божественного видения, дабы не лишиться радости внутреннего созерцания»<sup>781</sup>. Поэтому в них деятельная жизнь не отличается от созерцательной (чего нельзя сказать о нас, поскольку в нас деятельная жизнь препятствует нашему созерцанию).

Мы также не подобны ангелам и со стороны обетованного нам попечения о низших тварях, поскольку нам, в отличие от ангелов, оно подобает не в силу естественного порядка, а по причине нашего видения Бога.

**Ответ на возражение 3.** То, что продолжительность деятельной жизни в нашем нынешнем состоянии превосходит продолжительность жизни созерцательной, обусловлено не особенностью каждой из этих жизней как таковых, а нашей ущербностью, поскольку нас ниспровергает с высот созерцания бремя нашей телесности. Поэтому [в другом месте] Григорий замечает, что «ум по причине его слабости отражает и возвращает назад к себе сама необъятность света»<sup>782</sup>.

# Вопрос 182. О СРАВНЕНИИ ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ С СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ

*Теперь нам надлежит сравнить деятельную жизнь с созерцательной, под каковым заглавием наличествует четыре пункта:*

- 1) какая из них важнее и превосходней;*
- 2) какая из них заслуживает большей награды;*
- 3) препятствует ли деятельная жизнь созерцательной;*
- 4) об их порядке.*



# Раздел 1. ПРЕВОСХОДИТ ЛИ ДЕЯТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ СОЗЕРЦАТЕЛЬНУЮ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что деятельная жизнь превосходит созерцательную. В самом деле, как говорит философ, «лучшим и более стоящим представляется то, что предпочитают лучшие люди»<sup>783</sup>. Но деятельная жизнь свойственна людям, занимающим высокое положение, а именно прелатам, которым даны и власть, и почёт, в связи с чем Августин замечает, что «в наших делах предметом любви не должны быть власть или почёт в настоящей жизни»<sup>784</sup>. Следовательно, похоже, что деятельная жизнь превосходит созерцательную.

**Возражение 2.** Далее, во всех навыках и актах руководство принадлежит тому, что более важно; так, военное искусство, будучи более важным, направляет искусство делать уздечки<sup>785</sup>. Но направление и руководство созерцательной жизнью, как явствует из слов, сказанных Моисею: «Сойди и подтверди народу, чтобы он не порывался к Господу видеть Его» ([Исх. 19:21](#)), свойственно жизни деятельной. Следовательно, деятельная жизнь превосходит созерцательную.

**Возражение 3.** Далее, не должно устраняться от большего ради меньшего, поскольку, как говорит апостол, «ревнуйте о дарах больших» ([1 Кор. 12:31](#)). Но некоторые устраняются от состояния созерцательной жизни ради дел жизни деятельной, например, те, которые переходят в состояние прелатов. Следовательно, похоже, что деятельная жизнь превосходит созерцательную.

**Этому противоречат** следующие слова Господа: «Мария же избрала благу часть, которая не отнимется у неё» ([Лк. 10:42](#)). Но Мария символизирует созерцательную жизнь. Следовательно, созерцательная жизнь превосходит деятельную.

**Отвечаю:** ничто не препятствует тому, чтобы то, что само по себе превосходней, в некотором отношении поступалось другому. Поэтому нам надлежит отвечать, что созерцательная жизнь как таковая превосходит деятельную, в доказательство чего философ приводит восемь причин<sup>786</sup>. Первой является та, что созерцательная жизнь приличествует человеку со стороны лучшего, что в нём есть, а именно ума, и свойственных ему объектов, а именно интеллигибельных вещей, тогда как деятельная жизнь занята внешним. Поэтому созерцательная жизнь обозначена Рахилью, самое имя которой переводится как «зрящая начало», в то время как деятельная жизнь, по словам Григория, обозначена слабой глазами Лией. Второй причиной является та, что созерцательная жизнь является наиболее непрерывной (хотя, как уже было сказано (180, 8; 181, 4), это не относится к наивысшей степени созерцания), в связи с чем о символизирующей созерцательную жизнь Марии сказано, что она всё время сидела у ног Господа. Третьей — та, что созерцательная жизнь доставляет большее удовольствие, чем жизнь деятельная, в связи с чем Августин говорит, что «Марфа суетилась, а Мария наслаждалась». Четвёртой — та, что ведущий созерцательную жизнь человек более самодостаточен, поскольку нуждается в меньшем, в связи с чем читаем: «Марфа! Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом» ([Лк. 10:41](#)). Пятой — та, что созерцательную жизнь любят ради её самой, в то время как деятельная жизнь определена к чему-то ещё. Об этом [псалмопевец] говорит так: «Одного просил я у Господа, того только ищю — чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей, созерцать красоту Господню» ([Пс. 26:4](#)). Шестой — та, что созерцательная жизнь состоит в досуге и покое, согласно сказанному [в Писании]: «Остановитесь и познайте, что Я — Бог!» ([Пс. 45:11](#)). Седьмая — та, что созерцательная жизнь

сообразуется с божественным, тогда как деятельная жизнь – с человеческим; поэтому Августин говорит: «“В начале было Слово”, и Ему внимала Мария; затем “Слово стало плотью”, и Ему служила Марфа». Восьмой — та, что созерцательная соотнобразуется с тем, что есть в первую очередь человек, а именно с его умом, тогда как к делам деятельной жизни причастны и более низкие способности, которые общи нам и неразумным животным; поэтому [псалмопевец], сказав: «Человеков и скотов хранишь Ты, Господи» ( [Пс. 35:7](#)), ниже упоминает о том, что касается только человека: «Во свете Твоём мы видим свет» ( [Пс. 35:10](#)).

Господь добавляет девятую причину, когда говорит: «Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у неё» ( [Лк. 10:42](#)), каковые слова Августин разъясняет так: «Не “ты избрала худшую часть”, а “она избрала благую часть”. Почему же благую? Да потому, говорю, что она “не отнимется у неё”. Бремя забот когда-нибудь непременно отнимется, а наслаждение истиной вечно».

Однако в ограниченном смысле и в отдельных случаях следует отдавать предпочтение деятельной жизни по причине потребностей жизни нынешней. Поэтому философ говорит, что «заниматься философией лучше, чем заниматься каким-то промыслом, но не предпочтительнее для того, кто нуждается в необходимом»<sup>787</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Прелатам подобает не только вести деятельную жизнь, но и превосходить других в жизни созерцательной; поэтому Григорий говорит: «Прелату надлежит быть первым в деянии и выше других в созерцании».

**Ответ на возражение 2.** Созерцательная жизнь состоит в некоторой свободе ума. Так, по словам Григория, «созерцательная жизнь сообщает некоторую свободу уму, ибо мыслит она не преходящее, а вечное». И Боэций говорит, что «человеческая душа более свободна, когда пребывает в созерцании божественного разума, и менее, когда оказывается связанной земными членами»<sup>788</sup>. Отсюда очевидно, что деятельная жизнь не столько руководит созерцательной жизнью, сколько предписывает некоторые дела деятельной жизни как расположения к созерцательной жизни, что свидетельствует скорей о служении, чем о господстве. Именно это имеет в виду Григорий, когда говорит, что «деятельная жизнь есть рабство, а созерцательная жизнь есть свобода».

**Ответ на возражение 3.** Подчас человек призывается от созерцательной жизни к делам жизни деятельной той или иной потребностью нынешней жизни, но это вовсе не означает, что он должен полностью отказаться от созерцания. Поэтому Августин говорит: «Святого покоя ищет любовь к истине; общественные обязанности принимает на себя неизбежный долг любви. Если никто этого бремени», а именно [бремени] деятельной жизни, «не налагает, следует пользоваться досугом для познания и созерцания истины; если же его налагают, то следует принять его по неизбежному долгу любви. Но и в последнем случае не нужно отказываться от удовольствия, доставляемого истиной, чтобы та приятность не исчезла, а эта необходимость не подавила»<sup>789</sup>. Отсюда понятно, что призыв человека от созерцательной жизни к жизни деятельной происходит не путём вычитания, а путём дополнения.

## Раздел 2. ЗАСЛУЖИВАЕТ ЛИ ДЕЯТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ БОЛЬШЕЙ НАГРАДЫ, ЧЕМ СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что деятельная жизнь заслуживает большей награды, чем созерцательная. В самом деле, заслуга подразумевает отношение к награде, а награда полагается за труд, согласно сказанному [в Писании]: «Каждый получит свою награду по своему труду» ([1 Кор. 3:8](#)). Но труд усваивается деятельной жизни, тогда как созерцательной жизни усваивается покой; так, Григорий говорит: «Обратившийся к Богу должен сперва тяжко потрудиться, то есть взять в жены Лию, и лишь после упокоиться в объятиях Рахили, дабы зреть начало». Следовательно, деятельная жизнь заслуживает большей награды, чем созерцательная.

**Возражение 2.** Далее, в созерцательной жизни начинается грядущее счастье, в связи с чем Августин, комментируя слова [Писания]: «Если Я хочу, чтобы он пребыл, пока прииду» ([Ин. 21:22](#)), говорит: «Это может быть истолковано так: “Пусть совершенные дела идут за Мной, сообразуясь с примером Моих страстей, и пусть начавшееся здесь созерцание пребудет, пока Я не прииду, а когда Я прииду, оно усовершится”»<sup>790</sup>. И Григорий говорит, что «созерцание начинается здесь, чтобы стать совершенным в нашей небесной обители». Но имеющая наступить жизнь будет состоянием не обретения заслуги, а получения награды за добродетели. Следовательно, созерцательная жизнь, похоже, в меньшей степени обладает признаком заслуги, чем деятельная, но [зато] – большим признаком награды.

**Возражение 3.** Далее, Григорий говорит, что «нет лучшей жертвы для Господа, чем ревность о душе». Но ревность о душе обращает человека к делам деятельной жизни. Следовательно, похоже, что созерцательная жизнь не заслуживает большей награды, чем деятельная.

**Этому противоречат** следующие слова Григория: «Велики заслуги деятельной жизни, но заслуги созерцательной жизни куда больше»<sup>791</sup>.

**Отвечаю:** как было показано выше (II-I, 114, 4), заслуга укоренена в горней любви; и хотя эта возвышенная любовь, согласно сказанному (25, 1), состоит в любви к Богу и ближнему, сама по себе любовь к Богу заслуживает большей награды, чем любовь к ближнему, о чём также было говорено ранее (27, 8). Поэтому то, что более непосредственно связано с любовью к Богу, по роду заслуживает большей награды, чем то, что непосредственно связано с любовью к ближнему ради Бога. Но прямо и непосредственно с любовью к Богу связана созерцательная жизнь; так, по словам Августина, «любовь к» божественной «истине ищет святого покоя»<sup>792</sup>, а именно созерцательной жизни, поскольку, как мы уже показали (181, 4), к этой истине по преимуществу стремится созерцательная жизнь. С другой стороны, деятельная жизнь более непосредственно связана с любовью к ближнему, поскольку она заботится о «большом угощении» ([Лк. 10:40](#)). Таким образом, созерцательная жизнь по роду заслуживает большей награды, чем жизнь деятельная. Кроме того, по словам Григория, «созерцательная жизнь заслуживает большего, чем жизнь деятельная, поскольку последняя трудится под ярмом нынешних нужд», а именно, чтобы помочь ближнему, «тогда как первая с сердечной радостью предвкушает грядущий покой», то есть созерцание Бога.

Однако в некоторых случаях один человек делами жизни деятельной может заслужить больше, чем другой — делами жизни созерцательной. Например, избыток божественной любви иногда побуждает человека отказаться от сладости божественного созерцания в настоящем ради исполнения воли Божией и Его славы. Так, апостол говорит: «Я желал бы сам быть отлучённым

от Христа за братьев моих» ([Рим. 9:3](#)), каковые слова Златоуст разъясняет так: «Его ум был так поглощён любовью к Христу, что, несмотря на то, что величайшим его желанием было быть неразлучным с Христом, он готов был презреть и это, дабы только угодить Христу».

**Ответ на возражение 1.** Внешний труд способствует увеличению акцидентной награды, но увеличение заслуги в отношении сущностной награды по преимуществу связано с горней любовью, о которой свидетельствует внешний труд ради Христа. Однако гораздо более значимым её признаком является отказ человека от всего, что связано с этой жизнью, ради того, чтобы полностью посвятить себя божественному созерцанию.

**Ответ на возражение 2.** В состоянии будущего блаженства человек будет совершенен, и потому заслуге будет некуда возрастать, разве что она станет более действенной по причине большей любви. Но в нынешней жизни созерцание не лишено изъяна, и потому всегда может стать совершенней, по каковой причине оно обладает признаком заслуги, и заслуги тем большей, чем больше в нём божественной любви.

**Ответ на возражение 3.** Духовная жертва приносится Богу при предложении Ему какого-либо из человеческих благ, из которых Богу особенно угодны приносимые Ему в жертву блага человеческой души. Затем, человек должен предлагать Богу, во-первых, свою душу, согласно сказанному [в Писании]: «Утешай душу твою в угождение Богу»<sup>793</sup> ([Сир. 30:24](#)); во-вторых, души других, согласно сказанному [в Писании]: «И слышавший да скажет: “Прииди!”» ([Откр. 22:17](#)). И чем тесней человек соединяет с Богом свою или чью-либо душу, тем более угодна Богу его жертва; поэтому большим угождением Богу является приложение человеком своей души или душ других к созерцанию, а не к действию. Таким образом, утверждение о том, что «нет лучшей жертвы для Господа, чем ревность о душе», означает не то, что заслуга деятельной жизни предпочтительней заслуги жизни созерцательной, а то, что гораздо похвальней предлагать Богу свою душу и души других, чем какие-либо внешние блага.

## Раздел 3. ПРЕПЯТСТВУЕТ ЛИ ДЕЯТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ЖИЗНИ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что деятельная жизнь препятствует жизни созерцательной. В самом деле, для созерцательной жизни необходима некоторая успокоенность ума, согласно сказанному [в Писании]: «Остановитесь и познайте, что Я – Бог» ([Пс. 45:11](#)), тогда как деятельная жизнь приносит беспокойство, согласно сказанному [в Писании]: «Марфа! Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом» ([Лк. 10:41](#)). Следовательно, деятельная жизнь препятствует жизни созерцательной.

**Возражение 2.** Далее, созерцательной жизни необходимо ясное видение. Но деятельная жизнь препятствует ясности видения; так, Григорий говорит, что «слабая глазами, но плодovitая деятельная жизнь, будучи озабочена делами, видит меньше». Следовательно, деятельная жизнь препятствует созерцательной.

**Возражение 3.** Далее, одна противоположность препятствует другой. Но деятельная и созерцательная жизни явно противны друг другу, поскольку деятельная жизнь озабочена многим, в то время как созерцательная жизнь сосредоточена на созерцании одного; поэтому они отличаются как противоположности. Следовательно, похоже, что деятельная жизнь препятствует созерцательной.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «желающие овладеть крепостью созерцания прежде должны пройти обучение в лагере действия»<sup>794</sup>.

**Отвечаю:** деятельную жизнь можно рассматривать с двух точек зрения. Во-первых, со стороны сосредоточенности на внешних делах, и в этом смысле деятельная жизнь, понятно, препятствует созерцательной постольку, поскольку невозможно одновременно заниматься чем-то внешним и предаваться божественному созерцанию. Во-вторых, деятельную жизнь можно рассматривать как унимающую и направляющую внутренние страсти души, и с этой точки зрения деятельная жизнь способствует созерцательной, которой препятствует неупорядоченность внутренних страстей. Поэтому Григорий говорит: «Желающие овладеть крепостью созерцания прежде должны пройти обучение в лагере действия. Там они научатся не чинить вреда ближнему и терпеливо сносить причиняемый ближним вред, не испытывать ни душевной радости от присутствия преходящих благ, ни скорби при их отсутствии. Там они поймут, что ради познания духовного должно изойти из себя, не беря с собой даже тени телесности, а если та будет преследовать их, то её со всем благочестием надлежит изгонять прочь»<sup>795</sup>. Таким образом, труды деятельной жизни, ослабляя внутренние страсти, которые порождают препятствующие созерцанию представления, способствуют созерцательной [жизни].

Сказанного достаточно для ответа на все возражения, поскольку в приведённых аргументах речь идёт только о занятости внешними делами, а не о её следствии, каковым является ослабление страстей.



## Раздел 4. ПРЕДШЕСТВУЕТ ЛИ ДЕЯТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что деятельная жизнь не предшествует созерцательной. В самом деле, созерцательная жизнь непосредственно связана с любовью к Богу, тогда как деятельная жизнь – с любовью к ближнему. Но любовь к Богу предшествует любви к ближнему, поскольку мы любим ближнего ради Бога. Следовательно, похоже, что созерцательная жизнь предшествует жизни деятельной.

**Возражение 2.** Далее, Григорий говорит: «Заметь, что хотя правильно упорядоченная жизнь переходит от действия к созерцанию, тем не менее, душе иногда полезно обращаться от созерцательной жизни к деятельной». Следовательно, деятельная [жизнь] не предшествует созерцательной [жизни] просто.

**Возражение 3.** Далее, похоже, что между подобающими различным субъектам вещами не обязательно существует какая-либо упорядоченность. Но деятельная и созерцательная жизни подобают различным субъектам. Так, по словам Григория, «часто тот, кто способен созерцать Бога, пребывая в безмятежности, отпадает под бременем забот; и часто тот, кто мог бы, служа своим сородичам, жить с пользой, гибнет от меча своего неделания»<sup>796</sup>.

**Отвечаю:** о предшествовании можно говорить двояко. Во-первых, со стороны природы, и в этом смысле созерцательная жизнь предшествует деятельной, поскольку она прилагается к тому, что прежде и лучше, по каковой причине она подвигает и направляет деятельную жизнь. Поэтому Августин говорит, что разум возвышенный, который усваивается созерцанию, соотносится с более низким разумом, который усваивается деятельности, как муж соотносится со своей женой, которая должна подчиняться мужу<sup>797</sup>.

Во-вторых, нечто может предшествовать постольку, поскольку оно первенствует в порядке порождения. В указанном смысле деятельная жизнь предшествует созерцательной, поскольку, как уже было сказано (181, 1), она располагает к ней, а в порядке порождения расположение предшествует форме, хотя последняя предшествует просто и по природе.

**Ответ на возражение 1.** Созерцательная жизнь определена к любви к Богу не любой степени, а наиболее совершенной, тогда как деятельная жизнь необходима для любой степени любви к ближнему. Поэтому Григорий говорит, что «если делать всё то доброе, что мы способны сделать, то царствия Божия можно достичь и без созерцательной жизни, но без жизни деятельной, позабыв делать то доброе, что мы способны сделать, его достичь нельзя».

Из этих слов также следует, что деятельная жизнь предшествует жизни созерцательной как то общее всему предшествующему в порядке порождения, что свойственно совершенному.

**Ответ на возражение 2.** Переход от деятельной жизни к созерцательной происходит в порядке порождения, в то время как обращение от созерцательной жизни к деятельной – в порядке определения (в той мере, в какой деятельная жизнь руководствуется созерцательной). Это подобно тому, как, согласно сказанному во второй [книге] «Этики», навык приобретается благодаря действиям, а благодаря приобретённому навыку можно действовать более совершенно.

**Ответ на возражение 3.** Тот, кто склонен уступать своим страстям по причине влечения к действию, просто более пригоден к деятельной жизни в силу своего беспокойного духа. Поэтому Григорий говорит, что «иные столь беспокойны, что освобождение их от трудов только увеличивает их труды, ибо, чем больше у них досуга для размышлений, тем большее внутреннее

смятение они испытывают»<sup>798</sup>. Другие, напротив, обладают умом по природе спокойным и ясным, и потому более склонны к созерцанию, тогда как с головой погружаться в деятельность для них губительно. Поэтому Григорий говорит, что «некоторые столь нерадивы умом, что, случись им взяться за тяжкий труд, тут же впадают в отчаяние». Однако несколько ниже он добавляет, что «часто... любовь побуждает нерадивые души к делам, а души, растревоженные созерцанием, обуздывает страх»<sup>799</sup>. Таким образом, более пригодные к деятельной жизни могут приуготовлять себя к созерцанию посредством дел жизни деятельной, а более пригодные к созерцательной жизни могут браться за дела жизни деятельной, чтобы ещё больше стремиться к созерцанию.



# Трактат о состояниях жизни

## Вопрос 183. О РАЗЛИЧНЫХ ОБЯЗАННОСТЯХ И СОСТОЯНИЯХ ЧЕЛОВЕКА В ЦЕЛОМ

*Далее нам предстоит исследовать различные состояния и обязанности человека. Мы рассмотрим, во-первых, обязанности и состояния человека в целом; во-вторых, отдельно состояние совершенства.*

*Под первым заглавием наличествует четыре пункта:*

- 1) что означает человеческое состояние;*
- 2) необходимо ли различие человеческих состояний и обязанностей;*
- 3) о различии обязанностей;*
- 4) о различии состояний.*

# Раздел 1. ПРЕДПОЛАГАЕТ ЛИ ПОНЯТИЕ СОСТОЯНИЯ УСЛОВИЕ СВОБОДЫ ИЛИ РАБСТВА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что понятие состояния не предполагает условия свободы или рабства. В самом деле, имя «состояние» происходит от «стояния». Затем, человека считают стоящим, когда он прям [в своей праведности]; так, Григорий говорит: «Пасть, говоря пагубные речи, значит отречься от стояния в праведности»<sup>800</sup>. Но человек обретает духовную правоту, когда покоряет свою волю божественной; поэтому глосса на слова [псалма]: «Правым прилично славословить» ([Пс. 32:1](#)), говорит: «Правы те, которые выпрямляют свои сердца по божественной воле». Следовательно, похоже, что для понятия состояния достаточно одного лишь повиновения божественным заповедям.

**Возражение 2.** Далее, слово «состояние», похоже, означает устойчивость, согласно сказанному [в Писании]: «Будьте устойчивы, непоколебимы»<sup>801</sup> ([1 Кор. 15:58](#)); поэтому Григорий говорит: «Камень, если ничто не нарушит его покой и не приведёт к падению, неподатлив и во всех отношениях устойчив». Но, как сказано во второй [книге] «Этики», мы можем «действовать устойчиво» благодаря добродетели<sup>802</sup>. Следовательно, дело представляется так, что состояние достигается посредством каждого добродетельного действия.

**Возражение 3.** Далее, слово «состояние», похоже, указывает на некоторую возвышенность, поскольку стоять – значит возвышаться. Но над другим можно возвыситься посредством различных обязанностей, а также по-разному достигаемых различных рангов и степеней. Следовательно, для различия состояний достаточно простого различия рангов, степеней или обязанностей.

**Этому противоречит** следующее установление «Декреталий»: «Всякому, кто вмешивается в процесс, связанный с риском для жизни или состояния, надлежит это делать не по доверенности, а только лично»; и при этом «состояние» здесь упоминается в связи со свободой и рабством. Следовательно, похоже, что единственным различием состояния человека является то, что относится к свободе или рабству.

**Отвечаю:** «состояние» в строгом смысле слова означает своего рода место, в котором вещь обретает устойчивое положение согласно своей природе. Так, для человека естественно, когда его голова находится вверху, ноги твёрдо упираются в землю, а другие промежуточные члены расположены в надлежащем им порядке. Однако так дело обстоит только тогда, когда он стоит прямо, а не когда лежит, сидит или облокачивается; никто также не назовёт его стоящим, когда он идёт, но — только когда он стоит неподвижно. И точно так же в том случае, когда речь идёт о человеческих действиях, нечто считается устойчивым (*statum*) в своём положении, если оно неподвижно или покоится. Поэтому всё, что является для людей внешним или изменчивым, не считается их состоянием; например богатство или бедность, высокое общественное положение или низкое и тому подобное. В связи с этим в гражданском праве сказано, что если человек изгоняется из сената, то это лишает его достоинства, но не состояния. Так что, выходит, о состоянии человека свидетельствует только то, что относится к ограничивающему его личность обязательству, а именно, является ли человек хозяином самому себе или же подчинён другому, причём не в связи с какой-либо незначительной или временной причиной, а в силу некоего твёрдого установления, и всё это связано с природой свободы или рабства. Поэтому состояние в строгом смысле этого слова относится к свободе или рабству в духовных или гражданских вопросах.

**Ответ на возражение 1.** Прямоту как таковую связывают с понятием состояния по причине её естественности для человека и только в сочетании с некоторым покоем. Поэтому других животных называют стоящими, не требуя при этом от них прямоты, а людей не назовут так даже если они стоят прямо, но не неподвижно.

**Ответ на возражение 2.** Одной устойчивости для понятия «состояние» недостаточно, поскольку сидящий или лежащий тоже устойчив, однако его никто не называет стоящим.

**Ответ на возражение 3.** Обязанность подразумевает отношение к действию, а ранг – порядок превосходства и подчинения. Состоянию же требуется устойчивость в том, что связано с условием самого человека.

## Раздел 2. ДОЛЖНЫ ЛИ БЫТЬ В ЦЕРКВИ РАЗЛИЧНЫЕ ОБЯЗАННОСТИ И СОСТОЯНИЯ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что в Церкви не должно быть различных обязанностей и состояний. В самом деле, различие противно единству. Но верные Христовы призваны к единству, согласно сказанному [в Писании]: «Так и они да будут в Нас едино... как Мы – едино!» ([Ин. 17:21-22](#)). Следовательно, в Церкви не должно быть различных обязанностей и состояний.

**Возражение 2.** Далее, природа не использует многое, когда достаточно одного. Но дела благодати гораздо более упорядочены, чем дела природы. Следовательно, тому, что связано с деятельностью благодати, в гораздо большей степени приличествует направляться одними и теми же лицами так, чтобы в Церкви не было никакого различия обязанностей и состояний.

**Возражение 3.** Далее, дело представляется так, что благо Церкви в первую очередь состоит в мире, согласно сказанному [в Писании]: «Он... утверждает в пределах твоих мир» ([Пс. 147:2-3](#)); и ещё: «Будьте... мирны, и Бог, мира будет с вами!» ([2 Кор. 13:11](#)). Но различие препятствует миру, поскольку мир, похоже, возникает из сходства, согласно сказанному [в Писании]: «Всякое животное любит подобное себе» ([Сир. 13:19](#)), в то время как, по словам философа, «всякого рода различие влечёт за собою раздоры»<sup>803</sup>. Следовательно, похоже, что в Церкви не должно быть различных обязанностей и состояний.

Этому **противоречит** следующее: в похвалу Церкви сказано, что многие «между почётными» у неё ([Пс. 44:10](#)); а глосса на эти слова говорит, что «царица», то есть Церковь, «изукрашена учением апостолов, исповеданием мучеников, чистотой дев, сокрушением кающихся».

**Отвечаю:** различие обязанностей и состояний в Церкви связано с тремя вещами. Во-первых, оно связано с совершенством Церкви. Ведь как в порядке естественных вещей совершенство, которое в Боге просто и едино, не может быть обнаружено в сотворённой вселенной иначе, как только многообразно и множественно, точно так же и полнота благодати, сосредоточенная в Христе как в Главе, перетекает в Его члены различными способами ради совершения тела Церкви. На это указывают слова апостола о том, что «Он поставил одних апостолами, других – пророками, иных – евангелистами, иных – пастырями и учителями, к совершению святых» ([Еф. 4:11-12](#)). Во-вторых, оно связано с потребностями тех актов, в которых нуждается Церковь. В самом деле, разнообразие дел требует разнообразия их исполнителей, чтобы все дела исполнялись своевременно и в должном порядке, на что указывают слова апостола: «Как в одном теле у нас – много членов (но не у всех членов – одно и то же дело), так мы, многие, составляем одно тело во Христе» ([Рим. 12:4-5](#)). В-третьих, оно связано с величием и красотой Церкви, которым присущ определённый порядок, в связи с чем читаем, что «когда увидела царица Савская всю мудрость Соломона... и жилище рабов его, и стройность слуг его... не могла она более удержаться» ([3 Цар. 10:4-5](#)). Поэтому апостол говорит, что «в большом доме есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные и глиняные» ([2 Тим. 2:20](#)).

**Ответ на возражение 1.** Различие состояний и обязанностей не препятствует единству Церкви, поскольку оно основано на единстве веры, любви и взаимного служения, согласно сказанному апостолом: «Из Которого всё тело, составляемое» верой «и совокупляемое» любовью «посредством всяких взаимно скрепляющих связей», то есть служений одних другим ([Еф. 4:16](#)).

**Ответ на возражение 2.** Подобно тому, как природа не использует многое, когда достаточно одного, точно так же когда необходимо много, она не ограничивается одним, согласно сказанному апостолом: «Если всё тело — глаз, то где — слух?» ([1 Кор. 12:17](#)). И точно так же Церкви, каковая суть тело Христово, потребовалось, чтобы члены были разделены сообразно различию обязанностей, состояний и степеней.

**Ответ на возражение 3.** Подобно тому, как в естественном теле различные члены скрепляются воедино силой животворящего духа и отделяются друг от друга по оставлению им, точно так же и в теле Церкви мир между различными членами сохраняется силой Святого Духа, Который, как сказано, животворит тело Церкви ([Ин. 6:63](#)). Поэтому апостол призывает стараться «сохранять единство духа в союзе мира» ([Еф. 4:3](#)). Затем, человек отлагается от этого единства духа тогда, когда ищет своё (как и в земном царстве мир прекращается тогда, когда каждый из его жителей начинает искать своё). Кроме того, различие обязанностей и состояний лучше сохраняет мир и в уме, и в земном сообществе, поскольку позволяет привлечь к участию в общественной жизни больше людей. Поэтому апостол говорит, что «Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге» ([1 Кор. 12:24-25](#)).

## Раздел 3. РАЗЛИЧАЮТСЯ ЛИ ОБЯЗАННОСТИ СОГЛАСНО СВОИМ ДЕЙСТВИЯМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что обязанности не различаются согласно своим действиям. В самом деле, человеческих действий – как духовных, так и преходящих — бесконечно много. Но между тем, чего бесконечно много, не может быть никакого конкретного различия. Следовательно, человеческие обязанности не могут быть различены согласно различию действий.

**Возражение 2.** Далее, как мы уже показали (179, 1), деятельная и созерцательная жизни различаются согласно своим действиям. Но различие обязанностей, похоже, есть нечто иное, чем различие жизней. Следовательно, обязанности не различаются согласно своим действиям.

**Возражение 3.** Далее, похоже, что именно духовные порядки, состояния и степени различаются согласно своим действиям. Таким образом, если и обязанности различаются согласно своим действиям, то дело представляется так, что обязанности, степени и состояния различаются одинаковым образом. Однако это не так, поскольку они разделяются на соответствующие им части по-разному. Следовательно, обязанности не различаются согласно своим действиям.

Этому противоречит сказанное Исидором о том, что «слово “officium” (обязанность) произошло от “efficere” (осуществить), однако ради красоты звучания в слове “efficium” была изменена одна буква»<sup>804</sup>. Но осуществление является действием. Следовательно, обязанности различаются согласно своим действиям.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), различие членов Церкви определено к трём вещам: совершенству, действию и красоте, и в соответствии с этими тремя существует тройное различие верных. Одно – со стороны совершенства, в отношении которого существует различие состояний в том смысле, что одни люди совершенней других. Другое различие связано с действием, в отношении которого существует различие обязанностей, поскольку люди считаются наделёнными различными обязанностями тогда, когда им предписано исполнять различные действия. Третье различие связано с порядком духовной красоты, в соответствии с которым мы можем даже в рамках одних и тех же состояний или обязанностей различать степени превосходства одних над другими. Поэтому в одной из [неканонических] версий [Писания] читаем: «Бог в возвышенностях её ве́дом»<sup>805</sup> (Пс. 47:4).

**Ответ на возражение 1.** Материальное различие человеческих действий бесконечно. Однако обязанности различаются не так, но – со стороны своего формального различия, которое возникает из видового различия действий, в каком отношении человеческие действия не бесконечны.

**Ответ на возражение 2.** Жизнь предидируется абсолютно, и потому различие приличествующих человеку действий должно рассматриваться само по себе. Затем, осуществление, от которого, как сказано, происходит «обязанность», означает действие, направленное на что-то ещё, о чём читаем в девятой [книге] «Метафизики»<sup>806</sup>. Следовательно, в строгом смысле слова обязанности различаются согласно тем своим действиям, которые определены к другим людям; так, говорят об обязанностях учителя, судьи и так далее. Поэтому, по словам Исидора, «иметь обязанность означает, никому не навязываясь, всем приносить пользу»<sup>807</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано (1), состояния, служения и степени

различаются со стороны различных вещей. Однако все они могут быть сообразованы в одном субъекте; так, когда человеку вменяется более возвышенное действие, он благодаря этому возвышается не только в служении, но и в степени, а иногда, когда это действие величественно, достигает состояния совершенства (как это имеет место в случае епископа). Что же касается духовных порядков, то они различаются со стороны божественных служений. Поэтому Исидор говорит, что «существуют различные виды служений, но первейший из них – тот, который связан со священным и божественным»[808](#).



## Раздел 4. СВЯЗАНО ЛИ РАЗЛИЧИЕ СОСТОЯНИЙ С ТЕМИ, КОТОРЫЕ НАЧИНАЮТ, ПОДВИЗАЮТСЯ ИЛИ СОВЕРШЕННЫ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что различие состояний не связано с теми, которые начинают, подвизаются или совершенны. В самом деле, «у различных родов различны и их виды, и их видовые отличия»<sup>809</sup>. Но это разделение на начало, продвижение и совершенство относится к степеням горней любви, о чём мы уже говорили (24, 9), когда исследовали любовь. Следовательно, похоже, что такое различие не должно усваивать состояниям.

**Возражение 2.** Далее, как уже было сказано (1), состояние имеет дело с условием свободы или рабства, которое явно никак не связано с вышеозначенным различием начала, продвижения и совершенства. Следовательно, разделять состояние таким образом неправильно.

**Возражение 3.** Далее, дело представляется так, что различие начала, продвижения и совершенства связано с «более» и «менее», что, похоже, предполагает понятие степеней. Но мы уже показали (2), что различие степеней отличается от различия состояний. Следовательно, состояние не подобает разделять в отношении начала, продвижения и совершенства.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «существует три состояния обращённых: начало, середина и совершенство»<sup>810</sup>; и ещё: «Иное – приступить к добродетели, иное – подвизаться в ней, иное – достичь совершенства».

**Отвечаю:** как было показано выше (1), состояние связано со свободой или рабством. Но в духовных вещах наличествует двоякое рабство и двоякая свобода: так, есть рабство греха и рабство праведности, и точно так же есть двоякая свобода – от греха и от праведности, как это явствует из слов апостола: «Когда вы были рабами греха, тогда были свободны от праведности... но ныне, когда вы освободились от греха», вы «стали рабами Богу» ([Рим. 6:20, 22](#)).

Затем, рабство греха или праведности состоит в склонении к злу посредством навыка к греху или в склонении к благу посредством навыка к праведности, и точно так же свобода от греха означает неодолимость склонностью к греху, а свобода от праведности означает неудержимость от зла любовью к праведности. Однако коль скоро естественный разум склоняет человека к праведности, в то время как грех естественному разуму противен, из этого следует, что свобода от греха является истинной свободой, которая соединена с рабством праведности, поскольку вместе они склоняют человека к тому, что ему подобает. И точно так же истинным рабством является рабство греха, которое связано со свободой от праведности, поскольку вместе они препятствуют человеку достичь того, что ему подобает. То же, что человек становится рабом праведности или греха, зависит от его усилий, поскольку, по словам апостола, «кому вы отдаёте себя в рабы для послушания, того вы и рабы, кому повинуетесь – или рабы греха к смерти, или послушания к праведности» ([Рим. 6:16](#)).

Но в каждом человеческом усилии можно различить его начало, середину и предел, и потому состояние духовной свободы или рабства различается согласно этим трём, а именно: началу, которому соответствует состояние начинающих, середине, которой соответствует состояние подвизающихся, и пределу, которому соответствует состояние совершенных.

**Ответ на возражение 1.** Свобода от греха является следствием любви, которая «излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» ([Рим. 5:5](#)), в связи с чем [апостол] говорит: «Где Дух Господень, там — свобода» ([2 Кор. 3:17](#)). Поэтому одно и то же разделение уместно и для любви, и для состояния тех, кто наслаждается духовной свободой.

**Ответ на возражение 2.** О людях говорят как о начинающих, подвигающихся и совершенных, имея в виду их различные состояния в отношении не любых занятий вообще, а только тех, которые, как уже было сказано (1), связаны с духовной свободой или рабством.

**Ответ на возражение 3.** Ранее мы показали (3), что ничто не препятствует тому, чтобы степень и состояние были сообразованы в одном субъекте. В самом деле, здесь, на земле, свободные отличаются от рабов не только своим состоянием, но и своей степенью.

# Вопрос 184. О СОСТОЯНИИ СОВЕРШЕНСТВА В ЦЕЛОМ

*Теперь мы должны рассмотреть то, что относится к состоянию совершенства, к которому определены все прочие состояния. В самом деле, обязанности в связи с другими актами надлежит исследовать законодателю, а что касается священного служения, то оно в должном порядке будет рассмотрено в третьей части.*

*В отношении самого состояния совершенных будет рассмотрено три вещи: во-первых, состояние совершенства в целом; во-вторых, то, что касается совершенства епископов; в-третьих, то, что касается совершенства монахов.*

*Под первым заглавием наличествует восемь пунктов:*

- 1) имеет ли отношение совершенство к горней любви;*
- 2) можно ли быть совершенным в нынешней жизни;*
- 3) состоит ли совершенство нынешней жизни по преимуществу в соблюдении советов или заповедей;*
- 4) находится ли совершенный в состоянии совершенства;*
- 5) находятся ли в состоянии совершенства в первую очередь прелаты и монахи;*
- 6) все ли прелаты находятся в состоянии совершенства;*
- 7) какое состояние – епископское или монашеское — является более совершенным;*
- 8) сравнение монахов, приходских священников и архидьяконов.*

# Раздел 1. СОСТОИТ ЛИ СОВЕРШЕНСТВО ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ ПО ПРЕИМУЩЕСТВУ В ГОРНЕЙ ЛЮБВИ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что совершенство христианской жизни не состоит по преимуществу в горней любви. Ведь сказал же апостол: «На злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» ([1 Кор. 14:20](#)). Но любовь относится не к помыслам, а к расположениям. Следовательно, похоже, что совершенство христианской жизни не состоит по преимуществу в горней любви.

**Возражение 2.** Далее, [в Писании] сказано: «Для сего примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злой и, всё преодолев, устоять» ([Еф. 6:13](#)); а далее речь идёт о всеоружии Божиим: «Итак, станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности... а паче всего возьмите щит веры» ([Еф. 6:14, 16](#)). Следовательно, совершенство христианской жизни состоит не только в любви, но и в других добродетелях.

**Возражение 3.** Далее, добродетели, как и другие навыки, различаются согласно своим действиям. Но [в Писании] сказано, что «терпение... должно иметь совершенное действие» ([Иак. 1:4](#)). Следовательно, похоже, что состояние совершенства по преимуществу состоит в терпении.

**Этому противоречит** сказанное [апостолом]: «Более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства» ([Кол. 3:14](#)), поскольку она соединяет все добродетели в одно совершенное единство.

**Отвечаю:** о вещи говорят как о совершенной постольку, поскольку она достигает приличествующей ей цели, являющейся её окончательным совершенством. Но именно горняя любовь соединяет нас с Богом, конечной Целью человеческого ума, поскольку «пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог – в нём» ([1 Ин. 4:16](#)). Следовательно, совершенство христианской жизни всецело состоит в горней любви.

**Ответ на возражение 1.** Совершенство человеческих помыслов, похоже, по преимуществу состоит в том, что они совпадают в единстве истины, согласно сказанному [в Писании]: «[Умоляю вас, братья...] чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях» ([1 Кор. 1:10](#)). Но оно создаётся любовью, приводящей людей к согласию. Поэтому совершенство помыслов всецело состоит в совершенстве любви.

**Ответ на возражение 2.** О человеке можно говорить как о совершенном двояко. Во-первых, просто, в каком-то смысле совершенство связано с природой вещи; так, например, животное считается совершенным тогда, когда оно не испытывает недостатка ни в расположении своих членов, ни в том, что ему необходимо для жизни. Во-вторых, относительно, в каком-то смысле совершенство связано с чем-то внешним, например белизной, чернотой или чем-то подобным. Но христианская жизнь по преимуществу состоит в любви, посредством которой душа соединяется с Богом, в связи с чем читаем, что «не любящий... пребывает в смерти» ([1 Ин. 3:14](#)). Таким образом, совершенство христианской жизни состоит в любви просто, а в других добродетелях – относительно. И поскольку то, что является таковым просто, по отношению ко всему остальному первично и наиболее значимо, из этого следует, что совершенство любви первично по отношению касающихся других добродетелей совершенств.

**Ответ на возражение 3.** О терпении сказано как об имеющем совершенное действие в отношении любви постольку, поскольку вследствие избытка любви человек терпеливо переносит все трудности, согласно сказанному [в Писании]: «Кто отлучит нас от любви Божией – скорбь, или теснота...» и т. д. ([Рим. 8:35](#)).

## Раздел 2. МОЖЕТ ЛИ КТО-НИБУДЬ БЫТЬ СОВЕРШЕННЫМ В НЫНЕШНЕЙ ЖИЗНИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что в нынешней жизни никто не может быть совершенным. Ведь сказал же апостол, что когда «настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» ([1 Кор. 13:10](#)). Но в нынешней жизни то, что отчасти, не прекратится, поскольку в нынешней жизни вера и надежда, которые отчасти, сохраняются. Следовательно, в нынешней жизни никто не может быть совершенным.

**Возражение 2.** Далее, «совершенное ни в чём не испытывает недостатка»<sup>811</sup>. Но в нынешней жизни нет никого, кто не испытывал бы недостатка ни в чём, в связи с чем читаем: «Все мы много согрешаем» ([Иак. 3:2](#)); и ещё: «Зародыш мой видели очи Твои» ([Пс. 138:16](#)). Следовательно, в нынешней жизни никто не совершенен.

**Возражение 3.** Далее, мы уже показали (1), что совершенство христианской жизни состоит в горней любви, а именно в любви к Богу и ближнему. Но никто в нынешней жизни не может быть совершенным ни в своей любви к Богу, поскольку, согласно Григорию, «возгоревшийся здесь огонь любви при видении Любимого воспламенится ещё сильнее», ни в своей любви к ближнему, поскольку в нынешней жизни мы не можем актуально любить всех своих ближних, а если мы любим их любовью по навыку, то такая любовь несовершенна. Следовательно, похоже, что в нынешней жизни никто не может быть совершенным.

Этому противоречит следующее: божественный Закон не предписывает ничего невозможного. Но он предписывает совершенство, согласно сказанному [в Писании]: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» ([Мф. 5:48](#)). Следовательно, похоже, что в нынешней жизни можно быть совершенным.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), совершенство христианской жизни состоит в горней любви. Затем, совершенство предполагает некоторую всеобщность, поскольку, как говорит [философ в своей] «Физике», «совершенное ни в чём не испытывает недостатка». В связи с этим можно рассматривать тройное совершенство.

Первое является абсолютным и соответствует всей полноте не только со стороны любящего, но и со стороны объекта любви, что означает любить Бога настолько, насколько Он этого заслуживает. Такое совершенство недостижимо никакой тварью и приличествует одному только Богу, Который целокупно и сущностно благ.

Второе совершенство соответствует полноте со стороны любящего, что означает, что его располагающая способность всегда и во всей своей полноте актуально устремлена к Богу. Такое совершенство как таковое в нынешней жизни невозможно, но мы будем обладать им на небесах.

Третье совершенство не соответствует всей полноте ни со стороны объекта любви, ни со стороны любящего в том, что касается его всегда актуального устремления к Богу, однако [оно соответствует всей полноте] со стороны любящего в том, что касается устранения препятствий на пути движения любви к Богу, в каковом смысле Августин говорит, что «ядом для любви является страстное желание, а её совершенством – всецелое отсутствие страстного желания»<sup>812</sup>. Такого совершенства можно достичь и в нынешней жизни, причём двояко. Во-первых, путём устранения всех тех расположений человека, которые противны горней любви, например смертного греха; без такого совершенства никакой горней любви быть не может, и потому оно необходимо для спасения. Во-вторых, путём устранения не только тех расположений человека, которые противны горней любви, но и тех, которые препятствуют расположению ума к всецелому устремлению к Богу. Отсутствие такого совершенства не лишает горней любви тех,

кто, например, начинает или подвизается.

**Ответ на возражение 1.** В данном случае апостол говорит о небесном совершенстве, которое невозможно для странствующих [в нынешней жизни].

**Ответ на возражение 2.** О тех, кто совершенен в нынешней жизни, говорят как о «много согрешающих», имея в виду их простительные грехи, которые порождаются слабостями нынешней жизни, и в этом отношении они суть «зародыши» самих себя как имеющих стать совершенными на небесах.

**Ответ на возражение 3.** Условия нынешней жизни не позволяют человеку не только всегда актуально устремляться к Богу, но и актуально устремляться к каждому своему ближнему по отдельности, однако он может стремиться ко всем вместе и в целом, а к каждому по отдельности – стремиться по навыку и сообразно подготовленности своего ума. Затем, в любви к ближнему, равно как и в любви к Богу, имеет место двоякое совершенство: одно, без которого горняя любовь невозможна, состоит в том, что в расположениях человека нет ничего, что было бы противным любви к ближнему, и другое, без которого горняя любовь возможна. Последнее совершенство можно рассматривать трояко. Во-первых, со стороны простираения любви, поскольку человек может любить не только своих друзей и знакомых, но также и незнакомых и даже врагов, что, по словам Августина, свойственно только совершенным сынам Божиим<sup>813</sup>. Во-вторых, со стороны силы любви, которая обнаруживается через посредство того, что человек готов презреть ради ближнего. А он ради ближнего может презреть не только внешние блага, но и телесное благополучие и даже жизнь, согласно сказанному [в Писании]: «Нет больше той любви, как, если кто положит душу свою за друзей своих» ([Ин. 15:13](#)). В-третьих, со стороны следствий любви, как когда ради ближнего человек готов отказаться не только от преходящих, но и от духовных благ и даже от себя самого, согласно словам апостола: «Я охотно буду издерживать своё и истощать себя за души ваши» ([2 Кор. 12:15](#)).



## Раздел 3. СОСТОИТ ЛИ СОВЕРШЕНСТВО НЫНЕШНЕЙ ЖИЗНИ В СОБЛЮДЕНИИ ЗАПОВЕДЕЙ ИЛИ СОВЕТОВ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что в нынешней жизни совершенство состоит в соблюдении советов, а не заповедей. Ведь сказал же Господь: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твоё, и раздай нищим... и приходи, и следуй за Мною!» ([Мф. 19:21](#)). Но сказанное является советом. Следовательно, совершенство связано с советами, а не с заповедями.

**Возражение 2.** Далее, соблюдать заповеди обязаны все, поскольку это необходимо для спасения. Таким образом, если бы совершенство христианской жизни состояло в соблюдении заповедей, то из этого бы следовало, что совершенство необходимо для спасения и все обязаны быть совершенными, что очевидно не так.

**Возражение 3.** Далее, как уже было сказано (1), мерилom совершенства христианской жизни является горняя любовь. Однако совершенство любви, похоже, не состоит в соблюдении заповедей, поскольку, по словам Августина, совершенству любви предшествует её возрастание и её начало. Но соблюдение заповедей не может предшествовать началу горней любви, поскольку, согласно сказанному [в Писании]: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Моё» ([Ин. 14:23](#)). Следовательно, совершенство жизни связано не с заповедями, а с советами.

Этому **противоречат** следующие слова [Писания]: «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим» ([Вт. 6:5](#)); и ещё: «Люби ближнего твоего, как самого себя» ([Лев. 19:18](#)). Но это – заповеди, о которых Господь сказал: «На сих двух заповедях утверждается весь Закон и пророки» ([Мф. 22:40](#)). Затем, совершенство горней любви, которое даёт основание говорить о совершенстве христианской жизни, заключается в нашей любви Бога всем нашим сердцем и ближнего как самого себя. Следовательно, похоже, что совершенство состоит в соблюдении заповедей.

**Отвечаю:** совершенство чего-либо может быть двояким: во-первых, первичным и сущностным; во-вторых, вторичным и акцидентным. Первично и сущностно совершенство христианской жизни состоит в горней любви, причём в первую очередь – в любви к Богу, и во вторую – в любви к ближнему, и обе они, как сказано, являются предметами главных заповедей божественного Закона. Но любовь к Богу и ближнему не предписывается в соответствии с мерой, в каком случае превышение меры было бы предметом совета. Это со всей очевидностью следует из самой формы заповеди, которая недвусмысленно указывает на совершенство, а именно словами: «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим», поскольку, согласно философу, «целое» есть то же, что и «совершенное»<sup>814</sup>, и словами: «Люби ближнего твоего, как самого себя», поскольку каждый любит себя больше всего. Причина этого состоит в том, что, согласно апостолу, «цель увещания есть любовь» ([1 Тим. 1:5](#)), а субъектом меры, как замечает философ, является не цель, а только то, что определено к цели<sup>815</sup>; так, врач измеряет не количество исцеления, а количество лекарства и предписываемого им режима, которые необходимы для исцеления. Отсюда понятно, что сущностно совершенство состоит в соблюдении заповедей, в связи с чем Августин говорит: «То, что никто не совершенен в этой жизни, ещё не означает, что это совершенство не должно ему заповедать».

Однако вторично и инструментально совершенство состоит в следовании тем советам, которые, подобно заповедям, определены к любви, хотя и иным образом. В самом деле, те заповеди, которые не являются [прямыми] предписаниями любви, определены к устранению того, что противно любви и несовместимо с нею, тогда как советы определены к устранению



того, что, не будучи противным любви, препятствуют её акту, например супружества, озабоченности мирским и так далее. Поэтому Августин говорит: «Всё, что заповедует Бог, например: “Не прелюбодействуй”, и всё, что не повелевается, но предлагается в качестве совета, например: “Хорошо человеку не касаться женщины”,— всё это правильно исполняется тогда, когда направляется к любви Бога и ближнего ради Бога и в этом веке, и в будущем» <sup>816</sup>. В связи с этим в «Святоотеческих наставлениях» приведены следующие слова аббата Моисея: «Соблюдение постов, бдения, размышления над священными текстами, бедность и отказ от имущества – это не совершенства, а средства к достижению совершенства, ибо не в них цель обучения совершенству, но благодаря им достигается цель», а несколько выше он говорит, что «такими шагами мы чаем взойти к совершенству любви».

**Ответ на возражение 1.** В приведённом высказывании Господа одними словами обозначен путь к совершенству, [а именно]: «Пойди, продай имение твоё, и раздай нищим», а другими – то, в чём состоит совершенство, [а именно]: «И следуй за Мною!». Поэтому Иероним в своём комментарии [на слова Писания] ([Мф. 19:27](#)) говорит, что «поскольку оставить всё было не достаточно, Пётр добавляет слова, свидетельствующие о совершенстве: “И последовали за Тобою”»; и Амвросий, комментируя слова: «Следуй за Мною!» ([Лк. 5:27](#)), говорит: «Он предписывает ему следовать не телесными шагами, а той ревностью души, которая является следствием любви». Таким образом, из самого способа речи понятно, что советы суть средства к достижению совершенства, поскольку слова: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай...» и так далее, означают не что иное, как: «Поступая так, ты достигнешь цели».

**Ответ на возражение 2.** Как говорит Августин, «совершенство любви предписывается человеку в этой жизни потому, что никто не пойдёт в нужном направлении, пока не узнает, куда именно идти. Но откуда бы нам было узнать, если бы об этом умолчали все заповеди?». А поскольку предписанное можно исполнить по-разному, то исполнение заповеди не лучшим образом не является нарушением заповеди, поскольку любой из способов её исполнения является достаточным. Затем, совершенство божественной любви – это предмет предписания для всех без исключения, так что, по словам Августина, даже небесное совершенство невозможно без соблюдения этой заповеди, и тот, кто избегает нарушения предписания, в какой-то мере достигает совершенства божественной любви. Низшей степенью божественной любви является не любить что-либо больше Бога, или вопреки Богу, или наравне с Богом, и всякий, достигающий этой степени совершенства, исполняет заповедь. Есть и другая степень божественной любви, которой, как было показано выше (2), нельзя достичь в состоянии странствующего [в нынешней жизни], из чего следует, что не достигающий её не является нарушителем предписания. И точно также не нарушает предписания тот, кто, достигнув низшей степени совершенства, не достигает её промежуточных степеней.

**Ответ на возражение 3.** Подобно тому, как человек уже при рождении обладает некоторым совершенством своей природы, а именно тем, которое принадлежит самой сущности его вида, в то время как другое совершенство он обретает по мере роста, точно так же есть совершенство горней любви, которое принадлежит самой сущности горней любви, а именно то, что человек больше всего любит Бога и не любит ничего вопреки Богу, в то время как даже в нынешней жизни есть другое совершенство горней любви, которого человек достигает посредством своего рода духовного роста, как, например, когда он отказывается от дозволенного ради посвящения себя служению Богу.

## Раздел 4. НАХОДИТСЯ ЛИ СОВЕРШЕННЫЙ В СОСТОЯНИИ СОВЕРШЕНСТВА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что всякий, кто совершенен, находится в состоянии совершенства. Ведь мы уже показали (3), что подобно тому, как телесное совершенство достигается посредством телесного роста, точно так же духовное совершенство достигается посредством духовного роста. Но по окончании телесного роста всякий считается достигшим состояния совершеннолетия. Следовательно, похоже, что и по окончании духовного роста, когда достигается духовное совершенство, всякий находится в состоянии совершенства.

**Возражение 2.** Далее, согласно сказанному в пятой [книге] «Физиики», движение «от противоположного к противоположному» обладает тем же аспектом, что и движение «от меньшего к большему»<sup>817</sup>. Затем, когда человек изменяется от греха к благодати, о нём говорят как об изменившем своё состояние в том смысле, в каком состояние греха отличается от состояния благодати. Следовательно, дело представляется так, что и тот, кто, желая достичь совершенной степени, продвигается от меньшей благодати к большей, находится в состоянии совершенства.

**Возражение 3.** Далее, человек обретает состояние, освобождаясь от рабства. Затем, любой человек освобождается от рабства греха горней любовью, поскольку «любовь покрывает все грехи» (Прит. 10:12). Но мы уже показали (1), что человека считают совершенным по причине любви. Следовательно, похоже, что всякий, кто совершенен, находится в состоянии совершенства.

**Этому противоречит** следующее: иные находятся в состоянии совершенства, будучи при этом начисто лишены любви и благодати, например порочные епископы или монахи. Следовательно, похоже, что, с другой стороны, есть и такие, которые, достигнув совершенной жизни, тем не менее, лишены состояния совершенства.

**Отвечаю:** как уже было сказано (183, 1), состояние в строгом смысле этого слова относится к условию свободы или рабства. Затем, духовная свобода или рабство человека может рассматриваться двояко: во-первых, со стороны его внутренних действий; во-вторых, со стороны его внешних действий. И коль скоро, как сказано, «человек смотрит на лицо, а Господь смотрит на сердце» (1 Цар. 16:7), из этого следует, что со стороны внутреннего расположения человека мы рассматриваем его духовное состояние с точки зрения Божиих судов, тогда как со стороны его внешних действий мы рассматриваем духовное состояние человека с точки зрения Церкви. В настоящем случае мы ведём речь о состоянии в этом последнем смысле, а именно постольку, поскольку разнообразие состояний украшает Церковь.

Затем, в том, что касается самих людей, должно иметь в виду, что для достижения кем-либо состояния свободы или рабства, во-первых, необходимо наличие обязательства или освобождения от него. Ведь не сам факт служения человека делает его рабом, поскольку свободные тоже служат, согласно сказанному [в Писании]: «Любовью служите друг другу» (Гал. 5:13), и не сам факт прекращения служения делает человека свободным, как это имеет место в случае беглого раба. В действительности человек является рабом тогда, когда он принуждён служить, а свободным – тогда, когда избавлен от такого принуждения. Во-вторых, необходимо, чтобы вышеуказанное обязательство налагалось с определённой торжественностью, каковая торжественность должна присутствовать во всём том, что предполагает какое-либо устойчивое согласие между людьми.

Таким образом, в строгом смысле слова о ком-либо говорят как о находящемся в состоянии

совершенства не потому, что он обладает актом совершенной любви, а в связи с долговременным и торжественно возложенным на него обязательством в отношении того, что связано с совершенством. Кроме того, иногда люди сами берут на себя обязательство что-либо сделать, и при этом не делают, а иногда они делают то, что делать не обязывались, как это имело место в случае двух сыновей, один из которых, услышав слова отца: «Работай в винограднике моём», ответил ему: «Не хочу», но после пошёл, в то время как другой ответил на те же слова: «Иду, государь!», и не пошёл ([Мф. 21:28, 30](#)). Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы одни были совершенными, не находясь в состоянии совершенства, а другие не были совершенными, находясь в состоянии совершенства.

**Ответ на возражение 1.** Благодаря телесному росту человек совершенствуется в том, что касается его природы, вследствие чего и достигает состояния природного [совершенства], тем более что «природное неизменно»<sup>818</sup>, поскольку природа [всегда] определена к чему-то одному. И точно так же благодаря внутреннему духовному росту человек достигает состояния совершенства в том, что касается божественных судов. Что же касается различий духовных состояний, то человек не достигает состояния совершенства иначе, как только посредством роста в отношении внешних действий.

**Ответ на возражение 2.** Этот аргумент тоже относится к внутреннему состоянию. Впрочем, когда человек переходит от греха к благодати, он вместе с тем переходит и от рабства к свободе. Однако это имеет место не только благодаря простому совершенствованию в благодати, но и при принятии человеком на себя тех обязательств, которые связаны с благодатью.

**Ответ на возражение 3.** В этом аргументе тоже рассматривается внутреннее состояние. Но хотя любовь и обуславливает переход из состояния духовного рабства в [состояние] духовной свободе, возрастание любви ничего подобного не обуславливает.

## Раздел 5. НАХОДЯТСЯ ЛИ МОНАХИ И ПРЕЛАТЫ В СОСТОЯНИИ СОВЕРШЕНСТВА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что прелаты и монахи не находятся в состоянии совершенства. В самом деле, состояние совершенства отличается от состояния начинающих и подвизающихся. Но никто особым образом не возводит тех или иных людей в состояние начинающих или подвизающихся. Следовательно, похоже, что никого нельзя особым образом возводить и в состояние совершенства.

**Возражение 2.** Далее, внешнее состояние должно соответствовать внутреннему, в противном случае будет иметь место грех лжи, которая, согласно сказанному Амвросием в одной из проповедей, «состоит не только в лживых словах, но и во вводящих в заблуждение деяниях». Однако есть немало священников и прелатов, не обладающих внутренним совершенством любви. Следовательно, если бы все священники и прелаты находились в состоянии совершенства, то из этого бы следовало, что те из них, которые не совершенны, повинны в смертном грехе как обманщики и лжецы.

**Возражение 3.** Далее, как уже было сказано (1), мерилom совершенства является любовь к горнему. Но наибольшей любовью, похоже, обладают мученики, согласно сказанному [в Писании]: «Нет больше той любви, как, если кто положит душу свою за друзей своих» ([Ин. 15:13](#)); и глосса на слова: «Вы ещё не до крови сражались» ([Евр. 12:4](#)), говорит: «В нынешней жизни не найдётся любви более совершенной, чем любовь святых мучеников, которые своей кровью противостояли греху». Следовательно, похоже, что состояние совершенства должно усваивать скорее мученикам, чем священникам или прелатам.

**Этому противоречит** следующее: Дионисий усваивает совершенство епископам как посвящённым и монахам (называемым им также «ферапевтами», то есть служителями Божиими) как усовершенным<sup>819</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (4), для состояния совершенства необходимо наличие долговременного и торжественно возложенного обязательства в отношении того, что связано с совершенством. Но это в полной мере относится к епископам и монахам. В самом деле, монахи берут на себя клятвенное обязательство воздерживаться от дозволенных всем мирских дел, чтобы иметь возможность свободно посвятить себя Богу, в чём [собственно и] состоит совершенство нынешней жизни. Поэтому Дионисий, рассуждая о монахах, говорит, что «одни называют их ферапевтами», то есть служителями, «по причине их чистого служения и почитания Господа, другие – монахами по причине их нераздельной и единовидной жизни, которая объединяет их в благочестивом отвержении разделительных попечений и дел житейских», то есть в созерцании, «и возводит к богоподобному единству и боголюбезному совершенству»<sup>820</sup>. Кроме того, наложение обязательства торжественно сопровождается пострижением и посвящением, в связи с чем далее Дионисий добавляет: «Поэтому священное законоположение даровало им совершенную благодать и удостоило их посвячительного молитвословия»<sup>821</sup>.

И точно так же епископы берут на себя обязательство в отношении того, что связано с совершенством, когда принимают пастьерское служение, согласно которому пастьрю, как сказано, надлежит жизнь свою полагать за овец ([Ин. 10:15](#)). Поэтому читаем у апостола: «Ты... исповедал доброе исповедание пред многими свидетелями» ([1 Тим. 6:12](#)), а именно, как говорит глосса на эти слова, «когда рукополагался в сан». Указанное исповедание также сопровождается

торжественным посвящением, согласно сказанному [в Писании]: «Напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе чрез моё рукоположение» ([2 Тим. 1:6](#)), каковой дар глосса усваивает благодати епископства. И Дионисий говорит, что «иерарх», то есть епископ, «приводимый к посвящению, имеет на главе своей боговдохновенное слово, так что, будучи во всей полноте причастен всей иерархической силе, он должен не только сам сиять истинным ведением священнословий и священнодействий, но и сообщать всё это другим»<sup>822</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Начало и совершенствование нужны не ради них самих, а ради совершенства. Поэтому посредством торжественного возложения обязательства иные бывают возведены только в состояние совершенства.

**Ответ на возражение 2.** Вступившие в состояние совершенства считаются не совершенными, а стремящимися к совершенству. Поэтому апостол говорит: «Не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился, но стремлюсь, не достигну ли и я» ([Филип. 3:12](#)); и несколько ниже: «До чего мы достигли, так и должны мыслить» ([Филип. 3:16](#)). Следовательно, тот, кто возводится в состояние совершенства, бывает повинен во лжи и обмане не когда он несовершенен, а когда не желает стремиться к достижению совершенства.

**Ответ на возражение 3.** Мученичество является наиболее совершенным актом любви. Однако мы уже показали (4), что для достижения состояния совершенства одного только акта совершенства не достаточно.



## Раздел 6. ВСЕ ЛИ ЦЕРКОВНЫЕ ПРЕЛАТЫ НАХОДЯТСЯ В СОСТОЯНИИ СОВЕРШЕНСТВА?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что все церковные прелаты находятся в состоянии совершенства. Так, Иероним, комментируя [слова из] «Послания к Титу»: «Поставил по всем городам [пресвитеров]...» и т. д. ([Тит. 1:5](#)), говорит: «В прежние времена священники и были епископами», и далее прибавляет: «Подобно тому, как священники знают, что по церковному обычаю они подчинены тем, кто поставлен над ними, точно так же и епископам должно признать, что они поставлены над священством и все вместе поистине являются соправителями Церкви скорее по обычаю, чем по Господнему установлению». Но епископы находятся в состоянии совершенства. Следовательно, в нём же находится и попечительствующее о душах священство.

**Возражение 2.** Далее, обязанность попечительствовать о душах возлагается не только на епископов и тех, кого они посвятили, но и на приходских священников и архидьяконов, о которых глосса на слова [Писания]: «Братия, выберите из среды себя семь человек изведанных» ([Деян. 6:3](#)), говорит: «Апостолы порешили избрать для Церкви семь дьяконов, которым надлежало иметь высокий чин и помогать тем, кто пребывал в постоянной молитве и служении». Следовательно, похоже, что они тоже находятся в состоянии совершенства.

**Возражение 3.** Далее, не только епископы, но и приходские священники и архидьяконы должны «жизнь свою полагать за овец». Однако, как мы уже показали (2), это связано с совершенством любви. Следовательно, похоже, что приходские священники и архидьяконы тоже находятся в состоянии совершенства.

**Этому противоречат** следующие слова Дионисия: «Иераршеская степень есть степень совершительная и совершающая, степень иереев – световодственная и просвещающая, степень священнослужителей – очистительная и различающая»<sup>823</sup>, из чего следует, что совершенство усваивается только епископам.

**Отвечаю:** в попечительствующих о душах священниках и дьяконах должно усматривать две вещи, а именно их чин и их попечение. Их чин определён к некоторому богослужебному акту. Поэтому, как было показано выше (183, 3), различие степеней предполагает различие служений. Следовательно, человек вместе с чином получает право производить определённые священные действия, но это не налагает на него никаких обязательств, которые были бы связаны с совершенством, за исключением разве того, что по обычаю Западной Церкви при получении священного чина даётся обет воздержания, который, как будет показано ниже (186, 4), относится к совершенству. Отсюда понятно, что одно только получение священного чина не приводит человека в состояние совершенства, хотя для того, чтобы достойно осуществлять надлежащие действия, ему необходимо обладать внутренним совершенством.

И точно так же не приводит его в состояние совершенства возложенная на него пастырская обязанность. В самом деле, его попечение о душах не является для него пожизненным обетом, поскольку он либо может отказаться от прихода по причине пострижения в монахи (причём даже без согласия своего епископа), либо же с разрешения своего епископа архидьякон может оставить своё дьяконство или приход и принять простую пребенду без прихода, что, находясь он в состоянии совершенства, было бы незаконно, поскольку «никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для царствия Божия!» ([Лк. 9:62](#)). С другой стороны, епископы, коль скоро они находятся в состоянии совершенства, не могут отказаться от епископского пастырства иначе, как только по решению верховного понтифика (поскольку

только он может освободить от пожизненного обета) и только в отдельных случаях, о которых мы поговорим ниже (185, 4). Отсюда очевидно, что только епископы, а вовсе не все прелаты, находятся в состоянии совершенства.

**Ответ на возражение 1.** О священниках и епископах можно говорить двойко. Во-первых, со стороны их именованья, и в этом смысле в прежние времена епископы и священники друг от друга не отличались. В самом деле, епископы называются так потому, что, согласно Августину, «надзирают за тем, над чем поставлены»<sup>824</sup>, тогда как священники [или пресвитеры] – это по-гречески «старшие». Поэтому апостол использует термин «священник» в отношении тех и других, когда говорит: «Достоин начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь» (1 Тим. 5:17); и точно так же он использует термин «епископ», когда, обращаясь к священникам церкви Эфеса, говорит: «Итак, внимайте себе и всему “стаду”, в котором Дух Святой поставил вас епископами, пасти Церковь Божию»<sup>825</sup> (Деян. 20:28).

Но что касается тех вещей, которые обозначаются этими именами, то они отличались даже в апостольские времена. Это со всей очевидностью следует из того, что сказал Дионисий<sup>826</sup>, а также из глоссы на слова [евангелиста] Луки: «После сего избрал Господь...» и т. д. (Лк. 10:1), которая говорит: «Тогда как апостолы были избраны епископами, те семьдесят два ученика были избраны священниками второго чина»<sup>827</sup>. Однако впоследствии, дабы избежать ереси, стало необходимым отличать и сами именованья, и называть высших епископами, а низших — священниками. Утверждение же о том, что священники ничем не отличаются от епископов, рассматривается Августином как еретическое, поскольку он говорит, что у последователей Ария «не существовало никакого различия между священником и епископом».

**Ответ на возражение 2.** Епископам надлежит осуществлять главное попечительство об овцах своей епархии, тогда как приходские священники и архидьяконы под водительством своих епископов осуществляют меньшее служение. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Иным вспоможение, иным управление»<sup>828</sup> (1 Кор. 12:28), говорит: «Вспоможение – помогающим тем, кто наделён властью», как Тит помогал апостолу или как архидьякон помогает епископу; «управление — тем, кто наделён меньшей властью, например священникам, которым надлежит проповедовать людям». И Дионисий говорит: «Как всё вообще священноначалие мы видим сосредоточенным в Иисусе, так всякая иерархия в частности сосредоточивается в своём богопросвещённом иерархе»<sup>829</sup>. Также сказано, что «священники и дьяконы должны остерегаться предпринимать что-либо без дозволения своего епископа», из чего следует, что они соотносятся со своим епископом как губернаторы или градоправители с царём. Поэтому подобно тому, как в светской иерархии торжественное помазание приличествует только царю, в то время как остальные просто назначаются, точно так же и в Церкви епископ получает свой приход вместе с торжественным освящением, в то время как архидьяконы и приходские священники получают свои приходы посредством простого назначения, хотя и они до получения своих приходов освящаются при возведении в сан.

**Ответ на возражение 3.** Поскольку приходские священники и архидьяконы осуществляют не главное попечительство, а только некоторое служение, на которое их уполномочивают их епископы, их пастырское служение по преимуществу принадлежит не им, и при этом они обязаны «жизнь свою полагать за овец» лишь в той мере, в какой они причастны попечительству о них. Поэтому правильно говорить не то, что они находятся в состоянии совершенства, а то, что с совершенством связано их служение.



## Раздел 7. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МОНАШЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ БОЛЕЕ СОВЕРШЕННЫМ, ЧЕМ СОСТОЯНИЕ ПРЕЛАТОВ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что монашеское состояние совершенней состояния прелатов. Ведь сказал же Господь: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твоё, и раздай нищим» ([Мф. 19:21](#)), и именно так и поступают монахи. Епископы же так поступать не обязаны, поскольку существует положение о том, что «епископы при желании могут завещать наследникам свою личную или приобретённую собственность и вообще всё то, что принадлежит лично им». Следовательно, монахи пребывают в более совершенном состоянии, чем епископы.

**Возражение 2.** Далее, совершенство в большей степени состоит в любви к Богу, чем в любви к ближнему. Но монашеское состояние непосредственно определено к любви к Богу, поскольку, по словам Дионисия, само их имя происходит от «их чистого служения и почитания Господа»<sup>830</sup>, тогда как епископское состояние, похоже, определено к любви к ближнему, поскольку он, по замечанию Августина, «поставлен над своей паствой»<sup>831</sup>. Следовательно, дело представляется так, что монашеское состояние совершенней епископского.

**Возражение 3.** Далее, монашеское состояние определено к созерцательной жизни, которая превосходнее жизни деятельной, к которой определено епископское состояние. Так, Григорий говорит, что «Исайя, желая своей деятельной жизнью содействовать спасению ближних, тотчас изъявил желание принять служение проповедника, а Иеремия, стараясь через созерцательную жизнь более утвердиться в любви к Богу, хотел было от этого уклониться». Следовательно, похоже, что монашеское состояние совершенней епископского.

**Этому противоречит** следующее: никто не вправе оставлять более превосходное состояние ради менее превосходного, поскольку это бы означало «озираться назад» ([Лк. 9:62](#)). А между тем людям дозволено переходить из монашеского состояния в епископское, в связи с чем читаем, что «по святому рукоположению монах становится епископом». Следовательно, епископское состояние совершенней монашеского.

**Отвечаю:** как говорит Августин, «то, что производит, превосходнее того, из чего оно производит»<sup>832</sup>. Затем, согласно Дионисию, в порядке совершенства епископы находятся в положении «совершающих», в то время как монахи находятся в положении «совершающихся»<sup>833</sup>; первое принадлежит действию, а последнее – претерпеванию. Отсюда очевидно, что состояние совершенства епископов превосходней такового монахов.

**Ответ на возражение 1.** Отказ от права собственности можно рассматривать двояко. Во-первых, как актуальный, и в этом смысле он, как было показано выше (3), является не сущностью совершенства, а средством к его достижению. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы состояние совершенства имело место без отказа от права собственности, и то же самое можно сказать о других внешних средствах. Во-вторых, его можно рассматривать со стороны готовности в том смысле, что человек готов от всего отказаться и всё отдать, и это непосредственно связано с совершенством. Так, по словам Августина, «Господь показал нам, что чада мудрости ищут праведность не в еде и не в воздержании, а в стойком претерпевании лишений». Поэтому апостол говорит: «Научился... быть и в обилии и в недостатке» ([Филип. 4:12](#)). Но епископы как никто другой должны быть готовы в случае необходимости презреть всё ради служения Богу и духовного благополучия своей паствы, либо поддерживая беднейших из стада, либо «принимая расхищение своего имени с радостью» ([Евр. 10:34](#)).

**Ответ на возражение 2.** Озабоченность епископов тем, что относится к любви к ближнему, связана с избытком их любви к Богу. Ведь Господь сначала спросил Петра, любит ли он Его, и только после поручил ему пасти овец Своих. И Григорий [в «Пастырском правиле»] говорит: «Коль скоро пастырские труды служат верным свидетельством любви к Господу, то если кто-либо отказывается пасти стадо Божие, имея к тому достаточно средств, тот этим явно показывает, что не любит Пастыреначальника». В самом деле, когда человек ради своего друга посвящает себя служению многим, это свидетельствует о большей любви, чем когда он посвящает себя исключительно служению другу.

**Ответ на возражение 3.** Как говорит Григорий [в своём «Пастырском правиле»], «прелат должен быть самым первым в деянии и самым духоподъёмным в созерцании», поскольку его долгом является созерцать не только ради себя, но и ради наставления других. Поэтому, по мнению Григория, слова псалма: «Будут провозглашать память великой благодати Твоей» ([Пс. 144:7](#)), сказаны о совершенных, которые перед тем созерцали.

## Раздел 8. ЯВЛЯЮТСЯ ЛИ ПРИХОДСКИЕ СВЯЩЕННИКИ И АРХИДЬЯКОНЫ БОЛЕЕ СОВЕРШЕННЫМИ, ЧЕМ МОНАХИ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что приходские священники и архидьяконы тоже совершенней монахов. Так, Златоуст в своей книге «О священстве» говорит: «Без преувеличения скажу, что монаха, вроде Илии, не должно сравнивать с тем, кто посвятил себя на служение целому народу и обязан нести грехи многих, оставаясь непоколебимым и твёрдым». И несколько ниже продолжает: «Если бы кто предложил мне на выбор: где я более желал бы заслужить доброе о себе мнение, в служении ли церковном или в жизни монашеской, я тысячекратно избрал бы первое». И ещё в этой же книге он говорит: «Если кто сравнит монашеские труды с хорошо исправляемым священством, тот найдёт между ними такое различие, какое бывает между простолюдином и царём». Следовательно, похоже, что приходские священники совершенней монахов.

**Возражение 2.** Далее, Августин говорит: «Согласись с приличествующим монаху смирением, что в нынешней жизни и тем более в нынешние времена нет ничего столь трудного, тягостного и опасного, как епископское, священническое или дьяконское служение; ибо кто скорее блажен пред Господом, как не сражающийся под Его водительством». Следовательно, монахи не более совершенны, чем священники или дьяконы.

**Возражение 3.** Далее, Августин говорит: «Было бы крайне прискорбно, если бы мы» поддержали утверждение о том, что из плохого монаха вышел бы хороший клирик, поскольку оно «возносит монахов к такой бедственной степени гордости и наносит духовенству такое тяжкое оскорбление. А между тем иногда даже из хорошего монаха получился бы плохой клирик». Несколько же ранее он говорит, что «служителям Божиим», то есть монахам, «непозволительно думать, что если они станут хуже», то есть оставят монашеское состояние, «то без труда смогут быть избраны для чего-то лучшего», а именно для священничества. Следовательно, похоже, что те, которые находятся в состоянии клириков, совершенней монахов.

**Возражение 4.** Далее, никто не вправе оставлять более превосходное состояние ради менее превосходного. Однако оставить монашеское состояние ради священнического служения в надлежащем приходе дозволительно, как это явствует из того, что сказано в «Геласиевых декреталях»: «Буде отыщется такой монах, который, ведя примерную жизнь, заслуживает священства, и аббат, под водительством коего он сражается за Христа, Царя нашего, попросит сделать его священником, то епископу надлежит его принять и определить в то место, кое он сочтёт надлежащим». И Иероним говорит: «Живи в монастыре так, чтобы заслужить быть клириком». Следовательно, приходские священники и архидьяконы совершенней монахов.

**Возражение 5.** Далее, мы уже показали (7), что епископы находятся в более совершенном состоянии, чем монахи. Но приходские священники и архидьяконы, коль скоро они попечительствуют о душах, более схожи с епископами, чем монахи. Следовательно, они и более совершенны.

**Возражение 6.** Кроме того, добродетель связана с благим и трудным<sup>834</sup>. Но вести благую жизнь в служении приходского священника или архидьякона гораздо трудней, чем в монашеском состоянии. Следовательно, добродетель приходских священников и архидьяконов совершенней монашеской.

Этому противоречит следующее положение: «Если человек, который под началом

епископа управляет людьми в своей церкви и проводит свою жизнь в миру, вдохновляется Святым Духом к желанию достичь своего спасения в монастыре или же в соответствии с неким церковным установлением, то, коль скоро он руководствуется личным законом, нет никакой причины, по которой ему надлежало бы ограничивать себя только общественным правом». Но человек может подвигаться законом Святого Духа, который здесь назван «личным законом», только к чему-либо более совершенному. Следовательно, похоже, что монахи совершеннее приходских священников и архидьяконов.

**Отвечаю:** при сопоставлении каких-либо превосходных вещей нужно обращать внимание не на то, что является для них общим, а на то, что их различает. Затем, в приходских священниках и архидьяконах можно усматривать три вещи: их состояние, их чин и их служение. К их состоянию относится то, что они живут в миру, к их чину – то, что они священники или дьяконы, к их служению — то, что им вверено попечительство о душах их прихожан.

Поэтому если мы сопоставим их с теми, кто находится в монашеском состоянии, то увидим, что о душах попечительствуют не только дьяконы или священники, которые осуществляют это служение согласно своему чину, но и многие монахи и чёрное духовенство, так что последние будут превосходнее первых в первом отношении, а во всех остальных – равными. Однако если последние отличаются от первых со стороны состояния и служения, но совпадают по чину (например, если речь идёт о не имеющих своих приходов монашествующих священниках и дьяконах), то очевидно, что последние будут превосходить первых со стороны состояния, уступать со стороны служения и равняться по чину.

Таким образом, нам надлежит определить, какое превосходство важнее: состояния или служения, и в этом отношении, пожалуй, должно принимать во внимание две вещи: совершенство и трудность. Так, если проводить сравнение со стороны совершенства, то монашеское состояние превосходней служения приходского священника или архидьякона, поскольку монах даёт пожизненный обет стремиться к совершенству, тогда как приходской священник или архидьякон, в отличие от епископа, не даёт пожизненного обета попечительствовать о душах. И точно так же он, в отличие от епископа, не правомочен осуществлять главное попечительство о душах, но – только в тех или иных отношениях, касающихся тех, которые вверены его попечению, о чём уже было сказано (6). Следовательно, сравнение монашеского состояния с таким служением подобно сравнению общего с частным и всесожжения с жертвой, которая, по словам Григория, меньше, чем всесожжение. Поэтому существует предписание о том, что «епископам надлежит дозволять вступление в монастырь желающим принять монашеский постриг клирикам как избравшим для себя лучшую жизнь».

Впрочем, приведённое сопоставление должно понимать как относящееся к роду деяния, поскольку с точки зрения любви деятеля нередко меньшее по роду деяние может быть более похвальным как исполненное из большей любви.

С другой стороны, можно проводить сравнение, имея в виду трудность ведения благой жизни в монашестве и в приходском служении, и в этом смысле труднее вести благоую жизнь тогда, когда она сопряжена с попечительством о душах, поскольку с ней связано больше внешних опасностей, хотя монашеская жизнь трудней со стороны рода деяния по причине строгости монашеского устава. Однако если монах тоже не имеет чина (например, если он – послушник), то очевидно, что наличие чина обладает превосходством со стороны достоинства, поскольку согласно святой иерархии вменённое человеку служение у алтаря является самым священным служением непосредственно Христу. В самом деле, для этого необходима большая внутренняя святость, чем для монашеского состояния, поскольку, как говорит Дионисий, монашеский чин должен следовать сразу за священническими чинами «и возводиться по мере

сил к высшему совершенству»<sup>835</sup>. Следовательно, при прочих равных условиях наделённый священным чином клирик, поступая вопреки святости, грешит более тяжко, чем не наделённый священным чином монах, хотя не имеющий чина монах обязан постоянно соблюдать устав, чего имеющие священный чин люди делать не обязаны.

**Ответ на возражение 1.** На эти слова Златоуста можно было бы ответить кратко, указав, что здесь речь идёт не о священнике небольшого чина, который имеет приход, а о епископе, называемом иерархом, тем более что это не противоречит цели цитируемой книги, написанной им в утешение себя и Василия, избранных накануне епископами. Однако можно всё это опустить и ответить, что он говорит с точки зрения трудности. В самом деле, вначале он говорит, что «того, кто среди моря и во время бури мог спасти корабль, никто не может не назвать превосходным кормчим»; далее он прибавляет то, что было приведено в цитате в отношении монаха, которого «не должно сравнивать с тем, кто посвятил себя на служение целому народу... оставаясь непоколебимым и твёрдым»; а затем приводит и причину этого, а именно, что он «в бурное время управлял душой, как бы во время тишины». Это доказывает только то, что состояние попечительствующего о душах чреватое большими опасностями, чем состояние монаха, а сохранение своей чистоты перед лицом большей опасности свидетельствует о большей добродетели. С другой стороны, о величии добродетели свидетельствует и то, что человек избегает опасностей, постригаясь в монахи. Поэтому он не говорит, что предпочёл бы служение священника уединению монаха, но – что он «желал бы заслужить доброе о себе мнение» в первом, а не в последнем, поскольку это означало бы большую добродетель.

**Ответ на возражение 2.** В этой цитате из Августина тоже со всей очевидностью говорится о трудности, которая, как сказано, свидетельствует о величии добродетели ведущего благую жизнь.

**Ответ на возражение 3.** Августин сравнивает монахов с клириками с точки зрения превосходства чина, а не с точки зрения различия между монашеской и мирской жизнью.

**Ответ на возражение 4.** Оставляющие монашеское состояние ради попечения о душах, уже имея священный чин, достигают того, чего у них прежде не было, а именно приходского служения, не утрачивая при этом того, чем они уже обладали. Поэтому в «Декреталях» сказано, что «тех монахов, кои по длительному пребыванию в монастыре достигают порядка клириков, мы обязываем не оставлять своей прежней цели».

С другой стороны, когда в монахи постригаются приходские священники и архидьяконы, они оставляют свои приходы, чтобы войти в состояние совершенства. Уже само это свидетельствует о превосходстве монашеской жизни. Когда же не имеющие чина монахи допускаются к состоянию клириков и к священным порядкам, они, как было показано выше, явно возводятся к чему-то лучшему, на что указывают и слова Иеронима: «Живи в монастыре так, чтобы заслужить быть клириком».

**Ответ на возражение 5.** Приходские священники и архидьяконы подобны епископам в большей степени, чем монахи, в одном отношении, а именно в том, что касается обязанности попечительствовать о душах. Однако, как явствует из вышесказанного (5), с точки зрения пожизненности обязательства епископам в большей степени подобны монахи.

**Ответ на возражение 6.** Та трудность, которая является следствием трудности деяния, совершенствует добродетель, а та трудность, которая является следствием внешних препятствий, в одних случаях уменьшает совершенство добродетели, как, например, когда человек не настолько любит добродетель, чтобы не желать избежать препятствий к добродетели, согласно сказанному апостолом: «Все подвижники воздерживаются от всего» ([1 Кор. 9:25](#)), а в других – служит свидетельством совершенной добродетели, как, например, когда

человек не отрекается от добродетели при столкновении с неожиданными препятствиями к её использованию или с какой-либо иной неустранимой причиной. В монашеском состоянии наибольшая трудность является следствием трудности деяния, тогда как для тех, кто проживает в миру, наибольшая трудность является следствием препятствий к добродетели, каковые препятствия монахи предусмотрительно избегают.

## **Вопрос 185. О ТОМ, ЧТО ОТНОСИТСЯ К ЕПИСКОПСКОМУ СОСТОЯНИЮ**

*Далее нам надлежит исследовать то, что относится к епископскому состоянию. Под этим заглавием наличествует восемь пунктов:*

- 1) достойно ли желать епископского служения;*
- 2) достойно ли категорически отказываться от епископского служения;*
- 3) должно ли избирать для епископского служения наилучшего;*
- 4) может ли епископ перейти в монашеское состояние;*
- 5) вправе ли он отказаться от своих субъектов по телесной причине;*
- 6) может ли он обладать чем-либо своим;*
- 7) совершает ли он смертный грех, не распределяя церковные блага между бедными;*
- 8) обязаны ли назначенные на епископское служение монахи соблюдать монашеские обеты.*



# Раздел 1. ДОСТОЙНО ЛИ ЖЕЛАТЬ ЕПИСКОПСКОГО СЛУЖЕНИЯ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что желать епископского служения достойно. Ведь сказал же апостол: «Если кто епископства желает – доброго дела желает» ([1 Тим. 3:1](#)). Но желание доброго дела достойно и заслуживает похвалы. Следовательно, желать епископского служения достойно и даже похвально.

**Возражение 2.** Далее, как мы уже показали (184, 7), епископское состояние совершенней монашеского. Но желание войти в монашеское состояние заслуживает похвалы. Следовательно, желание быть произведённым в епископское состояние тоже заслуживает похвалы.

**Возражение 3.** Далее, [в Писании] сказано: «Кто удерживает у себя хлеб – того клянёт народ, а на голове продающего – благословение» ([Прит. 11:26](#)). Таким образом, если бы тот, кто образом своей жизни и знанием подготовлен к епископскому служению, стал уклоняться от епископского состояния, то он удерживал бы свой духовный хлеб, тогда как по принятии епископского служения он вступил бы в состояние распределителя духовного хлеба.

Следовательно, желание епископского состояния представляется достойным похвалы, а отказ от него – предосудительным.

**Возражение 4.** Кроме того, приведённые в Священном Писании деяния святых предложены нам в качестве образца, согласно сказанному [в Писании]: «Всё, что писано было прежде, написано нам в наставление» ([Рим. 15:4](#)). Затем, мы читаем о том, что Исайя предложил себя для проповеднического служения ([Ис. 6:8](#)), которое по преимуществу принадлежит епископам. Следовательно, похоже, что желание епископского служения достойно похвалы.

**Этому противоречат** следующие слова Августина: «Высшего места, без которого невозможно управление народом, хотя бы на него вступали и занимали его как следует, добиваться, однако же, неприлично»<sup>836</sup>.

**Отвечаю:** в епископском служении можно усматривать три вещи. Первая есть главная и совершительная, а именно епископские труды, которые определены к благу ближнего, согласно сказанному [в Писании]: «Паси овец моих!» ([Ин. 21:17](#)). Другой является высота положения, поскольку епископ поставлен над остальными, согласно сказанному [в Писании]: «Верный и благоразумный раб, которого господин его поставил над слугами своими» ([Мф. 24:45](#)). Третья есть то, что из этого следует, а именно уважение, почитание и достаточная обеспеченность церковными владениями и доходами, согласно сказанному [в Писании]: «Достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь» ([1 Тим. 5:17](#)). Так вот, очевидно, что желать епископского служения ради этих прилагаемых благ порочно и связано с жадностью или тщеславием. В связи с этим Господь говорит о фарисеях, что они «любят предвозлежания на пиршествах, и председания в синагогах, и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: “Учитель!”» ([Мф. 23:6-7](#)). Что касается второго, а именно высоты положения, то желание епископского служения ради него – это превознесение. А между тем Господь порицал Своих учеников за то, что они ищут первенства, сказав им: «Вы знаете, что князья народов господствуют над ними» ([Мф. 20:25](#)). Златоуст, комментируя эти слова, говорит: «Так Он показал, что желать первенства свойственно только язычникам. Таким образом, Он поражает их в самой глубине сердечной, стыдя сравнением с язычниками их превозносящийся дух»<sup>837</sup>.

С другой стороны, желание потрудиться во благо ближнему само по себе добродетельно и заслуживает похвалы. Однако коль скоро оно рассматривается в связи с епископскими трудами,

с которыми сопряжено высокое положение, то, похоже, при отсутствии какой-либо очевидной и неотложной причины желание человека быть поставленным над другими ради того, чтобы делать для них что-то доброе, является превознесением. В связи с этим Григорий [в «Пастырском правиле»] говорит, что «похвально было желать епископства тогда, когда с ним соединялась и явная опасность». Поэтому было нелегко найти желающего возложить на себя такое бремя, а само это желание свидетельствовало о божественно вдохновенном усердии любви, согласно сказанному Григорием о том, что «Исайя, желая своей деятельной жизнью содействовать спасению ближних, похвально изъявил желание принять служение проповедника».

Впрочем, любой безо всякого превознесения может желать такого рода делания, случись ему пребывать в этом служении или быть достойным его исполнения, но так, чтобы объектом его желания было доброе дело без первенства в чести. Поэтому Златоуст говорит: «Хорошо желать доброго дела, но желать быть первым в чести – тщеславно. Получит первенство тот, кто его избегает, а кто стремится к нему, тот будет унижен».

**Ответ на возражение 1.** Как говорит Григорий [в «Пастырском правиле»], «апостол говорил так в то ещё время, когда каждый предстоятель Церкви первый делался жертвой мучителей», и потому если что и желалось в епископском служении, так это добрые дела. В связи с этим Августин говорит, что когда апостол сказал: «Если кто епископства желает – доброго дела желает», то этим «хотел пояснить, что епископство – это название дела, а не чести. [Слово это греческое и смысл его таков, что поставленный над чем-нибудь надзирает за тем, над чем поставлен, имея о нём попечение.] Ибо [“epi” значит “super”, а] “skopos” – “intentio”, так что мы можем, если захотим, выразить [греческое слово] “episkopein” латинским словом “superintendere» (надзиратель), чтобы дать понять, что тот не епископ, кто предпочитает начальствовать, а не приносить пользу». А несколько выше он замечает, что «в нашей деятельности мы должны любить не почёт или власть в нынешней жизни (ибо всё суетно под солнцем), а само дело, которое делается порою посредством почёта и власти»<sup>838</sup>. Впрочем, по словам Григория, «похвалив это желание (а именно доброго дела), он тотчас же представляет и опасную его сторону, присовокупляя вслед за тем к своим словам и следующие: “Епископ должен быть непорочен”. Он как бы говорит: “Я хвалю ваше желание, но сперва узнайте то, чего вы желаете”».

**Ответ на возражение 2.** Есть две причины, по которым не должно приравнивать монашеское состояние к епископскому. Во-первых, та, что необходимым условием епископского состояния является совершенство жизни, что явствует из того, что Господь, прежде чем доверить Петру пастырское служение, спросил, любит ли он Его больше, чем другие. Однако совершенство не является необходимым условием монашеского состояния, которое есть не что иное, как путь к совершенству. Поэтому Господь сказал не: «Если ты совершенен, пойди, продай имение твоё», а: «Если хочешь быть совершенным» ([Мф. 19:21](#)). Это различие связано с тем, что, согласно Дионисию, совершенство принадлежит епископу деятельно как «совершителю», а монаху – страдательно как «усовершенному»<sup>839</sup>, поскольку совершенным нужно быть для того, чтобы возводить к совершенству других, а не для того, чтобы достичь его самому. Но полагать себя совершенным – значит превозноситься, тогда как в стремлении к совершенству никакого превознесения нет. Во-вторых, та, что вступающий в монашеское состояние ради духовного преуспеяния по собственной воле подчиняет себя другим, что дозволено делать каждому. Поэтому Августин говорит: «Ревностное стремление к познанию истины не воспрещается никому; это похвальная сторона покоя от дел житейских»<sup>840</sup>. С другой стороны, вступающий в епископское состояние возвышается для

надзора за другими, а к такому возвышению никто стремиться не должен, согласно сказанному [в Писании]: «Никто сам собою не приемлет этой чести — но призываемый Богом» ([Евр. 5:4](#)); и Златоуст говорит: «Желать первенства в Церкви никак не праведно и не полезно. Ибо, какой мудрец станет по собственному почину подвергать себя такому порабощению и опасности, как держать ответ перед всей Церковью? Разве что тот, кто не боится суда Божия и по-мирски злоупотребляет своей духовной властью, используя её в мирских целях».

**Ответ на возражение 3.** Распределение духовного хлеба должно происходить не произвольно, а, во-первых, по определению и расположению Бога и, во-вторых, по устройению высших прелатов, от лица которых сказано: «Каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» ([1 Кор. 4:1](#)). Поэтому человек не считается удерживающим духовный хлеб, если он избегает управлять или исправлять других, не будучи на это уполномоченным ни обязанностью своего служения, ни предписанием начальствующих, но таковым можно полагать только того, кто пренебрегает распределением, когда должен распределять в силу своего служения, или же когда он упорно отказывается принимать возлагаемое на него служение. В связи с этим Августин говорит: «Святого покоя ищет любовь к истине; общественные обязанности принимает на себя неизбежный долг любви. Если никто этого бремени не налагает, следует пользоваться досугом для познания и созерцания истины; если же его налагают, его следует принять по неизбежному долгу любви»<sup>841</sup>.

**Ответ на возражение 4.** Как говорит Григорий, «Исайя, который вызвался сам, предварительно был очищен “горящим углем с жертвенника”. Этим внушается то, что неочищенный не должен приступать к пастырскому служению. Но так как всякому очень трудно знать о себе, чист ли он, то безопаснее уклоняться от проповедования».

## Раздел 2. ВПРАВЕ ЛИ ЧЕЛОВЕК НАОТРЕЗ ОТКАЗАТЬСЯ ОТ ВОЗВЕДЕНИЯ В ЕПИСКОПСКИЙ САН?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что человек вправе наотрез отказаться от возведения в епископский сан. Так, Григорий говорит, что «Исайя, желая своей деятельной жизнью содействовать спасению ближних, тотчас изъявил желание принять служение проповедника, а Иеремия, стараясь через созерцательную жизнь более утвердиться в любви к Богу, хотел было от этого уклониться». Но в том, что человек не желает отказываться от лучшего, чтобы утвердиться в не столь хорошем, нет никакого греха. И коль скоро, как мы уже показали (25, 1; 26, 2; 182, 1), любовь к Богу превосходней любви к ближнему и созерцательная жизнь предпочтительней жизни деятельной, то дело представляется так, что человек, наотрез отказываясь от епископского служения, не совершает греха.

**Возражение 2.** Далее, как говорит Григорий, «всякому очень трудно знать о себе, чист ли он. А между тем неочищенный не должен приступать к пастырскому служению». Следовательно, человек не должен принимать епископское служение, как бы настойчиво его не просили, если он ощущает себя неочищенным.

**Возражение 3.** Далее, у Иеронима замечено, что «о блаженном Марке говорят, будто бы он, обретши веру, отсёк себе большой палец, дабы не быть принятым в священство». И точно так же некоторые приносят обет никогда не становиться епископом. Но установление препятствия к чему-либо равнозначно отказу от него. Следовательно, похоже, что можно наотрез отказаться от епископского служения и при этом не согрешить.

**Этому противоречат** следующие слова Августина: «Если Матерь-Церковь потребует от тебя служения, то не ухватывайся за него с жадным тщеславием, но и не отказывайся с рабствующей праздностью»; и далее добавляет: «Никоим образом не предпочитай своё удобство церковным нуждам, ибо если добрые люди не будут желать помогать ей в её трудах, то тщетно и вопрошать, для чего она нас породила».

**Отвечаю:** в принятии епископского служения должно усматривать две вещи: во-первых, что человеку прилично желать по собственной воле; во-вторых, что человеку прилично делать по воле другого. Что касается его собственной воли, то человеку прилично уделять основное внимание своему духовному благополучию, тогда как присматривать за духовным благополучием других ему, как уже было сказано (1), прилично по предписанию какого-то другого начальствующего лица. Таким образом, не только стремление человека быть назначенным управлять другими свидетельствует о неупорядоченности воли, но и его категорический отказ от вышеуказанного служения, связанного с управлением, вопреки предписанию того, кто над ним поставлен, и так это по двум причинам.

Во-первых, потому, что это противно любви к ближнему, ради блага которого человеку надлежит трудиться сообразно времени и месту, в связи с чем Августин говорит, что «общественные обязанности принимает на себя неизбежный долг любви»<sup>842</sup>. Во-вторых, потому, что это противно смирению, посредством которого человек покоряется предписаниям начальствующих, в связи с чем Григорий говорит, что «истинно смиренный человек покоряется всем распоряжениям Божиим и чужд всякого сопротивления божественной воле».

**Ответ на возражение 1.** Хотя в простом и абсолютном смысле слова созерцательная жизнь превосходнее деятельной, и любовь к Богу лучше любви к ближнему, тем не менее, с другой стороны, благо многих предпочтительней блага одного. Поэтому Августин в вышеприведённом отрывке говорит: «Не предпочитай своё удобство церковным нуждам», тем более что принятие

человеком на себя пастырского попечения об овцах Христовых связано с любовью к Богу. В связи с этим Августин, комментируя слова [из евангелия от] Иоанна: «Паси овец моих!» ([Ин. 21:17](#)), говорит: «Паси стадо Господне есть дело любви, отмеченное печатью страха отречься от Пастыря».

Кроме того, прелаты не настолько погружены в деятельную жизнь, чтобы совсем отказаться от созерцательной, по каковой причине Августин говорит, что и по наложении бремени пастырского служения «не нужно отказываться от удовольствия, доставляемого истиной» <sup>843</sup>, каковое удовольствие возникает при созерцании.

**Ответ на возражение 2.** Как явствует из ранее сказанного (104, 5), никто не обязан повиноваться своему начальнику в том случае, когда тот предписывает делать что-либо незаконное. Поэтому иногда случается так, что тот, кого назначают на служение прелата, знает о себе нечто такое, что не позволяет ему принять прелатство. В некоторых случаях это препятствие может быть устранено самим назначаемым на пастырское попечительство человеком; так, например, имея намерение грешить, он может от него отказаться, и потому такая причина не освобождает его от обязанности повиноваться назначающему его начальству. В других же случаях сам он не может устранить то препятствие, которое делает его пастырское служение незаконным, но это может сделать назначающий его прелат, как, например, когда он обмирщён или отлучён. В таком случае он должен сообщить о своём изъёме назначающему его прелату, и если последний сочтёт нужным устранить препятствие, то он обязан повиноваться ему со всем смирением. Поэтому когда Моисей сказал: «О, Господи, человек я – не речистый, и таков был и вчера, и третьего дня» ([Исх. 4:10](#)), Господь отвечал ему: «Я буду при устах твоих, и научу тебя, что тебе говорить» ([Исх. 4:12](#)). Но иной раз бывает и так, что препятствие не может быть устранено ни назначаемым, ни назначающим, как, например, когда архиепископ не может освободить его от обмирщённости, и потому субъект как обмирщённый не обязан повиноваться ему в принятии епископства или священного чина.

**Ответ на возражение 3.** Само по себе принятие епископского служения не является необходимым для спасения, но оно становится таковым в том случае, если оно предписано начальствующими. Поэтому до появления этого предписания человек вправе препятствовать необходимому в указанном смысле для спасения вещам, иначе следовало бы признать незаконным повторный брак, который препятствует принятию епископства или священного чина. Однако если речь идёт о [просто] необходимых для спасения вещах, то тогда [подобные действия] незаконны. Таким образом, блаженный Марк, отсеки свой палец, не нарушил предписания, тем более что, возможно, он сделал это по наущению Святого Духа, без чего никто не вправе себя увечить. Если человек даёт обет не принимать епископского служения, имея при этом в виду обязать себя им не принимать его даже наперекор воле поставленного над ним прелата, то этот его обет незаконен, но если он имеет в виду обязать себя только не стремиться к епископскому служению и не принимать его иначе, как только в случае крайней необходимости, то тогда его обет законен, поскольку он даёт обет делать то, что человеку делать прилично.



## Раздел 3. ДОЛЖЕН ЛИ ТОТ, КТО НАЗНАЧАЕТСЯ НА ЕПИСКОПСКОЕ СЛУЖЕНИЕ, БЫТЬ ЛУЧШЕ ДРУГИХ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что назначаемый на епископское служение должен быть лучше других. В самом деле, Господь, собираясь поручить пастырское служение Петру, спросил, любит ли он Его больше, чем другие. Но человек тем лучше, чем больше он любит Бога. Следовательно, похоже, что не должно назначать на епископское служение того, кто не лучше других.

**Возражение 2.** Далее, папа Симмах говорит: «Немного стоит тот, кто, саном превосходя других, не превосходит их ни в знании, ни в святости». Но тот, кто превосходит других в знании и святости, является лучшим. Следовательно, не должно назначать человека на епископское служение, если он не лучше других.

**Возражение 3.** Далее, в каждом роде низшее управляется высшим, поскольку, по словам Августина, телесное управляется духовным и низшие тела – высшими<sup>844</sup>. Но епископ назначается для управления другими. Следовательно, он должен быть лучше других.

Этому противоречит сказанное в «Декреталях» о том, что «достаточно избрать доброго человека, но не обязательно, чтобы он был лучшим».

**Отвечаю:** при назначении человека на епископское служение одно должно приниматься во внимание со стороны назначаемого и ещё одно – со стороны назначающего. Так, со стороны назначающего – по выбору либо предписанию — необходимо, чтобы он предпочёл того, кто будет верным распорядителем божественных тайн, которые должны распределяться во благо Церкви, согласно сказанному [в Писании]: «Старайтесь обогатиться ими к назиданию Церкви» ([1 Кор. 14:12](#)), а божественные тайны не сообщаются людям ради их собственной награды, которую они чают обрести в жизни грядущей. Поэтому тот, кому поручено избрать или назначить епископа, обязан предпочесть не просто лучшего, то есть [лучшего] в смысле любви, а лучшего для управления Церковью, а именно того, кто может лучше назидать и защищать Церковь и мирно управлять ею. Поэтому Иероним, комментируя слова из ["Послания к Титу"] ([Тит. 1:5](#)), говорит в отношении некоторых, что «иные стремятся восставить столпами Церкви не тех, о ком они знают, что они для Церкви полезны, а тех, кого больше любят, или тех, кто обольстил и растлил их своим подобострастием, или тех, о ком походатайствовал кто-то из власть предержащих либо – что может быть хуже – содействовал его успеху посредством преподнесённых клиру даров».

Но всё вышперечисленное есть не что иное, как лицепрятие, которое в подобных вопросах является тяжким грехом. Поэтому глосса Августина на слова [Писания]: «Братия мои! Имейте веру... не взирая на лица» ([Иак. 2:1](#)), говорит: «Если это упомянутое здесь различие в стоянии и сидении связано с церковным почтением, то его нельзя не считать тяжким грехом тех, кому надлежит “иметь веру в Господа славы, не взирая на лица”. Ибо разве не заслуживает наказания тот, кто предоставляет почётное место в церкви богачу, презирая бедняка, возможно, более наставленного и святого?».

Со стороны назначаемого не требуется, чтобы он почитал себя лучшим других, поскольку это было бы гордостью и превознесением, но вполне достаточно, чтобы он не знал за собой ничего такого, что не позволяло бы ему принять служения прелата. Поэтому хотя Господь спросил Петра, любит ли он Его больше, чем другие, тот в своём ответе не поставил себя выше других, а просто сказал, что любит Христа.

**Ответ на возражение 1.** Господь знал, что по Его собственному дару Пётр был в других

отношениях пригоден для управления Церковью. Поэтому Он, спросив его о превосходстве его любви, тем самым показал нам, что когда мы находим человека, пригодного для управления Церковью в других отношениях, нам следует присмотреться к превосходству его любви к Богу.

**Ответ на возражение 2.** Это утверждение относится к делам того, кто наделён властью, и потому должен стремиться к тому, чтобы превзойти других и в знании, и в святости. Поэтому Григорий говорит, что «дела прелата должны превосходить дела других людей настолько, насколько жизнь пастыря превосходит жизнь его стада». Но его не следует обвинять или считать ничего не стоящим, если он не был превосходней других до своего возвышения к прелатству.

**Ответ на возражение 3.** Как сказано [в Писании], «дары различны... и служения... и действия» ([1 Кор. 12:4-6](#)). Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы тот, кто более пригоден к служению управления, не превосходил при этом других в благодати святости. Иначе обстоит дело в случае управления естественным порядком, поскольку в нём высшее в большей степени приспособлено к управлению низшим.



## Раздел 4. ВПРАВЕ ЛИ ЕПИСКОП ОСТАВИТЬ ЕПИСКОПСКОЕ ПОПЕЧЕНИЕ РАДИ ПОСТРИЖЕНИЯ В МОНАХИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что епископ не вправе оставлять своё епископское попечение ради пострижения в монахи. В самом деле, никто не вправе переходить от более совершенного состояния к менее совершенному, поскольку это означало бы «озираться назад», что осудил Господь, сказав: «Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для царствия Божия!» ([Лк. 9:62](#)). Но епископское состояние, как мы уже показали (184, 7), совершенней монашеского. Следовательно, подобно тому, как человек не вправе переходить из монашеского состояния в мирское, точно так же он не вправе переходить из епископского состояния в монашеское.

**Возражение 2.** Далее, порядок благодати гармоничней порядка природы. Но вещь не может по природе двигаться в противоположных направлениях; так, камень, который по природе движется вниз, не может естественным образом возвратиться вверх. Затем, согласно порядку благодати человек вправе перейти из монашеского состояния в епископское. Следовательно, он не вправе делать обратное и переходить из епископского состояния в монашеское.

**Возражение 3.** Далее, в делах благодати не может быть ничего недейственного. Но однажды посвящённый в епископы человек навсегда сохраняет духовную власть предоставления чинов и исполнения других принадлежащих епископскому служению вещей, и эта власть, похоже, в случае оставления епископского прихода стала бы недейственной. Следовательно, дело представляется так, что епископ не вправе оставить епископский приход и постричься в монахи.

**Этому противоречит** следующее: никто не обязан делать что-либо в связи с тем, что само по себе незаконно. Но тот, кто желает оставить свой епископский приход, обязан уйти в отставку. Отсюда понятно, что в оставлении епископского прихода нет ничего незаконного.

**Отвечаю:** совершенство епископского состояния состоит в том, что ради любви к Богу человек берёт на себя обязательство трудиться ради спасения ближнего, и потому он обязан осуществлять пастырское попечение дотоле, доколе не сможет обеспечить духовное благополучие вверенных его попечительству субъектов. И этим он не вправе пренебречь ни ради уединения божественного созерцания, поскольку сам апостол, зная о нуждах своей паствы, покорно отложил созерцание будущей жизни, согласно сказанному: «Не знаю, что избрать (влечёт меня то и другое). Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше, а оставаться во плоти – нужнее для вас (и я верно знаю, что останусь и пребуду со всеми вами)» ([Филип. 1:22-25](#)), ни ради избегания каких бы то ни было трудностей или приобретения каких бы то ни было выгод, поскольку, как сказано, «пастырь добрый полагает жизнь свою за овец» ([Ин. 10:11](#)).

Однако подчас епископ, желающий попечительствовать о духовном благополучии своей паствы, может сталкиваться с препятствиями. В одних случаях они бывают связаны с ним самим: его совестью, если он, например, виновен в убийстве или симонии, или телом, если он, например, стар или слаб, или какой-либо распущенностью, например, двоежёнством. В других случаях препятствием является какой-либо изъян его паствы, которой он оказывается не в силах помочь. В связи с этим Григорий говорит, что «порочных нужно терпеливо сносить, когда есть хоть кто-нибудь добрый, которому можно помочь, но если доброму помочь никак нельзя, то для

порочных трудиться бессмысленно. Поэтому когда совершенные обнаруживают, что труды их напрасны, они нередко идут в другие места, туда, где их труды могут принести плод». А ещё иногда это препятствие может возникнуть со стороны других, как когда чьё-либо нахождение во власти вводит людей в соблазн – ведь сказал же апостол: «Если пища соблазняет брата моего,— не буду есть мяса вовек» ([1 Кор. 8:13](#)). Но это никак не относится к тому случаю, когда соблазн обуславливается порочностью тех, кто жаждет сокрушить веру и праведность Церкви, поскольку из-за такого рода соблазна не должно отказываться от пастырского попечительства, согласно сказанному [в Писании]: «Оставьте их»,— а именно тех, которые, услышав слово Христово, соблазнились,— «они – слепые вожди слепых» ([Мф. 15:14](#)).

Тем не менее, подобно тому, как человек принимает на себя бремя власти по предписанию того, кто поставлен над ним, точно так же и при отказе от принятого им на себя бремени по одной из вышеуказанных причин ему надлежит подчиняться его решению. Поэтому Иннокентий III говорит: «Хотя у тебя и есть крылья, которые могли бы унести тебя в одиночество, однако они так крепко связаны властными узами, что ты не сможешь улететь без нашего дозволения». Действительно, только папа может освободить от пожизненного обета заботиться о своей пастве, который даётся человеком при принятии на себя епископского служения.

**Ответ на возражение 1.** Совершенство монахов и совершенство епископов должно рассматривать с разных точек зрения. В самом деле, совершенство монахов связано с занятостью трудами по собственному спасению, тогда как совершенство епископов – с занятостью трудами по спасению других. Следовательно, до тех пор, пока человек может содействовать спасению ближнего, его желание перейти в монашеское состояние, то есть к делам исключительно своего спасения, означало бы, что он «озирается назад», поскольку он дал обет трудиться не только ради собственного спасения, но и ради спасения других. Поэтому Иннокентий III в том же своём предписании, которое цитировалось выше, говорит, что «легче дозволить монаху возвыситься до епископского служения, нежели епископу снизойти до монашеской жизни. Впрочем, если он почему-то не может содействовать спасению других, что иногда бывает, то пусть позаботится хотя бы о спасении собственном».

**Ответ на возражение 2.** Нет такого препятствия, которое могло бы удержать человека от присущих монашескому состоянию трудов по собственному спасению. Однако может существовать препятствие, удерживающее от трудов по спасению других, и потому монах может быть возвышен до епископского состояния, в котором он также может трудиться и ради собственного спасения. И епископ, если ему препятствуют трудиться ради спасения других, может перейти к монашеской жизни и вновь вернуться к епископскому служению, когда препятствие будет устранено вследствие, например, исправления паствы, прекращения соблазна, исцеления его от недуга или устранения его неведения посредством требуемого наставления. Далее, если он по неведению способствовал симонии, и потому был отрешён от епископского служения и пострижен в монахи, то впоследствии он может быть вновь назначен в другую епархию. Но если, с другой стороны, человек был лишён епископского служения вследствие некоторого греха и заключён в монастырь для исполнения епитимии, то его нельзя опять назначить в епархию. Поэтому существует следующее положение: «По определению священного синода всякий, кто был низвергнут из епископского сана в монашескую жизнь и покаянное место, никоим образом не может быть вновь возвышен к епископскому служению».

**Ответ на возражение 3.** Даже в природных вещах при возникновении нового препятствия сила может утратить свою действенность; например, зрительный акт может прекратиться вследствие повреждения глаза. Поэтому нет ничего несообразного в том, что при возникновении некоторого внешнего или внутреннего препятствия епископская власть может

утратить возможность осуществлять свой акт.

## Раздел 5. ВПРАВЕ ЛИ ЕПИСКОП ИЗ-ЗА ТЕЛЕСНОГО ПРЕСЛЕДОВАНИЯ ОТКАЗАТЬСЯ ОТ ВВЕРЕННОГО ЕГО ПОПЕЧЕНИЮ СТАДА?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что епископ не вправе из-за телесного преследования отказаться от вверенного его попечению стада. Ведь сказал же Господь, что тот, кто «видит проходящего волка – и оставляет овец, и бежит», является не истинным пастырем, а наёмником ([Ин. 10:12](#)); и Григорий говорит, что «волк грядёт на овец, когда какой-нибудь неправедный и хищный человек притесняет некоторых верующих и простых людей»<sup>845</sup>. Следовательно, если из-за нападков тирана епископ телесно устранился от вверенного его попечению стада, то он, похоже, поступит как наёмник, а не как пастырь.

**Возражение 2.** Далее, [в Писании] сказано: «Сын мой! Если ты поручился за ближнего твоего и дал руку твою за другого... Пойди, пади к ногам и умоляй ближнего твоего» ([Прит 6:1, 3](#)). Григорий, разъясняя эти слова, говорит: «Поручающийся за ближнего ручается за его доброе поведение, тем самым вверяя себя другому. И всякий, чья жизнь представляется примером для подражания другим, этим оповещён, что он должен не только наблюдать за ближними, но и побуждать их». Однако тот, кто телесно устранился от своего стада, этого делать никак не может. Следовательно, похоже, что даже преследуемый епископ не должен телесно устраниваться от своего стада.

**Возражение 3.** Далее, к совершенству епископского состояния относится то, что он посвящает себя заботам о своём ближнем. Но посвящённый в состояние совершенства не вправе отказываться от того, что свойственно совершенству. Следовательно, телесное устранение епископа от исполнения своего служения незаконно, за исключением разве что того случая, когда он посвящает себя совершенным трудам в монастыре.

Этому противоречит то, что Господь предписал апостолам, преемниками которых являются епископы: «Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой» ([Мф. 10:23](#)).

**Отвечаю:** главным в любом обязательстве является его цель. Затем, епископы дают обет исполнять пастырское служение ради спасения своей паствы. Поэтому когда для спасения паствы необходимо личное присутствие пастыря, пастырь не вправе устраниваться от своего стада ни ради какой-либо временной выгоды, ни даже из-за нависшей над ним опасности, поскольку «пастырь добрый полагает жизнь свою за овец» ([Ин. 10:11](#)).

С другой стороны, если в отсутствие пастыря о спасении паствы может в достаточной мере позаботиться другой человек, то пастырь вправе телесно устраниваться от своего стада либо ради какой-то церковной пользы, либо из-за чего-то такого, что угрожает лично ему. Поэтому Августин говорит: «Служителю Христа дозволено бежать из одного города в другой, когда его, одного из многих, преследует некий гонитель, но при этом Церковь не должна оставаться другими, которых никто не преследует. Однако когда такая опасность угрожает им всем, следует помнить, что нуждающиеся в них не должны оставаться теми, в ком они нуждаются». Действительно, как сказал папа Николай I, «если кормчему не дозволительно оставлять судно при спокойном море, то в бурю и подавно».

**Ответ на возражение 1.** Бегство наёмника означает, что он предпочитает преходящую выгоду или телесное благополучие духовному благополучию ближнего. Поэтому Григорий говорит: «Тот не может стоять в опасности за овец, кто в предводительстве овцами любит не овец, а земную выгоду. Ибо тогда он страшится противостоять опасности, дабы не потерять то,

что любит»<sup>846</sup>. Но тот, кто ради избегания опасности оставляет стадо, не подвергая его при этом опасности, не бежит как наёмник.

**Ответ на возражение 2.** Когда поручившийся за другого не может лично исполнить своё поручительство, бывает достаточно, если он исполняет его через посредство кого-то ещё. Следовательно, когда пресвитер не имеет возможности лично попечительствовать о своём стаде, он не нарушает обета, если делает это через посредство кого-то ещё.

**Ответ на возражение 3.** Когда человек назначается на епископское служение, он принимает совершенное состояние в отношении одного вида совершенства, и если он встречает препятствие на пути исполнения служения, то это не обязывает его к другому виду совершенства, а именно – к принятию монашеского состояния. Однако он остаётся под обязательством сохранять намерение при наличии возможности или в случае необходимости посвятить себя спасению ближнего.

## Раздел 6. ВПРАВЕ ЛИ ЕПИСКОП ВЛАДЕТЬ СОБСТВЕННОСТЬЮ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что епископ не вправе владеть собственностью. Ведь сказал же Господь: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твоё, и раздай нищим... и приходи, и следуй за Мною!» ([Мф. 19:21](#)), из каких слов, похоже, явствует, что для совершенства необходима добровольная бедность. Но епископы находятся в состоянии совершенства. Следовательно, дело представляется так, что они не вправе владеть какой-либо собственностью.

**Возражение 2.** Далее, согласно глоссе на слова [Писания] ([Лк. 10:1](#)), в Церкви епископы заняли место апостолов. Но Господь заповедал апостолам не иметь ничего своего, сказав: «Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои» ([Мф. 10:9](#)), что дало основание Петру заявить о себе и других апостолах: «Вот, мы оставили всё и последовали за Тобою!» ([Мф. 19:27](#)). Следовательно, похоже, что епископы обязаны исполнять это предписание и не владеть никакой собственностью.

**Возражение 3.** Далее, Иероним говорит, что «греческое слово “kleros” по-латыни значит “sors” (жребий), так что клирики называются так или потому, что принадлежат жребию Господнему, или потому, что Сам Господь есть их жребий, то есть достояние клириков. А кто обладает Господом, тот не должен ничего иметь, кроме Господа. А если кто имеет ещё что-нибудь, например золото, серебро, имущества, различную утварь, то совместно с этими достояниями он не сподобится иметь своим достоянием Господа». Следовательно, похоже, что не только епископы, но и вообще все клирики не должны владеть никакой собственностью.

**Этому противоречит** следующее положение: «Епископы при желании могут завещать наследникам свою личную или приобретённую собственность и вообще всё то, что принадлежит лично им».

**Отвечаю:** никто не должен в своих трудах превышать требование долга, если только он не связал себя таким обязательством посредством особого обета. Поэтому Августин говорит: «Поскольку вы дали обет, тем самым ограничив себя, вы уже не вправе поступать как-то иначе. Прежде же чем вы дали обет, вы были вольны в своём решении». Затем, очевидно, что жить, не обладая ничем своим, является превышающим требование долга делом, поскольку оно суть предмет не предписания, а совета. Поэтому Господь, сказав юноше: «Если же хочешь войти в жизнь вечную – соблюди заповеди» ([Мф. 19:17](#)), после дополнил сказанное: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твоё, и раздай нищим» ([Мф. 19:21](#)). Но епископы при своём посвящении не дают обет жить, не владея никакой собственностью, равно как и их пастырское служение, в отношении которого они дают обет, не обуславливает необходимости жизни без собственности. Следовательно, епископы не обязаны жить, не владея никакой собственностью.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (184, 3), совершенство христианской жизни сущностно не состоит в добровольной бедности, хотя добровольная бедность инструментально способствует совершенству жизни. Поэтому большая бедность не означает большее совершенство; действительно, наивысшее совершенство совместимо с большим богатством, поскольку об Аврааме, которому было сказано: «Ходи предо Мною и будь непорочен» ([Быт. 17:1](#)), известно, что он был очень богат ([Быт. 13:2](#)).

**Ответ на возражение 2.** Эти слова Господа можно понимать трояко. Во-первых, мистически, в каком-то смысле не взятие с собой ни золота, ни серебра означает, что



проповедник не должен возлагать свои главные упования на преходящую мудрость и красноречие, в каком смысле разъясняет эти слова Иероним.

Во-вторых, согласно толкованию Августина, сказанное Господом должно понимать не как заповедь, а как дозволение. В самом деле, он дозволил им идти проповедовать без золота, серебра или как-либо иных средств «не потому, что в них нет нужды для поддержания этой жизни, но для того, чтобы показать, что всё это должно быть доставляемо теми самыми верующими, которым они проповедовали»<sup>847</sup>, по каковой причине далее Он прибавляет: «Ибо трудящийся достоин пропитания» ([Мф. 10:10](#)). Если же кто проповедует Евангелие на свои личные средства, как это делал апостол Павел, то это есть не что иное, как превышение требования долга.

В-третьих, согласно разъяснению Златоуста, наказ, данный Господом Своим ученикам, должно понимать в связи с их миссией, а именно, что они были посланы проповедовать евреям и должны были удостовериться в истинности Его власти, видя, что Он может предусмотреть все их нужды без каких бы то ни было их собственных средств. Однако это вовсе не означает, что впоследствии они или их преемники должны проповедовать Евангелие без обладания собственными средствами; так, мы читаем у Павла, что он получал содержание от других церквей для служения коринфянам ([2 Кор. 11:8](#)), каковые слова свидетельствуют о том, что он обладал тем, что дали ему другие. И уж совсем глупо утверждать, что столь многие святые епископы, такие как Афанасий, Амвросий и Августин, стали бы нарушать подобные заповеди, если бы верили, что обязаны их соблюдать.

**Ответ на возражение 3.** Всякая часть меньше целого. Поэтому человек помимо Господа обладает ещё и иными частями тогда, когда он, занимая себя мирским, меньше стремится к Божьему. Понятно, что ни епископы, ни клирики не должны владеть собственностью так, чтобы, занимаясь своей собственностью, пренебрегать служением Богу.



# Раздел 7. СОВЕРШАЮТ ЛИ ЕПИСКОПЫ СМЕРТНЫЙ ГРЕХ, ЕСЛИ НЕ РАСПРЕДЕЛЯЮТ НАКОПЛЕННЫЕ ЦЕРКОВНЫЕ БЛАГА МЕЖДУ БЕДНЫМИ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что епископы, не распределяя между бедными накопленные церковные блага, совершают смертный грех. Так, Амвросий, комментируя слова [Писания]: «У одного... человека был хороший урожай в поле» ([Лк. 12:16](#)), говорит: «Да никто не подумает, что полученное или насильно отнятое им из общего достояния сверх того, что ему необходимо, действительно его»; и далее добавляет: «Отказать нищему, обладая многим, есть не меньшее преступление, чем отнять у имущего». Но насильственное отнятие чужого является смертным грехом. Следовательно, епископы, не отдавая бедным то, чем они обладают в избытке, совершают смертный грех.

**Возражение 2.** Далее, глосса Иеронима на слова [Писания]: «Награбленное у бедного – в ваших домах!» ([Ис. 3:14](#)), говорит, что «церковные блага принадлежат бедным». Но тот, кто удерживает у себя или отдаёт другим чужое, совершает смертный грех и должен это возместить. Следовательно, если епископы удерживают у себя или отдают родственникам или друзьям излишки церковных благ, то, похоже, они обязаны это возместить.

**Возражение 3.** Далее, скорей допустимо брать себе из благ Церкви то, что необходимо, чем накапливать оттуда излишки. Так, Иероним пишет в письме папе Дамасию: «Воистину тех клириков, которые не получают никаких благ от своих родителей и родни, должно поддерживать из церковных фондов. Но если те, которые достаточно обеспечены родителями или своим собственным имуществом, берут принадлежащее бедным, то они совершают святотатство и должны быть обвинены в нём». Поэтому апостол говорит: «Если какой верный или верная имеет вдов, то должны их довольствовать и не обременять Церкви, чтобы она могла довольствовать истинных вдовиц» ([1 Тим. 5:16](#)). Следовательно, епископы тем более совершают смертный грех, если не распределяют между бедными излишки своих церковных благ.

**Этому противоречит** следующее: многие епископы не распределяют свои излишки между бедными, но при этом, похоже, похвально откладывают их ради увеличения церковных доходов<sup>848</sup>.

**Отвечаю:** не следует одинаково судить о собственных благах епископов, которыми они могут обладать, и о благах Церкви. В самом деле, их собственные блага принадлежат им безоговорочно, по каковой причине их нельзя обязать отдать их другим, и потому они могут или удерживать их для себя, или даровать другим по собственному усмотрению. Однако, распорядясь ими, они могут грешить неупорядоченной привязанностью, которая побуждает или накапливать больше, чем должно, или отказывать в помощи другим согласно требованиям любви, хотя это не обязывает их к воздаянию, поскольку речь идёт об их личной собственности.

С другой стороны, они владеют церковными благами в качестве распределителей, или распорядителей. Так, Августин говорит: «Если у нас есть что-то своё, которого нам хватает, то всё остальное – уже не наше, а бедных, и нам надлежит распределить его между ними; однако притязание на такую собственность было бы злом воровства». Затем, распределение нуждается в доброй вере, согласно сказанному [в Писании]: «От домостроителей же требуется, чтобы каждый оказался верным» ([1 Кор. 4:2](#)). Кроме того, церковные блага должно использовать не только ради помощи бедным, но также и для богослужения и самих служителей. В связи с этим читаем, что «из церковных доходов и пожертвований прихожан только одна часть принадлежит

епископу, две части отдаётся священникам, которые под страхом временного отстранения должны использовать их для церковного устройства и раздачи бедным, а оставшаяся часть распределяется между духовенством согласно чину». Поэтому если направляемые для использования епископом блага отличаются от тех, которые предназначены для нужд бедняков, служителей или богослужения, или если епископ оставляет себе часть того, что надлежит отдать бедным, служителям или на богослужение, то, несомненно, он является неверным домостроителем, совершает смертный грех и обязан воздать.

Что же касается тех благ, которые предназначены для его личного использования, то в отношении них можно повторить всё то, что было сказано о его личной собственности, а именно, что он может грешить из-за неупорядоченности в привязанности к ним или при пользовании ими, а также вследствие недостаточности в умеренности при накоплении или в оказании помощи другим в соответствии с требованиями любви.

С другой стороны, если никакого различия в вышеупомянутых благах, которые вверены его распределению, нет, и если при этом он допускает незначительное отклонение в сторону избытка или недостатка, то это может происходить без ущерба для его доброй веры, поскольку при исполнении подобных дел невозможно достичь абсолютной точности. Однако если отклонение значительно, и он не может о нём не знать, то в таком случае налицо недостаточность его доброй веры и вина в смертном грехе. В связи с этим читаем: «Если же раб тот, будучи зол, скажет в сердце своём: “Не скоро придёт господин мой!”»,— что указывает на его презрение к Божиим судам,— «и начнёт бить товарищей своих»,— что служит признаком гордыни,— «и есть и пить с пьяницами»,— то есть похотствовать,— «то придёт господин раба того в день, в который он не ожидает.. и рассечёт его»,— то есть отсечёт от общества добрых людей,— «и подвергнет его одной участи с лицемерами»,— а именно в аду ([Мф. 24:48-51](#)).

**Ответ на возражение 1.** Эти слова Амвросия относятся к управлению не только церковными, но и вообще любыми благами, и на того, кто его осуществляет, налагает обязательство обеспечивать тех, кто нуждается, долг любви. Однако точно установить тот размер нужды, при котором невыполнение этого обязательства обуславливает смертный грех, невозможно, поскольку это зависит от множества других обстоятельств, так что принятие решения предоставляется человеческой рассудительности.

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано, церковные блага должны использоваться не только для удовлетворения нужд бедных, но и для других целей. Поэтому если епископ или клирик желает отдать то, что предназначено лично ему, своим родственникам или кому-то ещё, то при соблюдении им должной умеренности, а именно той, при которой их нужда прекращается, но богатыми они не становятся, он не грешит. В связи с этим Амвросий говорит: «Похвальна та щедрость, когда, зная о нуждах родных вам людей, вы не упускаете случая им помочь, однако не так, чтобы желать обогатить их тем, что можно отдать бедным».

**Ответ на возражение 3.** Отдавать бедным все церковные блага нужно разве что в случае крайней необходимости, когда, по словам Амвросия, даже священные сосуды могут быть проданы ради выкупа пленных или удовлетворения других нужд бедняков. Если бы в подобном случае клирик решил удержать для себя блага Церкви, то он бы согрешил, тем более что Церковь всегда обеспечивает его необходимым для поддержания жизни.

**Ответ на возражение 4.** Церковные блага должны использоваться ради удовлетворения нужд бедняков. Поэтому если насущной потребности в помощи бедным нет, то человеку дозволено тратить излишки от дохода Церкви на приобретение собственности или откладывать их для того, чтобы в будущем использовать для нужд Церкви или бедных. Однако в случае неотложной потребности помочь бедным любое сбережение для будущих нужд является излишней и неупорядоченной бережливостью, которую запретил Господь, сказав: «Итак, не

заботьтесь о завтрашнем дне» ([Мф. 6:34](#)).

## Раздел 8. ОБЯЗАНЫ ЛИ ВОЗВЕДЁННЫЕ НА ЕПИСКОПСКОЕ СЛУЖЕНИЕ МОНАХИ СОБЛЮДАТЬ МОНАШЕСКИЕ ОБЕТЫ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что возведённые на епископское служение монахи не обязаны соблюдать монашеские обеты. В самом деле, согласно существующему установлению, «каноническое избрание освобождает монаха от уз, наложенных на него уставом монашеской жизни, и по святому определению делает из монаха епископа». Но монашеские обеты суть узы устава. Следовательно, возведённые в епископский сан монахи не обязаны соблюдать монашеские обеты.

**Возражение 2.** Далее, тот, кто возводится в более высокую степень, похоже, не сохраняет связь с тем, что относилось к более низкой степени; так, мы уже показали (88, 12), что монах не обязан исполнять те обеты, которые он дал в миру. Но назначенный на епископство монах, как уже было сказано (84, 7), возводится к чему-то высшему. Следовательно, дело представляется так, что епископ не обязан делать то, что он был обязан делать в монашеском состоянии.

**Возражение 3.** Далее, монах, похоже, в первую очередь обязан повиноваться и жить безо всякой собственности. Но возведённые в епископство монахи как высшие не обязаны повиноваться старшим в своём порядке, равно как не обязаны они и соблюдать бедность, поскольку, согласно вышеупомянутому установлению, «когда по святому определению монах становится епископом, он наслаждается правом законного наследника взыскать своё отеческое наследство». Кроме того, им иногда позволяют проявлять волю. Следовательно, они тем более не обязаны соблюдать свои монашеские обеты.

**Этому противоречит** сказанное в «Декреталиях»: «Тех монахов, кои по длительному пребыванию в монастыре достигают порядка клириков, мы обязываем не оставлять своей прежней цели».

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), монашеское состояние связано с совершенством как путь, ведущий к совершенству, в то время как епископское состояние связано с совершенством как исповедание совершенства. Следовательно, монашеское состояние соотносится с епископским состоянием как школьная скамья с профессорской кафедрой и как расположенность с совершенством. Но расположенность с наступлением совершенства не утрачивает своей действительности, за исключением разве что тех случаев, когда она несовместима с совершенством, тогда как в случае её соответствия совершенству она утверждается ещё больше. Так, когда школяр становится профессором, он перестаёт быть слушателем [лекций], однако читать и размышлять он должен ещё больше, чем прежде. Поэтому нам надлежит утверждать, что если среди монашеских обетов найдутся такие, которые не препятствуют епископскому служению, а, напротив, стоят на страже совершенства, каковыми являются [обеты] безбрачия, бедности и тому подобные, то ставший епископом монах остаётся обязанным их соблюдать и, следовательно, носить служащее признаком этого обета одеяние своего чина.

С другой стороны, человек не обязан соблюдать такие монашеские обеты, которые могут казаться несовместимыми с епископским служением, каковыми являются, например, [обеты] уединения, молчания, а также некоторые строгие воздержания и соблюдения, которые могли бы воспрепятствовать телесному осуществлению его епископского служения. Что же до всех остальных, то он может освобождать себя от них исходя из потребностей как своих

собственных, так и своего служения, а также образа жизни тех, среди кого он живёт, подобно тому, как могут в подобных случаях освобождать себя настоятели.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано, ставший епископом монах освобождается не от всех уз монашеской жизни, а только от тех, которые несовместимы с епископским служением.

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (88, 12), обеты живущих в миру соотносятся с монашескими обетами как частное с общим. Монашеские же обеты соотносятся с епископским саном как расположенность с совершенством. Но частное при наличии общего излишне, тогда как расположенность нужна и по достижении совершенства.

**Ответ на возражение 3.** То, что ставшие епископами монахи не обязаны повиноваться старшим в своём порядке, является акциденцией, поскольку они, так сказать, перестают быть их субъектами, даже если старшими остаются всё те же монахи. Однако принесённые обеты сохраняют свою силу виртуально, так что если бы кто-либо был законно поставлен над ними, они были бы обязаны повиноваться ему, поскольку они обязаны повиноваться и своим уставам (так, как это было показано выше), и старшим над собою, если такие найдутся.

Что же касается собственности, то обладать ею они никак не могут и взыскивают своё отеческое наследство не для себя, а для Церкви. Поэтому [в вышеупомянутом установлении] далее сказано, что [монах] после своего определения на епископский престол, на который он был посвящён и назначен в соответствии со святыми канонами, должен отдавать всё, что ему случится приобрести.

И при этом он не может кому-либо что-либо завещать, поскольку ему доверено управление единственно церковным имуществом, и это управление завершается вместе с его смертью, только после которой, согласно апостолу, завещание вступает в силу ([Евр. 9:17](#)). Однако если он с дозволения папы всё-таки оставляет завещание, то его надлежит понимать не как завещание личной собственности, а как продление по апостольскому решению его управления, чтобы оно и после его смерти сохраняло свою силу.

# Вопрос 186. О ТОМ, ЧТО ПРИЛИЧЕСТВУЕТ МОНАШЕСКОМУ СОСТОЯНИЮ

*Наконец, мы должны рассмотреть то, что относится к монашескому состоянию, каковое рассмотрение будет четверояким. Во-первых, мы исследуем то, в чём в первую очередь состоит монашеское состояние; во-вторых, то, что законно приличествует монахам; в-третьих, различные виды монашеских порядков; в-четвёртых, вступление в монашеское состояние.*

*Под первым заглавием наличествует десять пунктов:*

- 1) является ли монашеское состояние совершенным;*
- 2) обязаны ли монахи соблюдать все советы;*
- 3) необходима ли для монашеского состояния добровольная бедность;*
- 4) необходимо ли безбрачие;*
- 5) необходимо ли послушание;*
- 6) необходимо ли, чтобы всё это было предметом обета;*
- 7) о достаточности этих обетов;*
- 8) сравнение их друг с другом;*
- 9) совершают ли монахи смертный грех всякий раз, когда нарушают устав своего ордена;*
- 10) действительно ли, что при прочих равных условиях и в случае одного и того же вида греха согрешение монахов тяжелее, чем мирян.*

# Раздел 1. ПРЕДПОЛАГАЕТ ЛИ МОНАШЕСТВО СОСТОЯНИЕ СОВЕРШЕНСТВА?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что монашество не предполагает состояние совершенства. В самом деле, то, что необходимо для спасения, похоже, не свойственно совершенству. Но монашество необходимо для спасения: либо потому, что, по словам Августина, «посредством него мы привязываем (religamur) себя к единому всемогущему Богу»<sup>849</sup>, либо потому, что, согласно Августину, оно получило своё имя от «нашего повторного избрания (religimus) Бога, Которого мы потеряли по небрежению»<sup>850</sup>. Следовательно, похоже, что монашество не означает состояние совершенства.

**Возражение 2.** Далее, монахом, по мнению Туллия, является тот, «кто поклоняется и совершает обряды божественной природе». Но мы уже показали (183, 3), что поклонение и совершение божественных обрядов, похоже, скорее связаны со служением святых порядков, чем с различием состояний. Следовательно, дело представляется так, что монашество не означает состояние совершенства.

**Возражение 3.** Далее, состояние совершенства отличается от состояния начинающих или подвигающихся. Но среди монахов есть и начинающие, и подвигающиеся. Следовательно, монашество не означает состояние совершенства.

**Возражение 4.** Кроме того, монашество представляется покаянным местом, поскольку, как сказано в декрете, «по определению священного синода всякий, кто был низвергнут из епископского сана в монашескую жизнь и покаянное место, никоим образом не может быть вновь возвышен к епископскому служению». Но покаянное место противно состоянию совершенства, и потому Дионисий помещает кающихся в нижайшее место, а именно среди тех, кто нуждается в очищении<sup>851</sup>. Следовательно, похоже, что монашество не является состоянием совершенства.

**Этому противоречит** следующее: в «Святоотеческих наставлениях» аббат Моисей, рассуждая о монахах, говорит: «Воистину соблюдение постов, бдения, размышления над священными текстами, телесные труды, бедность, отказ от имущества и другие дела добродетели – это только шаги, которыми мы чаем взойти к совершенству любви». Но то, что принадлежит человеческим актам, определяется и именуется от преследуемой цели. Следовательно, монашество связано с состоянием совершенства.

Кроме того, Дионисий говорит, что те, которых зовут служителями Божиими «по их чистому служению и покорности Богу», возведены «к боголюбезному совершенству»<sup>852</sup>.

**Отвечаю:** как уже было сказано (141, 2), то, что прилагается ко многим вещам в качестве общего термина, антономазически усваивается тому, к чему оно прилагается в силу его превосходства. Так, термин «мужество» усваивается добродетели, позволяющей сохранять твёрдость ума в отношении наиболее трудного, а термин «благоразумие» – добродетели, которая умеряет стремление к наибольшим удовольствиям. Затем, мы уже показали (81, 2), что религия является добродетелью, посредством которой человек предлагает нечто для служения и поклонения Богу. Поэтому антономазически монахами<sup>853</sup> называются те, которые целокупно, как бы принося всесожжение Богу, посвящают себя богослужению. Поэтому Григорий говорит: «Есть среди нас такие, которые ничего не оставляют для себя и приносят в жертву всемогущему Богу все свои слова, чувства, самую жизнь и собственность, которой они обладают». Но нами уже было сказано (184, 2) о том, что совершенство человека состоит в полном прилеплении к



Богу, и в этом смысле монашество означает состояние совершенства.

**Ответ на возражение 1.** Принесение чего-либо ради поклонения Богу необходимо для спасения, тогда как принесение своего имущества и всего себя ради поклонения Богу относится к совершенству.

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (81, 1,4; 85, 3) нами при рассмотрении добродетели религии, религия имеет дело не только с предложением жертв и другими такого же рода вещами, которые присущи религии, но также и с актами всех добродетелей, которые в той мере, в какой они определены к служению и почитанию Бога, становятся религиозными актами. Поэтому если человек всю свою жизнь посвящает богослужению, то вся его жизнь принадлежит религии, а проводящие свою жизнь в религии находятся в состоянии совершенства и именуются монахами.

**Ответ на возражение 3.** Как было показано выше (184, 4), монашество означает состояние совершенства по причине поставленной цели. Поэтому тот, кто находится в состоянии совершенства, не обязательно уже совершенен и может только стремиться к совершенству. В связи с этим Ориген, комментируя [слова Писания]: «Если хочешь быть совершенным...» и так далее ([Мф. 19:21](#)), говорит: «Тот, кто, желая быть совершенным, меняет богатство на бедность, не становится совершенным сразу же после того, как раздаёт своё имение нищим, но с этого дня созерцание Бога начинает направлять его ко всем добродетелям». Таким образом, в монашестве совершенны не все, но некоторые являются начинающими, а некоторые – подвигающимися.

**Ответ на возражение 4.** Монашеское состояние было учреждено прежде всего для того, чтобы мы могли достичь совершенства посредством некоторых практик, позволяющих устранить препятствия на пути к совершенной любви. Главным же при устранении этих препятствий является отсечение побуждений к греху, поскольку грех полностью уничтожает любовь. И коль скоро отсечение греховных причин свойственно покаянию, из этого следует, что монашеское состояние является лучшим местом для покаяния. Поэтому убившему свою жену человеку советуют уйти в монастырь, поскольку так, говорят, «лучше и легче», чем каяться перед обществом в миру.

## Раздел 2. ОБЯЗАН ЛИ КАЖДЫЙ МОНАХ СОБЛЮДАТЬ ВСЕ СОВЕТЫ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что каждый монах обязан соблюдать все советы. В самом деле, всякий, исповедующий определённое состояние жизни, обязан соблюдать всё то, что относится к этому состоянию. Но каждый монах исповедует состояние совершенства. Следовательно, каждый монах обязан соблюдать всё относящиеся к состоянию совершенства советы.

**Возражение 2.** Далее, Григорий говорит, что «отрёкшийся от мира сего и творящий по мере сил своих добро подобен тому, кто, вышедши из Египта, принёс жертву в пустыне». Но отречение от мира в первую очередь свойственно монахам. Поэтому им также должно быть свойственно по мере сил творить добро. Следовательно, похоже, что каждый из них обязан соблюдать все советы.

**Возражение 3.** Далее, если бы состояние совершенства не обязывало соблюдать все советы, то тогда, похоже, было бы достаточно соблюдать некоторые из них. Но это не так, поскольку и иные миряне соблюдают некоторые советы, например, совет воздержания. Следовательно, дело представляется так, что каждый монах, который находится в состоянии совершенства, обязан соблюдать всё, что относится к совершенству, в том числе и советы.

**Этому противоречит** следующее: никто, за исключением давшего соответствующий обет, не обязан делать сверхдолжное. Но монахи дают обет исполнять не все советы, а только некоторые, причём одни – одни, другие – другие. Следовательно, они не обязаны соблюдать все [советы].

**Отвечаю:** быть свойственным совершенству можно трояко. Во-первых, сущностно, и таковым, как мы уже показали (184, 3), является совершенное соблюдение предписаний любви. Во-вторых, можно быть свойственным совершенству как следствие, каковым является всё то, что последует совершенству любви, например, благословение проклинающих ([Лк. 6:27](#)) и соблюдение других подобного рода советов, которые хотя и являются обязательными с точки зрения готовности ума исполнить их в случае необходимости, однако подчас исполняются и без какой-либо необходимости от избытка любви. В-третьих, можно быть свойственным совершенству инструментально и по расположенности, и таковыми являются бедность, умеренность, воздержание и тому подобное.

Затем, мы уже показали (1), что целью монашеского состояния является совершенство любви и что монашеское состояние является своего рода школой и практикой достижения совершенства, которое люди чают обрести различными способами подобно тому, как врач может использовать различные лекарственные средства. Но очевидно, что для того, кто трудится ради достижения цели, необходимым является не то, что он уже достиг цели, а то, что он, так или иначе, стремится к ней. Следовательно, вступающий в монашеское состояние обязан не обладать совершенной любовью, а стремиться к ней и делать всё для того, чтобы обрести совершенство любви.

По той же самой причине он не обязан исполнять всё то, что следует из совершенства любви, хотя и обязан желать это исполнить, а если он этого не желает, то тогда согрешает грехом презрения, а не упущения.

И точно так же он обязан не использовать все способы, посредством которых может быть достигнуто совершенство, а только те, которые конкретно предписывает ему устав его ордена.

**Ответ на возражение 1.** Становящийся монахом исповедует не то, что уже совершенен, а то, что стремится достичь совершенства, что подобно тому, как поступающий в школу

утверждает не то, что обладает знанием, а то, что учится ради обретения знания. Поэтому, по словам Августина, Пифагор не хотел называть себя мудрецом и говорил, что является «любителем мудрости»<sup>854</sup>. Следовательно, нарушение монахом своего исповедания состоит не в его несовершенстве, а в презрении к стремлению к совершенству.

**Ответ на возражение 2.** Подобно тому, как хотя все должны любить Бога всем своим сердцем, тем не менее, существует некая полнота совершенства, которая не может быть упущена без греха, и другая полнота, которая может быть упущена без греха в том случае, если, как мы уже показали (184, 2), это имеет место без какого-либо презрения, точно так же все, как монахи, так и миряне, должны по мере своих сил творить добро всем, в связи с чем читаем: «Всё, что может рука твоя делать,— по силам делай» ([Еккл. 9:10](#)). При этом существует способ исполнения этого предписания, позволяющий избежать греха, а именно тот, что каждый делает то, что может, соизмеряясь с тем, что необходимо согласно условиям состояния его жизни безо всякого презрения к тому, чтобы сделать ещё лучше, каковое презрение препятствует духовному преуспеванию ума.

**Ответ на возражение 3.** Есть такие советы, например, не иметь собственности, не жениться или делать что-то такое, что касается самой сущности монашеского обета, при упущении которых вся человеческая жизнь проходит в мирских делах; поэтому монахи обязаны соблюдать все такого рода советы. Есть, однако, и другие советы, которые касаются некоторых лучших частных действий, которые могут быть упущены без того, чтобы жизнь прошла в мирских делах, и потому нет никакой необходимости в том, чтобы монахи были обязаны их все соблюдать.

## Раздел 3. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ БЕДНОСТЬ НЕОБХОДИМА ДЛЯ МОНАШЕСКОГО СОВЕРШЕНСТВА?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что для монашеского совершенства бедность не является необходимой. В самом деле, то, что делать незаконно, явно не принадлежит состоянию совершенства. Но человек не вправе раздать всё, что имеет, поскольку апостол установил меру, согласно которой верные должны подавать милостыню, сказав: «Если есть усердие, то оно принимается, смотря по тому, кто что имеет» ([2 Кор. 8:12](#)), то есть «удержите себе то, в чём нуждаетесь»; и далее он добавляет: «Не требуется, чтобы другим было облегчение, а вам тяжесть» ([2 Кор. 8:13](#)), то есть, согласно глоссе, «бедность». Кроме того, глосса на слова [Писания]: «Имея пропитание и одежду» ([1 Тим. 6:8](#)), говорит: «Хотя мы ничего не принесли и ничего не унесём, однако вообще отказываться от всех этих временных вещей нельзя». Следовательно, похоже, что для монашеского совершенства добровольная бедность не нужна.

**Возражение 2.** Далее, всякий, подвергаящий себя опасности, грешит. Но тот, кто отказывается от всего и избирает добровольную бедность, подвергает себя опасности, причём не только духовной, согласно сказанному [в Писании]: «Чтобы, обеднев, не стал красть и употреблять имя Бога моего всуе» ([Прит. 30:9](#)); и ещё: «Из-за бедности многие погрешали»<sup>855</sup> ([Сир. 27:1](#)), но и телесной, о чём читаем: «Под сению её», то есть мудрости, «то же, что под сению серебра» ([Еккл. 7:12](#)); и философ говорит, что «расточить своё состояние есть своего рода гибель, поскольку расточающий живёт расточением»<sup>856</sup>. Следовательно, похоже, что для совершенства монашеской жизни добровольная бедность не нужна.

**Возражение 3.** Далее, как сказано во второй [книге] «Этики», «добродетель есть некое обладание серединой»<sup>857</sup>. Но тот, кто отказывается от всего ради добровольной бедности, похоже, избирает не середину, а предел. Следовательно, его поступок не добродетелен и не может принадлежать совершенной жизни.

**Возражение 4.** Далее, окончательное совершенство человека состоит в счастье. Но богатство способствует счастью, в связи с чем читаем: «Счастлив богач, который оказался безукоризненным» ([Сир. 31:8](#)); и философ говорит, что «инструментально богатство содействует счастью»<sup>858</sup>. Следовательно, для монашеского совершенства добровольная бедность не нужна.

**Возражение 5.** Далее, епископское состояние совершенней монашеского. Но епископы, как мы уже показали (185, 6), могут обладать собственностью. Следовательно, могут и монахи.

**Возражение 6.** Кроме того, наиболее богоугодным делом является раздача милостыни, поскольку, по словам Златоуста, «она есть главное лекарство покаяния». Но бедность исключает раздачу милостыни. Следовательно, похоже, что бедность не принадлежит монашескому совершенству.

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что «есть праведники, которые напрягают все свои силы ради достижения высшего совершенства и, устремляясь к горнему, отказываются здесь от всего»<sup>859</sup>. Но мы уже показали (1), что именно монахам присуще напрягать все свои силы ради достижения высшего совершенства. Следовательно, им надлежит отказаться от всех внешних вещей и принять добровольную бедность.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), монашеское состояние является своего рода школой и практикой достижения совершенства любви. А для этого нужно, чтобы человек полностью отказался от привязанности к мирским вещам; так, Августин, обращаясь к Богу, говорит:

«Недостаточна любовь, любящая что-то помимо Тебя и не ради Тебя»<sup>860</sup>. Поэтому, по его же словам, «чем сильнее любовь – тем слабее страстное желание, а совершенство её – полное отсутствие страстного желания»<sup>861</sup>. Но обладание мирскими вещами связывает человеческий ум любовью к ним, в связи с чем Августин говорит, что «мы прочнее привязаны к земным вещам, когда обладаем ими, чем когда их желаем, ибо почему тот юноша отошёл с печалью, как не потому, что был очень богат? Ведь одно дело – не желать завладеть тем, чего не имеешь, и совсем другое – отказаться от того, что уже имеешь; от первого отказываются как от чужого, а от последнего — как от части себя». И Златоуст говорит, что «приращение богатства более и более возжигает пламя страсти и беспрестанно возбуждает новые пожелания»<sup>862</sup>.

Поэтому первоосновой достижения совершенной любви является добровольная бедность, благодаря которой человек живёт, не имея никакой собственности, согласно сказанному Господом: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твоё, и раздай нищим... и приходи, и следуй за Мною!» ([Мф. 19:21](#)).

**Ответ на возражение 1.** Как добавляет та же глосса, «когда апостол это сказал», а именно, что не требуется, чтобы была тяжесть, то есть бедность, «он имел в виду не то, что было бы лучше не подавать, а просто заботился о слабых, которых предупреждал, что подавать следует так, чтобы самому не впасть в нищету». О том же идёт речь и во второй глоссе, а именно, что в отказе от временных благ нет ничего незаконного, но нет и необходимого. Поэтому Амвросий говорит: «Господь не желает», то есть не заповедует нам, «чтобы мы сразу же расточили все свои богатства, но – чтобы распределяли их или, возможно, поступали как Елисей, заколовший своих волов и накормивший ими бедных, чтобы не быть удерживаемым никакими домашними заботами».

**Ответ на возражение 2.** Тот, кто отказывается от всего своего состояния ради Христа, не подвергает себя никакой опасности, ни духовной, ни телесной. В самом деле, духовная опасность связана с бедностью тогда, когда последняя не является добровольной, поскольку тот, кто беден против своей воли, желая раздобыть денег, совершает немало грехов, согласно сказанному [в Писании]: «Желающие обогащаться впадают в искушение, и в сеть...» ([1 Тим. 6:9](#)). Эта привязанность устраняется теми, кто принимает добровольную бедность, но, как уже было сказано, весьма сильна у тех, кто богат. И телесная опасность не грозит тем, которые, желая следовать за Христом, отказываются от всего своего имущества и вверяют себя божественному Промыслу. Поэтому Августин говорит: «Стремящиеся прежде всего достичь царства Божия и Его судов, не отягощены беспокойством, ибо не испытывают недостатка в необходимом».

**Ответ на возражение 3.** Как говорит философ, середина добродетели определяется не количественно, а согласно суждению рассудительного человека<sup>863</sup>. Следовательно, чем большим является то, что исполняется в соответствии с суждением правого разума, тем более оно добродетельно и ничуть не греховно. Конечно, растрата имущества вследствие неумеренности или безо всякой пользы противна суждению правого разума, однако ему полностью соответствует отказ от богатства ради созерцания мудрости. Так поступали, говорят, даже некоторые философы; у Иеронима, например, читаем, что «известный фиванец Кратес, который был человеком очень богатым, прибыв в Афины для занятия философией, оставил большую часть своих богатств, полагая, что нельзя быть вместе богатым и добродетельным». Поэтому то, что человек отказывается от всего, что имеет, чтобы совершенно следовать за Христом, ещё в большей степени соответствует суждению правого разума. В связи с этим Иероним говорит: «Лиши себя имущества и следуй за неимущим Христом».

**Ответ на возражение 4.** Счастье, или блаженство, двояко. Одно – совершенно, и его мы



чаем обрести в будущей жизни; другое – несовершенно, и некоторые, говорят, бывают им счастливы в жизни нынешней. Счастье нынешней жизни тоже двояко. Одно, как говорит философ, относится к жизни деятельной, а другое – к созерцательной<sup>864</sup>. Так вот, богатство инструментально способствует счастью деятельной жизни, которая состоит во внешних поступках, поскольку, по словам философа, «мы совершаем многие поступки с помощью друзей, богатства и влияния в государстве, словно с помощью орудий»<sup>865</sup>. С другой стороны, оно никак не способствует счастью созерцательной жизни, но, скорее, препятствует ему, поскольку обусловливаемое им беспокойство нарушает душевный покой, который столь необходим созерцателю. Поэтому, по утверждению философа, «для поступков нужно многое, но тому, кто созерцает, ни в чём подобном», то есть во внешних благах, «нет нужды, во всяком случае, для данной деятельности; напротив, оно даже препятствует созерцанию»<sup>866</sup>.

К будущему счастью человек определяется любовью, и коль скоро добровольная бедность является действенным приурочением к достижению совершенной любви, из этого следует, что она очень важна для обретения небесного блаженства. Поэтому Господь сказал: «Пойди, продай имение твоё, и раздай нищим – и будешь иметь сокровище на небесах» ([Мф. 19:21](#)). Но богатство, которым владеют, по своей природе препятствует совершенству любви, обольщая и пленяя ум. В связи с этим читаем, что «забота века сего и обольщение богатства заглушает слово» ([Мф. 13:22](#)) Божие, а именно постольку, поскольку, по словам Григория, «когда не позволяют входить в сердце доброму желанию, тогда как бы убивают вход жизненного дыхания»<sup>867</sup>. Поэтому так трудно сохранить любовь посреди богатства, в связи с чем Господь говорит, что «трудно богатому войти в царство небесное» ([Мф. 19:23](#)), каковые слова должно понимать как сказанные об уже богатом. В самом деле, согласно разъяснению Златоуста, «Он говорит о тех, которые пристрастились к богатству», поскольку далее добавляет: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царство Божие!» ([Мф. 19:24](#)). Поэтому Писание не говорит просто: «Счастлив богач», но: «Счастлив богач, который оказался безукоризненным», и так это потому, что он совершил нечто трудное, в связи с чем [Златоуст] далее говорит: «Отсюда видно, что немалая награда ожидает тех, кто при богатстве умеет жить благоразумно»<sup>868</sup>, то есть, имея богатство, не любят его.

**Ответ на возражение 5.** Епископское состояние не определено к достижению совершенства, но, пожалуй, последует ему, поскольку благодаря уже имеемой добродетели совершенства человек может управлять другими, распоряжаясь не только духовными, но и временными вещами. То же, что многое можно сделать, используя богатство инструментально, как было показано выше, свойственно деятельной жизни. Поэтому епископы, делом которых является управление стадом Христовым, не обязаны быть неимущими, тогда как монахи, делом которых является учиться совершенству, обязаны.

**Ответ на возражение 6.** Отказ от своего богатства соотносится с раздачей милостыни как общее с частным и как всесожжение с жертвой. Поэтому Григорий говорит, что те, которые помогают «нуждающимся, давая им из того, что имеют, своим добрым деланием приносят жертву, поскольку что-то предлагают Богу, а что-то удерживают для себя, тогда как те, которые ничего не удерживают для себя, приносят всесожжение, которое больше жертвы». И Иероним говорит: «Когда ты говоришь, что лучше поступает тот, кто сохраняет своё имение и раздаёт доход от него бедным, то отвечу тебе не я, а Господь: “Если хочешь быть совершенным...”» и так далее, и несколько ниже он продолжает: «Тот, кого ты так хвалишь, достиг второй и третьей степени, за что мы его тоже хвалим, хотя и сознаем, что первая [степень] предпочтительней второй и третьей». Поэтому в осуждение заблуждения Вигилянция сказано: «Хорошо отдавать блага, распределяя их между бедными, но гораздо лучше, пожелав следовать за Господом, сразу

отдать их все и, освободившись от забот, бедствовать со Христом».



## Раздел 4. НУЖДАЕТСЯ ЛИ МОНАШЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО В ПОЖИЗНЕННОМ БЕЗБРАЧИИ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что монашеское совершенство не нуждается в пожизненном безбрачии. В самом деле, начало совершенства христианской жизни было положено апостолами Христа. Но апостолы, похоже, не соблюдали безбрачия, что очевидно в случае имевшего тещу Петра ([Мф. 8:14](#)). Следовательно, дело представляется так, что пожизненное безбрачие не является необходимым для монашеского совершенства.

**Возражение 2.** Далее, первый образец совершенства явлен нам в лице Авраама, которому Господь сказал: «Ходи предо Мною и будь непорочен» ([Быт. 17:1](#)). Но подражающий не может превзойти образец. Следовательно, для монашеского совершенства не требуется пожизненное безбрачие.

**Возражение 3.** Далее, то, что необходимо для монашеского совершенства, должно иметь место в каждом монашеском порядке. Однако существуют монахи, ведущие семейную жизнь. Следовательно, для монашеского совершенства не требуется пожизненное безбрачие.

**Этому противоречит** сказанное апостолом: «Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню в страхе Божиим» (2. [Кор. 7:1](#)). Но чистота плоти и духа связана с безбрачием, в связи с чем читаем: «Незамужняя заботится о Господнем (как угодить Господу, чтобы быть святою и телом, и духом)» (1 [Кор. 7:34](#)). Следовательно, монашеское совершенство нуждается в безбрачии.

**Отвечаю:** для монашеского состояния необходимо, чтобы было устранено всё, что препятствует человеку полностью сосредоточиться на служении Богу. Но участие в соитии не позволяет уму полностью посвятить себя служению Богу, и так это по двум причинам. Во-первых, из-за необузданности удовольствия, которое, как замечает философ, при частом повторении увеличивает силу вожделения<sup>869</sup>, вследствие чего половое сношение отвлекает ум от совершенной настойчивости в стремлении к Богу. Это имеет в виду Августин, когда говорит: «По моему мнению, ничто так не лишает твёрдости мужественный дух, как женские прелести и те телесные соприкосновения, без которых жена не может обойтись»<sup>870</sup>. Во-вторых, потому, что оно озабочивает человека надзором над своей женой, детьми и всем тем преходящим, которое необходимо для их содержания. Поэтому апостол говорит: «Неженатый заботится о Господнем (как угодить Господу), а женатый заботится о мирском (как угодить жене)» (1 [Кор. 7:32-33](#)).

Следовательно, монашеское совершенство нуждается не только в добровольной бедности, но и в пожизненном безбрачии. Поэтому подобно тому, как Вигилианций был осуждён за то, что приравнял богатство к бедности, точно так же Ювиниан был осуждён за то, что приравнял супружество к девству.

**Ответ на возражение 1.** Совершенство не только бедности, но и безбрачия установлено Христом, Который сказал: «Есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для царства небесного», а затем добавил: «Кто может вместить – да вместит!» ([Мф. 19:12](#)). Однако коль скоро никого нельзя лишать надежды достичь совершенства, Он допустил к состоянию совершенства и тех, кто был женат. Затем, мужья, оставляя своих жён, могут поступать несправедливо, в то время как отказ от богатства не сопряжён с несправедливостью. Поэтому Пётр, которого Он встретил уже женатым, не разлучился со своею женой, а желавшего жениться Иоанна Он от этого удержал.

**Ответ на возражение 2.** Как говорит Августин, «целомудрие безбрачия лучше целомудрия в браке, которое практиковал Авраам, но навык у них общий. Ибо он и жил целомудренно, и мог

бы жить целомудренно без супружества, но этого в те времена не требовалось». Однако если ветхозаветные отцы совмещали совершенство ума с богатством и супружеством, что свидетельствует о величии их добродетели, то это не несколько не означает, что всякому более слабому человеку дозволено думать, что он обладает столь великой добродетелью, что может достичь совершенства, будучи богатым и женатым (ведь никто без оружия не нападёт на своего врага только потому, что Самсон смог убить многих ослиной челюстью). Да и те отцы, если бы тогда было уместно соблюдать безбрачие и бедность, проявили бы должную осмотрительность и соблюли их.

**Ответ на возражение 3.** Тот образ жизни, который допускает супружество, может быть назван монашеским не просто и абсолютно, а в ограниченном смысле, а именно в том, что ведущие его, так или иначе, причастны к чему-либо из того, что свойственно монашескому состоянию.

## Раздел 5. НУЖДАЕТСЯ ЛИ МОНАШЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО В ПОСЛУШАНИИ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что для монашеского совершенства не требуется послушание. В самом деле, то, что необходимо для монашеского совершенства, представляется сверхдолжным и не обязательным для всех. Но повиноваться старшим обязаны все, согласно сказанному апостолом: «Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны» ([Евр. 13:17](#)). Следовательно, похоже, что послушание не является необходимым для монашеского совершенства.

**Возражение 2.** Далее, дело представляется так, что повиноваться надлежит в первую очередь тем, кто руководствуется рассудительностью других, поскольку сами они не обладают должным различием. Но апостол сказал, что «твёрдая» же «пища» свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» ([Евр. 5:14](#)). Следовательно, похоже, что послушание не свойственно состоянию совершенства.

**Возражение 3.** Далее, если бы послушание было необходимо для монашеского совершенства, то из этого бы следовало, что оно приличествует всем монахам. Но это не так, поскольку некоторые монахи ведут уединённую жизнь, и над ними нет никого, кому бы они повиновались. К тому же старшие монахи явно не обязаны повиноваться. Следовательно, послушание, похоже, для монашеского совершенства не обязательно.

**Возражение 4.** Далее, если бы обет послушания был для монашества необходим, то из этого бы следовало, что монахи обязаны повиноваться старшим во всём подобно тому, как обет безбрачия обязывает их воздерживаться от любого соития. Но они не обязаны повиноваться им во всём, о чём уже было сказано (104, 5) нами при рассмотрении добродетели повиновения. Следовательно, обет послушания не является необходимым для монашества.

**Возражение 5.** Кроме того, Богу наиболее угодны те служения, которые исполняются свободно и без принуждения, согласно сказанному [в Писании]: «Не с огорчением и не с принуждением» ([2 Кор. 9:7](#)). Но то, что делается из послушания, делается по требованию предписания. Поэтому большей похвалы заслуживают те добрые дела, которые делаются по собственному решению. Следовательно, монашеству, посредством которого люди стремятся достичь наилучшего, не приличествует обет послушания.

**Этому противоречит** следующее: монашеское совершенство в первую очередь состоит в подражании Христу, согласно сказанному [в Писании]: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение своё, и раздай нищим... и следуй за Мною!» ([Мф. 19:21](#)). Но повиновение Христа заслуживает особой похвалы, согласно сказанному о том, что Он был «послушным даже до смерти» ([Филип. 2:8](#)). Следовательно, похоже, что для монашеского совершенства послушание необходимо.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), монашеское состояние является своего рода школой и практикой достижения совершенства. Затем, наставляемые или упражняющиеся ради достижения некоторой цели должны неукоснительно следовать указаниям того, под руководством которого, как подмастерья – [под руководством] мастера, они наставляются или упражняются в достижении этой цели. Поэтому монахи должны подчиняться чьим-то наставлениям и распоряжениям в отношении того, что касается монашеской жизни, в связи с чем о монашеской жизни говорят как о «послушании и ученичестве». Но один человек подчиняется наставлениям и распоряжениям другого посредством послушания, и потому послушание необходимо для монашеского совершенства.

**Ответ на возражение 1.** Повиновение старшим в отношении того, что присуще

добродетели, является не чем-то сверхдолжным, а обязательным для всех, тогда как повиновение в отношении того, что касается упражнения в совершенстве, в строгом смысле слова приличествует монахам. Это последнее повиновение соотносится с первым как общее с частным. В самом деле, как уже было сказано (3), живущие в миру что-то предлагают Богу и что-то удерживают для себя, и в первом отношении они должны повиноваться старшим, тогда как живущие в монашестве отдают всё своё и самих себя Богу. Поэтому их послушание является общим.

**Ответ на возражение 2.** Как говорит философ, совершая поступки, мы приобретаем некоторые навыки, а когда мы приобрели навык, нам легче совершать соответствующие поступки<sup>871</sup>. Поэтому те, которые ещё не достигли совершенства, совершенствуются, повинаясь, а те, которые уже достигли совершенства, в наибольшей степени готовы повиноваться (не потому, конечно, что стремятся к совершенству и нуждаются в руководстве, а для утверждения себя в том, что приличествует совершенству).

**Ответ на возражение 3.** Монахи подчинены по преимуществу епископам, которые, как говорит Дионисий, соотносятся с ними как «совершающие» с «совершающимися», и далее в том же месте читаем, что «монашеский чин вверяется совершительным силам иерархов и наставляется их богомудрым просвещением»<sup>872</sup>. Таким образом, ни отшельники, ни старшие монахи не освобождены от послушания епископам. Но даже если они получают полное или частичное освобождение от послушания епископу своей епархии, они, всё равно, обязаны повиноваться верховному понтифику, причём не только в том, что касается всех, но и в том, что связано исключительно с монашескими практиками.

**Ответ на возражение 4.** Приносимый монахами обет послушания простирается на всю человеческую жизнь и в этом смысле имеет общий характер, хотя при этом он не охватывает все частные акты. В самом деле, некоторые из них никак не связаны с монашеством, поскольку не касаются любви к Богу и ближнему, например расчёсывание бороды, поднятие посоха и тому подобные, и они не подпадают ни под обет, ни под послушание, а некоторые полностью противоречат монашеству. Поэтому его нельзя сравнивать с безбрачием, посредством которого исключаются полностью противоречащие монашеству акты.

**Ответ на возражение 5.** Принудительная необходимость делает акт произвольным и потому лишает это признака похвальности или заслуги, в то время как та необходимость, которая вытекает из послушания, является не принудительной, а добровольной, так как человек хочет повиноваться, хотя само по себе предписанное он, возможно, делать не хочет. И когда посредством обета послушания человек подчиняет себя необходимости делать что-то из того, чего делать не хочет, ради Бога, то в силу одного уже этого делаемое им, сколь бы малым оно не было, угодно Богу, поскольку из того, что человек может предложить Богу, наибольшим является то, что он подчиняет свою волю другому человеку ради Бога. Поэтому в «Святоотеческих наставлениях» сказано, что «нет хуже монаха, чем сарабаит»<sup>873</sup>, ибо он, не желая слушаться старших, сам заботится о себе и волен делать всё, что захочет, будучи при этом денно и ночью погружён в различные дела куда больше, чем тот, кто живёт в монастыре».

## Раздел 6. НЕОБХОДИМО ЛИ ДЛЯ МОНАШЕСКОГО СОВЕРШЕНСТВА, ЧТОБЫ В ОТНОШЕНИИ БЕДНОСТИ, БЕЗБРАЧИЯ И ПОСЛУШАНИЯ БЫЛИ ПРИНЕСЕНЫ ОБЕТЫ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что принесение обетов в отношении вышеупомянутых трёх, а именно бедности, безбрачия и послушания, не является необходимым для монашеского совершенства. В самом деле, учение о совершенстве основано на установленных Господом началах. Но Господь, говоря о совершенстве, сказал: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твоё, и раздай нищим» ([Мф. 19:21](#)), не упомянув при этом ни о каком обете. Следовательно, похоже, что при вступлении в монахи обеты не нужны.

**Возражение 2.** Далее, обет – это обещание, даваемое Богу, рассуждая о котором мудрец, сказав: «Когда даёшь обет Богу, то не медли исполнить его», сразу же добавил: «Потому что Он не благоволит к глупым» ([Еккл. 5:3](#)). Но после актуального исполнения всякая необходимость в обете отпадает. Следовательно, для монашеского совершенства достаточно придерживаться бедности, безбрачия и послушания, не давая относительно них никаких обетов.

**Возражение 3.** Далее, Августин говорит: «Предлагаемое нами служение тем более приятно, когда мы вправе его не предлагать, и всё же делаем это по причине любви». Но мы вправе не исполнять то служение, относительно которого мы не давали обета, тогда как не исполнять обетованное мы не вправе. Таким образом, дело представляется так, что Богу приятней, когда мы придерживаемся бедности, безбрачия и послушания без обета. Следовательно, для монашеского совершенства обет не является необходимым.

**Этому противоречит** следующее: в Старом Законе в назореи посвящались посредством обета, согласно сказанному [в Писании]: «Если мужчина или женщина решится дать обет назорейства, чтобы посвятить себя в назореи Господу...» и так далее ([Чис. 6:2](#)). Но они, как сказано в глоссе Григория, прообразовывали тех, «которые достигают вершин совершенства». Следовательно, для монашеского совершенства необходим обет.

**Отвечаю:** как было показано выше (184, 5), монашеству приличествует пребывать в состоянии совершенства. Затем, для состояния совершенства необходимо наличие обязательства в отношении того, что принадлежит совершенству, и это обязательство состоит в прилеплении себя к Богу посредством обета. Но из того, что было сказано выше, очевидно, что бедность, безбрачие и послушание принадлежат совершенству христианской жизни. Следовательно, условием монашеского состояния является принятие человеком на себя этих трёх посредством обета. Поэтому Григорий говорит: «Когда человек посвящает Богу всё своё имущество, всю свою жизнь, все свои знания, он, тем самым, совершает всесожжение», и далее добавляет, что это сказано о тех, кто отрекается от этого мира.

**Ответ на возражение 1.** Господь сказал, что совершенству жизни приличествует следование за Ним человека не любым способом, но так, чтобы он не повернул вспять. Поэтому Он также говорит: «Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадёжен для царствия Божия!» ([Лк. 9:62](#)). И хотя некоторые из Его учеников отошли от Него, однако когда Господь спросил: «Не хотите ли и вы отойти?», Пётр ответил за всех: «Господи! К кому нам идти?» ([Ин. 6:67-68](#)). Поэтому Августин говорит, что «по свидетельству Матфея и Марка, Пётр и Андрей последовали за Ним не после подведения лодок к берегу, а после того, как Он призвал их и приказал следовать за Собою»<sup>874</sup>. Но такое непоколебимое

следование за Христом обретает свою стойкость благодаря обету, и потому для монашеского совершенства необходим обет.

**Ответ на возражение 2.** Как говорит Григорий, для монашеского совершенства необходимо, чтобы человек посвятил «всю свою жизнь» Богу. Но человек не может актуально посвятить Богу всю свою жизнь, поскольку вся его жизнь не единовременна, а [протекает] последовательно [во времени]. Поэтому человек не может посвятить всю свою жизнь Богу иначе, как только согласно данному им обету.

**Ответ на возражение 3.** Одним из тех служений, которые мы вправе предлагать, является наша свобода, дороже которой для нас ничего нет. Поэтому когда человек по своей воле даёт лишаящий его свободы обет воздерживаться от чего-либо ради служения Богу, это наиболее угодно Богу. В связи с этим Августин говорит: «Не раскаивайтесь в своих обетах, но радуйтесь, что вы более не вправе делать то, что прежде вы вправе были делать в ущерб себе. Прекрасно то обязательство, которое понуждает нас к лучшему».



## Раздел 7. ПРАВИЛЬНО ЛИ ГОВОРИТЬ, ЧТО МОНАШЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО СОСТОИТ В ЭТИХ ТРЁХ ОБЕТАХ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что говорить, будто бы монашеское совершенство состоит в этих трёх обетах, неправильно. Ведь совершенство жизни состоит скорее во внутреннем, чем во внешнем, согласно сказанному [в Писании]: «Царствие Божие – не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» ([Рим. 14:17](#)). Затем, монашеский обет обязывает человека в отношении того, что связано с совершенством. Поэтому с монашеским совершенством скорей должны быть связаны обеты в отношении внутренних актов, таких как созерцание, любовь к Богу и ближнему и тому подобных, чем относящиеся к внешним актам обеты бедности, безбрачия и послушания.

**Возражение 2.** Далее, три вышеупомянутые подпадают под монашеский обет постольку, поскольку они связаны с направляющими к совершенству практиками. Но есть немало других вещей, которые практикуют монахи, например посты, бдения и тому подобное. Следовательно, похоже, что эти три обета неправильно считать относящимися к состоянию совершенства.

**Возражение 3.** Далее, посредством обета послушания человек подчиняет себя любым предписаниям начальствующих, что является упражнением в совершенстве. Следовательно, одного обета послушания достаточно и другие два не нужны.

**Возражение 4.** Кроме того, к внешним благам относится не только богатство, но и почести. Следовательно, если монахи посредством обета бедности отказываются от земных богатств, то они должны давать и другой обет, посредством которого они будут презирать мирские почести.

**Этому противоречит** следующее положение: «Хранение чистоты и отказ от собственности есть неотъемлемая часть монастырского устава».

**Отвечаю:** монашеское состояние можно рассматривать тройко. Во-первых, как практическое определение к совершенству любви; во-вторых, как успокаивающее человеческий ум от внешних забот, согласно сказанному [в Писании]: «Я хочу, чтобы вы были без забот» ([1 Кор. 7:32](#)); в-третьих, как всеожжение, посредством которого человек предлагает всё своё имущество и всего себя Богу. И на этих трёх обетах в отношении всего означенного учреждается монашеское состояние.

Во-первых, что касается направляющих к совершенству практик, человеку необходимо устраниться от всего, что может воспрепятствовать его всецелому прилеплению к Богу, в котором состоит совершенство любви. Такого рода препятствий три. Во-первых, прилепление к внешним благам, и оно устраняется обетом бедности; во-вторых, желание чувственных удовольствий, главным из которых является плотское удовольствие, и оно устраняется обетом безбрачия; в-третьих, неупорядоченность человеческой воли, и она устраняется обетом послушания.

И точно также озабоченность мирским возникает в первую очередь в связи с тремя вещами. Во-первых, в связи с распределением внешних благ, и эта забота устраняется обетом бедности; во-вторых, в связи с руководством женой и детьми, и она устраняется обетом безбрачия; в-третьих, в связи с управлением собственными актами, и она устраняется обетом послушания, посредством которого человекверяет себя управлению другого.

Кроме того, по словам Григория, всеожжение – это предложение всего своего Богу. Затем, согласно философу, человеческое благо тройко<sup>875</sup>. Во-первых, внешнее благо, которое человек всецело предлагает Богу обетом добровольной бедности: во-вторых, благо его собственного тела, и это благо по преимуществу он предлагает Богу обетом безбрачия, посредством которого



он отказывается от наибольшего из телесных удовольствий; в-третьих, благо души, которое человек полностью отдаёт Богу обетом послушания, посредством которого он предлагает Богу свою собственную волю, позволяющую ему использовать все душевные способности и навыки. Поэтому монашеское состояние действительно состоит в этих трёх обетах.

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (1), целью монашеского обета является совершенство любви, поскольку все внутренние акты добродетели принадлежат, как своей матери, горней любви, согласно сказанному [в Писании]: «Любовь долготерпит, милосердствует...» и так далее (1 Кор. 13:4). Поэтому внутренние акты добродетели, такие как смирение, терпение и тому подобные, не подпадают под монашеский обет, но последний сам определён к ним как к своей цели.

**Ответ на возражение 2.** Все остальные монашеские практики определены к трём вышеупомянутым главным обетам; так, те из них, которые направлены на обеспечение средств к существованию, каковы обработка надела, сбор пожертвований и тому подобные, должно соотносить с бедностью, будучи которую монахи нуждаются в этих средствах. Другие практики, посредством которых очищается тело, каковы бдение, пост и тому подобные, непосредственно определены к соблюдению обета безбрачия. А такие монашеские практики, которые связаны с человеческими актами, посредством которых человек определяется к цели монашества, а именно к любви к Богу и ближнему (каковы чтение, молитва, посещение болящих и тому подобные), подпадают под обет послушания, который касается воли, направляющей свои акты к цели согласно определению другого лица. Различные облачения связаны со всеми тремя обетами, поскольку служат признаками их принятия; поэтому монашеская ряса даётся и благословляется во время пострига.

**Ответ на возражение 3.** Своим послушанием человек предлагает Богу свою волю, которой подчинены все человеческие занятия, однако некоторые из них, а именно человеческие действия, подчинены только ей, тогда как страсти также связаны с чувственным пожеланием. Поэтому для того, чтобы умерить страсти к плотским удовольствиям и внешним объектам желаний, которые препятствуют совершенству жизни, необходимы обеты безбрачия и бедности, тогда как для упорядочения собственных актов в соответствии с требованиями состояния совершенства необходим обет послушания.

**Ответ на возражение 4.** Как говорит философ, честь в строгом и истинном значении этого слова приличествует только добродетели<sup>876</sup>. Однако поскольку внешние блага инструментально служат некоторым актам добродетели, её превосходству оказывают определённую честь, особенно простолюдины, которые не признают ничего помимо внешнего превосходства. Поэтому монахам, коль скоро они стремятся к совершенству добродетели, не приличествует отказываться от чести, которую Бог и все святые оказывают добродетели, согласно сказанному [в Писании]: «Как возвышенны для меня все угождающие Тебе, Боже»<sup>877</sup> (Пс. 138:17). С другой стороны, они отказываются от той чести, которая оказывается внешнему превосходству, поскольку устраняются от мирской жизни; таким образом, в отношении этого совершенно нет надобности ни в каком особом обете.

## Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОБЕТ ПОСЛУШАНИЯ ГЛАВНЕЙШИМ ИЗ ТРЁХ МОНАШЕСКИХ ОБЕТОВ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что обет послушания не является главнейшим из трёх монашеских обетов. В самом деле, совершенство монашеской жизни было явлено нам Христом. Но Христос дал особый совет в отношении бедности и при этом Он не сформулировал особого совета в отношении послушания. Следовательно, обет бедности главней обета послушания.

**Возражение 2.** Далее, [в Писании] сказано, что «нет достойной меры для воздержанной души» ([Сир. 26:19](#)). Но обет в отношении наиболее достойного сам по себе наиболее превосходит. Следовательно, обет безбрачия превосходит обета послушания.

**Возражение 3.** Далее, дело представляется так, что чем большим является обет, тем более он обязателен. Но, как сказано в «Декретах», обеты бедности и безбрачия «столь неотделимы от монашеского устава, что нарушить их не может даже папа», хотя он может освободить монаха от послушания начальствующему над ним. Следовательно, похоже, что обет послушания меньше обетов бедности и безбрачия.

**Этому противоречит** сказанное Григорием о том, что «послушание по справедливости ценится больше жертвы, ибо жертва приносится чужой плотью, а послушание — приносимой в жертву собственной волей». Но мы уже показали (1), что монашеские обеты суть всеожжение. Следовательно, обет послушания является главнейшим из всех монашеских обетов.

**Отвечаю:** из трёх монашеских обетов главнейшим является обет послушания, и так это по трём причинам.

Во-первых, потому, что посредством обета послушания человек предлагает Богу наибольшее, а именно собственную волю; в самом деле, она гораздо важнее, чем его тело, которое он предлагает Богу посредством [обета] безбрачия, а также внешние блага, которые он предлагает Богу посредством обета бедности. Поэтому то, что делается из послушания, более угодно Богу, чем то, что делается по собственной воле, в связи с чем Иероним пишет [монаху Рустику]: «Говорю сие, чтобы внушить тебе мысль, что ты более не должен полагаться на собственные суды», и несколько ниже добавляет: «Тебе непозволительно поступать по своей воле: тебе надлежит есть то, что предлагают, иметь столько, сколько получаешь, облачаться в то, что дают». Поэтому и соблюдение поста не угодно Богу, если оно исполняется по собственной воле, согласно сказанному [в Писании]: «Вот, в день поста вашего вы исполняете волю вашу» ([Ис. 58:3](#)).

Во-вторых, потому, что обет послушания содержит в себе остальные обеты, но не наоборот; в самом деле, хотя монахи и дают обет соблюдать безбрачие и бедность, тем не менее, благодаря послушанию они соблюдают немало другого помимо безбрачия и бедности.

В-третьих, потому, что обет послушания простирается на те акты, которые ближайшим образом связаны с целью монашества, а чем теснее что-либо связано с целью, тем оно лучше.

Из всего этого следует, что обет послушания существенно необходим для монашеской жизни. Ведь когда человек, не давая обет послушания, обязуется – пусть даже и по обету – соблюдать добровольную бедность и безбрачие, он тем самым ещё не вступает в монашеское состояние, которое должно быть предпочтено девству, в том числе и соблюдаемому по обету, в связи с чем Августин говорит: «Никто, думается мне, не осмелится предпочесть девство монашеской жизни».

**Ответ на возражение 1.** Совет послушания содержится в самом следовании Христу, поскольку послушный должен следовать воле другого. Таким образом, он более подобает

совершенству, чем обет бедности, в связи с чем Иероним, комментируя сказанное [в Писании]: «Вот, мы оставили всё» ([Мф. 19:27](#)), замечает, что «Пётр добавляет слова, свидетельствующие о совершенстве: “И последовали за Тобою”».

**Ответ на возражение 2.** Приведённые слова означают, что целомудрие безбрачия должно быть предпочтено не всем актам добродетели вообще, а супружескому целомудрию, а также тем внешним благам, которые измеряются оцениваемыми по весу золотом и серебром. Или, возможно, воздержанность понимается здесь в общем смысле как воздержание от всяческого зла, о чём уже было сказано (155, 4).

**Ответ на возражение 3.** Папа не может освободить монаха от обета послушания так, чтобы тот стал свободен от повиновения любому начальствующему над ним в том, что касается совершенства жизни, поскольку он не может освободить его от повиновения себе. Впрочем, он может освободить его от подчинения нижестоящему начальству, но это нисколько не освобождает его от обета послушания.

## Раздел 9. СОВЕРШАЕТ ЛИ МОНАХ СМЕРТНЫЙ ГРЕХ ВСЯКИЙ РАЗ, КОГДА ПРЕСТУПАЕТ СВОЙ УСТАВ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что всякий раз, когда монах преступает свой устав, он совершает смертный грех. В самом деле, нарушение обета является достойным осуждения грехом, как это явствует из сказанного апостолом о том, что вдовы, которые желают вступить в брак, «подлежат осуждению, потому что отвергли прежнюю веру» ([1 Тим. 5:11-12](#)). Но монахи при своём вступлении в орден клянутся соблюдать устав. Следовательно, преступая свой устав, они совершают смертный грех.

**Возражение 2.** Далее, для монаха предписание устава есть то же, что и [предписание] закона. Но тот, кто нарушает предписание закона, совершает смертный грех. Следовательно, похоже, что всякий раз, когда монах преступает свой устав, он совершает смертный грех.

**Возражение 3.** Далее, презрение предполагает смертный грех. Но если кто-либо неоднократно делает то, что не должно делать, то он, пожалуй, грешит из презрения. Следовательно, похоже, что монах, который часто преступает свой устав, совершает смертный грех.

**Этому противоречит** следующее: монашеское состояние безопасней мирского; так, Григорий в начале своих «Моралий» [на книгу Иова] сравнивает мирскую жизнь с бурным морем, а монашескую жизнь – с тихой гаванью. Но если бы любое нарушение монахом чего-либо из того, что содержится в его уставе, обуславливало смертный грех, то монашеская жизнь, с которой связано множество соблюдений, была бы полна опасностей. Следовательно, не всякое нарушение устава является смертным грехом.

**Отвечаю:** ранее мы уже говорили о том, что что-либо может содержаться в уставе двояко. Во-первых, как цель устава, каковым является всё то, что относится к актам добродетелей. Нарушение подобных вещей в том случае, когда они касаются общего предписания, всегда влечёт за собой смертный грех, а когда они касаются того, что не подпадает под обязательство общего предписания, обуславливает его только в случае презрения, поскольку, как уже было сказано (2), монах не обязан быть совершенным, но он обязан стремиться к совершенству, каковому стремлению противостоит презрение к совершенству.

Во-вторых, можно содержаться в уставе как то, что касается внешних практик, каковы все внешние соблюдения, исполнять некоторые из которых монах обязуется при своём пострижении. Но даваемые при пострижении обеты по преимуществу касаются трёх вышеупомянутых вещей, а именно бедности, безбрачия и послушания, тогда как все остальные [только] определены к ним. Поэтому нарушение этих трёх обуславливает смертный грех, тогда как нарушение других не обуславливает смертный грех иначе, как только в случае пренебрежения к уставу (поскольку это непосредственно противоречит пострижению, при котором человек обязуется жить по уставу) или когда оно касается предписания — либо даваемого устно начальствующим, либо прописанного в уставе,— поскольку в таком случае речь идёт об акте, направленном против обета послушания.

**Ответ на возражение 1.** Принимающий устав не обязуется исполнять всё, что содержится в уставе, а обязуется вести монашескую жизнь, которая сущностно состоит в трёх вышеуказанных вещах. Поэтому в некоторых монашеских орденах постригающемуся из предосторожности вменяется не соблюдать устав, а жить согласно уставу, то есть стремиться сообразовывать своё поведение с уставом как со своего рода образцом, каковое [обязательство] может быть нарушено из-за презрения. А в иных орденах имеет место ещё большая

предосторожность, когда постригающемуся вменяется повиноваться согласно уставу, так что исповеданию противоречит только то, что противоречит предписанию устава, в то время как нарушение или упущение других вещей может обусловить разве что простительный грех, поскольку, как уже было сказано (7), подобные вещи всего лишь располагают к главным обетам. А вот уже простительный грех, как было показано выше (II-I, 88, 3), располагает к смертному, поскольку препятствует тому, что определяет человека к соблюдению главных предписаний закона Христа, а именно предписаний любви.

Есть и такой монашеский орден, а именно Проповедующих братьев<sup>878</sup>, в котором такого рода нарушения или упущения по своей природе вообще не обуславливают никакого греха, ни смертного, ни простительного, но тот, кто нарушил, должен понести назначаемое ему наказание, поскольку обязательность этого соблюдения предусмотрена [уставом]. Однако возможно простительное или смертное согрешение из-за презрения, вожделения или небрежения.

**Ответ на возражение 2.** Не всё из того, что содержится в законе, выражается посредством предписаний, поскольку кое-что представляется в виде постановлений или законодательных актов, предусматривающих то или иное конкретное наказание. И как в случае гражданского права нарушение законного установления не всегда приводит к преданию человека телесной смерти, так и в случае церковного закона нарушение постановления или законодательного акта не всегда обуславливает смертный грех, и то же самое можно сказать о положениях устава.

**Ответ на возражение 3.** Действие или нарушение проистекает из презрения тогда, когда человеческая воля не желает подчиняться определению закона или устава, в результате чего он начинает действовать против закона или устава. С другой стороны, если он побуждается сделать что-либо противоречащее определению закона или устава какой-либо частной причиной, например вожделением или гневом, то он грешит не из презрения, а по какой-то иной причине, причём даже в том случае, когда он часто повторяет один и тот же грех как по одной и той же, так и по разным причинам. Поэтому Августин говорит, что «не все грехи совершаются из гордого презрения». Однако частое повторение греха приводит к расположенности к презрению, согласно сказанному [в Писании]: «С приходом нечестивого приходит и презрение» ([Прит. 18:3](#)).



## Раздел 10. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ МОНАХ, ГРЕША ТАК ЖЕ, КАК И МИРЯНИН, ГРЕШИТ БОЛЕЕ ТЯЖКО?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что монах, совершая тот же грех, что и мирянин, не грешит тяжелее его. Ведь сказано же [в Писании]: «Господь благой да простит каждого, кто расположил сердце своё к тому, чтобы взыскать Господа, Бога, Бога отцов своих, хотя и без очищения священного» (2 Пар. 30:19). Но монахи явно взыскивают Господа, Бога отцов своих, со всем расположением своего сердца, больше, чем миряне, которые, по словам Григория, отчасти предлагают себя и своё Богу, а отчасти удерживают для себя. Следовательно, похоже, что их некоторое отпадение от священного очищения меньше вменяется им в вину.

**Возражение 2.** Далее, Бог меньше гневается на грешащего человека, если тот делает что-то доброе, согласно сказанному [в Писании]: «Следовало ли тебе помогать нечестивцу и любить ненавидящих Господа? За это на тебя гнев от лица Господа! Впрочем, и доброе найдено в тебе» (2 Пар. 19:2-3). Но монахи делают больше доброго, чем миряне. Следовательно, когда они совершают какой-либо грех, Бог гневается на них меньше.

**Возражение 3.** Далее, нынешнюю жизнь нельзя прожить без греха, согласно сказанному [в Писании]: «Все мы много согрешаем» (Иак. 3:2). Таким образом, если бы грехи монахов были тяжелее таких же [грехов] мирян, из этого бы следовало, что монахи хуже мирян, так что совет вступать в монашество выглядел бы неразумным.

**Этому противоречит** следующее: большее зло заслуживает большего сожаления. Но дело представляется так, что грехи находящихся в состоянии святости и совершенства наиболее прискорбны, в связи с чем читаем: «Сердце моё во мне раздирается» (Иер. 23:9); и несколько ниже: «Ибо и “пророк”, и священник – лицемеры! “Даже в доме Моём Я нашёл нечестие их!”» (Иер. 23:11). Следовательно, монахи и все остальные, которые находятся в состоянии совершенства, при прочих равных условиях грешат более тяжко.

**Отвечаю:** грех, совершённый монахом, может быть более тяжким, чем такой же грех, совершенный мирянином, тройко. Во-первых, если он противен не только предписанию божественного Закона, но и монашескому обету, например, если речь идёт о похоти или воровстве, поскольку похотью он нарушает обет безбрачия, а воровством — обет бедности. Во-вторых, если он грешит из презрения, поскольку это, похоже, является глубочайшей неблагодарностью за божественное благодеяние, возвысившее его к состоянию совершенства. Так, апостол говорит, что верующий «повинен тягчайшему наказанию», когда из презрения «попирает Сына Божия» (Евр. 10:29). Поэтому Господь сетует: «Что возлюбленному Моему в доме Моём, когда в нём совершаются многие непотребства?» (Иер. 11:15). В-третьих, монашеский грех может быть отягчён соблазном, поскольку многие следуют его образу жизни, в связи с чем читаем: «В “пророках” Иерусалима вижу ужасное (они прелюбодействуют и ходят во лжи, поддерживают руки злодеев, чтобы никто не обращался от своего нечестия)» (Иер. 23:14).

С другой стороны, если монах грешит не из презрения, а по слабости или неведению, и при этом не нарушает данные им обеты и никого не вводит в соблазн (например, если он согрешает втайне), то его грех менее тяжок, чем такой же грех, совершенный мирянином. Действительно, его незначительный грех искупается множеством его добрых дел, а тяжкий грех легче исправим. Так это, во-первых, потому, что он обладает правильным устремлением к Богу, и потому если оно ненадолго прерывается, то после его нетрудно опять направить к его прежнему объекту. Поэтому Ориген, комментируя слова [псалма]: «Когда он будет падать – не упадёт» ( Пс. 36:24),

говорит: «Нечестивый, согрешив, не кается и не может искупить свой грех». Но праведник знает, как покаяться и искупить; так, тот, кто сказал: «Не знаю сего Человека», вскоре, когда Господь, обратившись, взглянул на него, горько заплакал; и тот, кто с кровли увидел женщину и возжелал её, воскликнул: «Согрешил я пред Господом». Во-вторых, подняться ему помогают его товарищи-монахи, согласно сказанному [в Писании]: «Если упадёт один, то другой поднимет товарища своего,— но горе одному, когда упадёт, а другого нет, который поднял бы его» ([Еккл. 4:10](#)).

**Ответ на возражение 1.** Приведённые слова относятся к тому, что делается по слабости или неведению, а не к тому, что делается из презрения.

**Ответ на возражение 2.** Иосафат, к которому обращены эти слова, грешил не из презрения, а по некоторой слабости человеческих влечений.

**Ответ на возражение 3.** Праведникам нелегко согрешить из презрения, хотя подчас они впадают в грех по неведению или слабости, из которых легко восстаёт грех. Однако если они заходят столь далеко, что начинают грешить из презрения, то становятся нечестивыми и неисправимыми, согласно сказанному Иеремией: «Я сокрушил ярмо твоё, разорвал узы твои, и ты говорил: “Не буду служить идолам!” – а между тем на всяком высоком холме и под всяким ветвистым деревом ты блудодействовал» ([Иер. 2:20](#)). Поэтому Августин говорит: «С того времени, как я начал служить Богу, я не встречал людей лучше тех, которые подвизались в монастырях, но не встречал и хуже тех, которые в монастырях пали».



## **Вопрос 187. О ТОМ, ЧТО ДОЗВОЛЕНО МОНАХАМ**

*Теперь нам надлежит рассмотреть то, что дозволено монахам, под каковым заглавием наличествует шесть пунктов:*

- 1) вправе ли они наставлять, проповедовать и тому подобное;*
- 2) вправе ли они вмешиваться в мирские дела;*
- 3) должны ли они заниматься телесным трудом;*
- 4) вправе ли они жить подаянием;*
- 5) вправе ли они производить сбор подаяний;*
- 6) вправе ли они носить более грубые одежды, чем другие люди.*

# Раздел 1. ВПРАВЕ ЛИ МОНАХИ НАСТАВЛЯТЬ, ПРОПОВЕДОВАТЬ И ТОМУ ПОДОБНОЕ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что монахи не вправе наставлять, проповедовать и тому подобное.

Так, в постановлении Константинопольского собора<sup>879</sup> сказано, что «монастырская жизнь состоит в послушании и ученичестве, а не в наставничестве, властвовании или пастырском попечительстве». И Иероним говорит, что «обязанностью монаха является не наставлять, а сокрушаться». И папа Лев говорит: «Никому, ни монахам, ни мирянам, какими бы знаниями они не похвалялись, проповедовать не дозволяю; дозволяю только священникам Господа». Но выходить за границы своего служения или нарушать постановление Церкви непозволительно. Следовательно, похоже, что монахи не вправе наставлять, проповедовать и тому подобное.

**Возражение 2.** Далее, в постановлении Никейского собора сказано: «Собор без изъятия положил, что монахи не должны никого исповедовать, за исключением друг друга, равно как не должны погребать умерших, за исключением тех, кто обитал в монастыре или если случится умереть в нём какому-либо из посетивших его братьев». Но помимо всего вышеозначенного в обязанности клириков входят также проповедование и наставление. И коль скоро, согласно написанному Иеронимом [монаху Илиодору], «иное дело монахов, иное клириков», то дело представляется так, что монахи не вправе проповедовать, наставлять и тому подобное.

**Возражение 3.** Далее, Григорий говорит: «Никто не может исполнять церковные обязанности и соблюдать монашеский устав». Но монахи обязаны соблюдать монашеский устав. Поэтому дело представляется так, что они не могут исполнять церковные обязанности, к которым помимо прочего относятся наставление и проповедование. Следовательно, похоже, что они не вправе проповедовать, наставлять и тому подобное.

**Этому противоречит** следующее: Григорий после вышеприведённых слов добавляет, что «властью этого установления, подкреплённой силой нашей апостольской власти и долгом нашего служения, исполняющим обязанности священника монахам, кои были прообразованы апостолами, дозволяется проповедовать, крестить, причащать, молиться за грешников, налагать епитимии и отпускать грехи».

**Отвечаю:** что-либо может считаться тем, что человек делать не вправе, двояко. Во-первых, когда в самом человеке есть нечто такое, что противно тому, что он делать не вправе; так, никто не вправе грешить, поскольку в каждом человеке наличествует разум и обязательство в отношении закона Божия, которым противен грех. В указанном смысле о человеке говорят как о не имеющем право проповедовать, наставлять и тому подобное тогда, когда в нём самом есть то, что с этим несовместимо, либо в связи с предписанием (таковы, например, те светские священники, которые в силу церковного постановления не могут быть возведены к священным порядкам), либо в связи с грехом, согласно сказанному [в Писании]: «Грешнику же говорит Бог: “Что ты проповедуешь уставы Мои?”» ([Пс. 49:16](#)).

С этой точки зрения монахи вправе проповедовать, наставлять и тому подобное как потому, что ни их обеты, ни предписания их устава им этого не возбраняют, так и потому, что они представляются не менее достойными этого по причине какого-либо греха, а, напротив, более достойными, поскольку приняли на себя обязательство практиковаться в святости. В самом деле, глупо полагать, что человек становится менее пригодным исполнять духовные обязанности потому, что он подвизается в святости, и, следовательно, глупо утверждать, что монашеское состояние препятствует исполнению такого рода обязанностей. Это заблуждение было устранено папой Бонифацием, который сказал, что «иные, не имея никакого

догматического подтверждения, с чрезвычайной дерзостью и рвением, внушённым скорее горечью, чем любовью, утверждают, что монахи, хотя они умерли для мира и живут для Бога, не достойны священнического служения, и что они не могут ни наложить епитимию, ни окрестить, ни даровать отпущение посредством божественно сообщённой им власти священнического служения. Однако они нисколько не правы». Главным доказательством этого, по его мнению, служит то, что это не противоречит уставу, в связи с чем он продолжает: «Ибо блаженный Бенедикт, святой наставник монахов, им этого не воспрещал», равно как не воспрещают этого и другие уставы. А ещё он опровергает вышеупомянутое заблуждение относительно непригодности монахов, когда в конце добавляет: «Чем совершенней человек, тем более он пригоден для них», то есть для духовных трудов.

Во-вторых, что-либо может считаться таким, что человек делать не вправе, не по причине нахождения в человеке чего-то противного этому, а потому, что человеку недостаёт того, что позволяет ему это делать; так, дьякон не вправе служить мессу, поскольку он не принадлежит к священническому порядку, а священник не вправе выносить приговор, поскольку ему недостаёт епископской власти. Впрочем, тут требуется различие. Ведь то, что относится к порядку, не может быть поручено тому, кто не входит в порядок, тогда как то, что относится к полномочиям, может быть поручено тому, кто не имеет постоянных полномочий; так, епископ может поручить вынесение приговора простому священнику. В указанном смысле о монахах говорят, что они не вправе проповедовать, наставлять и тому подобное потому, что монашеское состояние не предоставляет им соответствующих полномочий. Однако они могут всё это делать в том случае, когда получают предписание либо временные или постоянные полномочия.

**Ответ на возражение 1.** Из приведённых слов следует только то, что само по себе монашеское состояние ещё не даёт монахам права всё это делать, однако оно и не сообщает им ничего такого, что было бы противным исполнению этих действий.

**Ответ на возражение 2.** Это постановление Никейского собора тоже всего лишь запрещает монахам требовать себе полномочий для исполнения означенных действий на том только основании, что они – монахи, но оно не запрещает поручать им эти действия исполнять.

**Ответ на возражение 3.** Эти две вещи, а именно исполнение пастырского церковного служения и соблюдение монашеского устава в монастыре, несовместимы. Но это нисколько не препятствует монахам и другим верующим время от времени исполнять церковное служение по поручению вышестоящего пастыря, особенно если речь идёт о членах специально учреждённых для этого монашеских орденов, о которых мы поговорим ниже (188, 4).

## Раздел 2. ВПРАВЕ ЛИ МОНАХИ ЗАНИМАТЬСЯ МИРСКИМИ ДЕЛАМИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что монахи не вправе заниматься мирскими делами. Так, в приведённом выше (1) декрете папы Бонифация сказано, что «блаженный Бенедикт обязал их быть полностью свободными от мирских дел; это, согласно апостольскому учению и наставлениям святых отцов, должно быть в полной мере усвоено не только монахам, но и всему каноническому клиру», поскольку [в Писании] сказано: «Никакой воин не связывает себя делами житейскими» ([2 Тим. 2:4](#)). Но все монахи суть воины Божии. Следовательно, они не вправе заниматься мирскими делами.

**Возражение 2.** Далее, апостол призывает «усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать своё дело» ([1 Фес. 4:11](#)), каковые слова глосса разъясняет так: «Воздерживаясь от всяких людских дел, дабы полней сосредоточиться на исправлении собственной жизни». Но монахи как никто другой предаются исправлению собственной жизни. Следовательно, они не должны заниматься мирскими делами.

**Возражение 3.** Далее, Иероним, комментируя слова [Писания]: «Носящие мягкие одежды находятся в чертогах царских» ([Мф. 11:8](#)), говорит: «Из этого следует, что строгая жизнь и решительная проповедь должны избегать царских чертогов и уклоняться от палат изнеженных роскошью людей». Но нужды мирских дел нередко приводят людей в царские чертоги. Следовательно, монахи не вправе заниматься мирскими делами.

**Этому противоречат** следующие слова апостола: «Представляю вам Фиву, сестру нашу... помогите ей, в чём она будет иметь нужду у вас» ([Рим. 16:1-2](#)).

**Отвечаю:** как уже было сказано (186, 1), монашеское состояние определено к достижению совершенства любви, которое в первую очередь состоит в любви к Богу и во вторую – в любви к ближнему. Поэтому монахи в первую очередь и ради самих себя стремятся вверить себя Богу. Однако когда ближний терпит нужду, любовь побуждает их уделить внимание и его делам, согласно сказанному [в Писании]: «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» ([Гал. 6:2](#)), поскольку, служа ближнему ради Бога, они покорствуют божественной любви. В связи с этим читаем: «Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях» ([Иак. 1:27](#)), что, как говорит глосса, означает помогать нуждающимся по мере их нужд.

Таким образом, из этого можно заключить, что монахи и клирики не вправе заниматься мирскими делами из жадности, однако из любви и с дозволения начальствующих они могут с надлежащей умеренностью заниматься управлением и распоряжением мирскими делами. Поэтому в «Декретах» сказано, что «впредь по предписанию священного синода никакой клирик не должен ни обзаводиться собственностью, ни заниматься мирскими делами, за исключением тех случаев, когда целью является попечение о подкидышах, сиротах или вдовах, или же когда городской епископ поручает ему взять на себя ведение тех дел, кои связаны с Церковью». Сказанное о клириках в полной мере относится и к монахам, поскольку, как было показано выше, те и другие не вправе заниматься мирскими делами на общих для них основаниях.

**Ответ на возражение 1.** Монахам запрещено заниматься мирскими делами из жадности, но не из любви.

**Ответ на возражение 2.** Занятие мирскими делами ради удовлетворения нужд других свидетельствует не о делании не своего, а о любви.

**Ответ на возражение 3.** Монахам не подобает часто бывать в царских чертогах ради удовольствия, славы или из жадности, но в их нахождении там из благочестия нет ничего предосудительного. В связи с этим читаем: «Не нужно ли поговорить о тебе с царём, или с военачальником?» ([4 Цар. 4:23](#)). И точно так же монахи, подобно упрекавшему Ирода Иоанну Крестителю ([Мф. 14:4](#)), вправе идти в чертоги к царям ради их осуждения или исправления.

## Раздел 3. ДОЛЖНЫ ЛИ МОНАХИ ЗАНИМАТЬСЯ ТЕЛЕСНЫМ ТРУДОМ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что монахи должны заниматься телесным трудом. В самом деле, монахи не освобождаются от соблюдения предписаний. Но телесный труд является предметом предписания, согласно указанию [апостола] «работать своими собственными руками (как мы заповедовали вам)» ([1 Фес. 4:11](#)). Поэтому Августин говорит: «Кто дозволяет этим наглецам», а именно не желающим трудиться монахам, о которых он ведёт речь, «которые пренебрегают спасительнейшим увещанием апостола, не только вести себя так, как если бы они были слабее других, но ещё и проповедовать так, как если бы они были святее других?». Следовательно, похоже, что монахи должны заниматься телесным трудом.

**Возражение 2.** Далее, глосса на слова [Писания]: «Если кто не хочет трудиться – тот и не ешь» ([2 Фес. 3:10](#)), говорит: «По мнению иных, это предписание апостола относится к духовным делам, а не к телесным трудам землепашца или ремесленника», и далее продолжает: «Но они тщетно стараются скрыть от себя и других своё нежелание не только исполнить, но даже уразуметь увещание любви»; и ещё: «Он желает, чтобы служители Божии жили от своих телесных трудов». Но служителями Божиими в первую очередь называют монахов, поскольку они, по словам Дионисия, полностью посвящают себя служению Богу<sup>880</sup>. Следовательно, похоже, что они обязаны заниматься телесным трудом.

**Возражение 3.** Далее, Августин говорит: «Хотел бы я знать, чем могут себя занять те, кто не желает телесных трудов. Мы, говорят они, проводим время в молитве, пении псалмов, чтении и проповеди слова Господня». Однако всё это несколько их не оправдывает, и он это доказывает в отношении каждого пункта. Так, во-первых, в отношении молитвы он говорит: «Одна молитва покорного будет услышана скорее, чем десять тысяч молитв высокомерного», имея в виду, что тот, кто не желает и слышать о телесном труде, высокомерен и недостойн. Во-вторых, в отношении славословия он замечает: «И при телесном труде нетрудно петь псалмы Богу». В-третьих, в отношении чтения он продолжает: «Почему столь много читающие не находят заповеди апостола? Что это за упрямство, желать читать, но не желать руководствоваться прочитанным?» В-четвёртых, он добавляет в отношении проповедования: «Если кто-то настолько занят речами, что не может уделять времени телесным трудам, то могут ли так поступать в монастыре все? Поскольку не могут, то почему все используют этот предлог? Но если бы и могли, то всё равно им пришлось бы делать это поочерёдно, причём не только потому, что другие могут быть заняты другими делами, но и потому, что пока один говорит, другие должны слушать». Следовательно, похоже, что монахи не вправе уклоняться от телесного труда по причине тех духовных дел, которым они себя посвятили.

**Возражение 4.** Далее, глосса на слова [Писания]: «Продавайте имения ваши» ([Лк. 12:33](#)), говорит: «Не только отдавайте одежды нищим, но и продавайте имения ваши, дабы, единожды отказавшись от всего ради Господа, в дальнейшем трудиться своими руками, имея от этого и на жизнь, и на милостыню». Но отказываться от всего своего в первую очередь приличествует монахам. Следовательно, похоже, что точно так же им приличествует жить и подавать милостыню от своих телесных трудов.

**Возражение 5.** Кроме того, дело представляется так, что монахам как никому другому надлежит подражать жизни апостолов, преподавших состояние совершенства. Но апостолы работали своими руками, согласно сказанному [апостолом]: «Трудимся, работая своими руками» ([1 Кор. 4:12](#)). Следовательно, похоже, что монахи обязаны трудиться телесно.



**Этому противоречит** следующее: те предписания, которые касаются всех, равно обязывают и монахов, и мирян. Но предписание телесного труда касается всех, как это явствует из увещания «удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно...» и так далее ([2 Фес. 3:6](#)) (братом он называет каждого христианина, согласно сказанному: «Если какой брат имеет жену неверующую...» и так далее ([1 Кор. 7:12](#))). Но в том же самом месте читаем: «Если кто не хочет трудиться – тот и не ешь» ([2 Фес. 3:10](#)). Следовательно, монахи не обязаны заниматься телесным трудом больше, чем миряне.

**Отвечаю:** телесный труд определён к четырём вещам. В первую очередь и по преимуществу – к получению пищи, в связи с чем нашему праотцу было сказано: «В поте лица твоего будешь есть хлеб» ([Быт. 3:19](#)); и ещё читаем: «Ты будешь есть от трудов рук твоих» ([Пс. 127:2](#)). Во-вторых, он определён к устранению праздности, из которой возникает множество зол, в связи с чем читаем: «Употребляй его», а именно раба, «на работу, чтобы он не оставался в праздности, ибо праздность научила многому худому» ([Сир. 33:28](#)). В-третьих, он определён к обузданию похоти, поскольку он является средством усмирения тела, в связи с чем читаем: «В трудах, в бдениях, в постах, в чистоте» ([2 Кор. 6:5-6](#)). В-четвёртых, он определён к подаванию, в связи с чем читаем: «Кто крал, вперёд не кради, а лучше трудись, делая своими руками полезное (чтобы было из чего уделять нуждающемуся)» ([Еф. 4:28](#)). Таким образом, в той мере, в какой телесный труд определён к получению пищи, он подпадает под обязательность предписания постольку, поскольку он необходим для достижения цели (ведь то, что определено к цели, заимствует свою необходимость от этой цели, будучи фактически необходимым потому, что без него не достигается цель). Поэтому тот, у кого нет никаких иных средств к существованию, обязан трудиться телесно независимо оттого, в каком состоянии он пребывает. Это обозначено словами апостола: «Если кто не хочет трудиться – тот и не ешь», как если бы он сказал: «Необходимость телесного труда обуславливается потребностью в пище». Так что если бы нашёлся такой, кто мог бы прожить без еды, то он мог бы и не трудиться телесно. То же самое можно сказать и о тех, которые не имеют иных законных средств к существованию, поскольку о человеке говорят как о не могущем делать то, что он делать не вправе. Поэтому мы видим, что апостол также предписывает телесный труд в качестве лекарства от греха тем, кто прежде зарабатывал на жизнь незаконным путём. В самом деле, апостол заповедал телесный труд, во-первых, во избежание воровства, что явствует из его слов: «Кто крал, вперёд не кради, а лучше трудись, делая своими руками полезное» ([Еф. 4:28](#)). Во-вторых, во избежание домогательств чужой собственности, в связи с чем он увещевает «работать своими собственными руками (как мы заповедовали вам), чтобы вы поступали благоприлично пред внешними» ([1 Фес. 4:11-12](#)). В-третьих, во избежание постыдных занятий, с помощью которых иные пытаются заработать на жизнь. Поэтому он говорит: «Когда мы были у вас, то завещали вам сие: “Если кто не хочет трудиться – тот и не ешь”». Но слышим, что некоторые у вас поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся (а именно, как разъясняет глосса, «зарабатывают на жизнь, творя беззаконие») – таковых увещеваем и убеждаем... чтобы они, работая в безмолвии, ели свой хлеб» ([2 Фес. 3:10-12](#)). И эти слова апостола, по мнению Иеронима, являются «не столько проповедью, сколько упрёком».

Впрочем, должно иметь в виду, что под телесным трудом понимаются все человеческие занятия, посредством которых человек вправе зарабатывать себе на жизнь, независимо от того, использует ли он для этого руки, ноги или язык. В самом деле, караульные, гонцы и тому подобные, живущие своим трудом, считаются живущими телесным трудом, а поскольку «рука есть орудие орудий»<sup>881</sup>, все виды трудов, посредством которых человек вправе получать средства к существованию, также называют ручными трудами.

В той мере, в какой телесный труд определён к устранению праздности или усмирению



тела, он как таковой не подпадает под обязательность предписания, поскольку для этого есть немало других средств помимо ручного труда; так, плоть усмиряется постами и бдениями, а праздность — размышлениями над Священным Писанием и пением псалмов. Поэтому глосса на слова [псалма]: «Истаевают очи мои о слове Твоём» ([Пс. 118:82](#)), говорит: «Не празден тот, кто погружен в размышления о слове Божиим; и тот, кто занят внешним трудом, не лучше посвятившего себя познанию истины». Следовательно, в этом отношении монахи, равно как и миряне, не обязаны телесно трудиться, за исключением тех случаев, когда к этому их обязывает их орденский устав. Так, Иероним говорит, что «в египетских монастырях имеют обыкновение не допускать тех, кто не работает и не трудится, причём не столько ради житейских нужд, сколько ради благополучия души, чтобы она не тяготилась дурными помыслами».

И в той мере, в какой телесный труд определён к подаянию, он не подпадает под обязательность предписания, за исключением, разве что, того частного случая, когда человек приносит обет подавать милостыню и при этом не имеет никаких иных возможностей получить средства для помощи бедным. Это, конечно, обязывает монаха или мирянина трудиться телесно.

**Ответ на возражение 1.** Это предписание апостола относится к естественному закону, по каковой причине глосса на увещание [апостола] «удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно...» ([2 Фес. 3:6](#)), говорит: «Иным образом, чем этого требует естественный порядок», и при этом он говорит о тех, кто уклоняется от ручного труда. Действительно, в отличие от других животных, естественным образом вооружённых и одетых, человек от природы наделён руками, чтобы делами рук своих он мог получить всё, что ему необходимо для жизни. Отсюда понятно, что это предписание, как и все предписания естественного закона, равным образом обязывает и монахов, и мирян. Однако не всякий, кто не работает своими руками, грешит, поскольку те предписания естественного закона, которые имеют в виду благо многих, не являются обязательными для каждого в отдельности, так что вполне достаточно, когда один человек трудится так, а другой — иначе. В самом деле, одни заняты ремеслом, другие — земледелием, кто-то судит, кто-то проповедует и так далее, согласно сказанному апостолом: «Если всё тело – глаз, то где – слух? Если всё – слух, то где — обоняние?» ([1 Кор. 12:17](#)).

**Ответ на возражение 2.** Эта глосса взята из [книги] Августина «О телесном труде монахов», в которой он осуждает тех монахов, которые заявляли, что служители Божии не вправе работать своими руками, ссылаясь при этом на слова Господа: «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть» ([Мф. 6:25](#)). Однако сказанное Августином вовсе не означает, что монахи обязаны работать своими руками даже тогда, когда у них есть другие средства к существованию, что явствует из добавленного им ниже: «Он желает, чтобы служители Божии жили от своих телесных трудов», что в равной мере относится и к монахам, и к мирянам, и так это по двум причинам. Во-первых, по причине того способа речи, который избрал апостол, когда призывал «удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно...». В самом деле, он называет братьями всех христиан, тем более что в его времена монашеские ордена ещё не были учреждены. Во-вторых, по причине того, что обязанности монахов ничем не отличаются от обязанностей мирян за исключением тех, которые налагает на них их устав, и потому если в их уставе ничего не сказано о телесном труде, монахи обязаны трудиться телесно не в большей степени, чем миряне.

**Ответ на возражение 3.** Человек может посвящать себя всем упомянутым здесь Августином духовным делам двояко: во-первых, имея в виду общее благо, во-вторых, имея в виду своё частное благополучие. Так вот, посвящающие себя вышеупомянутым духовным делам в интересах общества бывают освобождены от телесного труда по двум причинам: во-первых, потому, что им приличествует заниматься исключительно такими делами; во-вторых, потому, что посвятившие себя таким делам имеют право рассчитывать на поддержку со стороны тех,

ради кого они трудятся.

С другой стороны, посвящающие себя таким делам не ради общества, а, так сказать, в частном порядке, не освобождаются от телесного труда, а также не вправе требовать, чтобы верующие поддерживали их своими приношениями, и именно их имеет в виду Августин. В самом деле, когда он говорит, что «при телесном труде нетрудно петь псалмы Богу (ведь ремесленник может болтать без умолку, при этом ни на минуту не прерывая свой труд)», то эти его слова, очевидно, относятся не к тем, которые в церкви поют уставные часы молитв, а к тем, которые произносят псалмы или славословия в качестве частного богослужения. И точно так же сказанное им о чтении и молитве должно относиться к частному чтению и молитве, которыми подчас бывают заняты и светские люди, а не к общественным молитвам в церкви или общественным урокам в школе. Поэтому он не говорит: «Мы проводим время в обучении и наставлении», но: «Мы проводим время в чтении». И то проповедование, о котором он ведёт речь, обращено не публично ко всем, а к одному или нескольким в частном порядке как своего рода частное наставление. По этой причине он говорит: «Если кто-то настолько занят речами...», имея в виду сказанное в глоссе на слова [апостола] ([1 Кор. 2:4](#)): «Речь обращена к немногим, а проповедь – ко многим».

**Ответ на возражение 4.** Презревшие всё ради Бога обязаны телесно трудиться только тогда, когда, как было показано нами в этом разделе, у них нет иных средств для жизни или подаяния (в том случае, если подаяние является предметом предписания). И именно так должно понимать приведённую глоссу

**Ответ на возражение 5.** То, что апостолы работали своими руками, в одних случаях было обусловлено необходимостью, а в других это было исполнением сверхдолжного. Это было необходимо тогда, когда им не помогали другие. Поэтому глосса на слова [апостола]: «Трудимся, работая своими руками» ([1 Кор. 4:12](#)), добавляет: «Ибо никто не подаст». Это было и исполнением сверхдолжного, как явствует из слов апостола о том, что он не пользовался властью жить от благовествования ([1 Кор. 9:12](#)). Апостол практиковал это исполнение сверхдолжного по трём причинам. Во-первых, чтобы лишить лжеапостолов повода к проповедованию, поскольку те проповедовали исключительно ради временных благ; поэтому он говорит: «Но как поступаю, так и буду поступать, чтобы не дать повода ищущим повода...» и так далее ([1 Кор. 11:11-12](#)). Во-вторых, чтобы ничем не обременить тех, кому он проповедовал; поэтому он говорит: «Чего у вас недостаёт перед прочими церквами — разве только того, что сам я не был вам в тягость?» ([2 Кор. 12:13](#)). В-третьих, чтобы подать пример трудов праздным; поэтому он говорит: «Занимались трудом и работою ночь и день... чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам» ([2 Фес. 3:8-9](#)). Однако, по замечанию Августина, апостол ничего такого не делал в таких местах как Афины, где он имел средства для ежедневного проповедования. Таким образом, в этом вопросе монахи не обязаны подражать апостолу, поскольку они не обязаны исполнять всё сверхдолжное, тем более что другие апостолы не работали своими руками.

## Раздел 4. ВПРАВЕ ЛИ МОНАХИ ЖИТЬ ПОДАЯНИЕМ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что монахи не вправе жить подаянием. В самом деле, апостол запрещает тем вдовам, которые имеют другие источники дохода, обременять Церковь, чтобы Церковь «могла довольствоваться истинных вдовиц» ([1 Тим. 5:16](#)). И Иероним пишет папе Дамасию, что «если те, которые достаточно обеспечены родителями или своим собственным имуществом, берут принадлежащее бедным, то они совершают святотатство и должны быть обвинены в нём». Но когда монахи здоровы, они могут обеспечивать себя, работая собственными руками. Следовательно, похоже, что, довольствуясь предназначенное бедным подаяние, они совершают грех.

**Возражение 2.** Далее, жизнь за счёт верных — это вознаграждение тем, кто проповедует Евангелие, плата за их дело и труд, согласно сказанному [в Писании]: «Трудящийся достоин пропитания» ([Мф. 10:10](#)). Но благовествовать приличествует не монахам, а прелатам, кои являются пастырями и наставниками. Следовательно, монахи не вправе жить подаянием верных.

**Возражение 3.** Далее, монахи находятся в состоянии совершенства. Но гораздо совершеннее подавать милостыню, а не получать её, в связи с чем читаем: «Блаженнее давать, нежели принимать» ([Деян. 20:35](#)). Следовательно, им должно не жить подаянием, а, пожалуй, самим подавать от своих телесных трудов.

**Возражение 4.** Далее, монахам приличествует избегать всего, что препятствует добродетели и даёт повод к греху. Но получение милостыни даёт повод к греху и препятствует акту добродетели; так, глосса на слова [Писания]: «Чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам» ([2 Фес. 3:9](#)), говорит: «Тот, кто, не желая трудиться, часто вкушает пищу с чужого стола, вынужден льстить своему благодетелю». К тому же [Писание] говорит: «Даров не принимай — ибо дары слепыми делают зрячих и превращают дело правых» ([Исх. 23:8](#)); и ещё: «Должник делается рабом заимодавца» ([Прит. 22:7](#)). Но это противно монашеству, поскольку глосса на слова [Писания]: «Чтобы себя самих дать вам в образец...» и так далее, говорит: «Наша же вера призывает людей к свободе». Следовательно, похоже, что монахи не вправе жить подаянием.

**Возражение 5.** Кроме того, монахи более чем кто бы то ни было должны подражать совершенству апостолов, в связи с чем апостол сказал: «Итак, кто из нас совершен, так должен мыслить» ([Филип. 3:15](#)). Но апостол не желал жить за счёт верных, чтобы, по его словам, не давать повода лжеапостолам ([2 Кор. 11:12](#)) и не искушать слабых ([1 Кор. 9:12](#)). Из этого можно заключить, что по тем же самым причинам монахам тоже надлежит воздерживаться от того, чтобы жить подаянием. Поэтому Августин говорит: «Откажитесь от унижающей вас постыдной торговли, которая вводит слабых в соблазн, и тогда люди узрят, что вы желаете не проводить лёгкую жизнь в праздности, а войти в царство Божие тесными вратами и узким путём».

Этому противоречит сказанное Григорием о том, что блаженный Бенедикт, оставив дом и родительское наследие, в течение трёх лет жил в пещере и питался тем, что приносил ему монах из Рима<sup>882</sup>. И хотя он был вполне здоров, нигде не сказано, что он стремился жить от телесных трудов. Следовательно, монахи вправе жить подаянием.

**Отвечаю:** человек вправе жить тем, что его или приличествует ему. Затем, то, что дано из щедрости, становится собственностью того, кому оно дано. Поэтому монахи и клирики, монастыри или церкви которых получили какие-либо средства от щедрот князей или иных верующих, вправе жить на эти средства и не трудиться своими руками, что, несомненно, значит

жить подаванием. И точно так же, если монахи получают преходящие блага от верующих, то они вправе на них жить. В самом деле, нелепо утверждать, что человек может принимать милостыню от того или иного большого имени, но при этом не должен принимать хлеб или какую-то мелочь. Однако эти дары, похоже, даются монахам затем, чтобы они могли иметь больше досуга для монашеских дел, которым [таким образом] желают стать причастными дарители временных благ. Так что если бы монахи стали воздерживаться от монашеских дел, то использование этих даров стало бы для них незаконным, поскольку в таком случае они, со своей стороны, воспрепятствовали бы намерению дарителей.

Что-либо может приличествовать человеку двояко. Во-первых, в силу необходимости, которая, по утверждению Амвросия, всё делает общим. Поэтому в случае нужды монахи вправе жить подаванием. Такая необходимость может иметь место по трём причинам. Во-первых, из-за телесной слабости, которая не позволяет им обеспечивать себя трудами своих рук. Во-вторых, потому, что получаемого ими от телесных трудов не всегда хватает для поддержания жизни. В связи с этим Августин [в своей книге «О телесном труде монахов»] говорит, что «верные доброе дело делают, когда не оставляют телесно трудящихся служителей Божиих без необходимого в тот час, когда им надобно заботиться о своих душах, чтобы из-за невозможности осуществлять свой телесный труд они не были угнетены нуждой». В-третьих, потому, что не все подготовлены своим прежним образом жизни к телесным трудам. Поэтому Августин говорит, что «если в миру у них было достаточно средств, чтобы без труда поддерживать свою жизнь, но при своём обращении к Богу они роздали всё это нуждающимся, то нам надлежит уважать их слабость и мириться с нею». В самом деле, воспитанные в неге обычно не готовы сносить все тяготы телесных трудов.

Во-вторых, что-либо может стать приличествующим человеку благодаря тому, что он предоставляет другим что-либо преходящее или духовное, согласно сказанному [в Писании]: «Если мы посеяли в вас духовное, велико ли то, если пожнём у вас телесное?» ([1 Кор. 9:11](#)). И в этом смысле монахи могут жить подаванием как приличествующим им в четырёх случаях. Во-первых, когда они проповедуют по установлению прелата. Во-вторых, когда они служат у алтаря, согласно сказанному [в Писании]: «Служащие жертвеннику берут долю от жертвенника. Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования» ([1 Кор. 9:13-14](#)). Поэтому Августин говорит: «Если они благовествуют, то это», а именно жить на содержании верующих, «им дозволяется; если они служат у алтаря или причащают, то и настаивать на этом не нужно, ибо здесь они в полном праве». И так это потому, что эти таинства общи всем верным. В-третьих, когда они посвящают себя изучению Священного Писания ради блага всей Церкви. Поэтому Иероним говорит: «Так повелось ещё в Иудее и обычно не только нам, но и евреям, что днём и ночью размышляющие над законом Господним и не имеющие здесь ничего, кроме одного только Бога, поддерживаются пожертвованиями от синагог и от всего мира». В-четвёртых, когда они отдали всё своё имение монастырю, они вправе жить на даваемую монастырю милостыню. Поэтому Августин говорит, что «отказавшиеся от своего имени или раздавшие его, большое или какое бы то ни было, ради того, чтобы благочестиво и со спасительным смирением быть причисленными к бедным Христовым, вправе рассчитывать на общую и братскую любовь, дающую им взамен средства к жизни. Если они трудятся телесно, их, конечно же, должно хвалить, но если они этого не желают, то кто посмеет их вынуждать? И при этом неважно, каким монастырям и в каком именно месте каждый из них пожертвовал блага своим нуждающимся братьям, поскольку все христиане составляют единое общество».

С другой стороны, при отсутствии какой-либо необходимости или без предоставления другим тех или иных благ монахам не должно желать жить в праздности на даваемое бедным подавание. Поэтому Августин [в своей книге «О телесном труде монахов»] говорит: «Подчас



постригающиеся для служения Богу прежде пребывали в рабском состоянии жизни, занимались земледелием, торговлей или каким-то другим низким делом. В их случае не вполне ясно, пришли ли они ради того, чтобы служить Богу, или же чтобы оставить жизнь, полную трудов и нужды, и жить в праздности сытыми и одетыми, да к тому же ещё и почитаться теми, которые имели обыкновение их презирать и попирать. Таких людей, конечно, нельзя освобождать от трудов по причине их телесной слабости, ибо прежний их образ жизни свидетельствует против них». И далее он добавляет: «Если они не желают работать, то им не дозволено и есть. Ибо если богатый смирился к благочестию, то не для того ведь, чтобы бедный превознёсся к гордыне; да и где это видано, чтобы сенаторы стали рабочими ради того, чтобы рабочие стали праздными, или чтобы помещики отказались от досуга ради того, чтобы их крепостные наслаждались покоем».

**Ответ на возражение 1.** Эти авторитетные утверждения должно понимать как относящиеся к тем случаям, когда речь идёт о необходимости, а именно когда нет никаких иных средств для вспомоществования бедным. Действительно, в подобных случаях они обязаны не только воздерживаться от принятия милостыни, но и отдавать всё, что имеют, для поддержания нуждающихся.

**Ответ на возражение 2.** Прелаты правомочны проповедовать в силу своего служения, а монахи могут быть уполномочены на это в силу поручения, и если они трудятся на ниве Господней, то могут с неё и жить, согласно сказанному [в Писании]: «Трудящемуся земледельцу первому должно вкусить от плодов» ([2 Тим. 2:6](#)), каковые слова глосса истолковывает так: «То есть проповедующему который на церковной ниве возделывает сердца слушающих его плугом слова Божия». Подаянием также могут жить и те, кто прислуживает проповедующим. Поэтому глосса на слова [Писания]: «Если язычники сделались участниками в их духовном, то должны и им послужить в телесном» ([Рим. 15:27](#)), говорит: «А именно посланным проповедовать из Иерусалима евреям». Кроме того, как было показано выше, есть и другие причины, дающие человеку право рассчитывать на получение пропитания от верных.

**Ответ на возражение 3.** При прочих равных условиях блаженнее давать, нежели принимать. Однако, как мы уже показали (186, 3), раздать или отказаться от всего своего имения ради Христа и затем получать что-то для поддержания жизни лучше, чем отдавать его бедным по частям.

**Ответ на возражение 4.** Получение даров ради приумножения богатства, а также принятие тех или иных средств от другого без каких-либо на это прав, не ради чьей-либо пользы и безо всякой личной нужды открывает дорогу греху. Но всё это, как уже было сказано, никак не относится к монахам.

**Ответ на возражение 5.** Если существует необходимость того, чтобы монахи жили подаянием и при этом не трудились телесно, а также очевидна польза этого для других, то соблазняются не слабые, а те, которые преисполнены злобы, каковыми были фарисеи, соблазн которых Господь учит нас презирать ([Мф. 15:12-14](#)). Однако если такая необходимость и польза не представляются очевидными, то это может ввести слабых в соблазн, чего следует избегать. Но точно такой же соблазн может быть обусловлен и теми, которые живут в праздности на общественные доходы.

## Раздел 5. ВПРАВЕ ЛИ МОНАХИ ПРОСИТЬ ПОДАЯНИЕ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что монахи не вправе просить подаяние. Так, Августин говорит: «Враг рода человеческого посеял множество лицемеров, странствующих повсюду в монашеских рясах»; и несколько ниже добавляет: «Все они просят, все они требуют содержать их в их прибыльной бедности, оплачивать их притворную святость». Следовательно, похоже, что жизнь нищенствующих монахов заслуживает осуждения.

**Возражение 2.** Далее, [апостол] увещевает «усердно стараться о том, чтобы... работать своими собственными руками (как мы заповедовали вам), чтобы вы поступали благоприлично пред внешними и ни в чём не нуждались» ([1 Фес. 4:11-12](#)), каковые слова глосса разъясняет так: «Должно работать и не быть праздными, ибо работа честна и на виду у неверующих; должно не искать чужого, поменьше просить и принимать». И глосса на слова: «Если кто не хочет трудиться...» и так далее ([2 Фес. 3:10](#)), говорит: «Он желает, чтобы служители Божии жили от своих телесных трудов и не нуждались в том, чтобы просить необходимое», то есть просить подаяние. Следовательно, похоже, что просить подаяние, пренебрегая телесным трудом, незаконно.

**Возражение 3.** Далее, монахам не приличествует всё, что запрещено законом и противно правосудности. Но божественный Закон запрещает просить подаяние, в связи с чем читаем: «Разве только не будет у тебя нищего» ([Вт. 15:4](#)); и ещё: «Я... не видал праведника оставленным, и потомков его – просящими хлеба» ([Пс. 36:25](#)). К тому же трудоспособный нищий подвергается наказанию согласно гражданскому праву. Следовательно, монахам не приличествует просить подаяние.

**Возражение 4.** Далее, по словам Дамаскина, «стыд – это страх пред ожидаемым порицанием»<sup>883</sup>. Но Амвросий говорит, что «стыд нищенства есть свидетельство знатного происхождения». Таким образом, просить подаяние стыдно и, следовательно, не приличествует монахам.

**Возражение 5.** Кроме того, как уже было сказано (4), согласно заповеди Господней проповедующим Евангелие приличествует жить подаянием. Однако просить подаяние не гоже, в связи с чем глосса на слова [Писания]: «Трудящемуся земледельцу...» и так далее ([2 Тим. 2:6](#)), говорит: «Апостол пожелал дать знать благовествующему, что он принимает необходимое от тех, для кого он трудится, не по просьбе, а по праву». Следовательно, похоже, что монахам не приличествует просить подаяние.

**Этому противоречит** следующее: монахам приличествует жить, подражая Христу. Но Христос был нищим, согласно сказанному [в Писании]: «Я же – беден и нищ» ([Пс. 39:18](#)), каковые слова глосса разъясняет так: «Это Христос сказал о Себе как о принявшем “образ раба”»; и несколько ниже: «Нищ тот, кто просит у другого; беден тот, кто не имеет достаточно для себя».

И ещё раз читаем: «Я же – беден и нищ» ([Пс. 69:6](#)), каковые слова глосса разъясняет так: «Я нищ потому, что прошу, а беден потому что не имею достаточно для себя, поскольку нет у меня никакого мирского богатства». И Иероним пишет в своём письме: «Доколе твой Господин», то есть Христос, «просит, бойся копить себе чужие богатства». Следовательно, монахам прилично просить подаяние.

**Отвечаю:** в отношении нищенства можно усматривать две вещи. Первую – со стороны самого акта нищенства, к которому прилагается некоторое уничтожение, поскольку из всех людей самыми уничижёнными представляются те, которые не только бедны, но и настолько

нуждаются, что вынуждены получать своё пропитание от других. Поэтому некоторые заслуживают похвалу, когда просят из смирения, а также уничижают себя какими-либо иными способами, поскольку самоуничижение является действенным средством против гордыни, которую они хотят подавить или в себе, или в других на примере себя. Ведь подобно тому, как болезнь, которая является следствием чрезмерной теплоты, лучше всего лечится посредством наиболее холодных вещей, точно так же и предрасположенность к гордыне лучше всего лечится посредством того, что связано с наибольшим уничижением. В связи с этим в «Декретах» сказано, что «снисходить к наискромнейшим обязанностям и самой непритязательной службе есть упражнение в смирении, посредством которого только и можно исцелиться от болезни тщеславия и гордыни». Поэтому Иероним хвалит Фабиолу за то, что она пожелала «получать милостыни, извергнув все свои богатства ради Христа». Подобным же образом поступал и блаженный Алексей, который, отрёкшись от всего своего имения ради Христа, радовался, когда получал милостыни от своих собственных слуг. И о блаженном Арсении в «Житиях» сказано, что он возносил благодарности за то, что был вынужден просить подаяние. По той же причине нищенское паломничество подчас возлагается на некоторых в качестве епитимии за какой-либо тяжкий грех. Однако коль скоро смирению, равно как и другим добродетелям, должно сопутствовать благоразумие, становящемуся нищим ради самоуничижения надлежит проявлять осмотрительность, чтобы не присовокупить что-либо неподобающее, например жадность. Во-вторых, нищенство можно рассматривать со стороны того, что приобретается посредством просьбы подаяния. И в этом смысле человек может побуждаться к нищенству двумя причинами. Во-первых, желанием получать средства или пропитание, нисколько ради этого не трудясь, и такого рода нищенство незаконно; во-вторых, необходимостью или пользой. Необходимостью – когда у человека нет никаких иных средств к существованию, кроме подаяния; пользы – когда он желает сделать что-либо полезное, но не может этого сделать без подаяния верных. Так собирают пожертвования на строительство моста или церкви или на какое-либо другое дело, способствующее общественному благу; так учёные могут просить средства на то, чтобы полностью предаться изучению мудрости. Такого рода нищенство позволительно монахам не в меньшей степени, чем мирянам.

**Ответ на возражение 1.** Августин недвусмысленно говорит о тех, которые просят милостыни из жадности.

**Ответ на возражение 2.** В первой глоссе, как явствует из слов апостола, речь идёт о просьбе подаяния из жадности, тогда как во второй глоссе — о тех, кто, не преследуя никакой пользы, выпрашивает нечто для того, чтобы жить в праздности. С другой стороны, тот, кто приносит пользу, живёт не праздно.

**Ответ на возражение 3.** Это предписание божественного Закона не запрещает просить подаяние, а запрещает богатым быть столь скарредными, что иные вынуждены просить подаяние. Гражданское право подвергает наказанию тех трудоспособных нищих, которые попрошайничают не по нужде и не ради пользы.

**Ответ на возражение 4.** Стыд бывает двояким: один связан с бесчестьем, другой – с внешним изъяном, как, например, когда человек стыдится своей болезни или бедности. Последний вид непривлекательности нищенствующего не греховен, но может, как было показано выше, принадлежать смирению.

**Ответ на возражение 5.** Проповедующие имеют право получать пропитание от тех, кому они проповедуют, но если они предпочитают просить, чтобы оно давалось им не по обязанности, а как свободный дар, то это свидетельствует об их великом смирении.



## Раздел 6. ВПРАВЕ ЛИ МОНАХИ НОСИТЬ БОЛЕЕ ГРУБЫЕ ОДЕЖДЫ, ЧЕМ ОСТАЛЬНЫЕ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что монахи не вправе носить более грубые одежды, чем остальные. В самом деле, согласно апостолу, мы должны удерживаться «от всякого рода зла» ([1 Фес. 5:22](#)). Но грубые одежды имеют отношение в роду зла; так, Господь сказал: «Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде» ([Мф. 7:15](#)); и глосса на слова [Писания]: «И вот, конь бледный» ([Откр. 6:8](#)), говорит: «Дьявол, уразумев, что не может преуспеть ни посредством внешних скорбей, ни очевидной ереси, высылает вперёд лжебратию, представленную в образе вороного и рыжего коней, дабы она, облачившись монахами, извратила веру». Следовательно, похоже, что монахи не вправе носить грубые одежды.

**Возражение 2.** Далее, Иероним говорит: «Тёмных одежд не носи точно так же, как и светлых. Тонких и грубых одежд одинаково должно избегать: первое говорит о любви к удовольствиям, второе – о тщеславии». Следовательно, коль скоро тщеславие является более тяжким грехом, чем любовь к удовольствиям, похоже, что монахи, коим надлежит стремиться к наиболее совершенному, должны избегать скорее грубых, нежели тонких одежд.

**Возражение 3.** Далее, монахи должны в первую очередь стремиться к покаянию. Но при покаянии нам надлежит внешне выказывать не страдание, а радость; так, Господь говорит: «Когда поститесь,— не будьте унылы, как лицемеры», и ниже добавляет: «А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лицо твоё» ([Мф. 6:16-17](#)). Августин, комментируя эти слова, говорит: «В этой главе нам даётся понять, что не только сияние и великолепие внешних вещей, но и траурные одежды могут быть показной роскошью, тем более опасной, что она, прикидываясь служением Богу, вводит в соблазн». Следовательно, похоже, что монахи не должны носить грубые одежды.

**Этому противоречат** следующие слова апостола: «Они... скитались в милотях и козых кожах» ([Евр. 11:37](#)), а глосса добавляет: «Каковы Илия и другие». Кроме того, в «Декреталях» сказано: «Заслуживают порицания высмеивающие тех, кто носит грубые и монашеские облачения. Ведь в прежние времена все, посвятившие себя Богу, ходили в простом и грубом одеянии».

**Отвечаю:** как говорит Августин, «во всём, что касается внешнего, виновно не употребление вещей, а похоть употребляющего»<sup>884</sup>. Для того чтобы вынести об этом суждение, нужно рассматривать простое и грубое одеяние двояко. Во-первых, как являющееся признаком расположенности или состояния человека, поскольку, согласно сказанному [в Писании]: «Одежда... человека показывает свойство его» ([Сир. 19:27](#)). Так, грубые одежды иногда являются признаком скорби, поэтому скорбящим обычно носить грубые одежды, хотя, с другой стороны, во время празднества и радости они одевают что-то более красивое. По этой же причине и кающиеся облачаются в грубые одежды, как, например, царь [Ниневию], который «оделся во вретище» (Иона. 3:6), и Ахав, который «возложил на тело своё вретище» ([3 Цар. 21:27](#)). В некоторых же случаях оно является признаком презрения к богатству и мирской роскоши. Поэтому Иероним говорит: «Да будет твоё мрачное облачение свидетельством чистоты твоих помыслов, твоя грубая одежда – твоего презрения к миру, но при этом не превозносись умом, иначе твоя речь станет опровергать твой навык». И в обоих указанных смыслах монахам приличествует носить грубые одежды, поскольку монашество есть состояние покаяния и презрения к мирской славе.

То же, что человек хочет таким образом показать что-то другим, может быть следствием

трёх причин. Во-первых, той, что он скромнен; действительно, подобно тому, как разукрашенные одежды свидетельствуют о превознесении человеческого ума, точно так же неприязнительное одеяние – о его скромности. Поэтому, говоря об Ахаве, который «возложил на тело своё вретиче», Господь сказал Илии: «Видишь, как смирился предо Мною Ахав!» ([3 Цар. 21:29](#)). Во-вторых, чтобы подать пример другим; поэтому глосса на слова [Писания]: «Сам же Иоанн имел одежду из верблюжьего волоса» ([Мф. 3:4](#)), говорит: «Проповедующий покаяние одевался так, как приличествует кающемуся». В-третьих, по причине тщеславия, в связи с чем Августин говорит, что «и траурные одежды могут быть показной роскошью».

Таким образом, ношение скромных одежд по двум первым причинам заслуживает похвалы, а по третьей причине — греховно.

Во-вторых, простое и грубое одеяние можно рассматривать как следствие жадности или неопрятности, и в таком случае его ношение тоже греховно.

**Ответ на возражение 1.** Грубое одеяние само по себе не имеет отношения к роду зла, но, напротив, скорее – к роду добра, а именно к презрению к мирской славе. Именно поэтому порочные люди часто прикрывают своё зло грубой одеждой. В связи с этим Августин говорит, что «овцы не станут испытывать неприязнь к своей одежде только лишь потому, что иногда под нею скрываются волки».

**Ответ на возражение 2.** В данном случае Иероним говорит о тех грубых одеждах, которые носят ради человеческой славы.

**Ответ на возражение 3.** Господь заповедал людям не делать ничего святого напоказ, и в первую очередь тогда, когда делаемое необычно. Поэтому Златоуст говорит: «Творя молитву, человек не должен делать ничего необычного, чтобы не привлекать внимания других: не кричать, не бить себя в грудь, не заламывать рук», поскольку сама необычность такого поведения привлекла бы к нему внимание окружающих. Впрочем, не всякое необычное и привлекающее внимание поведение обуславливает вину, поскольку оно может быть как добрым, так и дурным. Поэтому Августин говорит: «У христиан принято так, что когда человек привлекает к себе внимание своей крайней оборванностью и убогостью, будучи при этом таким добровольно и не по нужде, мы смотрим на другие его дела, чтобы рассудить, действительно ли его поведение обусловлено презрением ко всему лишнему в одежде или же оно притворно». Однако монахи, похоже, не действуют так из притворства, поскольку они носят грубую рясу в знак своего пострижения, посредством которого они выражают презрение к миру.

# Вопрос 188. О РАЗЛИЧНЫХ ВИДАХ МОНАШЕСКОЙ ЖИЗНИ

*Здесь мы исследуем различные виды монашеской жизни, под каковым заглавием наличествует восемь пунктов:*

- 1) о количестве видов монашеской жизни – несколько ли их или только один;*
- 2) можно ли учреждать монашеский орден для работ деятельной жизни;*
- 3) может ли монашеский орден быть определён к воинской службе;*
- 4) можно ли учреждать монашеский орден для проповедования и подобных дел;*
- 5) можно ли учреждать монашеский орден для научных занятий;*
- 6) является ли определённый к созерцательной жизни монашеский орден более превосходным, чем тот, который определён к жизни деятельной;*
- 7) умаляет ли монашеское совершенство наличие общей собственности;*
- 8) предпочтительней ли монашеская жизнь отшельников, нежели монашеская жизни в сообществе.*

## Раздел 1. ЕДИН ЛИ МОНАШЕСКИЙ ПОРЯДОК?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что существует всего лишь один монашеский порядок. В самом деле, в том, что полно и совершенно, не может быть никакого разнообразия, по каковой причине, как мы уже показали в первой части (I, 6,2— 4), может существовать только одно высочайшее Благо. Затем, как говорит Григорий, «когда человек посвящает Богу всё своё имущество, всю свою жизнь, все свои знания, он, тем самым, совершает всесожжение», без чего не может быть никакой монашеской жизни. Следовательно, похоже, что не существует нескольких монашеских порядков, но – только один.

**Возражение 2.** Далее, то, что совпадает сущностно, может различаться только акцидентно. Но мы уже показали (186, 6), что без трёх сущностных монашеских обетов никакого монашеского порядка не существует. Следовательно, похоже, что монашеские порядки различаются не сущностно, а акцидентно.

**Возражение 3.** Далее, состояние совершенства приличествует как монахам, так и епископам. Однако епископство не различается по виду, но везде, где оно есть, одинаково; так, Иероним говорит: «Где бы ни был епископ, в Риме ли, или в Губбио, или в Константинополе, или в Реджо, у него одно и то же превосходство, одно и то же священство». Следовательно, точно так же существует всего лишь один монашеский порядок.

**Возражение 4.** Кроме того, из Церкви должно быть устранено всё, что может обуславливать беспорядок. Но дело представляется так, что разнообразие монашеских орденов, как сказано в «Декреталях», может привести христиан в замешательство. Следовательно, похоже, что различных монашеских порядков быть не должно.

**Этому противоречит** сказанное [в Писании] о том, что царице приличествует быть изукрашенной многими «между почётными» ([Пс. 44:10](#)).

**Отвечаю:** как уже было сказано (186, 1; 187, 2), монашеское состояние является той школой, в которой люди практикуются в совершенстве любви. Но существуют различные дела любви, которым можно себя посвящать, равно как существуют и различные виды практик. Поэтому монашеские порядки могут различаться двояко. Во-первых, со стороны различия того, к чему они определены; так, одни могут быть определены к приёму паломников, другие — к посещению или выкупу пленных. Во-вторых, различие монашеских порядков может обуславливаться различием практик; так, в одном монашеском ордене очищают тело путём воздержания от пищи, в другом практикуют телесный труд, скудость одежд и тому подобное.

Однако поскольку главным во всём является цель, монашеские порядки по преимуществу различаются со стороны различия их целей, а не со стороны различия их практик.

**Ответ на возражение 1.** Обязательство полностью посвятить себя служению Богу общо всем монашеским порядкам, и потому в этом отношении между монахами различия нет (как если бы в одном монашеском ордене человек мог удерживать для себя какую-то одну вещь, а в другом – какую-то другую). Однако существует различие со стороны того, посредством чего можно служить Богу, а также располагать себя к служению Богу.

**Ответ на возражение 2.** Три сущностных монашеских обета принадлежат монашеской практике как начала, к которым, как было показано выше (186, 7), сводится всё остальное. Однако существуют различные способы расположения к соблюдению каждого из них. Так, например, к соблюдению обета безбрачия располагают себя одиночеством, воздержанием, братским общением и тому подобным. Отсюда понятно, что совокупность сущностных обетов вполне совместима с разнообразием монашеской жизни – как со стороны различных

расположений, так и со стороны различных целей, о чём уже было сказано.

**Ответ на возражение 3.** Мы уже показали (184, 7), что в вопросах, касающихся совершенства, епископ занимает положение действующего, а монах – претерпевающего. Но даже в естественных вещах действитель, чем более он возвышен, тем более одинок, тогда как претерпевающее многообразно. По этой причине епископское состояние одно, в то время как монашеских порядков много.

**Ответ на возражение 4.** Беспорядок противоположен различению и порядку. Следовательно, многообразие монашеских орденов могло бы обусловить беспорядок в том случае, если бы различные монашеские ордена были определены к одной и той же цели и одним и тем же способом без какой-либо на то необходимости или пользы. Поэтому для того, чтобы подобного не случилось, действует благотворный запрет учреждать новый монашеский орден без дозволения верховного понтифика.

## Раздел 2. МОЖНО ЛИ УЧРЕЖДАТЬ МОНАШЕСКИЙ ОРДЕН ДЛЯ РАБОТ ДЕЯТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что не должно учреждать какой-либо монашеский орден для работ деятельной жизни. В самом деле, как уже было сказано (184, 5; 186, 1), любой монашеский порядок принадлежит состоянию совершенства. Но совершенство монашеского состояния состоит в созерцании божественного. Так, по словам Дионисия, монахов называют «служителями Божиими по причине их чистого служения и почитания Господа, а также их нераздельной и единовидной жизни, которая объединяет их в благочестивом отвержении разделительных попечений и дел житейских», то есть в созерцании, «и возводит к богоподобному единству и боголюбезному совершенству»<sup>885</sup>. Следовательно, похоже, что не должно учреждать какой-либо монашеский орден для работ деятельной жизни.

**Возражение 2.** Далее, по всей видимости о регулярных канониках<sup>886</sup> справедливо судить так же, как и о монахах, согласно установлению о том, что «их не следует рассматривать отдельно от монашеского сообщества», и то же самое, похоже, относится ко всему остальному монашеству. Но монашеское правило было установлено ради созерцательной жизни; поэтому Иероним пишет [в письме к Павлину]: «Если хочешь быть тем, чем называешься – монахом, то есть одиноким, то что тебе делать в городах?». И о том же сказано в ряде установлений. Следовательно, похоже, что все монашеские порядки определены к созерцательной жизни и ни один из них – к жизни деятельной.

**Возражение 3.** Далее, деятельная жизнь озабочена здешним миром. Но обо всех монашествующих говорят как об отрёкшихся от мира; так, по словам Григория, «отрёкшийся от мира сего и творящий по мере сил своих добро подобен тому, кто, вышедши из Египта, принёс жертву в пустыне». Следовательно, похоже, что никакой монашеский орден не может быть определён к деятельной жизни.

**Этому противоречит** сказанное [в Писании]: «Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях» ([Иак. 1:27](#)). Но это связано с деятельной жизнью. Следовательно, нет ничего несообразного в том, что монашеская жизнь определена к деятельной жизни.

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), монашеское состояние определено к совершенству любви, которая простирается на любовь к Богу и ближнему. Затем, созерцательная жизнь, целью которой является посвящение себя одному только Богу, непосредственно связана с любовью к Богу, в то время как деятельная жизнь, целью которой является служение ближнему в его нуждах, непосредственно связана с любовью к ближнему. И подобно тому, как в силу этой любви мы любим ближнего ради Бога, точно так же и наше служение ближнему обращено к Богу, согласно сказанному [в Писании]: «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших – то сделали Мне» ([Мф. 25:40](#)). Поэтому служение ближнему в той мере, в какой оно обращено к Богу, представляется жертвой, согласно сказанному [апостолом]: «Не забывайте также благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу» ([Евр. 13:16](#)). И коль скоро, как было показано выше (81, 1), приношение жертвы Богу по преимуществу присуще религии, из этого следует, что некоторые монашеские ордена надлежаще определены к работам деятельной жизни. В связи с этим в «Святоотеческих наставлениях» аббат Несторий, проводя различие целей монашеских орденов, говорит: «Иные стремятся к уединённой жизни в пустыне и чистоте сердца; иные заняты наставлением братьев и попечением о монастырях; а иных привлекает служение в странноприимных домах», то есть в приютах.



**Ответ на возражение 1.** Служение и покорность Богу не устраняются работами деятельной жизни, посредством которой, как было показано в этом разделе, человек служит ближнему ради Бога. И при этом такие работы не устраняют единства жизни – не в том смысле, что они предполагают уединённость человеческой жизни, а в том, что каждый человек в частном порядке может посвящать себя тому, что связано со служением Богу. И коль скоро монахи выполняют работы деятельной жизни ради Бога, из этого следует, что эта их деятельность связана с их созерцанием божественного. Поэтому они нисколько не лишены плодов созерцательной жизни.

**Ответ на возражение 2.** Одно и то же суждение допустимо прилагать как к монахам, так и ко всем остальным монашествующим тогда, когда речь идёт о том, что общо всем монашеским порядкам, например, о полном посвящении себя божественному служению, о соблюдении сущностных монашеских обетов, об обуздании себя в отношении мирских дел. Но из этого вовсе не следует, что подобное сходство простирается на всё то, что непосредственно связано с монашеским постригом и в первую очередь определено к созерцательной жизни. Поэтому в вышеприведённом установлении не просто сказано, что «о регулярных канониках справедливо судить так же, как и о монахах», но что это справедливо «в отношении ранее упомянутого», а именно, что «они не должны никого защищать на судебных процессах». И точно так же после утверждения о том, что «регулярных каноников не следует рассматривать отдельно от монашеского сообщества», добавлено: «Хотя они и подчинены облегчённому уставу». Отсюда очевидно, что у них нет всех тех обязательств, которые есть у монахов.

**Ответ на возражение 3.** Человек может присутствовать в мире двояко: во-первых, телесно; во-вторых, по влечению своего ума. Поэтому Господь сказал Своим ученикам: «Я избрал вас от мира» ([Ин. 15:19](#)), но при этом, говоря о них Своему Отцу, Он сказал: «Они – в мире (а Я к Тебе иду)» ([Ин. 17:11](#)). Таким образом, занятые работами деятельной жизни монахи, присутствуя в мире телесно, не присутствуют в мире по влечению своего ума, поскольку озабочены внешним не ради чего-либо в мире, а просто ради служения Богу, и потому, как пишет [апостол], они есть «пользующиеся миром сим – как не пользующиеся» ([1 Кор. 7:31](#)). Поэтому после слов: «Чистое и непорочное благочестие... есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях», добавлено: «И хранить себя неосквернённым от мира» ([Иак. 1:27](#)), то есть не прилепляться к мирским вещам.



## Раздел 3. МОЖЕТ ЛИ МОНАШЕСКИЙ ОРДЕН БЫТЬ ОПРЕДЕЛЁН К ВОИНСКОЙ СЛУЖБЕ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что никакой монашеский орден не может быть определён к воинской службе. В самом деле, все монашеские порядки принадлежат состоянию совершенства. Но о совершенстве христианской жизни Господь сказал: «Я говорю вам – не противься злему, но, кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» ([Мф. 5:39](#)), каковые слова противоречат воинскому долгу. Следовательно, никакой монашеский орден не может быть учреждён ради воинского служения.

**Возражение 2.** Далее, телесное противостояние на поле брани достойно большего сожаления, чем та словесная перебранка, которая имеет место между защитниками на суде. Однако, согласно вышеприведённому (2) установлению, монахам запрещено выступать защитниками на суде. Следовательно, тем более не подобает учреждать монашеский орден ради воинского служения.

**Возражение 3.** Далее, мы уже показали (187, 6), что монашеское состояние есть состояние покаяния. Но законодательный кодекс запрещает покаяние воинам. Так, существует установление о том, что «церковные правила не позволяют по исполнении епитимии возвращаться к мирской воинской службе». Следовательно, не подобает, чтобы какой-либо монашеский орден учреждался ради воинского служения.

**Возражение 4.** Кроме того, никакой монашеский орден не может быть учреждён ради несправедной цели. Но, как говорит Исидор, «справедной войной является только та, которая объявлена императором»<sup>887</sup>. А так как монахи суть частные индивиды, то дело представляется так, что они вести войны не вправе и, следовательно, монашеский орден для этого учреждён быть не может.

**Этому противоречат** следующие слова Августина: «Остерегайся мысли, будто бы взявшийся за оружие не может быть угодным Господу. Ибо таким был святой Давид, имевший великое благоволение у Господа». Но монашеские ордена учреждаются для того, чтобы люди могли угодить Богу. Следовательно, ничто не препятствует учреждению монашеского ордена ради воинского служения.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), монашеский орден может быть учреждён не только ради работ созерцательной жизни, но и ради работ жизни деятельной, однако только в той мере, в какой они связаны с помощью ближнему и служением Богу, и никак не в той, в какой они определены к мирскому. Но воинская служба может быть определена к помощи ближнему, причём не только частному индивиду, но и к защите всего народа. Поэтому об Иуде Маккавее сказано, что он вёл «войну Израиля с радостью... распространил славу народа своего» ([1 Мак. 3:2-3](#)). Она также может быть определена к поддержанию божественных поклонений, в связи с чем Иуда говорит: «Мы сражаемся за души наши и законы наши» ([1 Мак. 3:21](#)), а после Симон добавляет: «Сами вы знаете, сколько я, и братья мои, и дом отца моего сделали ради этих законов и святыни» ([1 Мак. 13:21](#)).

Следовательно, монашеский орден может быть надлежащим образом учреждён ради воинского служения, но не для какой-либо мирской цели, а для защиты богослужений и общественной безопасности, а ещё – бедных и угнетённых, согласно сказанному [в Писании]: «Избавляйте бедного и нищего, исторгайте его из руки нечестивых» ([Пс. 81:4](#)).

**Ответ на возражение 1.** Непротивление злу можно понимать двояко. Во-первых, в смысле прощения причинённой обиды лично тебе, и тогда оно может принадлежать совершенству,

поскольку такое поведение благотворно сказывается на духовном благополучии других. Во-вторых, в смысле терпеливого снесения обид, причинённых другим, и тогда оно принадлежит несовершенству или даже порочности, если человек способен противостоять злодею. Поэтому Амвросий говорит, что «храбрость, с которой сражающийся защищает свою страну от варваров, или слабых в доме, или своих друзей от грабителей, исполнена правосудности». Да и Господь, сказав приведённые слова, далее говорит: «От взявшего твоё не требуй назад»<sup>888</sup>. Однако если человек не потребует вернуть другому то, что принадлежит этому другому, притом что это вменено ему в обязанность, то он согрешит. В самом деле, похвально отдавать своё, но не чужое. И уж тем более нельзя пренебрегать тем, что принадлежит Богу, поскольку, как говорит Златоуст, «нет большего зла, чем попускать богохульство».

**Ответ на возражение 2.** Члену любого монашеского порядка не приличествует выступать защитником на суде, рассматривающем мирское дело, но в том же установлении сказано, что он вправе выступать таковым по предписанию своего настоятеля при защите интересов либо монастыря, либо бедных и вдов. Поэтому в «Декретах» сказано, что «по предписанию священного синода никакой клирик не должен ни обзаводиться собственностью, ни заниматься мирскими делами, за исключением тех случаев, когда целью является попечение о подкидышах, сиротах или вдовах». И точно так же становится воином ради достижения какой-либо мирской цели противно всей монашеской жизни, но это не относится к тем, кто становится воином ради служения Богу.

**Ответ на возражение 3.** Кающимся запрещена мирская воинская служба, однако то воинское служение, которое определено к служению Богу, некоторым вменяется в качестве епитимии, как это имеет место в случае тех, кто получил право с оружием в руках защищать Святую Землю.

**Ответ на возражение 4.** Учреждение военного монашеского ордена не предполагает ведения монахами войн по собственному почину, но – только по приказу монарха или Церкви.

## Раздел 4. МОЖНО ЛИ УЧРЕЖДАТЬ МОНАШЕСКИЙ ОРДЕН ДЛЯ ПРОПОВЕДОВАНИЯ ИЛИ ИСПОВЕДАНИЯ?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что никакой монашеский орден не может быть учреждён для проповедования или исповедания. Ведь сказано же в постановлении [Константинопольского собора], что «монастырская жизнь состоит в послушании и ученичестве, а не в наставничестве, властвовании или пастырском попечительстве», и то же самое, очевидно, относится к монахам. Но проповедование и исповедание суть акты пастыря и наставника. Следовательно, ради этого учреждать монашеский орден не должно.

**Возражение 2.** Далее, похоже, что то, ради чего учреждается монашеский орден, должно быть чем-то наиболее приличествующим монашеской жизни, о чём уже было сказано (1). Но вышеупомянутые действия приличествуют не монахам, а епископам. Следовательно, не должно учреждать монашеский орден ради подобных действий.

**Возражение 3.** Далее, представляется недолжным, что право проповедовать и исповедать может получить ничем не ограниченное количество людей, а между тем никто не устанавливает количественного ограничения принимаемых в монашеский орден. Следовательно, не должно учреждать монашеский орден ради вышеупомянутых действий.

**Возражение 4.** Далее, как сказано [в Писании] (1 Кор. 9), проповедующие имеют право получать средства к существованию от верных Христовых. Таким образом, если бы служение проповедования было передано учреждённому для этой цели монашескому ордену, то в таком бы случае верным Христовым пришлось бы поддерживать неограниченное количество людей, что стало бы для них тяжким бременем. Следовательно, не должно учреждать монашеский орден ради вышеупомянутых действий.

**Возражение 5.** Кроме того, организация Церкви должна соответствовать установлениям Христа. Но Христос, как явствует из [Евангелия от Луки] (Лк. 9:1-2), вначале послал проповедовать двенадцать апостолов, а затем, как сказано ниже (Лк. 10:1), Он послал ещё семьдесят два ученика<sup>889</sup>. А между тем глосса Беды на слова «После сего...» и так далее (Лк. 10:1), говорит, что «апостолы представлены епископами, а семьдесят два ученика – меньшими священниками», то есть приходскими священниками. Следовательно, не должно помимо епископов и приходских священников учреждать для проповедования и исповедания ещё и какой-либо монашеский орден.

Этому противоречит следующее: в «Святоотеческих наставлениях» аббат Несторий, рассуждая о различных видах монашеских орденов, говорит: «Иные избирают попечение о болящих, другие посвящают себя вспомоществованию сокрушённым и угнетённым, или прилагают себя к наставлению, или раздают милостыни бедным, будучи при этом крайне почитаемыми за свою верность и благочестие». Следовательно, коль скоро можно учреждать монашеский орден ради попечения о болящих, то на том же основании можно учреждать его и ради наставления людей путём проповедования и других подобных дел.

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), вполне прилично учреждать монашеский орден ради работ деятельной жизни, если они определены к благу ближнего, служению Богу и поддержанию богослужений. Но благо ближнего в большей степени связано с тем, что относится к духовному благополучию души, чем с тем, что относится к обеспечению телесных нужд, причём в той мере, в какой духовное превосходит телесное. Поэтому нами было указано ранее (32, 3), что духовные дела милосердия превосходят телесных дел милосердия. К тому же они более уместны с точки зрения служения Богу, поскольку, по словам Григория, «нет лучшей

жертвы для Господа, чем ревность о душе». Кроме того, гораздо важнее взять в руки духовное оружие и защитить верных от заблуждений еретиков и искушений дьявола, чем защитить верных посредством телесного оружия. Поэтому учреждение монашеского ордена для проповедования и других работ, имеющих отношение к спасению душ, в высшей степени уместно.

**Ответ на возражение 1.** Тот, кто работает как уполномоченный другим, действует инструментально. Но служитель, как пишет философ, подобен «одушевлённому орудью» [890](#). Следовательно, если человек проповедует или делает что-либо подобное по установлению начальствующих, то он не выходит за рамки приличествующей монахам степени «ученичества и послушания».

**Ответ на возражение 2.** Те монашеские ордена, которые учреждаются для воинского служения, [учреждаются] не своею волей, а по решению монарха или Церкви, которые, как мы уже показали (3), в силу своих обязанностей вправе объявлять войны. И точно так же те монашеские ордена, которые учреждаются для проповедования и исповедания, [учреждаются] не своею волей, а по решению тех высших или низших начальствующих, которые уполномочены на это в силу своего служения. Поэтому таким монашеским орденам приличествует помогать своим начальствующим в их служении.

**Ответ на возражение 3.** Епископы не позволяют таким монахам проповедовать или исповедать в частном порядке и без разбора, но – только по усмотрению настоятелей или по своему собственному.

**Ответ на возражение 4.** Закон не обязывает верных жертвовать что-либо на поддержание других кому-либо помимо установленных им прелатов, которым поручено принимать десятины и приношения верных, равно как и собирать иные церковные доходы. Но если кто-то пожелает послужить верным, исполняя вышеупомянутые дела безвозмездно, не требуя того, на что он имеет право, то верных это несколько не обременит, поскольку их преходящие пожертвования будут таким образом щедро возмещены, и при этом если они что-то и пожертвуют, то не по закону, а из любви, хотя и не так, чтобы другим было облегчение, а им тяжесть ([2 Кор. 8:13](#)). Однако если никто не захочет оказывать эти услуги безвозмездно, то установленный прелат обязан – в том случае, когда не справляется сам – искать и самому поддерживать подходящих для этого людей.

**Ответ на возражение 5.** Семьдесят два ученика представлены не только приходскими священниками, но и всеми служителями низших порядков, которые так или иначе помогают епископам в их служении. В самом деле, мы читаем не то, что Господь назначил семьдесят два ученика на какие-то конкретные приходы, а то, что Он «послал их по два перед лицом Своим во всякий город и место, куда Сам хотел идти» ([Лк. 10:1](#)). Поэтому в связи с многочисленностью паствы и трудностью нахождения достаточного количества подходящих кандидатур для назначения в ту или иную местность, представляется целесообразным избрание для подобных служений других людей помимо установленных прелатов, равно как целесообразно учреждать военные монашеские ордена в связи с неспособностью светских князей справиться с неверными в некоторых странах.

# Раздел 5. МОЖНО ЛИ УЧРЕЖДАТЬ МОНАШЕСКИЙ ОРДЕН ДЛЯ НАУЧНЫХ ЗАНЯТИЙ?

С пятым [положением дело] обстроит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что не должно учреждать монашеский орден для научных занятий. Ведь сказано же [в Писании]: «Я не знаю им числа. Войду в размышление о силах Господа» ([Пс. 70:15-16](#)), то есть, как говорит глосса, «о христианской добродетели». Но совершенство христианской добродетели, похоже, в первую очередь присуще монахам. Следовательно, они не должны посвящать себя изучению наук.

**Возражение 2.** Далее, монахам, кои соединены в мире, не приличествует всё то, что может послужить источником разногласий. Но научные занятия приводят к разногласиям, что очевидно на примере множества философских школ. Поэтому Иероним утверждает, что «по дьявольскому наущению к вере примешалась наука, и люди стали говорить: “Я – Павлов!”; “Я – Аполлосов!”; “Я – Кифин!”», и так далее. Следовательно, похоже, что не должно учреждать никакого монашеского ордена для научных занятий.

**Возражение 3.** Далее, исповедующие христианскую религию не должны разделять своих занятий с язычниками. Но среди язычников были некоторые, которые занимались философией, да и теперь иные миряне известны как профессора тех или иных наук. Следовательно, монахам не приличествует изучать науки.

**Этому противоречит** следующее: Иероним побуждает его [(а именно Павлина)] приобретать знания в монашеском состоянии, и говорит: «Будем на земле учиться тому, знание чего будет неразлучно с нами и на небе»; и несколько ниже: «О чём ты ни спросишь, я вместе с тобой постараюсь узнать».

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), монашество может быть определено как к деятельной, так и к созерцательной жизни. Затем, главными работами деятельной жизни являются те, которые непосредственно определены к спасению душ, каковы проповедование и тому подобные. По той же самой причине и приобретение научных знаний может подходить монашеской жизни, причём тройко. Во-первых, со стороны того, что присуще созерцательной жизни, чему научные занятия могут содействовать двойко. Во-первых, содействуя созерцанию непосредственно, а именно просвещая ум. Ведь созерцательная жизнь, о которой здесь идёт речь, по преимуществу, как мы уже показали (180, 4), направлена на рассмотрение божественного, к каковому рассмотрению человек определяется приобретением знаний. Поэтому праведника хвалят за то, что о законе Господа «размышляет он день и ночь» ([Пс. 1:2](#)); и ещё за то, что он «будет искать мудрости всех древних и упражняться в пророчествах» ([Сир. 39:1](#)). Во-вторых, научные занятия содействуют созерцательной жизни опосредованно, устраняя препятствия к созерцанию, а именно заблуждения, которые при рассмотрении божественного часто преграждают путь тем, кто несведущ в священных текстах. Так, в «Святоотеческих наставлениях» сказано, что аббат Серапион по причине своей простоты впал в заблуждение антропоморфистов, усваивавших Богу человеческую форму. Поэтому Григорий говорит, что «иные, ища в созерцании большего, чем могут вместить, отпадают в превратное учение, и вместо того, чтобы быть скромными учениками истины, становятся учителями заблуждения»<sup>891</sup>. В связи с этим читаем [в Писании]: «Вздумал я в сердце моем удерживать тело моё от вина, чтобы ум мой руководился мудростью и избегал глупости»<sup>892</sup> ([Еккл. 2:3](#)).

Во-вторых, занятие науками необходимо в тех монашеских орденах, которые учреждены для проповедования и других подобных работ; поэтому апостол, рассуждая о том, каким должен быть епископ, к служению которого относятся эти работы, говорит: «Держащийся истинного



слова, согласного с учением, чтобы он был сидён и наставлял в здоровом учении, и противящихся обличать» ([Тит. 1:9](#)). И при этом не должно ссылаться на то, что апостолы были посланы проповедовать, не зная наук, поскольку, как пишет Иероним [в письме к Павлину]: «Что другим надлежало приобрести трудом и каждодневным поучением в Законе, то самое было открыто апостолам Духом Святым».

В-третьих, изучение наук подобает монахам с точки зрения того, что общо всем монашеским орденам, а именно потому, что оно помогает нам избегать плотской похоти, в связи с чем Иероним пишет [в письме к Рустикку]: «Возлюби науку Священных Писаний, и навсегда разлюбишь плотский порок». Действительно, оно отвращает ум от похотствования и усмиряет плоть сопутствующим обучению тяжким трудом, согласно сказанному [в Писании]: «Бдение изнуряет тело»<sup>893</sup> ([Сир. 31:1](#)). Также оно помогает избавиться от желания богатства, в связи с чем читаем: «Я... богатство почитал за ничто в сравнении с нею» ([Прем. 7:8](#)); и ещё: «Мы... не имеем надобности в них, имея утешением священные книги, которые в руках наших» ([1 Мак. 12:9](#)). Также оно помогает научиться послушанию, в связи с чем Августин говорит: «Что это за упрямство, желать читать, но не желать руководствоваться прочитанным?». Отсюда понятно, что в учреждении монашеского ордена для научных занятий нет ничего недолжного.

**Ответ на возражение 1.** В этих словах глосса толкует о Старом Законе, о котором апостол сказал: «Буква – убивает» ([2 Кор. 3:6](#)). Поэтому «не знать им числа» означает не одобрять «перечисленных» [в нём] обрезания и других плотских соблюдений.

**Ответ на возражение 2.** То изучение, которое определено к познанию без любви, надмевает и, следовательно, приводит к разногласиям, согласно сказанному [в Писании]: «От высокомерия происходит раздор», тогда как при наличии любви «у советующихся – мудрость» ([Прит 13:10](#)). Поэтому апостол, сказав: «Вы обогатились всем, всяким словом и всяким познанием» ([1 Кор. 1:5](#)), далее добавляет: «Чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений» ([1 Кор. 1:10](#)). Впрочем, в данном случае Иероним говорит об изучении не наук, а разногласий, подмешанных в христианство еретиками и схизматиками.

**Ответ на возражение 3.** философы занимались мирскими науками, тогда как монахи по преимуществу посвящают себя «относящемуся к благочестию» ([Тит. 1:1](#)) изучению Писания и учения. Монахам, посвятившим всю свою жизнь служению Богу, приличествует интересоваться другими науками только в той мере, в какой они соотносятся со священным учением. Поэтому Августин говорит: «Несмотря на то, что, как мы знаем, не должно смотреть сквозь пальцы на тех, кого вводят в заблуждение еретики лживыми обещаниями разума и знания, тем не менее, мы не спешим исследовать их методы. И мы нисколько не заслуживали бы за то похвалы, если бы не те многие святые сыны своей возлюбленной матери католической церкви, которые делают это из необходимости противостоять еретикам».

## Раздел 6. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПОСВЯЩЁННЫЙ СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ МОНАШЕСКИЙ ОРДЕН БОЛЕЕ ПРЕВОСХОДНЫМ, ЧЕМ ТОТ, КОТОРЫЙ ПРИВЕРЖЕН ЖИЗНИ ДЕЯТЕЛЬНОЙ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что посвящённый созерцательной жизни монашеский орден несколько не превосходней того, который привержен жизни деятельной. Так, установление ссылается на следующие слова [папы] Иннокентия III «Большее благо должно быть предпочтено меньшему, и потому общественная польза предпочтительнее частной; в указанном смысле проповедь по справедливости предпочтительней тишины, обязанность – созерцанию, работа – покою». Но чем к большему благу определён монашеский орден, тем он и лучше. Следовательно, дело представляется так, что те монашеские ордена, которые определены к деятельной жизни, превосходнее тех, которые определены к жизни созерцательной.

**Возражение 2.** Далее, как уже было сказано (1), всякий монашеский орден определён к совершенству любви. Затем, глосса на слова [Писания]: «Вы ещё не до крови сражались» ([Евр. 12:4](#)), говорит: «В нынешней жизни не найдётся любви более совершенной, чем любовь святых мучеников, которые своею кровью противостали греху». Но противостоят своею кровью призваны те монахи, которые определены к относящемуся к деятельной жизни воинскому служению. Следовательно, похоже, что наиболее превосходными являются монашеские ордена этого вида.

**Возражение 3.** Далее, похоже, что чем строже монашеский орден, тем он и превосходней. Но ничто не препятствует тому, чтобы некоторые монашеские ордена из тех, которые определены к деятельной жизни, имели более строгий устав, чем те, которые определены к жизни созерцательной. Следовательно, они и более превосходны.

**Этому противоречит** сказанное Господом о том, что Мария, которая символизирует созерцательную жизнь, «избрала благу часть» ([Лк. 10:42](#)).

**Отвечаю:** как уже было сказано (1), монашеские порядки по преимуществу различаются со стороны различия их целей и во вторую очередь – со стороны различия их практик. Атак как одно не может считаться лучшим другого иначе, как только с точки зрения того, чем они отличаются друг от друга, из этого следует, что превосходство одного монашеского ордена над другим зависит по преимуществу от их целей и вторичным образом — от их практик. Однако каждое из этих сопоставлений должно проводить по-разному. В самом деле, сопоставление целей абсолютно, поскольку к цели стремятся ради неё самой, тогда как сопоставление практик относительно, поскольку практики осуществляются не ради них самих, а ради достижения цели. Следовательно, один монашеский орден предпочтительней другого в том случае, если он определён к цели, которая превосходней в абсолютном смысле либо потому, что она суть большее благо, либо потому, что она направлена на большее количество благ. Если же цели совпадают, то превосходство одного монашеского ордена над другим вторичным образом зависит не от количества практик, а от степени адекватности практик цели. Поэтому в «Святоотеческих наставлениях» есть ссылка на мнение блаженного Антония, советовавшего проявлять осмотрительность, посредством которой человек отдаёт предпочтение немногим действиям, а именно постам, бдениям и другим подобным им соблюдениям.

Таким образом, нам надлежит утверждать, что работы деятельной жизни двояки. Одни происходят из полноты созерцания, каковы наставление и проповедование. Поэтому Григорий



говорит, что слова [псалма]: «Будут провозглашать память великой благости Твоей» ( [Пс. 144:7](#)) сказаны о совершенных, свидетельствующих о своём созерцании. И такая работа превосходней простого созерцания. Действительно, подобно тому, как лучше просвещать, чем просто светиться, точно так же лучше сообщать другим плоды созерцания, чем просто созерцать. Другие работы деятельной жизни являются полностью внешними делами, каковы раздача милостыни, странноприимство и тому подобные, и они менее превосходны, чем дела созерцания, за исключением только тех случаев, когда они необходимы, о чём уже было сказано (182, 1). Поэтому в монашеских порядках высшее место отведено тем, которые определены к наставлению и проповедованию, и они, помимо всего прочего, наиболее близки епископскому совершенству, поскольку во всех вещах, по словам Дионисия, «завершение первых соединяется с началом вторых»<sup>894</sup>. Второе место принадлежит тем, которые определены к созерцанию, а третье – тем, которые озабочены внешними действиями.

Кроме того, в каждой из этих степеней можно обнаружить превосходство одного монашеского ордена над другим вследствие того, что он определён к более возвышенному действию того же порядка; так, из работ деятельной жизни лучше выкупать пленных, чем принимать паломников, а из работ созерцания молитвенная жизнь лучше ученической. А ещё один может быть превосходней другого в том случае, когда он определён к большему количеству таких действий или когда его устав в большей степени соответствует поставленной цели.

**Ответ на возражение 1.** В этом установлении речь идёт о той деятельной жизни, которая определена к спасению душ.

**Ответ на возражение 2.** Те монашеские ордена, которые учреждены ради воинского служения, предполагают скорее пролитие вражеской крови, чем своей собственной; последнее же в строгом смысле этого слова приличествует мученикам. Однако ничто не препятствует тому, чтобы и те монахи, о которых идёт речь, становились мучениками, и в таком случае они в указанном отношении будут возвышеннее других монахов, что подобно тому, как в некоторых случаях работы деятельной жизни предпочтительней созерцания.

**Ответ на возражение 3.** По замечанию блаженного Антония, в монашеском порядке строгость соблюдения не является тем главным, что заслуживает похвалы; и ещё читаем: «Таков ли тот пост, который Я избрал, день, в который томит человек душу свою?» ( [Ис. 58:5](#)). В монашеской жизни так принято поступать ради обуздания плоти, которая, по словам блаженного Антония, «будучи предоставлена самой себе, может привести нас к гибели». Поэтому монашеский орден является более превосходным не потому, что соблюдения в нём более строги, а потому, что эти соблюдения определены к цели монашества с большей предусмотрительностью. Так, обуздание плоти более действенно определяется к воздержанности посредством воздержания от еды и питья, которое связано с голодом и жаждой, чем лишения одежд, которое связано с холодом и наготой, или телесного труда.

## Раздел 7. УМАЛЯЕТ ЛИ МОНАШЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО НАЛИЧИЕ ОБЩЕЙ СОБСТВЕННОСТИ?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что монашеское совершенство умаляется наличием общей собственности. Ведь сказал же Господь: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твоё, и раздай нищим» ([Мф. 19:21](#)). Из этих слов явствует, что лишённость мирского богатства принадлежит совершенству христианской жизни. Но обладающие чем-либо сообща не лишены мирского богатства. Следовательно, похоже, что они далеки от совершенства христианской жизни.

**Возражение 2.** Далее, в соответствии с советом для совершенства необходимо отсутствие мирских забот; так, апостол, давая совет безбрачия, говорит: «Я хочу, чтобы вы были без забот» ([1 Кор. 7:32](#)). Но то, что некоторые удерживают что-то для себя на завтра, относится к заботе нынешней жизни, и эту заботу Господь запретил Своим ученикам, сказав: «Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне» ([Мф. 6:34](#)). Следовательно, похоже, что совершенство христианской жизни умаляется наличием общей собственности.

**Возражение 3.** Далее, общее имущество в той или иной степени принадлежит каждому члену сообщества; поэтому Иероним говорит о некоторых, что «в монастыре они стали богаче, чем были в миру; служа бедному Христу, они разбогатели больше, чем могли бы разбогатеть, служа богатому дьяволу; ныне Церковь извергает тех богачей, которые были нищими в миру». Но обладание собственным богатством противно монашескому совершенству. Следовательно, монашескому совершенству также противно обладание чем-либо общим.

**Возражение 4.** Далее, Григорий рассказывает о благочестивом человеке по имени Исаак, который, «когда его ученики смиренно просили его принимать в пользу монастыря делаемые приношения, будучи неусыпным стражем нестяжательства, всегда твёрдо отвечал: “Тот не монах, кто ищет земных стяжаний”»<sup>895</sup> (речь здесь идёт об общем имуществе, которое предлагалось ему для общего пользования в монастыре). Следовательно, похоже, что обладание чем-либо общим пагубно для монашеского совершенства.

**Возражение 5.** Кроме того, Господь, предписывая Своим ученикам монашеское совершенство, сказал: «Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни сумы на дорогу» ([Мф. 10:9-10](#)). Иероним, комментируя эти слова, говорит: «Этим повелением Он обличает тех философов, которые обычно назывались бактропериты<sup>896</sup>, потому что они, презирая мир и всё почитая ничем, таскали за собой погребец для хранения пищи». Следовательно, похоже, что удержание чего бы то ни было для себя или для общего пользования умаляет монашеское совершенство.

**Этому противоречат** следующие слова Пропера (на которые есть ссылка в установлении): «Вполне понятно и то, что совершенство требует отказа от личной собственности, и то, что обладание теми доходами, которые, разумеется, являются общей собственностью, не препятствует совершенству Церкви».

**Отвечаю:** как уже было сказано (184, 3; 185, 6), сущностно совершенство состоит не в бедности, а в следовании Христу, в связи с чем Иероним говорит: «Поскольку оставить всё было не достаточно, Пётр добавляет слова, свидетельствующие о совершенстве: “И последовали за Тобою”», тогда как бедность способствует достижению совершенства инструментально и как своего рода практика. Поэтому в «Святоотеческих наставлениях» аббат Моисей говорит: «Воистину соблюдение постов, бдения, размышления над священными текстами, телесные труды, бедность, отказ от имущества и другие дела добродетели – это только шаги, которыми

мы чаем взойти к совершенству любви». Затем, лишённость имущества, или бедность, является средством совершенства постольку, поскольку, отказываясь от богатства, мы устраняем некоторые препятствия на пути к любви, каковых по преимуществу три. Первое — это связанные с богатством заботы; поэтому Господь говорит: «Посеянное в тернии означает того, кто слышит слово, но забота века сего и обольщение богатства заглушает слово» ([Мф. 13:22](#)). Второе — это любовь к богатству, которая усиливается его обладанием; поэтому Иероним говорит: «Хотя богатство с трудом делается предметом презрения, однако Он не сказал: “Невозможно, чтобы богатый вошёл в царство небесное”, а сказал: “Трудно”». Третье — это обусловливаемое богатством тщеславие, или самоуверенность, согласно сказанному [в Писании]: «Надеющиеся на силы свои и хвалящиеся множеством богатства своего» ([Пс. 48:7](#)).

Так вот, первое из этих трёх невозможно полностью отделить от богатства, ни от большого, ни от малого. В самом деле, приобретая или храня внешние вещи, человек так или иначе должен проявлять заботу. Однако, до тех пор, пока речь идёт о стремлении или обладании небольшим количеством этих внешних вещей, а именно таким, которое просто необходимо для поддержания жизни, такого рода забота не является серьёзным препятствием и потому не противна совершенству христианской жизни. В самом деле, Господь запретил не любую заботу, а только излишнюю и пагубную; поэтому Августин, комментируя слова [Писания]: «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть» ([Мф. 6:25](#)), говорит: «Этими словами Он не запретил им обеспечивать себя всеми такого рода вещами по мере необходимости, но запретил сосредоточиваться на них и делать что-либо из того, что им надлежало делать при проповедовании Евангелия, ради них». А вот обладание большим богатством увеличивает бремя забот, отвлекающих ум человека и препятствующих ему полностью посвятить себя служению Богу. Другие же два [препятствия], а именно любовь к богатству и превознесение, или похвальба богатством, возникают только при большом богатстве.

Здесь, впрочем, должно проводить различие, поскольку одно дело, когда богатство, избыточное или умеренное, своё, и совсем другое — когда оно общее. Ведь забота о собственном богатстве связана с любовью к себе, посредством которой человек любит себя в том, что касается преходящего, тогда как забота об общем связана с любовью к горнему, которая «не ищет своего», но желает общего блага. И коль скоро монашество определено к совершенству горней любви, каковая любовь находит своё завершение в «любви к Богу, дошедшей до презрения к себе»<sup>897</sup>, то обладание чем-либо своим противно монашескому совершенству. Забота же об общих благах может быть свойственна горней любви, хотя при этом она подчас препятствует тем или иным более возвышенным актам любви. Например, созерцанию божественного или наставлению ближнего. Отсюда понятно, что наличие излишне большого общего движимого или недвижимого богатства препятствует совершенству, хотя и не является несовместимым с ним абсолютно. В то же время обладание достаточным количеством движимых или недвижимых внешних вещей, которые обеспечивают средства к существованию, не препятствует монашескому совершенству в том случае, если рассматривать бедность со стороны общей цели монашеских порядков, которая состоит в посвящении себя служению Богу. Но если рассматривать бедность со стороны особой цели того или иного монашеского ордена, то тогда монашескому ордену в зависимости от поставленной им цели приличествует большая или меньшая степень бедности, и с точки зрения бедности каждый монашеский орден тем более совершенен, чем более исповедуемая им бедность адекватна его цели. Действительно, очевидно, что для выполнения внешних и телесных работ деятельной жизни человек нуждается в помощи внешних вещей, в то время как для созерцания их нужно немного. Поэтому философ говорит, что «для поступков нужно многое, и чем они величественней и прекрасней, тем больше. Тому же, кто созерцает, ни в чём подобном нет нужды; всё, что ему требуется — это необходимое, а

всё остальное только препятствует его созерцанию»<sup>898</sup>. Из сказанного понятно, что при недостаточности общего имени определённый к телесным работам деятельной жизни монашеский орден (военный, например, или странноприимный) будет менее совершенным, тогда как те монашеские ордена, которые определены к созерцательной жизни, будут более совершенны, поскольку исповедуемая ими бедность не обременяет их заботой о преходящем. Таким образом, забота о преходящем препятствует монашеской жизни тем больше, чем больше монашеской жизни необходима забота о духовном.

Далее, очевидно, что монашеский орден, учреждённый для созерцания и предоставления плодов созерцания другим путём их наставления и проповедования, должен заботиться о духовном больше, чем тот, который учреждён только для созерцания. Поэтому монашескому ордену этого вида приличествует такая бедность, которая предполагает наименьше количество забот.

Опять же понятно, что обладание тем, что приобретено в надлежащее время для удовлетворения нужд налагает наименьшее бремя забот. Поэтому трём вышеупомянутым степеням монашеской жизни соответствует три разных степени бедности. Так, монашескому ордену, который определён к работам деятельной жизни, приличествует обладать большим общим богатством; общее имущество определённого к созерцанию монашеского ордена должно быть более скромным (за исключением тех случаев, когда этот орден обязан прямо или опосредованно предоставлять приют или помогать бедным); а те, целью которых является предоставлять плоды своего созерцания другим, должны в наибольшей степени освободить свою жизнь от внешних забот, что достигается тем, что всё необходимое им надлежит получать в урочное время. Последнее Господь, Учредитель бедности, преподал нам Своим примером, поскольку, как сказано [в Писании] ([Ин. 12:6](#)), Свой денежный ящик, в который опускалось то, что предназначалось Ему, Он передал Иуде.

И это не должно порождать споров, так как, по словам Иеронима, «если кто-нибудь захочет возразить: “Каким же образом Иуда носил иногда деньги?”, то мы ответим, что Господь считал преступлением обращать имущество бедных на Свои нужды», а именно платить подати, поскольку беднейшими из всех были Его ученики, и деньги из ящика Христа в основном тратились на их нужды. В связи с этим читаем, что «ученики Его отлучились в город купить пищи» ([Ин. 4:8](#)); и ещё, что «как у Иуды был ящик, то некоторые думали, что Иисус говорил ему: “Купи, что нам нужно к празднику!”», или чтобы дал что-нибудь нищим» ([Ин. 13:29](#)). Из этого ясно, что иметь деньги или какую-либо иную общую собственность для поддержания монашеской братии или иных бедных не противоречит тому совершенству, которое преподал нам Своим примером Христос. Кроме того, по Воскресению [Его] ученики, от которых берут своё начало все монашеские порядки, принимали деньги за [проданные] земли и распределяли их между теми, кто имел нужду ([Деян. 4:34-35](#)).

**Ответ на возражение 1.** Как уже было сказано (184, 3), эти слова Господа означают не то, что сама бедность является совершенством, а то, что она является путём к совершенству. Действительно, мы уже показали (186, 8), что она есть наименьшим из трёх главных средств совершенства, поскольку обет безбрачия превосходней обета бедности, а обет послушания превосходнее их обоих. Однако коль скоро в средствах нуждаются не ради них самих, а ради цели, то лучшим является не то орудие, которое больше, а то, которое больше всего адекватно цели. Так, успех врачевания зависит не от количества лекарства, а от того, насколько лекарство соответствует болезни. Поэтому совершенство монашеского ордена зависит не от того, насколько он беден, а от того, насколько его бедность адекватна его цели, как общей, так и особой. Но даже если беднейший монашеский орден и более совершенен, чем остальные, то всё равно он не является наиболее совершенным просто. Ведь какой-то другой монашеский орден



может превосходить его со стороны безбрачия или послушания, и потому быть более совершенным просто, поскольку превосходство в лучшем делает лучшим просто.

**Ответ на возражение 2.** Слова Господа: «Не заботьтесь о завтрашнем дне» ([Мф. 6:34](#)) не означают, что мы не должны откладывать что-то на завтра. Так, блаженный Антоний в «Святоотеческих наставлениях» указывает на опасность этого, и говорит: «Мы знаем по опыту, что те, которые попытались практически лишить себя всяческих средств к существованию, не оставляя себе пищи даже на один день, обманулись в своих ожиданиях, поскольку не смогли завершить ни одного начатого ими дела». И Августин говорит: «Если бы слова Господа: “Не заботьтесь о завтрашнем дне” означали, что не должно откладывать что-то на завтра, то как бы тогда могли выжить все те, которые на многие дни уединяются для молитвенного созерцания?». И далее он добавляет: «Разве не вправе мы допустить, что чем святее они, тем меньше походят на птиц?». И ещё несколько ниже: «Когда нам, ссылаясь на Евангелие, говорят, что ничего откладывать нельзя, то разве не справедливо спросить: почему же тогда Господь имел ящик, в котором хранились опущенные туда деньги? почему в достославные дни в случае голода праотцам посылались зерно? почему апостолы предусматривали нужды святых?».

Поэтому слова: «Не заботьтесь о завтрашнем дне» должно понимать следующим образом: по мнению Иеронима: «Нам достаточно помышлений о настоящем времени: оставим заботу о будущем, которая ненадежна»; по мнению Златоуста: «Вполне достаточно тяжело трудиться ради необходимого, трудиться ради ненужного излишне»; по мнению Августина: «Делая что-либо доброе, должно помышлять не о преходящем, которое обозначено “завтрашним днём”, а о вечном».

**Ответ на возражение 3.** Сказанное Иеронимом относится к тем случаям, когда налицо излишнее богатство, берегаемое в личном порядке либо же, ввиду злоупотребления им, приводящее к тому, что некоторые члены сообщества исполняются гордыней и похотью. Но оно не относится к умеренному богатству, предназначенному для общего пользования просто как средство к существованию каждого по его нужде. Ибо то необходимое, что использует каждый в отдельности, и то, что предназначено для общего пользования, суть одно и то же.

**Ответ на возражение 4.** Исаак отказывался принимать приношения потому, что боялся, как бы это не привело его к обладанию излишним богатством, злоупотребление которым воспрепятствовало бы его монашескому совершенству. В связи с этим Григорий замечает: «Он с такой же заботливостью старался сохранить свою бедность, с какой скупые богачи обыкновенно берегут свои гибнущие сокровища»<sup>899</sup>. Однако это вовсе не означает, что он отказывался принимать те вещи, которые обычно нужны для поддержания жизни.

**Ответ на возражение 5.** философ говорит, что хлеб, вино и тому подобное – это естественное богатство, в то время как деньги – это искусственное богатство<sup>900</sup>. В связи с этим некоторые философы отказывались пользоваться деньгами, но при этом пользовались другими, естественными вещами. Поэтому Иероним, ссылаясь на слова Господа, Который равно запретил то и другое, показал, что обладание деньгами и необходимыми для жизни вещами суть одно и то же. Но хотя Господь и наказал тем, кого послал проповедовать, не брать всё это с собой, однако Он не запретил им владеть общим имуществом. Впрочем, о том, как должно понимать эти слова Господа, мы уже говорили (185, 6; II-I, 108, 2).

## Раздел 8. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МОНАШЕСКАЯ ЖИЗНЬ ТЕХ, КТО ЖИВЁТ В СООБЩЕСТВЕ, БОЛЕЕ СОВЕРШЕННОЙ, ЧЕМ ТЕХ, КТО ВЕДЁТ УЕДИНЁННУЮ ЖИЗНЬ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что монашеская жизнь тех, кто живёт в сообществе, совершенней [монашеской] жизни тех, кто живёт уединённо. Ведь сказано же [в Писании]: «Двоим лучше, нежели одному, потому что у них есть доброе вознаграждение» ([Еккл. 4:9](#)). Следовательно, монашеская жизнь тех, кто живёт в сообществе, представляется более совершенной.

**Возражение 2.** Далее, [в Писании] сказано: «Где двое или трое собраны во имя Моё – там Я посреди них!» ([Мф. 18:20](#)). Но нет ничего лучше, чем быть с Христом. Следовательно, похоже, что лучше жить в сообществе, чем одному.

**Возражение 3.** Далее, обет послушания является самым превосходным монашеским обетом, а смирение наиболее угодно Богу. Но послушание и смирение лучше соблюдать в сообществе, чем одному. Так, по мнению Иеронима, «одинокий может не заметить, как его одолеет гордость, он спит, сколько пожелает, делает то, что находит приятным», и при этом он, наставляя живущего в сообществе, говорит: «Тебе непозволительно поступать по своей воле: тебе надлежит есть то, что предлагают, иметь столько, сколько получаешь, быть послушным тому, кому не желаешь, служить своим братьям, бояться настоятеля как Бога, любить его как отца». Следовательно, похоже, что монашеская жизнь тех, кто живёт в сообществе, совершенней [монашеской] жизни тех, кто живёт уединённо.

**Возражение 4.** Далее, Господь сказал: «Никто, зажёгши свечу, не ставит её в сокровенном месте, ни под сосудом» ([Лк. 11:33](#)). Но проводящие свою жизнь в уединении, пожалуй, проводят её в сокровенном месте и не приносят людям никакой пользы. Следовательно, похоже, что их монашеская жизнь менее совершенна.

**Возражение 5.** Кроме того, то, что соответствует человеческой природе, явно больше подходит для совершенства добродетели. Но человек, как говорит философ, по природе является общественным животным<sup>901</sup>. Следовательно, похоже, что уединённая жизнь не может быть совершенней жизни в сообществе.

**Этому противоречит** сказанное Августином о том, что «в тех, кто держится в стороне от всех и полностью посвящает себя молитвенной жизни, больше святости».

**Отвечаю:** отшельничество, подобно бедности, является не сущностью совершенства, а путём к нему. Поэтому в «Святоотеческих наставлениях» аббат Моисей говорит, что отшельничество, равно как соблюдение постов и другие подобные вещи, есть «надёжное средство обретения чистоты сердца». Но очевидно, что отшельничество как средство пригодно не для деятельности, а для созерцания, согласно сказанному [в Писании]: «Я... приведу её в пустыню, и буду говорить к сердцу её» ([Ос. 2:14](#)). Поэтому оно не подходит тем монашеским орденам, которые определены к телесным или духовным работам деятельной жизни (разве, возможно, на короткое время, по примеру Христа, Который, как пишет Лука, «взошёл... на гору помолиться, и пробыл всю ночь в молитве к Богу» ([Лк. 6:12](#))). С другой стороны, оно подходит тем монашеским орденам, которые определены к созерцанию.

Впрочем, должно иметь в виду, что отшельнику надлежит быть самодостаточным. Но в таком случае он будет тем, кто «ни в чём не испытывает недостатка», что отвечает представлению о совершенстве<sup>902</sup>. Поэтому уединённость приличествует тому созерцателю, который уже достиг совершенства. Так может случаться двояко: во-первых, по дару Божию, как

это имело место с Иоанном Крестителем, который исполнился «Святого Духа... ещё от чрева матери своей» ([Лк. 1:15](#)) и потому с отрочества бывал в пустынях; во-вторых, благодаря упражнениям в добродетели, согласно сказанному [в Писании]: «“Твёрдая” же “пища” свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» ([Евр. 5:14](#)).

Затем, в таких упражнениях человеку могут помочь его товарищи, причём двойко. Во-первых, в том, что касается его ума, а именно наставляя его в том, что ему надлежит созерцать. Поэтому Иероним говорит: «Мне нравится, что ты дружишь со святыми и не наставляешься сам». Во-вторых, в том, что касается расположений, поскольку дурные расположения человека обуздываются примером и порицанием других. Так, Григорий, комментируя слова [Писания]: «Которому степь Я назначил домом» ([Иов. 39:6](#)), говорит: «Что толку от одиночества тела без одиночества сердца?»<sup>903</sup>. Таким образом, общественная жизнь необходима для упражнения в совершенстве. Но одиночество приличествует тому, кто уже совершенен, и потому Иероним говорит: «Я далёк от осуждения отшельничества и сам нередко склоняюсь к нему. Но приходящие из монашеской школы воины должны быть таковы, чтобы не дрогнуть перед тяжким испытанием пустыней и в течение долгого времени доказывать это своим поведением».

Следовательно, подобно тому, как тот, кто достиг совершенства, превосходит того, кто только учится совершенству, точно так же и жизнь в отшельничестве, если она проводится надлежащим образом, превосходит жизнь в сообществе. Но если человек решается на неё без вышеупомянутых упражнений, то это чревато для него большой опасностью, за исключением тех случаев, когда то, что другие приобретают благодаря упражнениям, ему сообщается благодатью Божией, как это имело место в случае блаженного Антония и блаженного Бенедикта.

**Ответ на возражение 1.** Соломон говорит, что двоим лучше, нежели одному, потому, что двое могут помогать друг другу, то «поднимая», то «согревая», то есть, сообщая друг другу духовную теплоту ([Еккл. 4:10-11](#)). Однако достигшие совершенства ни в чём таком не нуждаются.

**Ответ на возражение 2.** Как сказано [в Писании], «пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог – в нём» ([1 Ин. 4:16](#)). Поэтому Христос пребывает и посреди собравшихся вместе в сообществе братской любви, и в сердце того, кто из любви к Богу посвящает себя божественному созерцанию.

**Ответ на возражение 3.** Актуальное послушание требуется от тех, кто только учится совершенству под водительством других; тем же, кто уже совершенен, достаточно быть «водимыми Духом Божиим» ([Рим. 8:14](#)), и потому актуальное послушание от них не требуется. Впрочем, им свойственно послушание в смысле готовности их ума.

**Ответ на возражение 4.** Как говорит Августин, «святого покоя ищет любовь к истине». Быть поставленными «на подсвечнике» необходимо начальствующим, но если на человека «никто этого бремени не налагает,— продолжает Августин,— то ему следует познавать и созерцать истину»<sup>904</sup>, чему в высшей степени содействует отшельничество. И при этом те, кто ведёт уединённую жизнь, приносят людям наибольшую пользу. Так, рассуждая о них, Августин говорит: «Они селятся в самых безлюдных местах, довольствуются водой и изредка приносимым им хлебом, наслаждаясь беседами с Богом, к Которому прилепляются чистым умом. Иные говорят, что они излишне избегают человеческого общения, не понимая при этом, скольким людям они приносят пользу духом своих молитв, какой пример являет нам жизнь тех, кого нам не доводится видеть телесно».

**Ответ на возражение 5.** Человек может вести уединённую жизнь по двум причинам. Во-первых, потому, что он, так сказать, не способен жить в человеческом обществе в силу тупости



своего ума, и это есть скотство. Во-вторых, ради того, чтобы полностью прилипнуть к божественному, и это есть сверхчеловечность. Поэтому философ говорит, что «тот, кто не способен вступить в общение, является либо животным, либо божеством»<sup>905</sup>, то есть человеком Божиим.

# Вопрос 189. О ВСТУПЛЕНИИ В МОНАШЕСКУЮ ЖИЗНЬ

Наконец, нам надлежит рассмотреть вступление в монашескую жизнь. Под этим заглавием наличествует десять пунктов:

- 1) могут ли становиться монахами те, кто не блюдет заповедей;
- 2) вправе ли человек давать обет вступить в монашество;
- 3) обязаны ли давшие обет принять монашеский постриг исполнить этот обет;
- 4) должны ли давшие обет вступить в монашество остаться монахами навсегда;
- 5) можно ли принимать в монахи детей;
- 6) должно ли отказывать кому-либо в принятии в монашество из почтения к его родителям;
- 7) могут ли становиться монахами приходские священники и архидьяконы;
- 8) можно ли переходить из одного монашеского порядка в другой;
- 9) нужно ли побуждать становиться монахами других;
- 10) необходимо ли, чтобы вступлению в монашество предшествовало серьезное обсуждение с родственниками и друзьями.

# Раздел 1. МОГУТ ЛИ СТАНОВИТЬСЯ МОНАХАМИ ТЕ, КТО НЕ БЛЮДЕТ ЗАПОВЕДЕЙ?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что становиться монахами могут только те, кто практикует соблюдение заповедей. В самом деле, Господь дал совет совершенства юноше, который сказал, что хранил заповеди «от юности своей». Но все монашеские порядки берут своё начало в Христе. Следовательно, похоже, что становиться монахами могут только те, кто практикует соблюдение заповедей.

**Возражение 2.** Далее, Григорий говорит: «Никто не может сразу же достигнуть вершины, но, чтобы исполнить великое, он должен положить начало доброй жизни, исполняя малое»<sup>906</sup>. Но великое – это советы, касающиеся совершенства жизни, а малое – это заповеди, касающиеся общей праведности. Следовательно, похоже, что не должно становиться монахом с целью соблюдения советов до тех пор, пока не войдёт в привычку соблюдение предписаний.

**Возражение 3.** Далее, монашеское состояние, подобно священным порядкам, занимает подобающее ему место в Церкви. Затем, Григорий в письме к епископу Сиагрию говорит, что «порядкам должно следовать по возрастанью. Тот, кто жаждет подняться к вершине, минуя ступени, рискует пасть. Ибо известно, что возведённые стены не нагружают балками до тех пор, пока они не просохнут, поскольку если обременить их до просушки, может рухнуть всё здание». Следовательно, похоже, что нельзя вступать в монашество до тех пор, пока соблюдение предписаний не войдёт в привычку.

**Возражение 4.** Далее, глосса на слова [Писания]: «Как дитяти, отнятого от груди матери» (Пс. 130:2), говорит: «Сначала мы зачинаемся в чреве Матери-Церкви путём наставления в основах веры. Потом мы питаемся в этом чреве путём продвижения в том же и, наконец, приходим в свет, возрождаясь в крещении. Затем Церковь как бы носит нас на руках и кормит молоком, когда после крещения мы научаемся добрым делам и сосём молоко простого учения; когда же мы покидаем младенчество, то оставляем материнское молоко и передаёмся на воспитание отцу, переходя от простого учения Слова, ставшего плотью, к Слову, бывшему в начале у Бога». И далее продолжает: «Ибо те, которые только крестились в великую субботу, как бы носят Церковь на руках и кормятся молоком вплоть до Пятидесятницы, и во всё это время им не предписывается ничего трудного, никаких постов, никаких ночных бдений. После этого они конфирмуются Духом-Утешителем и, будучи, так сказать, отняты от груди, приступают к постам и иным трудным соблюдениям. Некоторые, следуя еретикам и схизматикам, извратили этот порядок и, до времени оставляя грудь, обратились в ничто». Но этот порядок явно извращается теми, кто вступает в монашество или побуждает вступать в него других прежде, чем они научились соблюдать более лёгкие заповеди. Следовательно, они, похоже, являются еретиками или схизматиками.

**Возражение 5.** Кроме того, переход осуществляется от предшествующего к последующему. Но заповеди как более общие предшествуют советам, а «переход одного в другое невозможен»<sup>907</sup>, поскольку придерживающийся совета придерживается и заповеди, но не наоборот. Таким образом, коль скоро правильный порядок предписывает переход от предшествующего к последующему, то, следовательно, переход к соблюдению советов в монашестве без предшествующего приобретения практического навыка к соблюдению заповедей неправилен.

Этому противоречит следующее: мытарь Матфей, который не имел обыкновения соблюдать заповеди, был призван Господом к соблюдению советов, после чего, как сказано [в

Писании], «он, оставив всё, встал и последовал за Ним» ([Лк. 5:28](#)). Следовательно, в том, чтобы человек, прежде чем перейти к совершенству советов, приобрёл навык к соблюдению заповедей, нет никакой необходимости.

**Отвечаю:** как уже было сказано (188, 1), монашеское состояние является той школой, в которой люди духовно учатся совершенству любви. Это происходит благодаря устранению препятствий к совершенной любви посредством монашеских соблюдений, а таковыми препятствиями является всё то, что прилепляет человеческие расположенности к земному. Но прилепление расположенностей человека к земному – это не только препятствие к совершенной любви, но подчас и причина утраты любви, а именно когда человек из-за неупорядоченного обращения к преходящим благам отвращается от непреложного блага, что является смертным грехом. Отсюда понятно, что связанные с монашеским состоянием соблюдения помимо устранения препятствий к совершенной любви также устраняют и поводы к греху; так, например, очевидно, что постования, бдения, послушание и тому подобные вещи удаляют человека от чревоугодия, похоти и многих других видов греха.

Поэтому становиться монахами по справедливости могут не только те, которые, уже приобретя навык к соблюдению заповедей, желают достичь ещё большего совершенства, но также и те, которые ещё не приобрели этого навыка, чтобы им было легче избежать греха и достичь совершенства.

**Ответ на возражение 1.** По словам Иеронима, «когда юноша говорит: “Всё это сохранил я от юности моей! Чего ещё недостаёт мне?”, он лжёт. Действительно, если он на деле исполнил то, что сказано в заповедях: “Возлюби ближнего твоего как самого себя”, то каким образом, слыша потом слова: “Пойди, продай имение твоё, и раздай нищим”, он уходит опечаленным, поскольку был очень богат?». Так что когда он сказал о совершенном соблюдении этой заповеди, он солгал. Поэтому Ориген говорит: «В Евангелии, усваиваемом евреям, написано, что когда Господь сказал ему: “Пойди, продай имение твоё”, богач начал рвать у себя волосы, на что Господь заметил: “Что же ты говоришь, что следовал Закону и пророкам, когда в Законе написано: “Возлюби ближнего твоего”? Се, многие из братьев твоих, чад Авраамовых, одеты в рубище и умирают от голода, пока твой дом полнится всяким добром, и ничего из того, чем ты владеешь, не отошло им”. Таким образом, слова Господа: “Если хочешь быть совершенным, пойди...” и так далее, сказаны ему в порицание. Действительно, невозможно исполнить заповедь, гласящую: “Возлюби ближнего твоего как самого себя”, и быть при этом богатым, тем более – столь богатым». Впрочем, сказанное относится к совершенному исполнению этого предписания. С другой стороны, он не солгал в том, что сохранил эти заповеди несовершенно и в целом. В самом деле, как уже было сказано (184, 3), совершенство по преимуществу состоит в соблюдении заповедей любви. Поэтому для того, чтобы показать, что совершенство советов равно полезно безгрешным и грешным, Господь призвал не только безгрешного юношу, но и грешного Матфея. Однако Матфей повиновался Ему, а юноша – нет, поскольку грешники легче обращаются к монашеской жизни, чем те, кто полагается на свою безгрешность. В подтверждение этого Господь говорит: «Мытари и блудницы вперёд вас идут в царство Божие» ([Мф. 21:31](#)).

**Ответ на возражение 2.** О высоком и низком положении можно говорить тройко. Во-первых, в отношении одного и того же состояния и одного и того же человека; в таком случае ясно, что никто не может сразу же достичь вершины, поскольку для того, чтобы достичь вершины, любому праведно живущему человеку нужно подвигаться всю свою жизнь. Во-вторых, в отношении разных состояний; в указанном смысле желающему достичь более высокого состояния не обязательно начинать с более низкого; так, например, желающему стать клириком не нужно сперва приобретать опыт в миру. В-третьих, в отношении разных людей; в

таким случае ясно, что один человек может сразу же начать не только с очень возвышенного состояния, но и с высочайшей степени святости, несравненно более высокой, чем та, которой может достичь другой человек за всю свою жизнь. В связи с этим Григорий говорит: «Все знали, какую великую благодать и каждодневное совершенство получил отрок Бенедикт»<sup>908</sup>.

**Ответ на возражение 3.** Как уже было сказано (184, 6), священные порядки предполагают святость, тогда как монашеское состояние является школой достижения святости. Поэтому бремя порядков должно возлагать на стены после того, когда они просушены святостью, в то время как бремя монашества можно возлагать на сохнувшие стены, то есть на людей, которые ещё увлажнены пороком.

**Ответ на возражение 4.** Из слов этой глоссы явствует, что в ней речь идёт по преимуществу о порядке учения, в котором каждый должен переходить от более лёгких вопросов к более трудным. Поэтому и последующее утверждение о том, что некоторые еретики и схизматики извратили этот порядок, относится к порядку учения. В самом деле, далее читаем: «Он говорит, что был верен этому, а именно вышеупомянутому порядку, приняв на себя надлежащий обет. Я, говорит он, был смирен во всём, в том числе и в знании, поскольку “я смирялся умом”<sup>909</sup>; ибо сперва я питался молоком, каковое суть Слово, ставшее плотью, а после, подросши, стал причастником хлеба ангелов, а именно Слова, бывшего в начале у Бога». Приведённый в доказательство этого пример только что крещёного, которому не предписывается пост вплоть до Пятидесятницы, показывает, что на них не должно возлагать ничего трудного до тех пор, пока они не будут внутренне вдохновлены Святым Духом к принятию на себя трудного по собственному решению. Поэтому после Пятидесятницы и получения Святого Духа Церковь соблюдает посты. Но Святой Дух, по словам Амвросия, «не ограничен каким-либо возрастом; Он не перестаёт быть по смерти, Он не устраним из материнской утробы». И Григорий в проповеди на Пятидесятницу говорит: «Он нисходит на мальчика-арфиста и делает его псалмопевцем, нисходит на целомудренного отрока и делает его судьёй старцев»; и несколько ниже добавляет: «Нет для Него никакого замедления к научению во всём, чего Он захочет. Как только Он прикоснётся к уму, тотчас научает»<sup>910</sup>. И ещё читаем: «Человек не властен над Духом, чтобы удержать Дух» ([Еккл. 8:8](#)); и апостол предупреждает: «Духа не угашайте» ([1 Фес. 5:19](#)), и ещё в осуждение некоторым сказано: «Вы всегда противитесь Духу Святому» ([Деян. 7:51](#)).

**Ответ на возражение 5.** Есть несколько главных предписаний, которые являются, так сказать, целью всех заповедей и советов. Таковы предписания любви, и советы определены к ним не потому, что без исполнения советов нельзя соблюсти эти предписания, а потому, что исполнение советов способствует лучшему соблюдению предписаний. Другие предписания вторичны и определены к предписаниям любви таким образом, что без соблюдения их в целом соблюсти предписания любви невозможно. Поэтому со стороны намерения совершенное соблюдение предписаний любви предшествует советам, хотя подчас и последует им по времени, ибо таков порядок цели в отношении того, что определено к цели. Затем, соблюдение предписаний любви в целом вместе с другими предписаниями соотносится с советами как общее с частным, поскольку можно соблюдать предписания без соблюдения советов, но не наоборот. Таким образом, общее соблюдение предписаний предшествует советам в порядке природы, из чего вовсе не следует, что оно предшествует им по времени, поскольку прежде, чем стать частью рода, нужно стать частью одного из его видов. Далее, соблюдение предписаний без советов определено к соблюдению предписаний вместе с советами как несовершенный вид к совершенному, например, неразумное животное – к разумному. Но совершенное по природе предшествует несовершенному, поскольку природа, по словам Боэция, «начинается с

совершенных вещей»<sup>911</sup>. Впрочем, в том, чтобы прежде были соблюдены предписания без советов и только потом – предписания с советами, нет никакой необходимости, равно как нет никакой необходимости в том, чтобы прежде чем стать человеком, побывать ослом, или же выйти замуж до того, как обрести девство. И точно так же человеку не обязательно до пострижения в монахи соблюдать заповеди в миру, тем более что мирская жизнь не располагает к монашескому совершенству, а, напротив, препятствует ему.

## Раздел 2. СЛЕДУЕТ ЛИ КОМУ-ЛИБО ДАВАТЬ ОБЕТ ВСТУПИТЬ В МОНАШЕСТВО?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что не следует давать обет вступить в монашество. В самом деле, человек приносит монашеский обет при своём пострижении. Но согласно правилу блаженного Бенедикта перед пострижением допускается годичное послушничество, а декрет [папы] Иннокентия IV вообще запрещает пострижение до завершения годичного послушничества. Следовательно, похоже, что находящийся в миру тем более не вправе связывать себя обязательством вступить в монашество.

**Возражение 2.** Далее, Григорий говорит, что евреев «должно не вынуждать, а убеждать обращаться по собственной воле». Но всякий вынужден исполнять то, относительно чего он дал обет.

Следовательно, никто не должен связывать себя обязательством вступить в монашество.

**Возражение 3.** Далее, никто не должен предоставлять другому возможность упасть, в связи с чем читаем: «Если кто раскроет яму... и упадёт в неё вол или осел, то хозяин ямы должен заплатить» ([Исх. 21:33-34](#)). Но из-за наложенного обетом обязательства вступить в монашество люди иногда впадают в отчаяние и разные грехи. Следовательно, похоже, что не должно связывать себя обязательством вступить в монашество.

**Этому противоречат** следующие слова [Писания]: «Делайте и воздавайте обеты Господу, Богу вашему» ([Пс. 75:12](#)); и глосса Августина говорит, что «иные обеты сугубо личные, каковы обеты безбрачия, девства и тому подобные». Поэтому Писание побуждает нас давать такого рода обеты. Но Священное Писание побуждает нас только к лучшему. Следовательно, для нас лучше дать обет вступить в монашество.

**Отвечаю:** как мы уже говорили (88, 6) при рассмотрении обетов, лучше и заслуживает большей награды делать что-либо по обету, чем без него, причём как потому, что принесение обета является актом религии, которая некоторым образом превосходит другие добродетели, так и потому, что обет усиливает желание человека творить добро. И как грех является более тяжким, когда проистекает из упорствующей во зле воли, так и доброе дело заслуживает большей похвалы, когда проистекает из воли, утвердившейся благодаря обету в добре. Поэтому связывание себя обязательством вступить в монашество само по себе достойно похвалы.

**Ответ на возражение 1.** Монашеский обет бывает двояким. Во-первых, торжественным обетом, который делает человека монахом или братом в каком-либо из монашеских орденов. Это называется пострижением, и такому обету, как доказано в возражении, должно предшествовать годичное послушничество. Во-вторых, простым обетом, который не делает человека монахом или монашествующим, но только обязывает его стать монахом, и такому обету не должно предшествовать годичное послушничество.

**Ответ на возражение 2.** Приведённые слова Григория должно понимать как сказанные о насилии в абсолютном смысле. Но принуждение как следствие обета является не абсолютной необходимостью, а необходимостью со стороны цели, поскольку после принесения такого обета нельзя достичь цели спасения, не исполнив обетованного. Такой необходимости не следует избегать, поскольку, по словам Августина, «прекрасно то обязательство, которое понуждает нас к лучшему».

**Ответ на возражение 3.** Обязательство вступить в монашество усиливает желание лучшего и, следовательно, само по себе не предоставляет человеку возможность упасть, но, напротив, лишает его этой возможности. То же, что падение нарушившего обет является более тяжким,



нисколько не умаляет совершенства обета, равно как не умаляет совершенства крещения то, что согрешение после крещения более тяжко.

## Раздел 3. ОБЯЗАН ЛИ ДАВШИЙ ОБЕТ ВСТУПИТЬ В МОНАШЕСТВО ЭТОТ ОБЕТ ИСПОЛНИТЬ?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что давший обет вступить в монашество не обязан вступать в монашество. Ведь сказано же в «Декреталиях», что «измученный болезнью и возбуждённый рвением священник Консалдий дал обет стать монахом. Однако при этом он не давал никакого обязательства ни монастырю, ни аббату, равно как не излагал своего обета на письме, а только лишь нотариально подтвердил свой отказ от прихода. Когда же здоровье его поправилось, он передумал становиться монахом». И несколько ниже добавлено: «Мы постановляем и своей апостольской властью предписываем, чтобы оный священник был возвращён в свой приход и допущен к священническим обязанностям, кои и впредь отправлял бы в мире». Но если бы он был обязан вступить в монашество, подобное было бы невозможно. Следовательно, похоже, что никто не обязан исполнить обет вступить в монашество.

**Возражение 2.** Далее, никто не обязан делать то, что от него не зависит. Но вступление в монашество зависит не от вступающего, а от согласия тех, к кому он хочет присоединиться. Следовательно, похоже, что человек не обязан исполнить данный им обет вступить в монашество.

**Возражение 3.** Далее, менее полезный обет не может освободить от более полезного. Но исполнение обета вступить в монашество может воспрепятствовать исполнению обета принять на себя крест ради защиты Святой Земли, каковой обет, безусловно, более полезен, поскольку его исполнение сулит человеку отпущение всех грехов. Следовательно, похоже, что обет, посредством которого человек обязуется вступить в монашество, не обязателен для исполнения.

Этому противоречит сказанное [в Писании]: «Когда даёшь обет Богу, то не медли исполнить его, потому что Он не благоволит к глупым» ([Еккл. 5:3](#)); и глосса на слова [Писания]: «Делайте и воздавайте обеты Господу, Богу вашему» ([Пс. 75:12](#)), говорит: «Обет даётся по желанию, но, будучи дан, должен быть исполнен».

**Отвечаю:** как мы уже говорили (88, 1) при рассмотрении обетов, обет – это обещание, данное Богу, в отношении того, что касается Бога. Затем, как пишет Григорий в письме к Бонифацию: «Уж если добропорядочные люди считают для себя неприемлемым нарушать заключённые между собой договора, то сколь большего осуждения заслуживает нарушение этого данного Богу обета». Поэтому человек обязан исполнить то обетованное, которое касается Бога.

Далее, очевидно, что вступление в монашество в высшей степени касается Бога, поскольку, как уже было сказано (186, 1), благодаря этому человек может полностью посвятить себя богослужению. Таким образом, из этого следует, что давший обет вступить в монашество обязан вступить в монашество согласно тому, каким было его намерение себя обязать. Так, если его намерение было абсолютным, то он обязан исполнить обет незамедлительно по устранению всех законных препятствий, а если его намерение было связано с каким-либо конкретным временем или иным оговорённым условием, то он обязан вступить в монашество по наступлению этого времени или при выполнении этого условия.

**Ответ на возражение 1.** Этот священник дал не торжественный, а простой обет. То есть в действительности он не был монахом, и потому закон не обязывал его жить в монастыре или отказаться от своего лечения. Однако по совести он должен был отказаться от всего и стать монахом. Поэтому епископу Гренобля, который вначале дал обет вступить в монашество, а потом принял епископство и не исполнил свой обет, было сказано, что «буде он желает

исцелить свою совесть, ему надобно отказаться от своего престола и исполнить данные Всевышнему обеты».

**Ответ на возражение 2.** Как мы уже говорили (88, 3) при рассмотрении обетов, тот, кто связал себя обетом вступить в тот или иной монашеский порядок, обязан сделать всё, что в его силах, чтобы быть принятым в этот порядок; если его намерением было просто вступить в монашескую жизнь, то, не будучи принят в один [порядок], он должен вступить в другой, тогда как если его намерением было вступить в какой-то конкретный порядок, то его обязательство не выходит за рамки того, к чему он себя обязал.

**Ответ на возражение 3.** Пожизненный обет вступить в монашество важнее преходящего обета совершить паломничество в Святую Землю. Поэтому, как сказал [папа] Александр III, «обменявшего скоротечное служение на бессрочное монашеское служение никоим образом нельзя обвинить в нарушении его обета».

Кроме того, можно небезосновательно утверждать, что при пострижении в монахи человеку отпускаются все его грехи. В самом деле, если посредством милостыни человек может искупить все свои грехи, согласно сказанному [в Писании]: «Искупи грехи твои милостыней»<sup>912</sup> (Дан. 4:24), то он тем более может искупить их, став монахом и полностью посвятив себя божественному служению, поскольку такой способ искупления является наилучшим и превосходит все прочие, включая публичное наказание, как, по словам Григория, всеожжение превосходит жертву. Поэтому в «Житиях отцов» сказано, что при пострижении человек получает такую же благодать, как и при крещении. Но даже если при пострижении грехи отпускаются не полностью, то всё равно вступление в монашество полезнее паломничества в Святую Землю со стороны продвижения во благе, что предпочтительнее прощения от наказания.

## Раздел 4. ОБЯЗАН ЛИ ДАВШИЙ ОБЕТ ВСТУПИТЬ В МОНАШЕСТВО ОСТАТЬСЯ МОНАХОМ НАВСЕГДА?

С четвёртым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что давший обет вступить в монашество обязан остаться монахом навсегда. В самом деле, лучше не вступать в монашество, чем, вступив, оставить его, согласно сказанному [в Писании]: «Лучше бы им не познать путь правды, нежели, познав, возвратиться назад» (2 Петр. 2:21); и ещё: «Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадёжен для царствия Божия!» (Лк. 9:62). Но мы уже показали (3), что тот, кто связал себя обетом вступить в монашество, обязан в него вступить. Следовательно, он также обязан остаться там навсегда.

**Возражение 2.** Далее, всякий обязан избегать того, что может обусловить соблазн и подать дурной пример другим. Но когда человек, вступив в монашество, оставляет его, он подаёт дурной пример и может ввести в соблазн тех, кто, глядя на него, или не пожелает вступить, или же пожелает выйти. Следовательно, похоже, что тот, кто во исполнение прежде данного обета вступает в монашество, обязан остаться там навсегда.

**Возражение 3.** Далее, обет вступить в монашество считается пожизненным обетом, по каковой причине, как уже было сказано (3), он предпочтительней преходящих обетов. Но это было бы не так, если бы человек, дав обет стать монахом, становился им с намерением уйти. Следовательно, похоже, что давший обет вступить в монашество обязан остаться монахом навсегда.

**Этому противоречит** следующее: обету пострижения, который обязывает человека остаться монахом навсегда, предшествует годичное послушничество, в то время как простому обету, посредством которого человек обязуется вступить в монашество, ничего подобного не предшествует. Следовательно, похоже, что давший обет вступить в монашество не обязан вследствие такого обета оставаться монахом навсегда.

**Отвечаю:** обязательство обета зиждется на воле, поскольку, как говорит Августин, «обет является актом воли». Поэтому обязательство обета не выходит за пределы воли и намерения давшего обет человека. Таким образом, если дающий обет намерен связать себя обязательством не только вступить в монашество, но и остаться там навсегда, то он обязан остаться навсегда. С другой стороны, если он намерен связать себя обязательством вступить в монашество с целью испытания при сохранении свободы выбора, остаться ему или нет, то очевидно, что он не обязан остаться. Однако если при принесении обета он просто намеревается вступить в монашество, не думая при этом, сохранять ли за собою свободу выбора или остаться там навсегда, то дело представляется так, что он обязан вступить в монашество по предписанной общим законом форме, согласно которой вступающим предоставляется годичное послушничество. Поэтому он не обязан остаться навсегда.

**Ответ на возражение 1.** Лучше вступить в монашество с целью пройти испытание, чем не вступать вообще, поскольку первое располагает человека к тому, чтобы остаться навсегда. И при этом человека считают возвратившимся назад или озирающимся только тогда, когда он опускает делать то, что он взялся делать, в противном бы случае всякий, кто в то или иное время сделал что-либо доброе, был бы не благонадёжен для царствия Божия, если бы не делал это всегда, что очевидно не так.

**Ответ на возражение 2.** Вступивший в монашество и затем оставивший его человек не обуславливает ни соблазна, ни дурного примера, особенно если на то есть разумное основание. А если кто-либо соблазнится, то это будет пассивный соблазн с его стороны, а не активный

соблазн со стороны оставившего (при том, конечно, условии, что его поступок был законен и целесообразен в силу некоторой разумной причины, например болезни, слабости и тому подобному).

**Ответ на возражение 3.** Тот, кто вступает с тем, чтобы тут же уйти, похоже, не исполняет своего обета, поскольку таким не должно быть намерение дающего обет. Поэтому ему надлежит изменить свою цель, по крайней мере, пожелать попробовать, насколько для него хорошо оставаться в монашестве, но он не обязан остаться там навсегда.

## Раздел 5. МОЖНО ЛИ ПРИНИМАТЬ В МОНАХИ ДЕТЕЙ?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что детей принимать в монахи нельзя. Так, согласно установлению, «нельзя выбривать тонзуру тому, кто ещё не достиг совершеннолетия и произвольности», Но дети, похоже, ещё не достигли ни совершеннолетия, ни умения располагать своей волей, поскольку не научились совершенно пользоваться разумом. Следовательно, их нельзя принимать в монахи.

**Возражение 2.** Далее, состояние монашества представляется состоянием покаяния; в самом деле, как говорит Августин, слово «religio» произошло или от «religare» (связывать вместе)<sup>913</sup>, или от «reeligere» (вновь избирать)<sup>914</sup>. Но детям не приличествует покаяние. Следовательно, похоже, что им не должно вступать в монашество.

**Возражение 3.** Далее, обязательство обета подобно обязательству присяги. Но детей, не достигших четырнадцати лет, нельзя приводить к присяге. Следовательно, похоже, что их также нельзя связывать и обетом.

**Возражение 4.** Кроме того, человека, пожалуй, нельзя связывать обязательством, которое может быть по справедливости аннулировано. Но всякое обязательство несовершеннолетнего в отношении монашества может быть аннулировано его родителями или опекунами. Так, в «Декреталях» сказано, что «если не достигшая двенадцати лет девица примет решение избрать для себя священные завесы, то её родители или опекуны, буде сочтут нужным, вправе аннулировать это решение как не имеющее законной силы». Следовательно, допускать в монашество или признавать соответствующие обязательства несовершеннолетних детей незаконно.

Этому противоречат следующие слова Господа: «Пустите детей, и не препятствуйте им приходить ко Мне» ([Мф. 19:14](#)). Разъясняя эти слова, Ориген говорит, что «ученики Иисуса, ещё не будучи наставлены в праведности, упрекали тех, кто приводил детей и младенцев к Христу; однако Господь побуждает Своих учеников снизойти к служению детей. Из этого можно заключить, что если мы считаем себя великими в мудрости, то тем самым презираем малых Церкви, как если бы мы были взрослыми, запрещающими детям приходить к Иисусу».

**Отвечаю:** как уже было сказано (2), монашеский обет бывает двояким. Первый из них является простым обетом, а именно обычным обещанием Богу, проистекающим из внутреннего размышления ума. Такой обет черпает свою действенность из божественного Закона, которая может сталкиваться с двояким препятствием. Во-первых, с тем, которое связано с недостаточностью обдумывания, как это имеет место в случае сумасшедшего, обеты которого не имеют силы. То же самое относится и к детям, ещё не научившимся пользоваться разумом и потому не отдающим себе отчёт в том, что есть вероломство. Такого умения достигают в так называемом «половозрелом» возрасте, который, как правило, у мальчиков наступает в четырнадцать лет, а у девочек – в двенадцать, хотя у некоторых он наступает раньше, а у некоторых – позже, что связано с различием естественных расположений. Во-вторых, действенность простого обета сталкивается с препятствием в том случае, когда дающий обет человек не властен над самим собой; так, например, если здравомыслящий раб без ведома своего хозяина даёт обет вступить в монашество или даже посвящается в духовный сан, то его хозяин, как сказано в «Декреталях», вправе это решение аннулировать. А поскольку не достигшие половозрелого возраста мальчики и девочки в том, что касается распоряжения их способом жизни, по природе подчинены отцу, их отец по своему усмотрению может или отменить, или подтвердить их обет, о чём недвусмысленно говорит [Писание] в отношении

женщины ([Чис. 30:4-6](#)).

Поэтому если до достижения половозрелого возраста ребёнок даёт простой обет и при этом ещё не умеет в полной мере пользоваться своим разумом, то этот обет его не обязывает, а если умеет, то обязывает, но только с его стороны, поскольку его обязательство может быть аннулировано его отцом, под властью которого он находится (ведь определение закона, подчиняющее одного человека другому, принимает во внимание только то, что имеет место в большинстве случаев). Однако если ребёнок уже достиг половозрелого возраста, то его обет не может быть аннулирован властью его родителей (хотя в том случае, когда он не умеет в полной мере пользоваться своим разумом, его обет не связывает его перед лицом Бога).

Второй обет является торжественным обетом, и он делает человека монахом или братом в каком-либо из монашеских орденов. Такой обет по причине своей торжественности подчинён уложениям Церкви. А поскольку Церковь принимает во внимание только то, что имеет место в большинстве случаев, пострижение до достижения половозрелого возраста, независимо от того, насколько принявший постриг человек умеет пользоваться разумом и отдаёт себе отчёт в том, что есть вероломство, не вступает в силу и не делает его монахом.

Однако хотя они не могут принять постриг до достижения половозрелого возраста, тем не менее, с согласия своих родителей они могут быть приняты в монашество для обучения (ведь сказано же об Иоанне Крестителе, что «младенец... возрастал и укреплялся духом; и был в пустынях» ([Лк. 1:80](#))). По этой причине, как пишет Григорий, «вельможи и благочестивые мужи Рима стали отдавать блаженному Бенедикту своих детей для воспитания в страхе Божиим»<sup>915</sup>; и это в высшей степени приличествует [человеку], согласно сказанному [в Писании]: «Благо – человеку, когда он несёт иго в юности своей» ([Плач. 3:27](#)). В самом деле, повсеместно принято приучать детей к тем занятиям или ремёслам, которыми им предстоит заниматься в дальнейшем.

**Ответ на возражение 1.** Совершеннолетием для выбривания тонзуры и принесения торжественного монашеского обета считается половозрелый возраст, когда человек способен располагать своей волей; однако и до достижения половозрелого возраста можно достичь совершеннолетия для выбривания тонзуры и обучения в монастыре.

**Ответ на возражение 2.** Как уже было сказано (186, 1), монашеское состояние непосредственно определено к достижению совершенства, и в этом смысле оно приличествует детям, которых легко на это подвигнуть. Состоянием же покаяния оно называется опосредованно, а именно потому, что, как сказано в том же месте, монашеские соблюдения отсекают побуждения к греху

**Ответ на возражение 3.** Дети, как утверждает канон, не обязаны ни принимать присягу, ни давать обет. Однако если они всё же обязывают себя к чему-либо посредством обета или присяги, то обязывают себя перед Богом (если способны пользоваться разумом), но не обязывают перед Церковью (если ещё не достигли четырнадцати лет).

**Ответ на возражение 4.** Если не достигшая половозрелого возраста девица даёт обет без согласия своих родителей, то хотя её обет и может быть аннулирован её родителями, тем не менее, за это она не подлежит осуждению. Отсюда понятно, что, давая такой обет, она не грешит. Следовательно, этим обетом она никоим образом не наносит ущерб власти своих родителей.



## Раздел 6. ДОЛЖНО ЛИ ОТКАЗЫВАТЬ КОМУ-ЛИБО В ПРИНЯТИИ В МОНАШЕСТВО ИЗ ПОЧТЕНИЯ К ЕГО РОДИТЕЛЯМ?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что должно отказывать в принятии в монашество из почтения к родителям. В самом деле, опускать делать обязательное ради того, чтобы делать необязательно, незаконно. Но почитать родителей обязательно согласно заповеди о почитании родителей ( [Исх. 20:12](#)); поэтому апостол говорит: «Если же какая вдовица имеет детей или внучат, то они прежде пусть учатся почитать свою семью и воздавать должное родителям» ( [1 Тим. 5:4](#)). А вот вступление в монашество не является обязательным. Следовательно, похоже, что не должно опускать почитание родителей ради вступления в монашество.

**Возражение 2.** Далее, дело представляется так, что покорность сына отцу должна быть большей, чем покорность раба господину, поскольку сыновство естественно, тогда как рабство, как явствует из слов [Писания] ( [Быт. 9:25](#)), является следствием проклятия за грех. Но раб, как сказано в «Декретах», не может отказаться от служения своему господину ради вступления в монашество или посвящения в духовный сан. Следовательно, сын тем более не может пренебрегать почтением к отцу ради вступления в монашество.

**Возражение 3.** Далее, своим родителям человек обязан больше, чем своим кредиторам. Но должникам запрещено вступать в монашество. Так, Григорий говорит, что «желающих быть допущенными в монастырь торговцев ни в коем случае нельзя принимать до тех пор, пока они не удалятся от общественных дел». Следовательно, похоже, что дети тем более не могут вступить в монашество, презрев свой долг перед родителями.

**Этому противоречит** следующее: [В Писании] сказано, что Иаков и Иоанн «тотчас, оставив лодку и отца своего, последовали» за Господом ( [Мф. 4:22](#)). Этими словами, говорит Иларий, «нам даётся понять, что мы, желающие следовать за Христом, не должны связывать себя заботами мирской жизни и домашними узами».

**Отвечаю:** как мы уже говорили (101, 2) при рассмотрении благочестия, родители как таковые обладают признаком начала, и потому им приличествует заботиться о своих детях. Поэтому человек, у которого есть дети, не вправе вступить в монашество, полностью перестав печась о детях, а именно прежде не позаботившись об их образовании. В связи с этим читаем: «Если же кто о своих (и особенно о домашних) не печётся, тот отрётся от веры и хуже неверного» ( [1 Тим. 5:8](#)).

Впрочем, акцидентно родители могут получать помощь от своих детей, а именно тогда, когда они, так сказать, находятся в нужде. Следовательно, нам надлежит говорить, что когда родители находятся в такой нужде, что не могут быть надлежащим образом поддержаны иначе, как только посредством помощи своих детей, эти последние не вправе пренебречь своим долгом перед родителями и вступить в монашество. Однако если родители нуждаются не настолько, чтобы полностью зависеть от помощи своих детей, последние могут, несмотря на свой долг перед родителями, вступить в монашество даже против воли своих родителей, поскольку по достижении половозрелого возраста каждый полноправный член общества обладает свободой выбора в том, что касается определения своего состояния жизни, особенно если речь идёт о служении Богу (ведь, по словам апостола, нам надлежит гораздо больше, чем своим родителям, «покориться Отцу духов, чтобы жить» ( [Евр. 12:9](#))). В связи с этим [в Писании] говорится о том, что Господь упрекнул ученика, не пожелавшего незамедлительно следовать за Ним, поскольку

ещё не успел похоронить своего отца ([Мф. 8:22](#)), на что Златоуст замечает: «Потому что и без него было кому исполнить то дело, и умерший не остался бы без погребения»<sup>916</sup>.

**Ответ на возражение 1.** Заповедь почитания родителей простирается не только на телесное, но и на духовное служение, а также на уважительное отношение. Поэтому даже пребывающие в монашестве могут исполнять заповедь почитания родителей, молясь о них, проявляя уважение и оказывая помощь в той мере, в какой это приличествует монашествующим (ведь и живущие в миру почитают своих родителей по-разному, а именно так, как это приличествует их состоянию).

**Ответ на возражение 2.** Коль скоро рабство было наложено в качестве наказания за грех, из этого следует, что по причине рабства человек теряет право на то, что при других обстоятельствах ему приличествует, а именно – свободно распоряжаться своей личностью, поскольку «раб всецело принадлежит своему господину»<sup>917</sup>. С другой стороны, покорному своему отцу сыну ничто не препятствует свободно распорядиться своей личностью и посвятить себя служению Богу, что как ничто другое содействует человеческому благу.

**Ответ на возражение 3.** Тот, у кого есть некоторое конкретное обязательство, не вправе отказываться от него до тех пор, пока в силах его исполнить. Поэтому если у человека есть обязательство перед кем-либо отчитаться или отдать некоторый долг, он не вправе уклониться от этого обязательства ради вступления в монашество. Однако если у него есть долг, который он не в состоянии вернуть, он должен сделать то, что может, а именно уступить кредитору своё имущество. Так, согласно гражданскому праву, деньги накладывают обязательство не на личность полноправного члена общества, а на его собственность, поскольку личность полноправного члена общества «выше денежного встречного удовлетворения». Следовательно, после уступки своей собственности он вправе вступить в монашество и нисколько не обязан оставаться в миру, чтобы отработать свой долг.

С другой стороны, у него нет никакого конкретного долга перед своим отцом, за исключением того, который, как уже было сказано, может возникнуть в случае нужды.

## Раздел 7. ВПРАВЕ ЛИ ПРИХОДСКИЕ СВЯЩЕННИКИ ВСТУПАТЬ В МОНАШЕСТВО?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что приходские священники не вправе вступать в монашество. Ведь сказал же Григорий, что «берущегося попечительствовать о душах предупреждают внушающими трепет словами: “Сын мой! Если ты поручился за ближнего твоего и дал руку твою за другого... ты попался в руки ближнего твоего”» ([Прит. 6:1, 3](#)); и далее продолжает: «Ибо поручающийся за ближнего ручается за его доброе поведение, тем самым вверяя себя другому». Но тот, у кого есть конкретное долговое обязательство, не может вступить в монашество, прежде чем не оплатит, насколько может, свой долг. Следовательно, коль скоро священник может попечительствовать о душах, каковым обязательством он связал свою душу, он, похоже, не вправе отказаться от попечительства о душах, чтобы вступить в монашество.

**Возражение 2.** Далее, то, что вправе делать один, подобным же образом вправе делать и все. Но если бы все приходские священники вступили в монашество, то люди остались бы без пастырского попечения, чего быть не должно. Следовательно, похоже, что приходские священники не вправе вступать в монашество.

**Возражение 3.** Далее, главными из актов, к которым определены монашеские порядки, являются те, посредством которых человек предоставляет другим плод своего созерцания. Но подобные акты присущи приходским священникам и архидьяконам, которым по роду их службы приличествует проповедовать и исповедать. Следовательно, похоже, что приходскому священнику и архидьякону переходить в монашество незаконно.

**Этому противоречат** следующие слова «Декреталий»: «Если человек, который под началом епископа управляет людьми в своей церкви и проводит свою жизнь в миру, вдохновляется Святым Духом к желанию достичь своего спасения в монастыре или же в соответствии с неким церковным установлением, то даже если его епископ против, мы позволяем ему идти».

**Отвечаю:** как уже было сказано (3), пожизненное обязательство важнее любого другого. Затем, пожизненный обет посвятить себя божественному служению присущ епископам и монахам, тогда как приходские священники и архидьяконы, в отличие от епископов, не связаны пожизненным и торжественным обетом не оставлять попечительства о душах. Поэтому епископы «не могут отказаться от епископского пастырства иначе, как только по решению верховного понтифика», тогда как подчинённые епископам архидьяконы и приходские священники вольны отказаться от порученного им попечительства без особого дозволения папы, единственного, кто может освобождать от пожизненных обетов. Отсюда понятно, что архидьяконы и приходские священники вправе вступать в монашество.

**Ответ на возражение 1.** Приходские священники и архидьяконы берут на себя обязательство попечительствовать о своих субъектах до тех пор, пока они сохраняют за собой своё архидьяконство или приход, однако они не обязаны пожизненно сохранять за собой своё архидьяконство или приход.

**Ответ на возражение 2.** Иероним говорит [в осуждение Вигилиянцию]: «Вот ты всё терзаешь и язвишь их», то есть монахов, «говоря: “Коль все умолкнут и уйдут жить в пустыню, кто тогда будет посещать церковь? Кто обратит осуетившихся? Кто сможет побудить грешников к добродетели?”. Когда бы такое могло случиться, когда бы все стали столь глупы, как ты, кто тогда был бы мудрым? И кто бы стал хвалить девство, когда бы все стали девственны, и не женились, и человечество вымерло? Добродетель редка и желанна немногим». Из этих слов

явствует, сколь нелепы подобные измышления (как если бы человек не решался зачерпнуть из реки из страха, что она пересохнет).

[**Ответ на возражение 3** очевиден из вышесказанного][918](#).

## Раздел 8. ЗАКОННО ЛИ ПЕРЕХОДИТЬ ИЗ ОДНОГО МОНАШЕСКОГО ПОРЯДКА В ДРУГОЙ?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что переходить из одного монашеского порядка в другой, пусть даже и более строгий, незаконно. Так, апостол говорит: «Не будем оставлять собрания своего (как есть у некоторых обычай)» ([Евр. 10:25](#)); а глосса [на эти слова] замечает: «А именно у тех, кто уступает из страха перед гонениями или самонадеянно устранивается от общества тех, кого считает грешниками или несовершенновыми, чтобы самому казаться праведным». Но именно так, похоже, поступают те, кто переходит из одного монашеского порядка в другой, более совершенный. Следовательно, это представляется незаконным.

**Возражение 2.** Далее, монашеский устав строже устава регулярных каноников. Но никто не вправе перейти из состояния регулярного каноника в монашеское состояние. Так, в «Декреталях» сказано: «Мы постановляем и без какого-либо изъятия воспрещаем всякому, принявшему регулярный устав, становиться монахом, разве только если он впал в явное прегрешение, что воспрещает Бог». Следовательно, похоже, что переходить из одного монашеского порядка в другой, более возвышенный порядок, незаконно.

**Возражение 3.** Далее, человек обязан исполнять обетованное им до тех пор, пока он может делать это законно; так, человек, давший обет соблюдать воздержание, обязан даже после заключения брачного договора, выраженного словами в настоящем времени, исполнять свой обет вплоть до момента осуществления брака, поскольку он мог бы исполнить этот обет путём вступления в монашество. Поэтому если бы человек мог законно переходить из одного монашеского порядка в другой, он был бы обязан для этого предварительно, ещё находясь в миру, дать соответствующий обет. Но это представляется нежелательным, поскольку во многих случаях это могло бы обусловить соблазн. Следовательно, монах не вправе переходить из одного монашеского порядка в другой, более строгий порядок.

**Этому противоречит** сказанное в «Декреталях»: «Если святые девы вознамерятся ради блага своей души перейти в другой монастырь, известный большей строгостью своих правил, и решат там остаться, то священный синод это им дозволяет»; и эти слова, похоже, могут быть отнесены ко всем монахам. Следовательно, можно законно переходить из одного монашеского порядка в другой.

**Отвечаю:** переход из одного монашеского порядка в другой не заслуживает одобрения [по двум причинам]: как по той, что это подчас вводит в соблазн остающихся, так и по той, что при прочих равных условиях легче подвизаться в знакомом монашеском порядке, чем в незнакомом. В связи с этим в «Святоотеческих наставлениях» аббат Несторий говорит: «Каждому лучше держаться принятого им решения, спеша с великим рвением и тщанием достичь совершенства предпринятого им дела, и никоим образом не оставлять выбранный им орден». И далее он обосновывает сказанное: «Никто не может превзойти всех во всех добродетелях сразу, так что если он вознамерится подвизаться в равной мере во всех, то, пытаясь достигнуть всех, не усовершенствуется ни в одной», поскольку различные монашеские ордена превосходней других в делах различных добродетелей.

С другой стороны, переход из одного монашеского порядка в другой может заслуживать одобрения по трём причинам. Во-первых, по причине рвения к более совершенной монашеской жизни, превосходство которой, как было показано выше (188, 6), зависит не столько от строгости, сколько от цели, к которой определён монашеский порядок, а также, вторичным образом, от осмотрительности, делающей соблюдения адекватными надлежащей цели. Во-

вторых, в том случае, когда монашеский порядок отходит от приличествующего ему совершенства, например, если в более строгом монашеском ордене монахи начинают жить менее строго, то монах вправе перейти в другой монашеский орден, пусть даже и менее строгий, но в котором лучше соблюдают устав. В связи с этим в «Святоотеческих наставлениях» аббат Иоанн говорит о себе, что он перешёл от отшельничества, относительно которого он дал обет, к менее строгой жизни, а именно к жизни в сообществе, поскольку замкнутая жизнь пришла в упадок и небрежение. В-третьих, по причине болезни или слабости, из-за которой человек подчас не в силах исполнять требования более строгого монашеского порядка, но вполне может исполнять таковые менее строгого монашества.

Впрочем, между этими тремя случаями есть [небольшое] различие. Так, в первом случае нужно проявить смирение и спросить дозволение, хотя если этот второй монашеский [порядок] более строг, прощение не может быть отклонено, «однако если в отношении этого существует сомнение, то решение должен принять игумен». И точно так же во втором случае должно получить разрешение игумена. В третьем случае нужно получить освобождение от обета.

**Ответ на возражение 1.** Переходящие в более строгий монашеский порядок делают это не из самонадеянности, чтобы казаться более праведными, а из религиозного рвения, чтобы стать более праведными.

**Ответ на возражение 2.** Монашеские порядки, монахов ли или регулярных каноников, направлены к делам созерцательной жизни. Плавными из них являются те, в которых совершаются божественные таинства, которые являются непосредственным объектом порядка регулярных каноников, члены которого, в сущности, есть монашествующие клирики. С другой стороны, монахи, согласно сказанному в «Декретах», не являются клириками. Поэтому хотя монашеские порядки и более строгие, тем не менее, если их члены являются недуховными монахами, они вправе переходить из монашеского порядка в порядок регулярных каноников, согласно утверждению Иеронима о том, что жить в монастыре нужно «так, чтобы заслужить быть клириком», но не наоборот, о чём недвусмысленно сказано в «Декретах». Однако если монахи являются клириками, посвятившими себя священному служению, то в этом они не отличаются от регулярных каноников, но [устав] их более строг, и в таком случае человек вправе перейти из порядка регулярных каноников в монашеский порядок, предварительно заручившись поддержкой игумена.

**Ответ на возражение 3.** Торжественный обет, посредством которого человек связывает себя с менее строгим порядком, обязывает больше, чем простой обет, посредством которого человек связывает себя с более строгим порядком. В самом деле, если человек дал простой обет, а после женился, то его брак не будет признан недействительным, как это имело бы место в том случае, если бы данный им обет был торжественным. Поэтому тот, кто принял постриг в менее строгом порядке, не обязан исполнять простой обет вступить в более строгий порядок.



## Раздел 9. НУЖНО ЛИ ПОБУЖДАТЬ СТАНОВИТЬСЯ МОНАХАМИ ДРУГИХ?

С девятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что не должно побуждать других становиться монахами. В самом деле, в уставе блаженного Бенедикта сказано: «Если кто вновь приходит для вступления в монастырь, не делать ему вступление лёгким, ибо, как говорит апостол, “испытывайте духов, от Бога ли они”»; и точно такое же наставление даёт Кассиан. Следовательно, побуждать кого-либо вступить в монашество тем более незаконно.

**Возражение 2.** Далее, Господь говорит: «Горе вам... что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного (и когда это случится, делаете его “сыном геенны”, вдвое худшим вас)» ([Мф. 23:15](#)). Но именно так, похоже, поступают те, кто побуждает других вступить в монашество. Следовательно, это представляется достойным осуждения.

**Возражение 3.** Далее, никто не должен побуждать другого делать что-либо себе во вред. Но те, кого побудили вступить в монашество, иногда причиняют этим вред себе, поскольку подчас они связаны обязательством вступить в более строгое монашество. Следовательно, побуждение других стать монахами не представляется заслуживающим одобрения.

**Этому противоречит** сказанное [в Писании]: «Пусть покрывала будут соединены одно с другим»<sup>919</sup> ([Исх. 26:3](#)). Следовательно, один человек должен присоединять другого к служению Богу.

**Отвечаю:** побуждающие других стать монахами не только не совершают греха, но и заслуживают большой награды. Ведь сказано же [в Писании]: «Обративший грешника отложного пути его спасёт душу от смерти и покроет множество грехов» ([Иак. 5:20](#)); и ещё: «Обратившие многих к правде – как звёзды, вовеки, навсегда» ([Дан. 12:3](#)).

Однако такое побуждение может быть сопряжено с троякой неупорядоченностью. Во-первых, когда один человек насильственно принуждает другого вступить в монашество, что запрещено в «Декреталях». Во-вторых, когда один человек убеждает другого вступить в монашество при помощи симонии, одаривая последнего, что тоже запрещено в «Декреталях». Впрочем, это не относится к тем случаям, когда кто-либо поддерживает бедного в его нуждах, готовя его к монашеской жизни в миру, или когда кто-либо без каких бы то ни было условий делает другому небольшие подарки ради поддержания дружеского расположения. В-третьих, когда один человек обольщает другого ложными посулами; в таком случае можно ожидать, что обольщённый таким образом человек, обнаружив обман, возвратится назад, и тогда последнее состояние «бывает для человека того... хуже первого» ([Лк. 11:26](#)).

**Ответ на возражение 1.** Те, кого побудили вступить в монашество, должны пройти послушничество, во время которого они могут ознакомиться со всеми трудностями монашеской жизни, так что их вступление не является лёгким.

**Ответ на возражение 2.** Как говорит Иларий, эти слова Господа пророчески указывают на злые тщания евреев уже после проповеди Христовой привлечь язычников и даже христиан к соблюдению иудейских обрядов, что сделало бы их «двойными сынами геенны». В самом деле, они, так сказать, ещё не обрели прощения за грехи, совершенные ими прежде, чем они стали приверженцами иудаизма, и к ним в придачу присовокупили вину, связанную с предательством евреев. При таком толковании эти слова не имеют к рассматриваемому случаю никакого отношения.

Однако согласно Иерониму, комментирующему эти же слова из [Евангелия от] Матфея, сказанное о евреях относится к тем временам, когда законные соблюдения ещё были в силе. И



так как тот, кого они обратили в иудаизм, «прежде, будучи язычником, просто заблуждался, а когда, увидев пороки своих учителей, снова обратился на нечистоту свою, то, сделавшись язычником, как изменник стал достойным большего наказания». Отсюда понятно, что заслуживает порицания не привлечение других к служению Богу или к монашеской жизни, а подача обращённому дурного примера, из-за чего тот становится худшим.

**Ответ на возражение 3.** Меньшее поглощается большим. Поэтому того, кто связан обетом или присягой вступить в меньший порядок, законно побуждать вступить в больший порядок, за исключением разве тех случаев, когда существует какое-либо особое препятствие, например слабое здоровье или надежда на большее совершенствование в меньшем порядке. С другой стороны, того, кто связан обетом или присягой вступить в больший порядок, незаконно побуждать вступить в меньший порядок, за исключением разве тех случаев, когда на то существует особая и очевидная причина, а также получено разрешение игумена.

## Раздел 10. ЗАСЛУЖИВАЕТ ЛИ ОДОБРЕНИЯ ВСТУПЛЕНИЕ В МОНАШЕСТВО БЕЗ ПРЕДВАРИТЕЛЬНОГО ОБСУЖДЕНИЯ ЭТОГО С ДРУГИМИ И ДЛИТЕЛЬНОГО ОБДУМЫВАНИЯ?

С десятым [положением дело] обстоит следующим образом.

**Возражение 1.** Кажется, что вступление в монашество без предварительного обсуждения этого с другими и длительного обдумывания не заслуживает одобрения. Ведь сказано же [в Писании]: «Не всякому духу верьте — но испытывайте духов, от Бога ли они» ([1 Ин. 4:1](#)). Но иногда намерение человека вступить в монашество — не от Бога, поскольку в случае оставления им монашеской жизни оно часто обращается в ничто, в связи с чем читаем: «Если это предприятие и это дело... от Бога, то вы не можете разрушить его» ([Деян. 5:38-39](#)). Следовательно, похоже, что вступлению в монашество должно предшествовать тщательное исследование.

**Возражение 2.** Далее, [в Писании] сказано: «Веди тяжбу с другом твоим»<sup>920</sup> ([Прит. 25:9](#)). Но дело представляется так, что особой человеческой тяжбой является та, которая касается изменения: в состоянии его жизни. Следовательно, похоже, что не должно вступать в монашество без обсуждения этого с друзьями.

**Возражение 3.** Далее, Господь в одной из [Своих] аналогий говорит о человеке, желающем построить башню, и замечает, что если он «не сядет прежде и не вычислит издержек, имеет ли он, что нужно для совершения её», то подвергнется осмеянию со стороны тех, кто станет говорить: «Этот человек начал строить — и не мог окончить!» ([Лк. 14:28-30](#)). Но совершение башни, по словам Августина, есть не что иное, как «необходимость отказаться от всего своего имения». Однако подчас случается так, что некоторые не способны ни на это, ни на соблюдение других монашеских обычаев, что обозначено словами [Писания] о том, что Давид не мог ходить в броне Саула, поскольку «не привык» ([1 Цар. 17:39](#)). Следовательно, похоже, что нельзя вступать в монашество без длительного обдумывания и предварительного обсуждения этого с другими.

Этому противоречит сказанное о том, что, услышав призыв Господа, Пётр и Андрей «тотчас, оставив сети, последовали за Ним» ([Мф. 4:20](#)). В связи с этим Златоуст говорит: «Христос желает от нас такого послушания, чтобы мы ни на малейшее время не откладывали»<sup>921</sup>.

**Отвечаю:** как говорит философ, потребность в длительном обдумывании и совете возникает тогда, когда имеются большие сомнения, в то время как в отношении несомненного и постоянного совет не нужен<sup>922</sup>. Затем, в отношении вступления в монашество можно рассматривать три вещи. Во-первых, само вступление в монашество как таковое; в указанном смысле можно со всей определённой уверенностью утверждать, что вступление в монашество является великим благом, и усомниться в этом — значит пренебречь давшим этот совет Христом. В связи с этим Августин говорит: «Восток», то есть Христос, «призвал тебя, но ты обратился к Западу», а именно к смертности и превратности человека. Во-вторых, вступление в монашество можно рассматривать с той точки зрения, насколько силен намеревающийся вступить человек. Но и в этом случае в отношении вступления в монашество не может быть никаких сомнений, поскольку вступающие в монашество уповают не на собственные силы, а на помощь Божию, согласно сказанному [в Писании]: «Надеющиеся на Господа обновятся в силе; поднимут крылья, как орлы, потекут — и не устанут, пойдут — и не утомятся!» ([Ис. 40:31](#)). Впрочем, если имеет место какое-либо особое препятствие (каковым может быть телесная слабость,

обременённость долгами и тому подобное), то в таком случае человек должен размышлять и советоваться с теми, кто может ему в этом помочь и не станет препятствовать. В связи с этим [Писание] говорит: «Советуйся с неблагочестивым — о святости, с неправедным — о праведности»<sup>923</sup> ([Сир. 37:12](#)), имея в виду, что так поступать не должно, поскольку далее читаем: «Не полагайся на таких ни при каком совещании, но обращайся всегда только с мужем благочестивым» ([Сир. 37:14-15](#)). Однако длительное размышление в подобных вопросах является неуместным. Поэтому Иероним пишет [Павлину]: «Поспешай, прошу тебя, и скорее разрубай, а не развязывай верёвку спущенного в море кораблика». В-третьих, можно рассматривать способ вступления в монашество, а также тот орден, в который лучше вступить, и в отношении подобных вопросов также можно советоваться с теми, кто не станет чинить никаких препятствий.

**Ответ на возражение 1.** Слова: «Испытайте духов, от Бога ли они», сказаны о том, что допускает сомнение, от Бога ли дух; так, монашеская братия может сомневаться в том, является ли желающий присоединиться к ним ведомым духом Божиим, или же им движет притворство. Поэтому им надлежит испытать просителя, ведом ли он божественным духом. Но для того, кто хочет вступить в монашество, не может быть никаких сомнений в том, что возникшее в его сердце намерение стать монахом вдохновлено духом от Бога, ибо тот дух, который от Бога, ведёт человека «в землю правды» ([Пс. 142:10](#)).

То же, что некоторые уходят, не является доказательством ни того, что их приход был не от Бога (в противном бы случае были правы манихеи, утверждавшие, что всё, что от Бога, неразруσιμο), ни того, что получившие благодать от Бога не могут её утратить (какое мнение тоже суть ересь). Но «совет» Божий, посредством которого Он содействует даже то, что тленно и изменчиво, нетленен, согласно сказанному [в Писании]: «Мой совет состоится, и всё, что Мне угодно, Я сделаю!» ([Ис. 46:10](#)). Следовательно, намерение вступить в монашество не нуждается в испытании, от Бога ли оно, поскольку, как говорит глосса на слова [Писания]: «Всё испытывайте» ([1 Фес. 5:21](#)), «ему не требуется ещё какого-то доказательства».

**Ответ на возражение 2.** Как «плоть желает противного духу» ([Гал. 5:17](#)), так и излишне привязанные к телесному друзья часто мешают нашему духовному совершенствованию, согласно сказанному [в Писании]: «Враги человеку — домашние его» ([Мих. 7:6](#)). Поэтому Кирилл, истолковывая слова: «Позволь мне проститься с домашними моими» ([Лк. 9:61](#)), говорит: «Спросив разрешения проститься с домашними, он проявил своего рода двоемыслие. Ибо сношение с ближними ради получения совета от тех, кто не желает наслаждаться праведностью, является признаком слабости и отступления. Поэтому в ответ он услышал слова Господа: “Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для царствия Божия!” (ведь ищущий отсрочки, чтобы вернуться домой и посоветоваться с роднёй, озирается назад)».

**Ответ на возражение 3.** Совершение башни означает совершенство христианской жизни, а отказ от имения есть средство построения этой башни. Затем, сомнение и обдумывание должно быть связано не с тем, желает ли человек иметь средство, или способен ли он построить башню при наличии средства, а с тем, имеет ли он это средство. И точно так же обдумывания требует не то, нужно ли отказаться от всего своего имения или можно ли благодаря этому стать способным достичь совершенства, а то, является ли всё то, что делает человек, достаточным для того, чтобы являться отказом от всего имения, поскольку пока такого отказа не произойдёт (то есть пока не будет получено средство), он, как явствует из последующего текста, не может стать учеником Христа, то есть построить башню.

Опасения колеблющихся относительно того, смогут ли они, вступив в монашество, достичь совершенства, неразумны, о чём свидетельствуют многочисленные примеры. Так, Августин

говорит: «Там, куда я обратил уже взор свой, виделась мне истинная чистота, целомудренная и блаженная. Честен и радостен был её лик, ласков голос, нежны протянутые мне руки, многочисленны добрые примеры. Мне виделось там множество прекраснейших отроков и отроковиц, дивных мужей и жён, чистых вдов и девственных стариц... Я будто бы слышал слова: “Что ж ты боишься? Неужто ты не сможешь того же, что смогли все они? Ведь не своею же силой они здесь, но Божией благодатью. Не ищи опоры в себе, её там нет: возложи все упования свои на Господа и не бойся. Он подхватит тебя и исцелит твои раны”»<sup>924</sup>.

Приведённый пример с Давидом не относится к делу, поскольку «броня Саула», по замечанию глоссы на эти слова, «есть обряды Закона, кои обременительны», в то время как монашество – это сладчайшие узы Христовы, поскольку, по словам Григория, «какие бремена налагает на плечи ума Тот, Кто заповедает нам избегать беспокойных желаний, Кто предупреждает нас, что нужно свернуть с ухабистых троп мира сего?»<sup>925</sup>.

Тем, кто возложил на себя эти сладкие узы, Он обещает восстановление в божественном наслаждении и вечное упокоение души, к которым приведёт нас давший эти обетования Господь наш, Иисус Христос, по «благоволению, которое Бог прежде положил в Нём, в устроении полноты времён». Аминь.

---

---

notes

Ethic. III, 10, 11.

Ethic. II, 5

De Div. Norn. IV, 2



Ethic. III, 11.

Moral. XXII.

Ethic. II, 3.

Rhet. II.

De Coelo I, 11.

Moral. VII.

Ethic. II, 7; III, 12.



Ethic. III, 9.

De Civ. Dei XIX, 12.

Ethic. III, 9.

Ethic. II, 2.

Ethic. 12.

Ibid.

Ethic. III, 11.



De Trin. XIII, 8

Ethic. III, 9.

Ethic, VII, 13.

Ethic, III, 12.

Ethic, II, 2; III, 12.

Ethic. III, 12.

Rhet. II.



Ethic. III, 10.

Ethic. III, 11.

Hom. XXV in Evang.

Ethic. III, 11.

Ibid.

Ibid.

Moral. XXII.



Ethic. II, 3.

Qq. LXXXIII, 36.

Rhet. I, 9.

De Trin. VI, 8.

De Div. Nom. IV, 2.

Rhet. I, 9.

De Civ. Dei I, 26.



Ibid.

Moral. XXXV. Ср.: «Послушание — лучше жертвы» ([1 Цар. 15:22](#))

Ethic. I, 1.

Qq. LXXXIII, 36.

Hom. III in Evang.

В каноническом переводе: «Кожу – за кожу, а за жизнь свою отдаст человек всё, что есть у него».

Ethic. I, 1.



Ethic. II, 4.

De Fide Orth. III.

Ethic. III, 10.

De Civ. Dei I, 23.

Ethic. II, 7; III, 10.

Ethic. III, 9.

Ethic. III, 11.



Ethic. III, 9.

Ethic. III, 1.

В каноническом переводе: «Праведник – смел, как лев».

Ethic. III, 9.

De Civ. Dei XIV, 13.

Под «их» здесь следует понимать те блага, которые противоположны смерти и другим видам преходящих зол.

Ethic. III, 10.



В каноническом переводе: «Идёт навстречу оружию».

Moral. XXXI.

Ethic. VI, 10.

Ethic. II, 7; IV, 10—12.

Ethic. III, 10.

Rhet. II.

Ethic. IV, 4.

Ethic. III, 11.



Ethic. IV, 4—7.

De Anima III, 10.

Ethic. IV, 7.

Ethic. IV, 8.

Phys. VII, 3.

De Coelo I,11.

Ethic. II, 2.

De Div. Norn. IV, 19.



Ethic. IV, 7.

Ibid.

Ethic. IV, 8.

Ethic. IV, 7.

В каноническом переводе: «Никанор, слышав, какую храбрость имели находившиеся с Иудою и какую отважность в битвах за отечество, побоялся решить дело кровопролитием».

Ethic. IV, 7.

Ethic. IV, 8.

Ethic. IV, 7.



Ethic. IV, 7, 8.

Ethic. IV, 7.

Ethic. II, 7.

Ethic. IV, 7.

Ethic. IV, 8.

Ethic. II, 3.

Ethic. V, 2, 7.

Ethic. II, 7.



Ethic. IV, 8.

В каноническом переводе: «Будешь спокоен, ибо есть надежда».

Ethic. IV, 8.

Etym. X.

Rhet. II, 5.

De Vita Beata XVI.

Ethic. IV, 7.

Ethic. IV, 8.



В каноническом переводе: «Забывая заднее и простираясь вперёд...».

Ethic. X, 7.

Metaph. I, 2.

В каноническом переводе: «О, злая мысль! Откуда вторглась ты».

Ethic. III, 5.

Ethic. IV, 8.

Ethic. II, 7; IV, 7.

Ethic. IV, 8.



Ethic. IV, 7; VIII, 16.

Ethic. III, 11.

В каноническом переводе: «Любовь... не честолюбива, не ищет своего».

Ethic. IV, 7.

Ethic. III, 11.

В каноническом переводе: «Домогался священноначалия Иасон».

В каноническом переводе: «Агриппа и Вереника пришли с великою пышностью и вошли в судебную палату...».

В каноническом переводе: «И почил Аса... и положили его на одре, который наполнили благовониями и разными искусственными мастями, и сожгли их для него великое множество».



В каноническом переводе: «Который воздаст каждому по делам его (тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия — жизнь вечную...).

Tract. LVIII in Joan.

De Civ. Dei V.

Ethic. IV, 7.

Ethic. IV, 8.

Ibid.

Ibid.

Hor. XIX in Matt.



De Civ. Dei V, 14.

Moral. XXXI.

Moral. XXIII.

Hor. XIX in Matt.

Hor. XIX in Matt.

Moral. XXXI.

Ethic. IV, 13.

Ethic. IV, 7.



Ibid.

Ibid.

Ibid.

Ethic. IV, 9.

Ibid. Ср.: «Таких людей считают не глупцами, а робкими».

В каноническом переводе: «О, злая мысль! Откуда вторглась ты».

Ethic. IV, 9.

Ibid.



Ethic. IV, 4.

Ethic. II, 6.

Metaph. X, 5.

Ethic. IV, 5.

Ethic. VI, 5.

В каноническом переводе: «Превыше небес – милость Твоя, и до облаков – истина Твоя».

De Coelo I,11.

Ethic. IV, 5.



Ethic. VI, 5.

В каноническом переводе: «Величествен святостью».

Ethic. II, 7; IV, 4.

Ethic. IV, 7.

Ethic. IV, 5.

Ethic. IV, 4.

De Vita Beata XVI.

Ethic. IV, 4.



Ibid.

Ethic. IV, 5.

Ethic. IV, 4.

Ethic. IV, 4.

De Div. Nom. IV, 2.

Ethic. IV, 6.

Ethic. II, 7; IV, 4.

Categ. VI.



Ethic. IV, 4.

Ethic. IV, 6.

Ibid.

Rhet. II, 5.

Ethic. IV, 6.

Ibid.

Ibid.

Ethic. II, 7; IV, 4.



De Trin. XIV, 9.

Ethic. II, 5.

De Civ. Dei XIV, 9.

Ethic. I, 9.

В каноническом переводе: «Терпением вашим спасайте души ваши».

Hom. XXXV in Evang.

Moral. XXII.

Ethic. II, 5.



В каноническом переводе: «От Него – спасение мое».

Hom. XXXV in Evang.

Rhet. II.

Ibid.

Ethic. VII, 8.

Ethic. IV, 15.

De Lib. Arb. II.

Ethic. II, 3.



Rhet. II.

Ethic. II, 2.

Tract. LXXIX in Joan.

Categ. VIII.

Ethic. VII, 8.

Rhet. II.

Ethic. VII, 6, 8.

Rhet. II.



De Corr. et Grat. 11.

Ibid.

Буквально: «О размягчённости».

В каноническом переводе «малакии», то есть «размягчённые».

Ethic. VII, 8.

Ibid.

Ethic. IV, 14.

Ethic. VII, 8.



Ibid.

Ibid.

Ibid.

Moral. XXXI.

Ethic. VII, 10.

Rhet. II.

Etym. X.

Ethic. VII, 10.



Moral. I.

De Doctr. Christ. II.

Ethic. I, 9.

De Serm. Dorn. in Monte.

Hom. XV in Matt.

Ethic. V, 3.

Contra Faust. IV.

Hom. XXXV in Evang.



De Serm. Dom. in Monte.

Ethic. II, 1.

Ethic. II, 8.

De Div. Nom. IV, 2.

Ethic. II, 7; III, 13.

De Div. Nom. IV, 7.

Etym. X.

Rhet. II.



Ethic. II, 2.

Qq. LXXXIII, 36.

Ethic. IV, 7.

Ethic. III, 13.

De Anima II, 3.

Ethic. VII, 6, 8.

Ethic. III, 13.

De Anima II, 3.



De Div. Nom. IV, 2.

Ethic. III, 14.

Ibid.

Ibid.

Ethic. III, 13.

В каноническом переводе: «Жесток гнев, неукротима ярость – но кто устоит против ревности?».

Moral. II.

Rhet. I, 9.



Ethic. I, 1.

Ethic. II, 7; III, 14.

De Div. Nom. IV, 2.

Ethic. II, 9.

Ethic. II, 7; III, 14.

Ethic. III, 13.

Ethic. III, 15. Аристотель буквально использует термин не «распущенность», а «безнаказанность» или «необузданность».

Ethic. VII, 7.



Confess. VIII, 5.

Ethic. III, 15.

Ethic. III, 13.

Ethic. VII, 8.

Ethic. II, 2.

Ethic. III, 15.

Ethic. III, 1.

Ethic. VII, 7.



Ethic. VII, 6.

Ethic. III, 13.

Moral. XXXIII.

Rhet. II.

Ethic. VII, 1.

В каноническом переводе: «Кротость ваша да будет известна всем человекам».

Ethic. II, 6.

Ethic. II, 7.



Ethic. IV, 15.

De Fide Orth. II.

Ethic. II, 1.

Ethic. I, 12.

Ethic. II, 7; IV, 15.

Phys. VII, 3.

De Fide Orth. II.

Ethic. IV, 15.



Ethic. I, 9.

Rhet. II, 5.

Rhet. II, 6.

Ibid.

Ethic. IV, 7.

Rhet. II, 6.

Ibid.

Ibid.



Ibid.

Ibid.

Ethic. I, 1.

Rhet. II, 6.

Ethic. IV, 15.

Ibid.

Ibid.

Ibid.



Ethic. I, 10.

Etym. X.

Ethic. I, 12.

Ethic. VIII, 15.

В каноническом переводе: «Доброе и худое, жизнь и смерть, бедность и богатство — от Господа».

Phys. VII, 3.

Ethic. I, 5.

Ethic. I, 9.



Ethic. IV, 8.

De Div. Nom. IV, 7.

Qq. LXXXIII, 30.

De Div. Nom. IV, 18.

В каноническом переводе: «От красоты твоей возгордилось сердце твоё, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою».

Ethic. X, 2.

В каноническом переводе: «Бедность и богатство – от Господа».

В каноническом переводе: «Не поднимай тяжести свыше твоей силы и не входи в общение с тем, кто сильнее и богаче тебя».



Qq. LXXXIII, 30.

Ethic. I, 9.

Ethic. II, 2.

В каноническом переводе: «Все сердца делает оно богатыми».

Rhet. I, 9.

В каноническом переводе: «... охотно и доблестно принимать смерть за досточтимые и святые законы».

В каноническом переводе: «Царство Божие – не в слове, а в силе».

Confess. X, 31.



Ethic. II, 6.

В каноническом переводе: «...в постах, в чистоте, в благоразумии...».

Ethic. II, 6.

Etym. VI.

De Vera Relig. XVII.

Flom. XXX in Matt.

De Consens. Evang. II, 27.

Ibid.



Flom. XVI in Evang.

Qq. LXXXIII, 81.

Ethic. II, 5.

Rhet. I.

Moral. XXX.

Confess. X, 31.

Moral. XXX.

Ibid.



Hom. XIII in Matt.

Moral. XXXIII.

Moral. XXX.

Moral. XXXI.

Ethic. I, 9.

De Vera Relig. LIII.

В каноническом переводе: «Если ты обременил себя яствами, то встань из-за стола и отдохни».

Moral. XXXI.



В каноническом переводе: «Вздумал я в сердце моём усладить вином тело моё и, между тем, как сердце моё руководилось мудростью, придерживаться и глупости».

Ethic. II, 4.

В каноническом переводе: «Не думайте о себе более, нежели должно думать, но думайте скромно».

В каноническом переводе: «Она научает целомудрию и рассудительности, справедливости и мужеству».

В каноническом переводе: «Чтобы мы... целомудренно, праведно и благочестиво жили».

В каноническом переводе: «Жёны... в приличном одеянии, со стыдливостью и целомудрием украшали себя».

В каноническом переводе: «Вино полезно для жизни человека, если будешь пить его умеренно».

В каноническом переводе: «Отрада сердцу и утешение душе – вино, умеренно употребляемое вовремя; горечь для души – вино, когда пьют его много, при раздражении и в ссоре».



В каноническом переводе: «Чаша моя преисполнена».

См. Вопрос 148, прим. 13.

См. прим. 6.

В каноническом переводе: «Чтобы старцы были... целомудренны».

В каноническом переводе: «Юношей также увещевай быть целомудренными».

De Vera Relig. XIV.

Ethic. III, 14.

Confess. X, 31.



Hom. LVIII in Matt.

Moral. XXXIII.

Ethic. III, 7.

Ethic. VII, 5.

Contra Faust. XXII.

Ibid.

Polit. II, 9.

Ibid.



Ethic. II, 6.

В каноническом переводе «воздержание».

Ethic. III, 15.

De Civ. Dei I, 18.

Ibid.

В каноническом переводе: «Я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою».

Ethic. III, 15.

В каноническом переводе: «В постах, в чистоте...».



Ethic. X, 2—3.

Ethic. III, 13.

Soliloq. I, 10.

De Civ. Dei I, 18.

De Fide Orth. II.

Ethic. III, 15.

De Civ. Dei I, 18.

Rhet. II, 6.



De Civ. Dei I, 18.

Ibid.

Ethic. II, 2.

De Vera Relig. III.

Ethic. I, 8.

Ethic. X, 7.

Ethic. II, 5—6.

Ethic. IV, 7.



De Vera Relig. III.

Ethic. II, 1.

Ethic. I, 1.

De Vera Relig. III.

Etym. X.

De Civ. Dei XIV, 15, 16.

Soliloq. I, 10.

Ethic. II, 2.



Ethic. VII, 12.

De Civ. Dei XIII, 13.

Moral. XXXI.

В каноническом переводе: «Они, дойдя до бесчувствия, предались распутству».

Moral. XXXI.

De Civ. Dei XIV, 28.

Moral. XXXI.

Ethic. VI, 5.



В каноническом переводе: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство».

В каноническом переводе: «Берегись, сын мой, всякого вида распутства... и не превозносись сердцем пред братьями твоими... чтобы не от них взять тебе жену, потому что от гордости — погибель...».

Confess. III, 8.

Moral. XXXIII.

В каноническом переводе «сквернословие».

Gen. ad Lit. XII, 15.

Ethic. I, 13.

Gen. ad Lit. XII, 15.



Ibid.

Etym. V.

Ibid.

De Civ. Dei XV, 16.

Polit. II.

De Civ. Dei XV, 16.

Ibid.

Фома, однако, включил «противоестественный порок» в приведённое им перечисление.



Ethic. VII, 6.

Confess. III, 8.

Ethic. VII, 2, 11.

De Lib. Arb. II.

Ethic. VII, 8.

Ethic. IV, 15.

Rhet. II.

В каноническом переводе: «Корень всех зол есть сребролюбие».



Ethic. VII, 6.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

Categ. VIII.

Ethic. VII, 11.

Rhet. II.

Ethic. VII, 6.



Ethic. VII, 8.

Ethic. VII, 5.

Ethic. VII, 8.

Phys. II, 5.

De Lib. Arb. III.

De Div. Nom. IV, 13.

Ethic. VII, 6.

Ethic. III, 5.



Ethic. VII, 4.

Ethic. VII, 9.

Categ. VIII.

Ethic. VII, 8.

Ethic. VII, 9.

Ethic. VII, 8, 9.

Ethic. VII, 8.

ibid.



Ethic. II, 2.

Ethic. VII, 7.

Ibid.

Ibid.

Ethic. IV, 11. Аристотель называет кротость «ровностью».

Rhet. II, 2.

Rhet. II.

Ethic. II, 2.



Ibid.

Ethic. II, 5.

Ethic. I, 13.

Ethic. IV, 11.

Ibid.

Ethic. V, 14.

Rhet. II.

Ethic. VIII, 1.



В каноническом переводе: «Будь скор к слушанию».

De Serm. Dom. in Monte.

De Doctr. Christ. II.

De Div. Nom. IV, 32.

Ethic. VII, 7.

Moral. V.

Ethic. II, 6. Аристотель говорит о «злорадстве».

De Civ. Dei IX, 4.



Moral. V.

Ibid.

Ibid.

Ethic. II, 4.

De Lib. Arb. III.

Ethic. VII, 7.

De Fide Orth. II.

Ethic. II, 4.



Hom. XLVIII in Joan.

Enchirid. 12.

Hom. XLVIII in Joan.

Ethic. VII, 7.

Moral. V.

Ethic. IV, 11.

De Fide Orth. II.

De Fide Orth. II.



Moral. XXXI.

Ibid.

Ibid.

De Div. Nom. IV, 32.

De Coelo I, 4.

В каноническом переводе: «Человек милосердый благотворит душе своей, а жестокосердый разрушает плоть свою».

Etym. X.

Moral. XX.



Ethic. VII, 6.

Ethic. VII, 1.

В настоящем случае «скромность» понимается как синоним «умеренности», а «модус» – как синоним «меры».

De Nat. Boni. III.

В каноническом переводе: «...с кротостью наставлять противников».

Rhet. II.

В каноническом переводе: «Кротость ваша да будет известна всем человекам».

Ethic. II, 7.



В каноническом переводе: «Стеснили оковами ноги его» (речь идёт об Иосифе, то есть страдает не зло, а добро).

Phys. VII, 3.

Ethic. II, 2.

Etym. X.

Ethic. II, 4.

Moral. XXXIV.

De Serm. Dom. in Monte.

De Nat. et Grat. XXXIV.



В каноническом переводе: «Будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа».

Ethic. IV, 7.

Ethic. V, 3.

Ethic. V, 3.

Фома перечисляет степени смирения в порядке, обратном тому, который приведён в бенедиктинском уставе.

В каноническом переводе: «Я соделаю тебя величием навеки...».

Confess. II, 6.

Ethic. II, 8.



Etym. X.

De Div. Nom. IV, 32.

De Civ. Dei XIV, 13.

De Civ. Dei XIX, 12.

De Nat. et Grat. XXIX.

В каноническом переводе: «Чтобы отвести человека от какого-либо предприятия и удалить от него гордость».

Moral. XXXIV.

Ibid.



De Nat. et Grat. XXIX.

В каноническом переводе: «Я сокрушил ярмо твоё, разорвал узы твои, и ты говорил: “Не буду служить идолам!” – а между тем на всяком высоком холме и под всяким ветвистым деревом ты блудодействовал».

De Nat. et Grat. XXIX.

Moral. XXIII.

Moral. XXIV.

Moral. II.

Moral. XXIII.

Ibid.



De Civ Dei XIV, 9.

Moral. XXIII.

De Civ. Dei XIV, 14.

Moral. XXXIV.

Ibid.

Phys. VIII, 1.

Ethic. VIII, 12.

В каноническом переводе: «Гордые крайне ругались надо мною – но я не уклонился от Закона Твоего».



Ethic. II, 2.

De Civ. Dei XIV, 12, 15.

De Sum. Bono.

De Nat. et Grat. XX.

Ethic. III, 10. У Аристотеля не «гордость», а «хвастовство».

В каноническом переводе: «Кто усмотрит погрешности свои? От тайных моих очисти меня».

Moral. XXXI.

Ibid.



Gen. ad Lit. XI, 42.

De Civ. Dei I, 18.

Gen. ad Lit. XI, 30.

Metaph. I, 1.

В каноническом переводе: «Кто, как Ты, Господи, между “богами”?».

De Div. Nom. IX, 7.

В каноническом переводе: «Ты – печать совершенства».

Gen. ad Lit. XI, 30.



De Vera Relig. XIII.

De Civ. Dei XIV, 15.

Metaph. I, 1.

Peri Archon I, 3.

Sent. II, D, 22. Ср.: «Адам грешил меньше, поскольку грешил в надежде на прощение».

Gen. ad Lit. XI, 35.

Gen. ad Lit. XI, 42.

De Civ. Dei XIV, 11.



De Anima II, 11.

Peri Archon II, 9.

Retract. I.

De Civ. Dei XIII, 5.

В каноническом переводе: «Умножу скорбь твою в беременности твоей».

В каноническом переводе: «Щедроты Его – на всех делах Его».

В каноническом переводе: «Умножая, умножу скорбь твою в беременности твоей».

De Civ. Dei XIV, 26.



Gen. ad Lit. III, 18.

В каноническом переводе: «Человек рождается на страдание».

De Trin. III, 4.

Gen. ad Lit. XI, 40.

Gen. ad Lit. XI, 39.

Gen. ad Lit. XI, 31.

В каноническом переводе: «Кто не имел опытов – тот мало знает».

De Div. Nom. IV, 33.



Gen. ad Lit. XI, 4.

Согласно «Септуагинте».

De Trin. XII, 12.

Gen. ad Lit. XI, 3.

Gen. ad Lit. XI, 29.

Gen. ad Lit. XI, 28.

Gen. ad Lit. XI, 29.

Gen. ad Lit. XI, 36.



Согласно «Септуагинте». В каноническом переводе: «Ты будешь ходить на чреве твоём».

В настоящем случае речь идёт о любви к наукам, или усердии в научном познании.

В каноническом переводе: «От малого до большого – каждый из них предан корысти».

В каноническом переводе: «Будь мудр, сын мой, и радуй сердце моё – и я буду иметь, что отвечать злословящему меня»

Ethic. IX, 4, 8, 9.

Etym. X.

Metaph. I, 1.

Ethic. VI, 13.



Ethic. II, 8, 9.

Ethic. II, 6.

De Div. Nom. IV, 2.

De Doctr. Christ. II.

De Vera Relig. IV.

De Vera Relig. XXIX.

Ethic. X, 7, 8.

Confess. VI, 8.



Poet. VI.

De Vera Relig. XXXVIII.

Confess. X, 35.

De Vera Relig. XXXVIII.

Ethic. II, 1.

Ethic. IV, 12, 13.

Ethic. X, 6.

Ethic. II, 3.



Ethic. II, 7; IV, 14.

Ethic. IV, 14.

Moral. XXXI.

Ibid.

Ethic. II, 7; IV, 14.

Ethic. IV, 14.

Ethic. X, 6.

Ethic. IX, 10.



Ethic. IV, 12.

De Doctr. Christ. III.

Ethic. II, 1.

Ethic. II, 7.

Confess. III, 8.

De Doctr. Christ. III.

Hom. XL in Evang.

Ethic. VII, 8.



Ethic. IV, 13.

De Doctr. Christ. III.

Ibid.

Ethic. II, 7.

В каноническом переводе: «Чтобы также и жёны, в приличном одеянии...».

De Doctr. Christ. II.

В каноническом переводе сказано только: «И кости его были почтены».

В каноническом переводе: «Да узнает Израиль, что глуп прорицатель, безумен выдающий себя за вдохновенного».



Etym. VII.

Etym. VIII.

Ethic. II, 4.

Аверроэс (Ибн Рушд) (1126—1198), арабский философ-перипатетик, известный своими «большими» и «средними» комментариями к произведениям Аристотеля.

De Anima III, 4.

Confess. VI, 13.

Gen. ad Lit. II, 17.

Poster. I, 6.



Moral. XVI, 5.

Gen. ad Lit. XII, 13.

De Anima III, 9.

Gen. ad Lit. XII, 13.

Ibid.

Ibid.

De Coel. Hier. IV.

В каноническом переводе: «...нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены».



В каноническом переводе: «Господь возгремит с Сиона».

De Trin. XV, 18.

В каноническом переводе: «Сыны пророков сидели пред ним».

Gen. ad Lit. XII, 19.

Ibid.

De Trin. IX, 7.

Confess. V, 4.

De Coel. Hier. IV.



Gen. Ad Lit. XII, 9.

Gen. Ad Lit. XII, 6.

Gen. Ad Lit. XII, 9.

Ibid.

De Trin. IX, 11.

Gen. ad Lit. XII, 12.

Монтан из Мизии, основатель осуждённой Никейским собором (325 г.) ереси «монтанизм». В частности, считал, что нисхождение пророческого духа непременно сопровождается экстатическим припадком. Пророчица Присцилла (Ириска) – одна из самых известных его учениц и последовательниц.

Gen. ad Lit. XII, 9.



Etym. VII.

De Fide Orth. II.

Gen. ad Lit. XII, 6, 7.

Gen. ad Lit. XII, 9.

De Coel. Hier. I.

Gen. ad Lit. XII, 27.

«Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова» (или «Екклесиаст») во времена Фомы ещё не была включена католиками в каноническое Писание.

В каноническом переводе: «Я – Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака!».



De Civ. Dei XVIII, 27.

De Civ. Dei V, 26.

Confess. I, 1.

De Div. Nom. VIII, 7.

De Fide Orth. II.

Ethic. III, 1.

De Div. Nom. IV, 13.

Dial. II, 3.



В каноническом переводе 30 псалом называется «Во время смятения».

В каноническом переводе: «Я сказал в опрометчивости моей: “Всякий человек — ложь”».

De Div. Nom. IV, 13.

De Civ. Dei XIV, 7, 9.

Gen. ad Lit. XII, 6, 7.

Gen. ad Lit. XII, 28.

Gen. ad Lit. XII, 26, 28, 34.

Gen. ad Lit. XII, 28.



Gen. ad Lit. XII, 27.

Gen. ad Lit. XII, 28.

Gen. ad Lit. XII, 3—5

Gen. ad Lit. XII, 5.

Gen. ad Lit. XII, 3.

Gen. ad Lit. XII, 36.

Hom. XXX in Evang.

Tract. XXXII in Joan.



Topic. III, 1.

Gen. ad Lit. XII, 8.

De Doctr. Christ. IV.

Moral. XI.

Hom. XXX in Evang.

De Trin. XIV, 3.

В каноническом переводе: «Я был сын у отца моего, нежно любимый и единственный у матери моей, и он учил меня».

В каноническом переводе: «Многие соvertedись с пути чрез красоту женскую (от неё, как огонь, загорается любовь)».



В каноническом переводе: «...где нет ни еллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного...». Фома, цитировавший в основном по памяти, смешал приведённый им стих из «Послания к Колоссянам» со стихом из «Послания к Галатам»: «...нет уже иудея, ни язычника, ни раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского...» ([Гал. 3:27-28](#)).

Dial. II, 30.

De Civ. Dei XX, 19.

De Trin. XV, 32.

Tract. XLIV in Joan.

Qq. LXXXIII, 79.

Ibid.

De Anima II, 4.



De Anima III, 10.

De Anima II, 4.

De Div. Norn. VI, 1.

Ethic. IX, 12.

De Anima III, 7.

De Div. Norn. IV, 9.

Ethic. I, 3.

De Civ. Dei XIX, 1—3, 19.



Moral. VI.

Ethic. I, 3.

Metaph. II, 1.

Moral. VI.

Ethic. II, 3.

Ethic. X, 8.

Soliloq. I, 10.

В каноническом переводе: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу».



De Fide Orth. II.

В частности, Гуго Сен-Викторский.

De Div. Norn. VII, 2, 3.

De Trin. XIV, 7.

De Anima I, 1.

De Trin. XV, 8.

Moral. VI.

De Trin. I, 8.



Ethic. X, 7.

De Vera Relig. XXIX.

Moral. VI.

Dial. II, 35.

Gen. ad Lit. XII, 27.

De Anima III, 7.

De Coel. Hier. I.

De Div. Norn. IV, 9.



De Anima III, 7.

Phys. VIII, 7.

Ethic. X, 4.

Metaph. I, 1.

В каноническом переводе: «Вкусите – и увидите, как благ Господь».

Confess. VIII, 3.

Confess. X, 40.

Moral. V.



Ethic. X, 7.

Topic. I, 13.

Ethic. X, 7.

Ibid.

Ethic. II, 3.

Ethic. X, 8.

Ethic. V, 3.

De Civ. Dei XIX, 2, 3, 19.



Ethic. X, 8.

Ethic. V, 4.

Ethic. VI, 5.

Ethic. X, 8.

Metaph. I, 1.

De Trin. XIV, 9.

De Coel. Hier. III; VII.

De Civ. Dei XXII, 30.



Moral. II.

Moral. V.

Topic. III, 1.

De Civ. Dei XIX, 19.

Ethic. I, 1.

Ethic. X, 7.

Topic. III, 2

De Consol. V.



De Civ. Dei XIX, 19.

Tract. CXXIV in Joan.

Moral. VI.

De Civ. Dei XIX, 19.

В каноническом переводе: «Люби душу твою, и утешай сердце твоё, и удаляй от себя печаль».

Moral. VI.

Ibid.

Ibid.



De Trin. XII, 3, 7, 12.

Moral. VI.

Ibid.

Moral. VII.

В каноническом переводе: «Будьте тверды, непоколебимы».

Ethic. II, 3.

Polit. V, 2.

Etym. VI.



Согласно «Септуагинте». В каноническом переводе: «Бог в жилищах его ведом». В «Септуагинте» речь идёт о возвышенностях горы Сион, в каноническом тексте – о жилищах Иерусалима.

Metaph. IX, 6.

Etym. VI.

Ibid.

Categ. III.

Moral. XXIV.

Phys. VII, 3.

Qq. LXXXIII, 36.



Enchirid. 73.

Phys. III, 6.

Polit. I, 3.

Enchirid. 121.

Phys. V, 2.

Ethic. V, 10.

De Eccl. Hier. V; VI.

De Eccl. Hier. VI.



Ibid.

De Eccl. Hier. V.

Ibid.

De Civ. Dei XIX, 19.

В каноническом переводе: «...в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога».

De Eccl. Hier. V.

В каноническом переводе речь идёт о «других» семидесяти учениках.

В каноническом переводе: «Бог... иным дал... дары... вспоможения, управления...».



De Eccl. Hier. V.

Ibid.

De Civ. Dei XIX, 19.

Gen. ad Lit. XII, 16.

De Eccl. Hier. V; VI.

Ethic. II, 2.

De Eccl. Hier. VI.

De Civ. Dei XIX, 19.



Hom. LXV in Matt.

De Civ. Dei XIX, 19.

De Eccl. Hier. VI.

De Civ. Dei XIX, 19.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

De Trin. III, 9.



Hor. XIV in Evang.

Ibid.

De Consens. Evang. II, 30.

На это «противоречие» Фома отвечает как на «возражение 4».

De Vera Relig. LV.

De Civ. Dei X, 3.

De Eccl. Hier. VI.

Ibid.



Фома буквально говорит о «религиозных», то есть «связанных» с Богом, тогда как, по словам Дионисия, «монахами» их называют «по причине их нераздельной и единовидной жизни, которая объединяет их в благочестивом отвержении разделительных попечений и дел житейских».

De Civ. Dei VIII, 2.

В каноническом переводе: «Многие погрешали ради маловажных вещей».

Ethic. IV, 1.

Ethic. II, 5.

Ethic. I, 9.

Moral. VIII.

Confess. X, 29.



Qq. LXXXIII, 36.

Hom. LXIII in Matt.

Ethic. II, 5, 6.

Ethic. X, 7, 8.

Ethic. I, 9.

Ethic. X, 8.

Hor. XV in Evang.

Hom. LXIII in Matt.



Ethic. III, 15.

Soliloq. I, 10.

Ethic. II, 1, 2.

De Eccl. Hier. VI.

Во времена Фомы сарабaitами называли странствующих монахов. По мнению святого Бенедикта, сарабaitы – это «самый отвратительный тип монахов; у них нет никакого опыта, который указывал бы им путь, нет устава, живут они по двое, или по трое, или даже в одиночестве, без пастыря, и загоняют себя в свои собственные, а не Господни овчарни».

De Consens. Evang. II, 17.

Ethic. I, 8.

Ethic. IV, 7.



В каноническом переводе: «Как возвышенны для меня помышления Твои, Боже».

Доминиканский орден.

Четвёртый Константинопольский собор (879—880г.), осудивший какие бы то ни было добавления к Никейскому Символу веры, в том числе «filioque», и потому не признаваемый католиками.

De Eccl. Hier. VI.

De Anima III, 8.

Dial. II, 1. Григорий говорит не о «монахе из Рима», а о «монахе по имени Роман».

De Fide Orth. II.

De Doctr. Christ. III.



De Eccl. Hier. VI.

То есть каноники, принёсшие монашеские обеты.

Etym. XVIII.

На самом деле Фома приводит цитату не из последующего текста евангелия от Матфея ([Мф. 5:40](#)), а из евангелия от Луки ([Лк. 6:30](#)).

В каноническом переводе: «После сего избрал Господь и других семьдесят учеников».

Polit. I, 2.

Moral. VI.

В каноническом переводе: «Вздумал я в сердце моём услаждать вином тело моё и, между тем, как сердце моё руководилось мудростью, придерживаться и глупости».



В каноническом переводе: «Бдительность над богатством изнуряет тело».

De Div. Nom. VII, 3.

Dial. III, 14.

То есть носители посоха (baculum) и сумы (pera).

De Civ. Dei XIV, 28.

Ethic. X, 8.

Dial. III, 14.

Polit. I, 5, 6.



Polit. I, 1.

Phys. VII, 3.

Moral. XXX.

De Civ. Dei XIX, 19.

Polit. I, 1.

Moral. XXII.

Categ. X.

Dial. II, 1.



В каноническом переводе: «Не смирял ли я и не успокаивал ли души моей, как дитяти, отнятого от груди матери?».

Hom. XXX in Evang.

De Consol. III, 10.

В каноническом переводе: «Искупи грехи твои правдою и беззакония твои милосердием к бедным».

De Vera Relig. LV.

De Civ. Dei X, 3.

Dial. II, 3.

Hom. XXVII in Matt.



Polit. I, 2.

В оригинале ответ на возражение 3 отсутствует.

В каноническом переводе: «Пять покрывал пусть будут соединены одно с другим, и другие пять покрывал будут соединены одно с другим».

В каноническом переводе: «Веди тяжбу с соперником твоим».

Hom. XIV in Matt.

Ethic. III, 5.

В каноническом переводе, напротив, сразу сказано: «Не советуйся». Вместо дальнейших цитируемых Фомой слов написано: «С немилосердным — о благотворительности, с ленивым — о всяком деле».

Confess. VIII, 11.



Moral. IV.