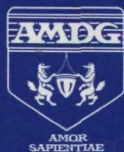


Майкл Суини

ЛЕКЦИИ  
ПО СРЕДНЕВЕКОВОЙ  
ФИЛОСОФИИ

Выпуск 2

*Средневековая  
политическая философия Запада*



Майкл Суини

ЛЕКЦИИ  
ПО СРЕДНЕВЕКОВОЙ  
ФИЛОСОФИИ

• Выпуск 2

*Средневековая  
политическая философия Запада*



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Москва

2006

Michael Sweeney  
**MEDIEVAL POLITICAL PHILOSOPHY**  
Xavier University  
2000

**Суини М.**

**Лекции по средневековой философии.** Выпуск 2. Средневековая политическая философия Запада – М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006, – 320 с.

ISBN 5-942-019-X

© Michael Sweeney, 2000

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

ISBN 5-942-019-X

## Содержание

Лекция 1. Границы средневековой политической философии и ее значение.....	5
Лекция 2. Вера и разум: их важность для средневековой политической философии и взгляды Августина.....	12
Лекция 3. Августин о мире .....	20
Лекция 4. Августин о происхождении политической жизни и об обвинениях против христианства .....	32
Лекция 5. Определение двух Градов у Августина.....	39
Лекция 6. Августин об истинной причине падения Рима.....	47
Лекция 7. Августин о соотношении мирской и духовной власти.....	57
Лекция 8. Августин: вопросы и критика .....	67
Лекция 9. Политические и правовые реалии XI и XII вв. и проблема разделения Церкви и государства .....	76
Лекция 10. Фома Аквинский о различии между верой и разумом .....	83
Лекция 11. Фома Аквинский о государстве как естественном установлении .....	92
Лекция 12. Фома Аквинский об определении закона. <i>Summa theologiae</i> I—II.90.....	102
Лекция 13. Фома Аквинский о законе вечном и законе естественном.....	108
Лекция 14. Фома Аквинский о знании естественного закона .....	116
Лекция 15. Фома Аквинский о человеческом законе .....	126
Лекция 16. Фома Аквинский о наилучшей форме правления .....	138
Лекция 17. Фома Аквинский о взаимоотношениях Церкви и государства .....	148
Лекция 18. Политическая философия Фомы Аквинского: критика .....	164
Лекция 19. Оккам об отношении веры к разуму. Оккам и его время .....	178
Лекция 20. Оккам о законе .....	184

<i>Лекция 21.</i> Оккам и францисканская бедность .....	193
<i>Лекция 22.</i> Оккам о папской ереси и о политической философии.....	201
<i>Лекция 23.</i> Оккам о наилучшей форме церковного правления .....	207
<i>Лекция 24.</i> Оккам о наилучшей форме светского правления и о взаимоотношениях между Церковью и государством .	218
<i>Лекция 25.</i> Оккам: критика.....	229
<i>Лекция 26.</i> Марсилий: исторический контекст; отношения между верой и разумом.....	238
<i>Лекция 27.</i> Марсилий о земном мире.....	244
<i>Лекция 28.</i> Марсилий о наилучшей форме правления .....	259
<i>Лекция 29.</i> Марсилий о законе.....	273
<i>Лекция 30.</i> Марсилий о священстве и законе.....	283
<i>Лекция 31.</i> Марсилий об отношениях между Церковью и государством .....	293
<i>Лекция 32.</i> Марсилий: критика .....	304
<i>Лекция 33.</i> Заключение.....	310
От редакции. Список литературы и источников .....	316

## Лекция 1

# Границы средневековой политической философии и ее значение

Определить границы Средних веков и средневековой политической философии — задача одновременно простая и сложная. Согласно стандартному определению, которое Средние века получили в период Возрождения, это период между античностью и Ренессансом. Иными словами, это темное время между двумя периодами света: отсюда пошло общепринятое название для Средних веков — «Темные века». Понятие «средневековая политическая философия» связано с понятием «христианский мир» (Christendom), то есть единство Церкви (духовной сферы) и государства (мирской сферы), существовавшее в Средние века. Немного упрощая, можно сказать, что существо средневековой политической философии составляет некий теоретический спор, ведшийся на протяжении Средних веков, спор о том, должны ли эти сферы составлять единство и каковы должны быть их взаимоотношения; то есть должна ли Церковь главенствовать над государством, и если да, то что означает это «главенство». Одна из проблем состоит в том, что образование под названием «христианский мир» выходит за пределы средневековья в обоих направлениях: «христианский мир» зарождается на исходе античности и завершается с приходом Реформации в 1517 г. Но что же отличает христианский мир в Средние века от христианского мира конца античности и от христианского мира начала эпохи Возрождения? Что отличает политическую философию средневековья от политической философии Ренессанса?

До Константина (I Великого, ок. 272–337) христианство знало и периоды терпимости римлян к чужой им религии, и периоды преследований. До 200 г. по РХ отдельных христиан преследовали, поскольку их монотеизм не позволял им поклоняться императору. Да и в целом они не могли быть приверженцами языческой религии, которая пронизывала практически всю жизнь римлян; поэтому сложилось мнение, что христиане отвергают цивилизованный образ жизни. При Нероне преследования разворачиваются с новой силой, продолжают при Домициане, Траяне и Марке Аврелии. В период с 200 по 312 гг. по РХ, когда на империю нападают германские племена, делаются попытки сплотить распадающуюся импе-

рию вокруг традиционной религии и в 202 г. по РХ осуществляются более целенаправленные преследования христиан, отказывающихся поклоняться богам — защитникам Рима. Самое суровое гонение произошло при Диоклетиане в 303–311 гг. по РХ.

В 312 г., накануне решающей битвы с Максенцием у Мульвийского моста, Константину было видение, в котором Христос повелел ему поместить христианский символ на знаменах его воинов, что, по преданию, и обеспечило ему победу. Миланский эдикт 313 г. провозглашает религиозную терпимость, в том числе и к христианству. Сам Константин остается языческим верховным жрецом, но на смертном одре принимает крещение. Только при императоре Феодосии христианство провозглашается официальной государственной религией (380 г.). Церковь и государство теперь составляют единство, «христианский мир», однако было бы анахронизмом приписывать Церкви главенствующую позицию в христианском мире. Христианство, если быть более точным, заменило языческую религию в ее роли гаранта Божественного покровительства империи: Церковь служит государству, ходатайствуя перед Богом о его благополучии. Одного этого обстоятельства было бы недостаточно для того, чтобы подвергнуть сомнению главенство Церкви, но император вмешивался также и в духовные дела. Константин, считая себя покровителем христианства, созывает первый вселенский собор в Никее (325 г.) для того, чтобы разделаться с арианами, которые отрицали Божественную природу Христа. Иными словами, пока существовала Римская империя, государство было сильнее Церкви. Для христианского мира конца античности характерен цезарепапизм — объединение духовной и светской власти в лице императора, который обладает почти священнической властью.

С падением Западной Римской империи период цезарепапизма завершается, и христианский мир претерпевает глубокие изменения. После разграбления Рима готами Алариха в 410 г., когда Империи была нанесена смертельная рана, Папа Лев I Великий (440–461) дает пример новой роли Церкви в организации общества. Когда гунны шли на Рим, а император укрывался в императорской резиденции в Равенне, Папа Лев I встретился с Аттилой в Мантуе и убедил его не нападать на Рим. Вандалы под предводительством Гейзериха напали на Рим в 455 г., но Лев I уговорил их при разграблении оставить город целым. Другой пример являет собой Папа Григорий Великий (590–604), который наложил на самого себя эпитимию, узнав о нищем, который умер от голода в Риме. Новая

эра — период средневековья — начинается с этого переноса ответственности: отныне не государство заботится о проблемах Церкви, но Церковь отвечает за мирские дела. И хотя Империя продолжает сохраняться на Востоке, то есть в Константинополе, до 1453 г., после падения Западной Римской империи Церковь становится фактически более важной объединяющей силой, чем государство. Если прежде единство христианского мира было представлено прежде всего в лице императора (а в 476 г. на Западе прекратилась императорская линия), то теперь оно представлено Церковью, и главным образом в лице Папы. С осмысления этого факта и начинается новый период в развитии политической философии.

Другой временной границей Средних веков является период Возрождения (1350—1560). Безусловно, существование «христианского мира» прекращается в 1517 г., с началом Реформации и разделением христианства, но как же быть с периодом между 1350 и 1517 гг.? «Христианский мир» продолжает существовать и после 1350 г., а некоторые из Пап периода Возрождения обладали гораздо большей мирской властью, чем их средневековые предшественники. Что же касается политической философии, то следует ли считать Макиавелли (1469—1527) представителем средневековой политической мысли? Если «христианский мир» продолжает свое существование на протяжении большей части эпохи Возрождения, то почти тысячелетняя теоретическая дискуссия о единстве Церкви и государства и о главенстве Церкви над государством прекращается. В природе политической философии происходят изменения, которые предшествуют дезинтеграции «христианского мира». Средневековый теоретический подход к проблемам «христианского мира» отходит в прошлое прежде, чем сам «христианский мир».

Прекращение средневековых теоретических споров о «христианском мире» сопровождается отходом от средневекового понимания природы теории и спора. Ренессансные философы отказываются от средневековой практики университетских диспутов, которые были центром интеллектуальной жизни в Средние века. И действительно, университеты уже не являются интеллектуальными центрами в период Возрождения. Забыв о специфическом языке, аристотелевской логике и ритуале публичного спора, философы того времени обращают свои взоры к образцам классического красноречия и литературы, например, к диалогам Платона. Отныне, в отличие от Средних веков, философии предпочитают литературу и историю, это отразилось в стремлении возродить именно



греческую литературу, а не греческую философию. В целом, в этот новый период больше внимания уделяется практике, нежели теории: предпочтение отдается практическому решению проблем христианского мира перед теоретическим исследованием. Отыскание и восстановление утраченных греческих и римских образцов литературы и истории осуществлялось, по крайней мере в Италии, не ради понимания основ веры, а ради самих этих сочинений. Другими словами, пришел новый секуляризм, для которого характерно стремление к достижению полноты человеческого счастья в земной жизни. Эти общие тенденции воплощаются в Макиавелли, на что, в особенности, указывает предпочтение, которое он отдает античной политической истории перед античной политической философией, а также практике перед теорией. Средневековый теоретический подход к вопросу о взаимоотношениях Церкви и государства перестал занимать умы. Ренессансная политическая мысль обратилась к вопросам практики, языка и осуществления власти.

Итак, основу средневековой политической философии составляет теоретический спор о взаимоотношениях Церкви и государства, который имел место в период между падением Римской империи на Западе и эпохой Возрождения. Ответив на вопрос о границах средневековой политической философии, мы сталкиваемся с более глубокой проблемой. На первый взгляд, непреодолимым препятствием для того, чтобы в наши дни отнестись к средневековой политической философии серьезно, является отсутствие того исторического явления, которое являлось ее главным предметом — христианского мира. Исторически отправная точка средневековой философии принадлежит далекому прошлому. Возможно ли сделать этот спор о взаимоотношениях Церкви и государства современным, например, для Соединенных Штатов, для которых со дня основания отделение Церкви от государства было одним из главных принципов? Сложившееся в Америке общее мнение о том, что это отделение было успешным, устраняет сомнения в правомочности такого отделения и, следовательно, отрицает пользу изучения средневековой политической философии как философии.

Таким же образом американцы не стремятся изучать средневековую политическую философию как историю. Поскольку европейская политическая история включает и Средние века, с полным правом можно утверждать, что знакомство со средневековой политической философией необходимо для самосознания европейцев. Уже само физическое присутствие памятников средневековья —

соборов, замков, произведений искусства — служит наглядным аргументом важности средневековой политической философии для Европы. Корни же Америки целиком и полностью лежат в почве Нового времени. Идеи американской революции сформировались под влиянием философии Нового времени, а если в поисках вдохновения и выходили за пределы современности, то обращались к древним грекам и римлянам, минуя Средние века. Средние века и средневековая политическая философия в частности никогда не были частью американского самосознания.

Средневековая философия, таким образом, кажется совершенно излишней в политической жизни Америки. Можно предположить, что интерес к ней сводится к безобидной эксцентричности членов Общества Творческого Анахронизма (the Society for Creative Anachronism). Эта организация объединяет «королевства», существующие во всех концах Америки, в которых воссоздается жизнь Средних веков: ее члены готовят средневековую пищу, шьют средневековое платье, занимаются изготовлением художественной и ремесленной продукции, танцами и боевыми искусствами того времени. Романтический порыв, лежащий в основе этих занятий, очевиден: они дают своего рода убежище тем, кто считает современный капитализм бесплодным и неэстетичным. Именно в силу того, что огромная временная и культурная дистанция между современной Америкой и Средними веками делает подобное времяпрепровождение столь привлекательным, актуальность средневековой политической мысли для Америки представляется весьма сомнительной. Действительно, порой можно услышать, что американское общество демонстрирует минимальную потребность в теории для своего существования и что средневековая политическая философия представляет собой просто-напросто наименее важную область такой научной дисциплины, которая уже сама по себе совершенно периферийна.

Тем не менее, против всех ожиданий, средневековая философия нашла свое место в университетах Америки в этом столетии. Немалую роль в этом сыграли усилия Этьена Жильсона (1884—1979), который, показав, насколько глубокое влияние оказала на мысль Декарта схоластическая философия, был поражен этим сам, и поразил европейское философское сообщество. Хотя политическая философия не входила в сферу интересов Жильсона, все-таки, учитывая его выводы, можно сказать, что по двум причинам политическая философия Нового времени не может быть понята над-

лежащим образом без обращения к средневековой политической философии. Во-первых, потому, что необходимо познакомиться с теми, с кем спорили Макиавелли и Гоббс, то есть с Августином и Фомой Аквинским. Во-вторых, потому, что корни революционных изменений в политической философии Нового времени мы находим в средневековой политической философии, например, у Оккама и Марсилия Падуанского. Так же, как истоки современной революции в эпистемологии и естественной философии мы обнаруживаем в логических сочинениях средневековых номиналистов и в их отказе от аристотелевского представления о движении, так и в политической философии мы наблюдаем, что идея разделения Церкви и государства была впервые предложена средневековыми философами. Несомненно, между средневековой философией и философией Нового времени наблюдается некий разрыв, но природу его можно понять лишь согласовав современные взгляды и прочтение средневековой истории.

Другой важной фигурой, способствовавшей росту интереса к средневековой политической философии в XX-м веке, стал Лео Штраус (1889—1973), хорошо известный в Америке благодаря своим попыткам возобновить спор древних и новых. Путь, открытый Штраусом для средневековой философии, более прост и ближе к самой философии, чем то, что сделал Жильсон: философия, в его понимании, есть постоянное возвращение к своим истокам и к основным философским вопросам. Поэтому мы должны вернуться к началу современной революции в политической философии, анализируя ее не только исторически, но и философски. Критика средневековой политической философии Макиавелли и Гоббсом не может быть принята: в качестве философов мы должны постоянно подвергать сомнению и эти, и все другие положения. Средневековая философия приобретает большое значение в этом споре древних и новых, поскольку она самым непосредственным образом является очагом, породившим реакцию отторжения в Новое время. При этом «новые» порицали не столько аристотелизм средневековых философов, сколько их попытки соединить древнюю философию с христианством. Ответы Штрауса на поставленные им самим вопросы далеки от ясности, что породило разительно отличающиеся по своим взглядам школы штраусианцев, однако его вклад в сохранение полноты философского сомнения очевиден.

Так что же является постоянным предметом споров средневековых философов? Этот вопрос мы должны задать, вспомнив о том,

что как с философской точки зрения, так и с позиции историка, необходимо предоставить слово им самим. Пожалуй, наиболее важным был вопрос о том, почему отделение Церкви от государства, предложенное Оккамом и Марсилием, сопровождалось отделением закона (*lex*) от естественного права (*ius*), то есть тенденцией укрепить политическую жизнь в сфере культуры и воли, а не в сфере природы и разума. Было ли отделение закона от естественного права необходимым для отделения Церкви от государства? Далее, стоим ли мы перед необходимостью выбора между политической свободой и позицией, предполагающей главенство Церкви над государством, или между политической стабильностью и заявлением о том, что Церковь главнее? Кому выгодно отделение Церкви от государства: Церкви, государству, или обоим? Ответа на эти вопросы следует требовать от средневековой политической философии как целого, а не от отдельных философов. Знакомство с произведениями четырех представителей средневековой политической философии в нашем курсе покажет, насколько сложна дискуссия по затронутым нами вопросам.

Ирония состоит в том, что временная и культурная дистанция, отделяющая нас от средневековой политической мысли, не лишена некоторой пользы для философии. В соответствии с «Государством» Платона, можно сказать, что философия открывает философу транскультурную перспективу, давая ему возможность судить о справедливости той или иной культуры. Таким же образом, благодаря самой чуждости для нас средневековой политической философии, мы, изучая ее, можем увидеть нашу культуру извне, подобно тому, как мы путешествуем по другим странам, чтобы лучше понять свою собственную. Поднимаясь над свободным от сомнений и вопросов состоянием погруженности в наше собственное время и культуру, мы задаемся вопросами, о которых раньше не думали. Какими бы ни были ответы, уже одно то, что мы способны задаваться такими вопросами, есть признак философской свободы: как в рамках другого курса мы могли бы поставить вопрос, был ли необходим отказ от таких философских понятий, как форма и целевая причинность, — а это основа платоновской и аристотелевской метафизики, — для построения основ современной науки, так в рамках этого курса мы можем поставить другой вопрос: было ли необходимо отрицание сущностной связи между законом и естественным правом для построения основ современной демократии.

## Лекция 2

# Вера и разум: их важность для средневековой политической философии и взгляды Августина

Вопросы, касающиеся взаимоотношений Церкви и государства в нынешней Америке, как правило, сводятся к спорам по некоторым вопросам законодательства. Если они и вызывают некоторый интерес, то сфера их разрешения ограничена юриспруденцией. Это такие вопросы, как, например: могут ли те Церкви, которые влияют на решение своих членов при голосовании, оставаться освобожденными от уплаты налогов; считать ли законным время, отводимое для добровольной молитвы в государственных школах. Речь заходит и о более общих вопросах, когда церковные лидеры заявляют, что государство должно прислушаться к их призывам. Наглядным примером этого в Америке стало участие Церквей в движении за гражданские права, в протестах против войны во Вьетнаме, и, не так давно, критика программы правительства по легализации и поддержке аборт. Однако ни в одном из этих случаев разрешение практических вопросов не развернулось в более широкую теоретическую дискуссию о взаимоотношениях церкви и государства, которая направляла развитие средневековой политической философии. В Средние века спор о взаимоотношениях Церкви и государства затрагивал следующие вопросы: является ли государство необходимым злом или необходимым благом? Является ли государство вообще необходимым? Включает ли долг христианина участие в политической жизни? Возможно ли оставаться христианином, участвуя в политической жизни? Необходима ли для обеспечения полноценной человеческой жизни какая-либо организация помимо государства, то есть Церковь? Вопрос о взаимоотношениях Церкви и государства касается средневековой политической философии как целого, поскольку здесь речь идет об отношении политической жизни в целом к тому, что выходит, пусть и предположительно, за ее пределы. Средневековый спор о взаимоотношениях Церкви и государства затрагивает всю проблематику человеческой жизни, политическое и неполитическое, вечное и временное.

Августин, Фома Аквинский, Оккам и Марсилиус Падуанский представляют четыре основные позиции средневековой политиче-

ской мысли по вопросу о взаимоотношениях между Церковью и государством. И совсем не по случайному совпадению в их сочинениях отражены четыре основные позиции средневековой философии по вопросу о соотношении веры и разума. Ведь от того, как решается вопрос об отношениях между верой и разумом — а это наиболее фундаментальный вопрос средневековой философии — будет зависеть взгляд на взаимоотношения Церкви и государства. Если вера считается выше разума, то, по всей вероятности, и Церковь будет рассматриваться как главенствующая; если выше оказывается разум, то и государству отводится главная роль. Если разум и вера едины, то и Церковь неотделима от государства; если же они отделены друг от друга, то государство и Церковь должны существовать раздельно. Вопрос о том, что общего между Афинами и Иерусалимом, то есть какое отношение имеет философия к Откровению, будет определять, замыкаются ли поиски человеком истины лишь на философии. Он будет также определять, рассматриваются ли Афины (государство) и Иерусалим (Церковь) как части какого-то большего целого. В Средние века политическая философия представляет собой полное развертывание мысли того или иного философа и, в особенности, его взглядов на взаимоотношения веры и разума. Могут возразить, что подобные вопросы относятся к Откровению, что выходит за пределы философского рассмотрения; тогда средневековая политическая философия в действительности — часть теологии, и философу нет нужды всерьез их разбирать. Однако вопрос о том, должен ли человек для достижения совершенства ограничиваться философской жизнью, остается все-таки философским. Таким же будет и вопрос политической философии о том, исчерпываются ли государством формы организации человеческой жизни для наиболее полного ее осуществления. У каждого из четырех мыслителей политическая философия различными путями приходит к пониманию своей ограниченности или неограниченности, но все они сходятся в том, что ответ на этот вопрос является существенным для самой политической философии.

Итак, мы начнем рассмотрение политической философии Августина с понимания им соотношения разума и веры. Августин утверждает, что существует два средства добывания знания — разум и авторитет<sup>1</sup>. Вера состоит в том, чтобы полагаться на авторитет, и

---

<sup>1</sup> Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione (*De ordine* II.9.26).

К изучению наук ведут нас два пути: путь авторитета и путь разума.

тогда, поскольку необразованные не знают, как учиться, вера предшествует всякому знанию<sup>2</sup>. Вера первична во времени в том смысле, что она является причиной понимания: без веры нет понимания. Хотя с обращения к авторитету начинается любое образование, он не является совершенным или самым предпочтительным. Вера необходима для незрелых; зрелый человек полагается на разум. Понимание Божественного здесь не является исключением. Вера и обращение к Божественному авторитету предшествуют пониманию, это выражено в формуле «мы не поймем, если не уверуем»<sup>3</sup>. Понимание становится возможным благодаря вере, а знание Бога, достигаемое посредством веры, выше одной только веры. Тем не менее, в этой жизни мы никогда не перерастаем потребность в вере: мы никогда не перестаем быть начинающими. Таким образом, для Августина существует четкая граница между верой и разумом. Вера главнее в том смысле, что она должна приходиться первой; наше по-

---

<sup>2</sup> Itaque, quanquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis: tamen quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit qualem se debeat praebere docentibus, et quali vita esse docilis possit; evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus, non aperiat nisi auctoritas ianuam. Quam quisque ingressus sine ulla dubitatione vitae optimae praecepta sectatur (*Ibid.*).

Итак, хотя авторитет людей добрых представляется полезнее для невежественной толпы, а разум приличнее для ученых, однако, так как всякий человек делается образованным из необразованного, а всякий необразованный не может знать того, каким он должен явиться перед своими учителями и посредством какой жизни может стать способным к учению, то для всех желающих учиться великому и сокровенному дверью к этому служит лишь авторитет. Вошедший в эту дверь следует без всякого колебания правилам наилучшей жизни.

<sup>3</sup> Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset, *Nisi credideritis, non intelligetis*. Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit (*De libero arbitrio voluntatis* II.2.6).

Ведь верить — это одно, а понимать — другое. Мы должны прежде уверовать, какие бы великие и божественные предметы мы ни желали понять. Иначе бы ошибался пророк, говоря: *Вы не поймете, если не уверуете* (*Ис 7:9*) [в Vulg. — *si non credideritis non permanebitis*; ср. русск. синод. перевод *Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены.* — Прим. ред.]. Сам Господь наш, и Своими словами и Своими деяниями, побуждал тех, кого Он призвал к спасению, прежде уверовать.

нимание Бога зависит от нее. Поскольку вера ведет к пониманию, вера и разум гармонируют друг с другом и не могут быть отделены друг от друга. Вера и разум есть две главных составляющих христианской жизни. Если верно, что от понимания взаимоотношений веры и разума зависит понимание взаимоотношений Церкви и государства, то мы можем предугадать политическую философию Августина. Мы можем ожидать, что найдем в ней утверждение различия между Церковью и государством, главенства Церкви и неотделимости Церкви от государства. Таким образом, нам предстоит проверить на примере политической философии Августина гипотезу о том, что существует корреляция между пониманием взаимодействия веры и разума и пониманием взаимодействия Церкви и государства.

Прежде чем мы перейдем к политической философии Августина, следует указать на одну проблему в понимании им взаимоотношений веры и разума, связанную с теорией познания. В теории познания Августина Божественной причинности принадлежит огромная роль. На примере анализа того, как мы познаем единство в вещах, он показывает, что Бог присутствует во всяком акте человеческого познания. Согласно Августину, общее для всех нас ощущение красоты и эстетического наслаждения основано на единстве частей материального объекта, выражающемся либо в сходстве равных частей, либо в пропорциональности частей неравных<sup>4</sup>. Красота как единство, проявляющееся в соотношении частей материального тела, становится проблематичной, когда мы осознаем, что в телах, строго говоря, нет ни единства, ни равенства: части тел отделены друг от друга в пространстве и постоянно изменяются<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> *Sed cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulchra sunt omnia; ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium... (De vera religione 30.55).*

Но так как во всех искусствах приятное впечатление производит на нас гармония, только благодаря которой все бывает целостным и прекрасным, сама же гармония требует равенства и единства, состоящего или в сходстве равных частей, или пропорциональности частей неравных...

<sup>5</sup> *...quis est qui summam aequalitatem vel similitudinem in corporibus inveniatur, audeatque dicere, cum diligenter consideraverit quodlibet corpus vere ac simpliciter unum esse; cum omnia vel de specie in speciem, vel de loco in locum transeundo mutentur, et partibus constent sua loca obtinentibus, per quae in spatia diversa dividuntur? Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo, atque ipsa vera et prima unitas, non oculis carnis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur (Ibid.).*



Критерий же единства, с помощью которого мы распознаем несовершенное единство тел, вызывающих эстетическое наслаждение, является неизменным. Мы не могли бы ощущать несовершенство единства, не обладая критерием совершенного единства. Художник достигает красоты в той или иной степени, добиваясь того, чтобы тело соответствовало неизменному критерию единства<sup>6</sup>.

В полной мере осознать последствия такого взгляда возможно, лишь приняв во внимание, что изменяются не только тела, но и человеческий разум. Тела не являются конечными критериями единства, поскольку они изменяются, но мы видим, что и разум человека не может быть источником этого конечного критерия единства. В человеческом уме происходят изменения, когда тот переходит от незнания к знанию, от ошибки к истине, от размышления об одном предмете к размышлению о другом. Если ум подвержен изменениям, а критерий единства неизменен, то критерий единства выше ума, поскольку то, что неизменно, выше того, что изменяется<sup>7</sup>. Человеческий разум должен согласовываться с неизменным критерием

---

...то кто же найдет в действительных телах полнейшее равенство или сходство и решится сказать, при внимательном рассмотрении, что какое-нибудь тело действительно безусловно едино, тогда как все изменяется, переходя или из вида в вид, или с места на место, и состоит из частей, занимающих свои определенные места, по которым все оно разделяется по различным пространствам? Затем, самое истинное равенство и подобие, а также самое истинное и первое единство, созерцаются не телесными глазами и не каким-либо из телесных чувств, а только умом мыслящим.

<sup>6</sup> Unde enim qualiscumque in corporibus appeteretur aequalitas, aut unde convinceretur, longe plurimum differre a perfecta, nisi ea quae perfecta est, mente videretur? si tamen quae facta non est, perfecta dicenda est <...> illa aequalitas et unitas menti tantummodo cognita, secundum quam de corporea pulchritudine sensu internuntio iudicatur, nec loco tumida est, nec instabilis tempore (*Ibid.* 30.55–56).

Ибо откуда бы явилось у нас требование какого бы то ни было равенства в телах, или откуда бы составилось у нас убеждение, что весьма многое далеко отстоит от совершенного равенства, если бы в уме нашем не было представления об этом совершенном равенстве, если только, впрочем, несовершенное равенство следует называть совершенным? <...> это, одним только умом познаваемое, равенство и единство, сообразно с которым при посредстве внешнего чувства мы судим о телесной красоте, ни в пространстве не расширяется, ни во времени не изменяется.

<sup>7</sup> Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur (*Ibid.* 30.56).

единства, красоты и тождества. Другими словами, разум сверяется с истиной. Мы не создаем эту истину, поскольку она вечна. О художнике, создающем прекрасный материальный объект, судят, опираясь на неизменный критерий: художники не создают критерий красоты, они создают предметы, приближающиеся к этому критерию.

Заключительный шаг рассуждений Августина поразителен и по своей смелости, и по своей последовательности: только Бог неизменен и совершенно един, следовательно, Бог и есть тот конечный критерий единства и красоты, благодаря которому мы распознаем несовершенство единства и красоты в тварном мире<sup>8</sup>. Если мы распознаем несовершенство единства и красоты благодаря совершенному единству и красоте, то мы в своих поисках критерия должны в конце концов остановиться на чем-то совершенно едином и прекрасном. Не дойти в этих поисках до Бога значит отрицать Его совершенство. Когда Бог создавал мир, Он не испытывал потребности сверяться с каким-то критерием единства, тождества и красоты, расположенным вне Его Самого: Он Сам является этим критерием. В своем познании мира мы опираемся на тот же критерий. Бесконечная трансцендентность Бога по отношению к Своему творению, включая и человеческий разум, означает, что Бог дол-

---

А так как этот закон всех искусств совершенно неизменен, ум же человека, которому дано созерцать этот закон, может быть подчинен изменяемому закону заблуждения, то отсюда достаточно очевидно, что выше нашего ума стоит закон, называемый истиной.

<sup>8</sup> *Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis. Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motumque iudicare secundum seipsam, simul oportet agnoscat praestare suam naturam ei naturae de qua iudicat; praestare autem sibi eam naturam, secundum quam iudicat, et de qua iudicare nullo modo potest (Ibid. 31.57).*

А отсюда уже несомненно и то, что неизменная природа, стоящая выше разумной души, есть Бог, и что первая жизнь и первая сущность находятся там, где и первая мудрость. Эта-то мудрость и есть та неизменная истина, которая по справедливости называется законом всех искусств и искусством всемогущего Художника. Итак, поскольку душа сознает, что она о телесном виде и о движении тел судит не по себе самой, то вместе с тем она должна признать, что ее природа выше той, о которой она судит, но что, с другой стороны, выше ее природы стоит та, сообразно с которой она судит, судить же о которой никоим образом не может.

жен прийти к нам для того, чтобы дать нам этот критерий. Знание неизменной истины возможно только благодаря Божественному вмешательству; то есть Бог должен сделать так, чтобы Он Сам, критерий вечной истины, стал доступен человеческому разуму. Августин называет это Божественным просвещением<sup>9</sup>. Действие Бога присутствует во всяком человеческом познании неизменной истины. Как солнце есть свет, который делает возможным познание видимых предметов, так и Бог есть свет, который делает возможным познание неизменных истин.

Эпистемология Августина вносит неясность в то, как понимаются взаимоотношения веры и разума, поскольку здесь стирается различие между естественным и сверхъестественным. Метафора света, просветления одновременно и объясняет, и затемняет суть дела. Как можно видеть с помощью Бога, не видя Самого Бога? Мы видим материальные предметы с помощью сотворенного света, но мы можем также видеть и этот сотворенный свет и его источник. К тому же, Божественный свет человеческого знания либо тварен, либо нетварен. Если он сотворен, то Бог Сам сотворен, поскольку свет есть Бог. И действительно, Августин ясно показывает, что этот свет нетварен<sup>10</sup>. Однако в таком случае разрушаются границы между естественным и сверхъестественным. Нетварный свет — Бог — безусловно, сверхъестественен. Но если Божественный свет, присутствующий в человеческом познании, сверхъестественен, не делает ли это все человеческое знание сверхъестественным? И если знание, необходимое для занятий математикой или для эстетического наслаждения, имеет сверхъестественную причину, не становится ли различие между естественным и сверхъестественным неважным? Человеческое познание уже не является естественным, если в акте понимания присутствует сверхъестественная причина.

Различие Августином веры и разума требует проведения различия между тем, что было дано Богом в Откровении, и тем, что может быть открыто самим разумом. Вера — это дар Бога, она зави-

<sup>9</sup> *Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est, haec creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta (De Genesi ad litteram XII.31.59).*

Иное же — сам свет, которым освещается душа, чтобы все разумно мыслимое она могла созерцать или в себе, или в нем: это — уже Сам Бог, а та — хотя и разумная и созданная по образу Его, но все же тварь.

<sup>10</sup> См. прим. 6.

сит от Его свободного действия: она есть благодать, а не нечто естественное<sup>11</sup>. Разум есть естественный дар, данный через творение. С помощью благодати, то есть благодаря сверхъестественной помощи веры, разум излечивается от ран греха и даже может преодолеть собственные границы, положенные природой. Таким образом, вера и разум могут гармонично сотрудничать, но это не отменяет того факта, что вера есть сверхъестественный дар, а разум — дар природный. Однако представляется, что в учении Августина о Божественном просветлении всякое понимание оказывается сверхъестественным даром. Божественное просветление — это не естественный дар, получаемый через творение. Это непосредственное действие Бога, а не человеческого разума. Поскольку человеческому познанию требуется Бог, который являет Себя разуму человека в качестве нетварного света, то различие между верой и разумом у Августина не является ясным.

В связи с этой неясностью в представлении Августина о взаимоотношениях веры и разума возникает новый вопрос, касающийся его политической философии. Если существует параллель между учением о вере и разуме и учением о Церкви и государстве, то отразится ли эта неясность и в его политической философии? Вопрос состоит в том, является ли преобладание сверхъестественного во взглядах Августина на взаимоотношения веры и разума философской тенденцией, которая отразится и в политической философии. Понимание роли естественного и сверхъестественного во взаимоотношениях веры и разума настолько важно, что влияние этого понимания на представления о взаимодействии Церкви и государства весьма вероятно. Это не значит, что из этого вступления о вере и разуме можно вывести всю политическую философию Августина. Представление о взаимоотношениях веры и разума имеет не только общее, но и фундаментальное значение: это удобный исходный пункт для рассмотрения средневековой политической философии, однако вся польза от него исчезает, если этот исходный пункт становится целью путешествия.

---

<sup>11</sup> Et ne ipsam sibi saltem fidem sic arrogarent, ut non intelligerent divinitus esse donatam, sicut idem apostolus alio loco dicit, se ut fidelis esset misericordiam consecutum; hic quoque adiunxit, atque ait, *Et hoc non ex vobis, sed Dei donum est; non ex operibus, ne forte quis extollatur* (*Enchiridion* 31).

И чтобы не присваивали себе даже саму веру настолько, что перестали бы признавать ее дарованной свыше, тот же апостол говорит в другом месте, что он получил милость быть верным (1 Кор 7:25); он также прибавил: *И сие не от вас, но Божий дар, не от дел, чтобы никто не хвалился* (Еф 2:8,9).

## Лекция 3

### Августин о мире<sup>1</sup>

В сочинении Августина «О Граде Божием» (*De Civitate Dei*) политическая философия неотделима от политической теологии, поскольку рассмотрение одной только политической жизни человеческого общества неизбежно будет неполным. Полное представление о политической жизни требует обращения как к разуму, так и к Откровению. Границы политической жизни наиболее ясно проступают при постановке вопроса о возможности достижения высшего счастья в земной жизни<sup>2</sup>. Наиболее убедительный аргумент в пользу того, что счастье достижимо в этой жизни — отождествление счастья с добродетелью и со всем, что необходимо для добродетели<sup>3</sup>. Счас-

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки на *De Civitate Dei*. Цифры указывают на книгу (римские), главу (арабские) и подглавки (арабские).

<sup>2</sup> Illi autem qui in ista vita fines bonorum et malorum esse putaverunt, sive in corpore, sive in animo, sive in utroque ponentes summum bonum; <...> hic beati esse, et a se ipsis beati fieri mira vanitate voluerunt. <...> Quis enim sufficit, quantovis eloquentiae flumine, vitae huius miserias explicare? Quam lamentatus est Cicero in Consolatione de morte filiae, sicut potuit: sed quantum est quod potuit? (XIX.4.1–2).

Те же, которые думали, что конец благ и зол лежит в настоящей жизни, полагая высочайшее благо или в теле, или в душе, или в том и в другом вместе; <...> те по удивительному пустомыслию хотели быть блаженными здесь, и блаженными сами собою. <...> Ибо кто в состоянии, какую бы рекою красноречия ни обладал, изобразить несчастья настоящей жизни? Оплакивал ее Цицерон в утешении по случаю смерти дочери, — оплакивал как мог; но как велико было то, что он мог?

<sup>3</sup> Haec ergo vita hominis, quae virtute et aliis animi et corporis bonis, sine quibus virtus esse non potest, fruitur, beata esse dicitur: si vero et aliis, sine quibus esse virtus potest, vel ullis, vel pluribus, beator: si autem prorsus omnibus, ut nullum omnino bonum desit, vel animi vel corporis, beatissima. Non enim hoc est vita, quod virtus; quoniam non omnis vita, sed sapiens vita virtus est (XIX.3.1).

Итак, та человеческая жизнь, которая наслаждается добродетелью и другими благами душевными и телесными, без которых добродетель существовать не может, называется блаженной; если наслаждается и другими несколькими, или многими, без которых добродетель существовать может, — она еще блаженнее; а если совершенно всеми, так что решительно нет недостатка ни в одном из благ как душевных, так и телесных, — она блаженнейшая. Жизнь не то, что добродетель; ибо не всякая жизнь есть добродетель, а только жизнь мудрая.

тье есть совершенство человеческой природы, достигаемое с помощью моральной и интеллектуальной добродетелей. Доказывая, что такого рода счастье невозможно в этой жизни, Августин опирается на Платона, который утверждал, что только зло совершенное (моральное зло), а не зло испытанное (физическое зло) делает человека порочным. Это дополняется у него «реализмом» св. Павла: я не способен совершить добро, которого я желаю<sup>4</sup>. Если моральное зло неизбежно, то счастье, основанное на добродетели, невозможно. То, что моральное зло неизбежно в этой жизни, становится очевидным, если рассмотреть возможность воздержания. В этой жизни невозможно достичь настолько добродетельного состояния, чтобы желания чувственных наслаждений полностью согласовывались с разумом. Христианам не составляет труда признать то, что известно каждому, то есть что добродетель умеренности недостижима в этой жизни, поскольку христиане полагают счастье не в этой жизни и не своими силами<sup>5</sup>. Добродетель благоразумия требует постоянной

---

<sup>4</sup> Porro ipsa virtus <...> cum sibi bonorum culmen vindicet humanorum, quid hic agit nisi perpetua bella cum vitiiis, nec exterioribus, sed interioribus; nec alienis, sed plane nostris et propriis; maxime illa, quae graece σωφροσύνη, latine temperantia nominatur, qua carnales frenantur libidines, ne in quaeque flagitia mentem consentientem trahant? Neque enim nullum est vitium, cum, sicut dicit Apostolus, *Caro concupiscit adversus spiritum* cui vitio contraria virtus est, cum, sicut idem dicit, *Spiritus concupiscit adversus carnem*. *Haec enim*, inquit, *invicem adversantur; ut non ea quae vultis faciatis*. <...> Absit ergo ut, quamdiu in hoc bello intestino sumus, iam nos beatitudinem, ad quam vincendo volumus pervenire, adeptos esse credamus (XIX.4.3).

Здесь сама добродетель <...> усваивающая себе высшее место между человеческими благами, — чем другим здесь занята, как не непрерывною войною с пороками, не внешними, а внутренними, и не чужими, а нашими и собственными? Особенно это нужно сказать о добродетели, которая по-гречески называется σωφροσύνη, а по-латыни temperantia [воздержание, целомудрие], которою обуздываются телесные похоти, чтобы они не располагали души к соумышлению каких-либо постыдных дел. То ведь действительный порок, если Апостол говорит так: *плоть желает противоположного духу*; и пороку этому противодействует добродетель, если он же говорит так: *а дух <желает> — противоположного плоти: они, — прибавляет, — друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы (Гал 5:17)*. <...> Итак, пока мы находимся в этой внутренней войне, мы должны быть далеки от мысли, будто достигли уже того блаженства, которого желаем достигнуть победою.

<sup>5</sup> Ipsa quoque nostra iustitia, quamvis vera sit propter veri boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius peccatorum remissione constet,

бдительности, что делает недостижимым состояние добродетельного покоя<sup>6</sup>.

Постоянная угроза морального зла исходит не извне; скорее, она рождается из отсутствия порядка в наших собственных желаниях, никогда полностью не подчиняющихся разуму. Если страсти не могут быть полностью подчинены разуму, то добродетель и счастье будут несовершенными. Таким образом, счастье недостижимо в этой жизни.

Происходящая в нас война духа и плоти, разума и страстей, которая заставляет нас как совершать моральное зло, так и становиться своими собственными жертвами, делает счастье недостижимым в этой жизни. С этой неспособностью разума управлять страстями связано и то, что философской жизни недостаточно для достижения счастья. Хотя физическое зло и не может сделать кого-то порочным, оно все-таки способно сделать его несчастным в этой жизни. Война — один из примеров физического зла, называемых Августинном. Стать жертвой войны не значит запятнать себя морально, но даже не хватит слов, чтобы описать силу такого страдания, и лишь жестокосердный стал бы отрицать, что оно приносит несчастье<sup>7</sup>.

---

*quam perfectione virtutum. Testis est oratio totius civitatis Dei, quae peregrinatur in terris. Per omnia quippe membra sua clamat ad Deum, Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris (XIX.27.1).*

Самая даже справедливость наша, хотя и истинна по причине конечной цели истинного блага, к которой имеет отношение, в этой жизни однако же такова, что скорее осуществляется отпущением грехов, чем усовершенанием добродетелей. Свидетельствует это молитва всего Града Божия, странствующего на земле. Ибо через всех членов своих он взывает к Богу: *Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим (Мф 6:12).*

<sup>6</sup> *Quid illa virtus, quae prudentia dicitur? nonne tota vigilantia sua bona discernit a malis, ut in illis appetendis istisque vitandis nullus error obrepat? Ac per hoc et ipsa nos in malis, vel mala in nobis esse testatur. Ipsa enim docet nos, malum esse ad peccandum consentire, bonumque esse ad peccandum non consentire libidini (XIX.4.4).*

А та добродетель, которая называется благоразумием? Не вся ли бдительность ее направлена на различие добра от зла, чтобы не сделать какой-нибудь ошибки в стремлении к первому и в избегании последнего? А потому и она служит доказательством, что или мы живем во зле, или зло живет в нас. Ибо она учит нас, что зло состоит в сочувствии, а благо в несочувствии к похоти ко греху.

<sup>7</sup> *Quamvis enim non defuerint, neque desint hostes exterae nationes, contra quas semper bella gesta sunt, et geruntur: tamen etiam ipsa imperii latitudo peperit*

Однако даже тот, кому не довелось стать жертвой войны, не избегает несчастья, порождаемого войной: знания о том, что другие пострадали в войне уже достаточно для того, чтобы ощутить всю тяжесть такого несчастья<sup>8</sup>. Единственная возможность не быть несчастным из-за испытываемой другими физической боли, вызванной либо войной, либо чем-то иным, — это потерять чувствительность к страданиям других и самоизолироваться. Но в таком случае, теряя человечность, мы тоже становимся несчастными. Дружба и необходима для счастья, и приносит несчастье в этой жизни, ведь чем больше мы любим других, тем больше мы боимся за их счастье<sup>9</sup>. Мы боимся, что те, кого мы любим, испытают страдание от

---

*peioris generis bella, socialia scilicet et civilia; quibus miserabilius quatitur genus humanum, sive cum belligeratur, ut aliquando conquiescant; sive cum timetur, ne rursus exsurgant. Quorum malorum multas et multiplices clades, duras et diras necessitates, si ut dignum est eloqui velim, quanquam nequaquam sicut res postulat possim; quis erit prolixae disputationis modus? <...> Haec itaque mala tam magna, tam horrenda, tam saeva, quisquis cum dolore considerat, miseriam fateatur (XIX.7.1).*

Кроме того, что были и остаются врагами народы внешние, против которых всегда велись и ведутся войны, самая обширность империи породила войны худшего свойства, то есть союзнические и гражданские; они лежат на человеческом роде еще более тяжким гнетом, ведутся ли для того, чтобы когда-нибудь прекратиться, или составляют предмет опасения, как могущие возникнуть снова. Если бы я захотел надлежащим образом изложить множество и разнообразие бедствий от этих зол, их тяжелые и несчастные последствия, хотя изложить их так, как требует того само дело, я не в состоянии, будет ли конец моей длинной речи? <...> Итак, кто с душевной болью вникнет в эти виды зла, такие тяжкие, такие ужасные, такие жестокие, тот признает в них бедствие.

<sup>8</sup> *Quisquis autem vel patitur ea sine animi dolore, vel cogitat, multo utique miserius ideo se putat beatum, quia et humanum perdidit sensum (Ibid.).*

А кто терпит их или размышляет о них без душевной боли, тот уже поэтому самому слишком жалок, когда считает себя блаженным: потому что потерял и само чувство человеческое.

<sup>9</sup> *Quos [amicos] quanto plures et in locis pluribus habemus, tanto longius latiusque metuimus, ne quid eis contingat mali de tantis malorum aggeribus huius saeculi. Non enim tantummodo solliciti sumus, ne fame, ne bellis, ne morbis, ne captivitatibus affligantur, ne in eadem servitute talia patiantur, qualia nec cogitare sufficimus: verum etiam, ubi timor est multo amarior, ne in perfidiam, malitiam nequitiamque mutantur. <...> Mortuos quippe audire malle: quamvis et hoc sine dolore non possumus audire (XIX.8.1).*



физического зла, а это наносит ущерб нашему счастью; более того, мы боимся, что наши друзья могут совершить моральное зло, — что разрушит и дружбу, и счастье.

То, что стоики считают допустимым самоубийство, доказывает абсурдность попыток найти счастье в этой жизни посредством философии. Чтобы свести счастье к добродетели, стоик должен утверждать, что счастьем мудреца не может помешать никакое физическое зло. Признание того, что счастье может зависеть от наличия физического зла, делает допустимым самоубийство в том случае, когда несчастье становится невыносимым<sup>10</sup>. Человеческая гордыня, которая заставляет полагаться только на свои силы в поисках счастья и искать его только в этой жизни, ведет к саморазрушению человека.

Но чем больше и в больших местах мы их [друзей] имеем, тем больше и чаще боимся, чтобы не случилось с ними какого-нибудь зла из этой массы зол настоящего века. Мы беспокоимся не о том только, чтобы они не пострадали от голода, войн, болезней, плена, чтобы в самом том рабстве не потерпели чего-либо такого, чего мы и придумать не в состоянии: мы опасаемся даже, и опасения наши на этот раз еще гораздо более горьки, чтобы их дружба не перешла в вероломство, в злобу, в лукавство. <...> Лучше бы мы желали слышать о их смерти; хотя без скорби мы не можем слышать и об этом.

<sup>10</sup> Quae mala Stoici philosophi miror qua fronte mala non esse contendant, quibus fatentur, si tanta fuerint, ut ea sapiens vel non possit, vel non debeat sustinere, cogi eum mortem sibi inferre, atque ex hac vita emigrare. Tantus autem superbiae stupor est in his hominibus, hic se habere finem boni et a se ipsis fieri beatos putantibus; ut sapiens eorum <...> etiamsi excaecetur, obsurdescat, obmutescat, membris debilitetur, doloribus crucietur, et si quid aliud talium malorum dici aut cogitari potest, incidat in eum, quo sibi mortem cogatur inferre, hanc in his malis vitam constitutam, eos non pudeat beatam vocare. O vitam beatam, quae ut finiatur, mortis quaerit auxilium! (XIX.4.4).

Относительно этих зол философы стоики с удивительным бесстыдством утверждают, что они не суть зло, признаваясь между тем, что если они будут так велики, что мудрый или не в состоянии или не должен будет выносить их, то могут вынудить его самому себе нанести смерть и переселиться из этой жизни. В этих людях, полагающих, что конец блага здесь и что блаженными они делаются сами собою, так велика гордая тупость, что хотя бы их мудрец <...> и ослеп, оглох, онемел, потерял члены, подвергся страданиям, и хотя бы обрушилось на него другое подобное бедствие, которое можно назвать или придумать, чтобы понудить его к самоубийству, они и такую бедственную жизнь не стыдятся называть блаженною. Нечего сказать, блаженная жизнь, которая, чтобы покончить с собою, обращается за помощью к смерти!

Даже перипатетики и члены древней Академии, которые питали меньше иллюзий в отношении достижения человеком счастья собственными силами, признавали допустимость самоубийства<sup>11</sup>. Хотя физическое зло приносит меньший вред, чем зло моральное, оно все же способно превозмочь одно из самых основных стремлений — к самосохранению — и быть сильнее добродетели философа<sup>12</sup>. Таким образом, и физическое зло ставит под сомнение добродетель философа и возможность достижения счастья в этом мире.

Если же рассуждать в более позитивном плане, то ключом к пониманию того, какого рода счастье возможно в этой жизни и каким образом достичь окончательного счастья за ее пределами, будет понятие «мир». Мир является объектом всех наших желаний, и никто не желает ничего, кроме мира<sup>13</sup>. Очевидным возражением этому

---

<sup>11</sup> Quapropter etiam ipsi, qui mala ista esse confessi sunt, sicut Peripatetici, sicut veteres Academici, quorum sectam Varro defendit, tolerabilius quidem leguntur: sed eorum quoque mirus est error, quod in his malis, etsi tam gravia sint, ut morte fugienda sint, ab ipso sibimet illata, qui haec patitur, vitam beatam tamen esse contendunt (XIX.4.5).

Толковее говорят те, которые признают эти бедствия действительным злом, как перипатетики и древние академики, секту которых защищает Варрон. Но и они держатся странного заблуждения, утверждая, что жизнь все же остается блаженной и при этих бедствиях, хотя бы они были так тяжки, что заставили бы терпящего их обратиться к самоубийству, чтобы избежать их.

<sup>12</sup> Magna vis est in eis malis, quae cogunt hominem, secundum ipsos etiam sapientem, sibimet auferre quod homo est: cum dicant, et verum dicant, hanc esse naturae primam quodammodo et maximam vocem, ut homo concilietur sibi, et propterea mortem naturaliter fugiat (*Ibid.*).

Велика сила тех зол, которые принуждают человека, по их мнению, даже мудрого, отнимать у самого себя то, что составляет человека. Сами же они говорят, и говорят справедливо, что в своем роде первый и сильнейший голос природы внушает человеку, чтобы он сдружился сам с собой, и потому естественно избегал смерти.

<sup>13</sup> Quapropter possumus dicere, fines bonorum nostrorum esse pacem, sicut aeternam esse diximus vitam <...> Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concipisci, nihil postremo possit melius inveniri (XIX.11.1).

Поэтому концом наших благ мы можем назвать мир, как называли этим концом жизнь вечную <...> Ибо благо мира так велико, что даже в условиях жизни земной и смертной обыкновенно ни о чем с большим удовольствием не слушают, ничего сердечнее не желают, да ничего наконец лучшего найтись не может.

будет следующее: те, кто стремятся к войне, не стремятся к миру. Однако целью всякой войны и всех ее разрушений является мир, поскольку победа на деле представляет собой тот мир, к которому стремится воин<sup>14</sup>. Не бывает победы без поражения противника и установления мира. Тот, кто нарушает мир, все же стремится к миру — такому, каким бы ему хотелось видеть его. К тому же, невозможно вести войну, если нет мира в самой армии: отсутствие такого мира означает поражение. Для того чтобы показать невозможность жизни без мира, Августин приводит пример из мифологии — историю Кака из *Энеиды*<sup>15</sup>. Как, который охотится на людей, живет вне

---

<sup>14</sup> Quod enim mecum quisquis res humanas naturamque communem utcumque intuetur agnoscit, sicut nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit. Quandoquidem et ipsi qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt: ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. <...> Pacis igitur intentione geruntur et bella. <...> Nam et illi qui pacem, in qua sunt, perturbari volunt, non pacem oderunt, sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari. Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt. Denique etsi per seditionem se ab aliis separaverint, cum eis ipsis conspiratis vel coniuratis suis nisi qualemcumque pacis speciem teneant, non efficiunt quod intendunt. Proinde latrones ipsi, ut vehementius et tutius infesti sint paci caeterorum, pacem volunt habere sociorum (XIX.12.1).

Кто вместе со мной бросит хоть беглый взгляд на дела человеческие и природу вообще, признает, что как нет никого, кто отказался бы от радости, так нет никого, кто не захотел бы иметь мир. Те самые, которые желают войн, ничего другого не желают, кроме победы: желают следовательно достигнуть посредством войны славного мира. <...> Итак, с целью мира ведутся и войны <...> Ибо и те, которые хотят нарушить мир, в котором находятся, не питают ненависти к миру, а желают изменить его по своему произволу. Не того хотят они, чтобы не было мира, а того, чтобы он был таков, как им хочется. Затем, и отделившиеся от других чрез возмущение, если не будут поддерживать хоть какого-нибудь мира со своими сообщниками или соучастниками в заговоре, не достигнут того, к чему стремятся. Да и самые разбойники, чтобы сильнее и безопаснее вредить миру других, стараются быть в мире с товарищами.

<sup>15</sup> Sed faciamus aliquem, qualem canit poetica et fabulosa narratio; quem fortasse, propter ipsam insociabilem feritatem, semihominem quam hominem dicere maluerunt. Quamvis ergo huius regnum dirae speluncae fuerit solitudo, tamque malitia singularis, ut ex hac ei nomen inventum sit; nam malus graece κακός dicitur, quod ille vocabatur: nulla coniux ei blandum ferret referretque sermonem, nullis filiis vel alluderet parvulis, vel grandiusculis imperaret, nullo amici colloquio frueretur <...> nihil aliud quam pacem volebat, in qua nemo illi molestus esset <...>. Cum corpore suo denique pacem habere cupiebat: et quantum habebat,

человеческого общества и тем самым, по видимому, вне мира. Но даже в совершенно уединенной жизни, которая возможна только в мифе, есть место миру. Ведь необходимо обрести мир хотя бы с самим собой. Необходимо положить конец «гражданской войне» внутри тела, вызванной голодом: стремление к такому миру вынуждает Кака на жестокость. Таким образом, никакая человеческая жизнь, какой бы гнусной она ни была, невозможна без мира как ее цели.

Показав, что мир является благом, к которому стремятся все, Августин дает определение мира через порядок: мир — это спокойствие порядка (*tranquillitas ordinis*)<sup>16</sup>. Мир возникает тогда, когда все

tantum illi bene erat. Quandoquidem membris obtemperantibus imperabat; et ut suam mortalitatem adversum se ex indigentia rebellantem, ac seditionem famis ad dissociandam atque excludendam de corpore animam concitantem, quanta posset festinatione pacaret, rapiebat, necabat, vorabat; et quamvis immanis ac ferus, paci tamen suae vitae ac salutis immaniter et ferociter consulebat (XIX.12.2).

Но представим себе кого-нибудь таким человеком, какого изображает поэтический и сказочный рассказ, которого, быть может, именно по причине несовместимой с общежитием лютости выставляли скорее за полу-человека, чем за человека. Царством его была уединенная дикая пещера, а злость его была такой единственной в своем роде, что по ней дано было ему самое имя; потому что зло по-гречески называется какос, — именем, которое носил он. [Как — великан, сын Вулкана; см. Вергилий. *Энеида*. VIII.185–275. — Прим. ред.] Никакая супруга не обращалась к нему и не отвечала ласковой речью; не было детей, с которыми бы он шутил, когда они были маленькими, или которым приказывал, когда они подрастали. Не имел он удовольствия вести беседу ни с одним другом <...> Тем не менее <...> он не желал ничего, кроме мира, — чтобы никто не докучал ему <...> Желал он наконец иметь мир с телом своим, и насколько имел, чувствовал себя хорошо. Держал он в повиновении свои члены; и когда его смертность возмущалась против него в случае недостатка в чем-нибудь и возбуждала мятеж голода с целью разорвать связь между душой и телом и удалить первую из последнего, — он, с какой только мог, поспешностью ее умиротворял — грабил, убивал, пожирал; лютый и свирепый, он мир своей жизни и своего благосостояния отстаивал однакоже с лютостью и свирепостью.

<sup>16</sup> Pax itaque corporis, est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animae, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege obedientia. Pax hominum, ordinata concordia. <...> Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio (XIX.13.1).

Итак мир тела есть упорядоченное расположение частей. Мир души не-

блага — моральные и физические, личные и общественные — расположены в правильном порядке. Если все блага души и тела наличествуют и между ними установлен правильный порядок, тогда человек пребывает в мире. Поскольку мир есть полнота жизни, он исключает всякое зло, моральное и физическое. Поскольку в основе всех вещей лежит естественный порядок, мир не может быть достигнут вполне, пока все вещи не займут положенное им природой место. Мир тела есть порядок среди его частей — здоровье. Мир души есть господство рационального над иррациональным. Мир между людьми предполагает согласие следовать порядку, уделять каждому полагающееся ему, должное (*ius suum*). В наиболее общем виде мир есть подчинение человеческой души Богу. Все люди желают порядка, поскольку все ищут мира, но не все стремятся к естественному порядку. Гордыня порождает желание искусственного порядка, который занимает место Бога<sup>17</sup>. Однако истинный мир возможен только через принятие естественного порядка.

Есть две главных разновидности мира — мир временный, земной (*pax temporalis, pax terrena*) и мир вечный (*pax aeterna*)<sup>18</sup>. Времен-

---

разумной — упорядоченное успокоение позывов. Мир души разумной — упорядоченное согласие суждения и действия. Мир тела и души — упорядоченная жизнь и благосостояние существа одушевленного. Мир человека смертного и Бога — упорядоченное в вере под вечным законом повиновение. Мир людей — упорядоченное единодушие. <...> Мир всего — спокойствие порядка. Порядок есть расположение равных и неравных вещей, дающее каждой ее место.

<sup>17</sup> Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo: sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo. Odit ergo iustam pacem Dei et amat iniquam pacem suam: non amare tamen qualemcumque pacem nullo modo potest. Nullum quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae debeat etiam extrema vestigia (XIX. 12.2).

Так гордость превратно подражает Богу. Ибо она ненавидит равенство с товарищами при подчинении Ему; но старается наложить на товарищей вместо Него свое господство. Ненавидит она правый мир Божий, а любит свой неправый мир. Не любить однако же какого-нибудь мира она никоим образом не может. Нет такого противоестественного порока, который бы изглаждал до конца следы природы.

<sup>18</sup> Deus ergo <...> dedit hominibus quaedam bona huic vitae congrua, id est, pacem temporalem pro modulo mortalis vitae in ipsa salute et incolumitate ac societate sui generis, et quaeque huic paci vel tuendae vel recuperandae necessaria sunt, sicut ea quae apte ac convenienter adiacent sensibus, lux, nox, aurae spirabiles, aquae potabiles, et quidquid ad alendum, tegendum, curandum ornandumque

ный мир — это тот мир, который возможен в этой жизни. В этой жизни можно достичь некоторого мира, и, следовательно, некоторой степени счастья. Три главных блага и все, что необходимо для их сохранения, Августин относит к временному миру. Во-первых, здоровье, телесное благо. Во-вторых, воспроизводство потомства, продолжение человеческого рода. И, наконец, человеческое братство, которое, по-видимому, подразумевает семью, друзей и политическую жизнь. Телесные блага, брак и гражданство в государстве не делают человека совершенным и не имеют продолжения за пределами этой жизни. Мир, в котором жизнь достигает своей полноты, а человек — совершенства, мир, который никогда не прекращается, есть вечный мир. Этот мир предполагает также три блага: бессмертие души, знание Бога и любовь к Нему, соединение с другими людьми в единстве с Богом. Порядок, то есть мир, требует того, чтобы временный мир был построен по законам вечного мира: тело должно быть упорядочено для бессмертной жизни души, а временное общество следует организовывать в соответствии с вечным обществом.

Счастье и мир, возможные в этой жизни, временны и ограничены, однако для человека не существует этих пределов. Поскольку человеческая душа бессмертна, политическая философия должна принимать во внимание вечное; то есть политическая философия должна признать естественную направленность временного мира к вечному миру. Однако философия не является адекватным инструментом для достижения вечного мира. Величайший

---

*corpus congruit: eo pacto aequissimo, ut qui mortalis talibus bonis paci mortalium accommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem, eique convenientem gloriam et honorem in vita aeterna ad fruendum Deo, et proximo in Deo (XIX.13.2).*

Итак, Бог <...> дал людям некоторые блага, соответствующие этой жизни, то есть временный мир — вместо модели для определения соразмерности смертной жизни — в самом благосостоянии, целостности и общении его рода, и то, что необходимо для охранения и восстановления этого мира, каково все, что пристойно и соответственным образом подпадает нашим чувствам: этот видимый свет, удобовдыхаемый воздух, годную для питья воду; и что соответствует питанию, прикрытию, лечению и украшению тела, — дал под тем справедливейшим условием, что правильно воспользовавшийся такими смертными благами, приспособленными к миру смертных, получит большие и лучшие, то есть мир бессмертия и соответствующую ему славу и честь в жизни вечной для наслаждения Богом и ближним в Боге.

мир, возможный для нас в этой жизни, мы получаем через веру; такой мир Августин называет утешением в нашем несчастье, а не истинным счастьем<sup>19</sup>. Мы не станем счастливы, пока не обретем вечного мира, полноты жизни, которая подразумевает все блага тела и души. И хотя Платону и философам-неоплатоникам удавалось при помощи разума постигнуть бессмертие души, отрицание ими необходимости тела для обретения вечного мира не удовлетворяло Августина<sup>20</sup>. Человеческое стремление к миру касается и тела и души: нельзя добиться победы, пока человеческое тело не упокоится в вечном мире<sup>21</sup>. Без Откровения воскресения вечная жизнь не будет вечным миром.

---

<sup>19</sup> Pax autem nostra propria, et hic est cum Deo per fidem, et in aeternum erit cum illo per speciem. Sed hic sive illa communis, sive nostra propria, talis est pax, ut solatium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium (XIX.27.1).

Наш же частный мир и в данное время есть с Богом в вере, и в вечности будет с Ним в видении [ср. 2 Кор 5:7 — прим. ред.]. Но в данное время как тот общий, так и наш особенный мир таков, что представляет собой скорее утешение в несчастье, чем радость состояния блаженного.

<sup>20</sup> In hac itaque durissima conditione constituit etiam bonas atque sapientes animas, quibus non talia corpora distributa sunt, cum quibus semper atque immortaliter viverent, ut neque in corporibus permanere, neque sine his possint in aeterna puritate durare. De quo Platonico dogmate iam in libris superioribus diximus christiano tempore erubuisse Porphyrium, et non solum ab humanis animis removisse corpora bestiarum, verum etiam sapientium animas ita voluisse de corporeis nexibus liberari, ut corpus omne fugientes beatae apud Patrem sine fine teneantur. <...> et ut Christo adversaretur, resurrectionem incorruptibilium corporum negans, non solum sine terrenis, sed sine ullis omnino corporibus eas asseruit in sempiternum esse victuras (XIII.19.1; см. также X.29; XXII.12).

Таким образом, в это весьма тяжелое положение он <Платон> ставит и души добрые и мудрые, потому что им не даны такие тела, с которыми они могли бы жить вечно и бессмертно; так что они не могут ни оставаться в телах, ни без них пребывать в вечной чистоте. В предшествующих книгах мы уже говорили, что Порфирий, писавший во времена христианства, устыдился этого учения Платона, и не только устранил от человеческих душ тела животных, но даже полагал, что души мудрых так освобождаются от телесных уз, что, избегая всякого тела, будут вечно пребывать блаженными у Отца. <...> а чтобы стать в противоречие с Христом, он, отрицая воскресение нетленных тел, утверждал, что они будут пребывать в вечности не только без земных, но и совершенно без всяких тел.

<sup>21</sup> In hoc enim loco infirmitatis et diebus malignis etiam ista sollicitudo non est inutilis, ut illa securitas, ubi pax plenissima atque certissima est, desiderio ferventiore quaeratur. Ibi enim erunt naturae munera, hoc est, quae naturae nostrae

Таким образом, ограничения политической философии налично. Временный мир устроен по законам вечного мира, но понятие о том, что представляет собой вечный мир, превышает возможности человеческого разума. Признание того, что счастье недостижимо в рамках временного мира, означает несовершенство политической философии. Она достигает полноты через Откровение, веру и теологию. Языческие философы, такие, как эпикурейцы и стоики, полагающие все счастье в пределах временного мира, вынуждены признать несостоятельность своих учений перед лицом неизбежных фактов морального и физического зла, нарушающего покой мудрейших мужей. Неоплатоникам удастся приоткрыть часть вечного мира, бессмертие души, однако когда речь заходит о теле, они терпят поражение. Христианская философия Августина признает, — это доступно и разуму, но Откровение делает это совершенно ясным, — что философия не может удовлетворить человеческого стремления к миру. Как только пределы философии определены, становится ясной граница между политической философией и Откровением, и мы понимаем, что зрелой философии для ее совершенства требуется нечто, выходящее за ее собственные пределы.

---

ab omnium naturarum Creatore donantur, non solum bona, verum etiam sempiterna; non solum in animo, qui sanatur per sapientiam, verum etiam in corpore, quod resurrectione renovabitur (XIX.10.1).

Ибо в этой стране изменчивости и в эти злые дни не бесполезно и этого рода беспокойство, чтобы с тем более пламенным желанием стремились они [святые — прим. ред.] к той безмятежности, где мир самый полный и самый надежный. Дары природы, то есть то, что дается нашей природе Творцом всех природ, там будут уже не только добрыми, но и вечными; и не только в душе, которая излечивается мудростью, но и в теле, которое обновится через воскресение.



## Лекция 4

# Августин о происхождении политической жизни и об обвинениях против христианства<sup>1</sup>

Термин «господство», или «правление», для Августина однозначен<sup>2</sup>. Нет разницы между господством людей над животными и господством одних людей над другими. Всякое господство, в том числе и политическое правление, представляет собой подчинение низших высшим. Желание от природы ниже разума, поэтому и господство разума над желанием естественно. Таким же образом и господство людей (рациональных существ) над животными (иррациональными существами) естественно. Также и люди от природы подчинены Богу, так что господство Бога над людьми естественно. Однако среди людей есть естественное равенство: поскольку все люди разумны, то есть сотворены по образу Бога, ни один из них не обладает природным превосходством над другими, подобно Богу. Среди людей нет естественной иерархии или порядка. В изначальном состоянии после творения люди подчинялись непосредственно Богу и никому другому. Изначальное, естественное положение вещей характеризуется господством людей над животными, разума над желанием, Бога над людьми. Таким образом, политическая организация общества, господство одних людей над другими, не является естественным, оно отсутствовало в первоначальном состоянии после творения.

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки, кроме специально оговоренных, на *De Civitate Dei*.

<sup>2</sup> *Nos naturalis ordo praescribit; ita Deus hominem condidit. Nam, Domine-tur, inquit, piscium maris, et volatilium coeli, et omnium reptantium quae repunt super terram. Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus domi-nari: non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti, pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt: ut etiam sic insinuaret Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigit meritum peccatorum* (XIX.15.1).

Это предписывает естественный порядок, так создал человека Бог. *Да обладает, — говорит Он, — рыбами морскими, и птицами небесными, и всеми гадами пресмыкающимися по земле* (*Быт 1:26*). Он хотел, чтобы разумное по образу Его творение господствовало только над неразумным: не человек над человеком, а человек над животным. От того первые праведники явились больше пастырями животных, чем царями человеческими: Бог и этим внушал, чего требует порядок природы, к чему вынуждают грехи.

Поскольку мы не находим политическое правление в изначальном состоянии сотворенного мира, причина его возникновения не природна. Грех есть подчинение высшего низшему, в результате чего желание подчиняет себе разум, а человек пытается возвыситься над Богом: это означает отрицание естественного порядка и установление искусственной иерархии. Таким же образом и политическое господство есть отрицание естественного порядка и установление искусственного. Политическое правление заменяет природное равенство людей искусственной иерархией правителей и управляемых. Следовательно, причиной возникновения политического правления является грех, а господство одних людей над другими есть рабство<sup>3</sup>. Политическое правление разрушает, а не защищает естественную человеческую свободу и равенство. Поскольку стремление управлять людьми возникает вследствие того, что желание выходит из предписанного природой подчинения разуму, то следует считать, что в основе возникновения политической жизни лежат не разумные основания, но влечение. Иными словами, политическое правление, порожденное грехом, противоречит разуму, природе и Божественному плану творения.

Тем не менее, в каком-то смысле политическое господство естественно<sup>4</sup>. Рабство есть естественное последствие греха. Вос-

---

<sup>3</sup> *Conditio quippe servitutis iure intelligitur imposita peccatori. Proinde nusquam Scripturarum legimus servum, antequam hoc vocabulo Noe iustus peccatum filii vindicaret. Nomen itaque istud culpa meruit, non natura (Ibid.).*

Дается понять, что состояние рабства по праву назначено грешнику. В Писаниях ведь мы не встречаем раба прежде, чем праведный Ной покарал этим именем грех сына (*Быт 9:25*). Не природа таким образом, а грех заслужил это имя.

<sup>4</sup> *Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis, aut peccati. Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat: quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute coercendum. Ideoque Apostolus etiam servos monet subditos esse dominis suis <...> non timore subdolo, sed fideli dilectione serviendo, donec transeat iniquitas, et evacuetur omnis principatus, et potestas humana, et sit Deus omnia in omnibus (Ibid.).*

Но по природе, с которой Бог изначала сотворил человека, нет раба человеку или греху. Впрочем, и присужденное в наказание рабство определяется в силу того же закона, который повелевает сохранять порядок естественный и запрещает его нарушать; потому что, не будь проступка против этого закона, нечего было бы наказывать принуждением к рабству. Поче-

стание желаний против разума и в конечном счете против Божественного порядка приводит к закабалению разума страстями. Если выбор сделан в пользу господства желаний, то разум уже не в силах вырваться из подчинения тому, что от природы ниже его. Можно перевернуть естественную иерархию разума и желаний, но нельзя избежать наказания рабством. Как внутри человеческого существа рабство разума у желаний есть естественное последствие греха, так и политическая жизнь естественным образом следует из греха. Рабство политической жизни, проявляющееся в противоестественном подчинении одних людей другим является достойным, то есть естественным, наказанием за восстание против естественного господства Бога над людьми. Вполне понятно и то, что попытка установить искусственное господство людей ведет к искусственному подчинению людей. Августин сопоставляет христианское принятие политической жизни с советом св. Ап. Павла рабам — подчиняться своим господам: восстание против рабского состояния, как граждан при политическом правлении, так и рабов в плену, предполагает, что люди могут вернуться к естественному состоянию равенства без помощи Бога. Настоящее освобождение возможно только через искупление греха, причины рабства. Окончательное освобождение от рабства недостижимо до тех пор, пока Бог не отменит всякую человеческую власть в конце времен и не сотворит мир заново, установив Свое вечное непосредственное правление.

Начала той свободы, которая станет полной и всеобщей в конце времен, присутствуют в Церкви уже сейчас<sup>5</sup>. В Церкви не признает-

---

му Апостол увещевает (*Еф 4:6, 7*) и рабов подчиняться господам и служить им <...> служа не из притворного страха, а по искреннему расположению, пока прейдет неправда, упразднится всякое начальствование и власть человеческая, и будет Бог всяческая во всех [ср. *1 Кор 12:6 — прим. ред.*].

<sup>5</sup> Quocirca etiamsi habuerunt servos iusti patres nostri, sic quidem administrabant domesticam pacem, ut secundum haec temporalia bona, filiorum sortem a servorum conditione distinguerent; ad Deum autem colendum, in quo aeterna bona speranda sunt, omnibus domus suae membris pari dilectione consulerent (XIX.16.1).

В виду этого наши праведные отцы, хотя имели рабов, устроили однако же мир домашний так, что, отличая в отношении этих временных благ жребий детей от состояния рабов, в том, что касается почитания Бога, в котором покоятся надежды вечных благ, с одинаковой любовью заботились о всех членах своего дома.

ся рабство. В Церкви нет господства, поэтому и нет политической жизни. Священники и епископы не правят, но служат<sup>6</sup>. Прощение грехов, осуществляемое в Церкви, уже дает христианам опыт свободы и равенства, которые изначально принадлежали людям от природы и которые станут всеобщими в вечности. Искусственные различия между низшими и высшими вне Церкви не имеют силы внутри нее. Св. Павел не дает совета восставать против них, потому что рабство вне Церкви имеет малое значение в сравнении со свободой внутри нее.

Если принять во внимание точку зрения Августина, что среди людей не существует естественной иерархии низших и высших, что единственная вполне естественная политическая организация общества — это непосредственное правление Бога, и что господство одних людей над другими есть следствие греха, то можно предположить, что его понимание того, как христиане должны относиться к государству, будет выражено главным образом в отрицательных терминах. Принятие христианами государства означает согласие нести наказание за грех. Является ли возможным для Августина представить отношение христиан к государству в более позитивных терминах? Целью написания Августином сочинения *О Граде Божиим* было защитить христиан против обвинений в том, что они послужили причиной падения Рима. В 410 г. готы Алариха разграбили Рим. Два года спустя Марцеллин, представитель императора, посланный в Африку, чтобы уладить там конфликт между кафоликами и донатистами, написал Августину письмо с просьбой помочь обратить в христианскую веру Волузиана, проконсула в Африке, обеспокоенного слухами о том, что отправление христианских культов стало причиной падения Рима. Ответ Августина вырос в

---

<sup>6</sup> *III in principibus eius, vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur: in hac serviunt invicem in charitate, et praepositi consulendo, et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam: haec dicit Deo suo, Diligam te, Domine, virtus mea (XIV.28.1).*

Над тем [градом земным] господствует похоть господствования, управляющая и правителями его, и подчиненными ему народами; в этом [граде Божием] по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинувась. Тот в своих великих людях любит собственную силу; а этот говорит своему Богу: *Возлюблю тебя, Господи, крепость моя (Пс 17:2).*

трактат *О Граде Божиим*<sup>7</sup>. Главное обвинение, выдвинутое против христианской религии заключалось в следующем: отказываясь поклоняться языческим богам, которые защищали Рим столетиями, христиане стали причиной того, что эти боги покинули Рим. Защищая христиан, Августину легче всего было показать несуразность языческой мифологической и политеистической религии и указать на истинные причины политических успехов и неудач Рима. Труднее было объяснить, как христиане относятся к миру, и особенно к политической жизни. Соглашаются ли христиане лишь терпеть государство или они готовы активно участвовать в его жизни? Что приносит христианство в политическую жизнь?

Кроме того факта, что Рим пал после того, как христианство стало официальной религией, многие черты христианства заставляли усомниться в том, может ли оно быть религией великой империи. Ведь христиане даже не принадлежат этому миру: они в мире, но не от мира<sup>8</sup>. Если христиане не любят мир, как они могут любить политическую жизнь, и как они могут участвовать в том, чего они не любят?<sup>9</sup> Христиане являются гражданами царства Бога, которое не

<sup>7</sup> *Gloriosissimam civitatem Dei <...> hoc opere a te instituto, et mea promissione debito, defendere adversus eos qui Conditori eius deos suos praeferunt, filii charissime Marcelline, suscepi (I. Praefatio).*

В этом сочинении, любезнейший сын мой Марцеллин, тобою задуманном, а для меня, в силу данного мною обещания, обязательном, я поставил своей задачей защитить град Божий, славнейший <...> против тех, которые ставят своих богов выше его Основателя.

*Superiore itaque libro, cum de civitate Dei dicere instituissem, unde hoc universum opus, illo adiuvante, in manus sumptum est; occurrit mihi respondendum esse primitus eis qui haec bella, quibus mundus iste conteritur, maximeque Romanae urbis recentem a Barbaris vastationem christianae religioni tribuunt (II.2.1).*

Итак, в предыдущей книге, когда я начал говорить о граде Божиим, чему, при помощи Божией, посвятил весь этот труд, я счел необходимым прежде всего дать ответ тем, которые войны, опустошающие настоящий мир, в особенности же недавний разгром Рима, приписывают христианской религии.

<sup>8</sup> «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (*Ин 15:19*). «Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира. Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла. Они не от мира, как и Я не от мира» (*Ин 17:14–16*).

<sup>9</sup> «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (*1 Ин 2:15*).

принадлежит этому миру<sup>10</sup>. Такое двойное гражданство заставляет сомневаться в том, что христиане будут выполнять обязательства гражданина этого мира, по крайней мере оно предполагает двойную, разделенную лояльность, что вовсе не было необходимым для язычников. К тому же требования, предъявляемые христианам как гражданам царства Божия, вступают в противоречие с политической жизнью. Христианин должен быть смиренным, не требовать справедливого наказания за зло, сделанное ему, любить своего врага<sup>11</sup>. Христианские добродетели оказываются противоположными гражданским добродетелям. Возможно, отдельные христиане и могут взять свой крест и последовать за Иисусом, но что будет с государством, если большинство его граждан — христиане?

С первых страниц *О Граде Божием* Августин порицает Рим за стремление к господству. Но если политическая жизнь означает господство, то что можно предложить взамен?<sup>12</sup> В целом негатив-

---

<sup>10</sup> «Иисус отвечал: Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда» (*Ин 18:36*). «Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу» (*Еф 2:19*).

<sup>11</sup> «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (*Мф 5:5*). «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся. Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (*Мф 5:38–44*).

<sup>12</sup> *Nam scio quibus viribus opus sit, ut persuadeatur superbis quanta sit virtus humilitatis <...> Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari appetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat, et facultas datur (1. Praefatio).*

Не безызвестно мне, какие нужны силы для того, чтобы убедить гордых, как велика доблесть смирения <...> Поэтому, насколько требует задача предпринятого мною труда, и насколько представляется возможность, нельзя обойти молчанием и земного града, который в то самое время, как стремится к господству, сам находится под господством этой страсти господствовать, хотя ему и раболепствуют народы.

ное отношение Августина к истокам политической жизни следует сопоставить с его пониманием мира в Книге XIX. Вспомним, что там Августин определяет мир как *tranquillitas ordinis* («спокойствие порядка»<sup>13</sup>), что подразумевает расположение всех благ в надлежащем порядке и исключает только зло<sup>14</sup>. Мир в понимании Августина допускает наличие мирских благ, то есть телесных благ и таких форм общения, как семья, дружба и гражданство<sup>15</sup>. Хотя эти блага не являются высшими, они тем не менее полезны и имеют свое место в естественном порядке. Обе эти тенденции присутствуют в политической философии Августина: не обещающее ничего хорошего определение истоков политической жизни и взгляд на политическую жизнь как на нечто необходимое для достижения полноты жизни, то есть мира. Политическая жизнь означает господство, которое ведет к рабству, и все же у того же Августина можно найти слова о мире среди людей как «упорядоченном единодушии»<sup>16</sup>. Эта сложность позиции Августина отразится и в том, как понимается отношение христиан к политической жизни, и в описании взаимоотношений Церкви и государства. В дальнейшем мы рассмотрим, как у Августина сочетаются утверждения, что грех есть причина господства и что политическая жизнь, в которой может участвовать христианин, имеет также иной смысл, а не только служит наказанием за грех.

---

<sup>13</sup> См. Лекцию 3, прим. 16 наст. изд. — *Прим. ред.*

<sup>14</sup> См. XIX. 13. 1.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

## Лекция 5

# Определение двух Градов у Августина<sup>1</sup>

В центре политической философии Августина стоит его определение города-государства (*civitas*), то есть того, что составляет единицу политической организации общества. В основе *civitas*, или города, лежит взаимное соглашение людей относительно того, что составляет предмет их любви<sup>2</sup>. Как мы видели, политическая жизнь для Августина не является естественным установлением: ее истоки — в человеческой воле, а не в разуме; точнее, господство одних людей над другими есть искусственный порядок, являющийся неизбежным следствием восстания людей против Бога и влечения против разума. Поскольку политическая жизнь не имеет разумных оснований, она должна получить определение через волю. Самым замечательным в определении Августином города является отсутствие понятия справедливости, что говорит о явном отходе от политической философии Платона. В *Государстве* Платон определяет город через справедливость: город есть естественным образом организованные взаимоотношения между частями души и частями города, то есть справедливость, так же, как здоровье есть естественный порядок частей тела. Однако для Августина наличие настоящего естественного порядка исключает всякую политическую жизнь. Изначальная справедливость, которая была свойственна людям сразу же после творения, вместо господства одних людей над другими предполагает непосредственное правление Бога над людьми, отношения между которыми строятся на принципах естественного равенства. Ключом к пониманию политической жизни Августином оказывается любовь, а не рациональность.

Понятие «справедливость» следует изъять из определения го-

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки на *De Civitate Dei*.

<sup>2</sup> Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, velut si dicatur, populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordii communionem sociatus: profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit (XIX.24).

Если же народу дать не это, а другое определение, если сказать, например: народ есть собрание разумной толпы, объединенной согласным общением вещей, которые любит, в таком случае, чтобы видеть, каков тот или иной народ, нужно обратить внимание на то, что он любит.



сударства, поскольку, как нам известно из истории, целью великих государств всегда было усиление господства, а не справедливость<sup>3</sup>. Справедливость есть *ius suum* и предполагает, что каждая вещь и каждое лицо занимает положенное ему место в естественном порядке, который включает в себя и Бога. Справедливость, следовательно, предусматривает такую добродетель, как *religio*, и таким образом Богу воздается должное. Однако в силу того, что Бог создал все сущее, оно имеет перед Ним обязательства: мы должны чтить Бога, поместив Его выше самих себя и отдавая себя Ему в любви. Ни один из языческих народов нельзя считать справедливым, поскольку ни один из них не поклонялся Богу должным образом. Несмотря на отсутствие справедливости, такие империи, как Римская, следует считать политическим организмом; следовательно, справедливость не входит в определение политического организма<sup>4</sup>. Не имеет значения, насколько какой-либо город пытается быть справедливым, признавая главенство разума над чувствами

<sup>3</sup> Quod autem de isto populo et de ista republica dixi, hoc de Atheniensium vel quorumcumque Graecorum, hoc de Aegyptiorum, hoc de illa priore Babylone Assyriorum, quando in rebus suis publicis imperia vel parva vel magna tenuerunt, et de alia quacumque aliarum gentium intelligar dixisse atque sensisse. Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus obedienti sibi, ut sacrificium non offerat, nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori, ratioque vitii recte ac fideliter imperet, caret iustitiae veritate (*Ibid.*).

А что сказал я об этом народе [о римлянах] и об этой республике, то нужно считать за сказанное мной и за мой образ мыслей о народе и республике Афинян или каких-либо других греков, о народе и республике Египтян, о том первом Вавилоне ассирийцев, когда в народном управлении своем держали они малые и великие царства, и о всяком другом каком бы то ни было народе. Вообще град нечестивых, который не находится в повиновении у Бога, повелевающего, чтобы жертвы приносились только Ему одному, и в котором вследствие этого душа правильным образом и вполне не повелевает телом, а разум пороками, чужд истинной справедливости.

<sup>4</sup> Secundum istam definitionem nostram Romanus populus, populus est; et res eius sine dubitatione respublica. Quid autem primis temporibus suis, quidve sequentibus populus ille dilexerit, et quibus moribus ad cruentissimas seditiones, atque inde ad socialia atque civilia bella perveniens, ipsam concordiam, quae salus quodammodo est populi, ruperit atque corruperit, testatur historia: de qua in praecedentibus libris multa posuimus. Nec ideo tamen vel ipsum non esse populum, vel eius rem dixerim non esse rempublicam, quamdiu manet qualiscumque rationalis multitudinis coetus, rerum quas diligit concordii communione sociatus (*Ibid.*).

и воздавая каждому человеку должное; такая справедливость недостижима, если душа не подчинена Богу, своему Творцу<sup>5</sup>. Добродетель, называемая *religio*, не просто сопутствует справедливости или дополняет ее, она есть основа и отправной момент справедливости.

Если справедливость не входит в определение государства, *civitas*, то как Августин предлагает проводить различие между лучшим и худшим правлением, что, согласно Платону и Аристотелю, является насущной задачей политической философии? У Августина политические организации различаются по типам любви — в зависимости от того, что любят их члены<sup>6</sup>. Любовь бывает худшей и

---

По нашему последнему определению, народ Римский действительно есть народ; и дело его, без всякого сомнения, есть дело публичное — республика. Что любил этот народ в свои первые и последующие времена, и вследствие каких нравов, дошедши до жестоких возмущений, а от них до союзнических и гражданских войн, пошатнул и расстроил это единоедушное, составляющее некоторым образом здоровье народа, о том свидетельствует история. В предыдущих книгах мы многое привели из нее. Из этого, однако же, не следует, чтобы он не был народом, или чтобы дело его не было республикой, пока остается какое бы то ни было собрание разумной толпы, объединенное согласным общением вещей, которые любит.

<sup>5</sup> *Quamlibet enim videatur animus corpori, et ratio vitis laudabiliter imperare; si Deo animus et ratio ipsa non servit, sicut sibi serviendum esse ipse Deus praecipit, nullo modo corpori vitisque recte imperat. Nam qualis corporis atque vitiorum potest esse mens domina, veri Dei nescia, nec eius imperio subiugata, sed vitiosissimis daemonibus corrumpentibus prostituta? (XIX.25).*

Хотя бы и казалось, что душа блестящим образом повелевает телом, а разум пороками; но если сама душа и разум не служат Богу так, как Сам Бог заповедал служить Ему, они отнюдь не повелевают телом и пороками правильным образом. Ибо каким господином над телом и пороками может быть ум, не ведающий истинного Бога, не подчиненный Его власти, а поддавшийся под развращающее влияние порочнейших демонов?

<sup>6</sup> *Quaecumque tamen diligit, si coetus est multitudinis, non pecorum, sed rationalium creaturarum, et eorum quae diligit concordie communionem sociatus est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus; tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors (XIX.24).*

Что бы впрочем он ни любил, если это собрание не толпы животной, а существ разумных, и если оно объединено согласным общением любимых им вещей, оно не без основания носит название народа. Народ будет конечно настолько лучше, насколько в лучшем он единоедушен, и настолько хуже, насколько единоедушен в худшем.

лучшей, и, соответственно, худшими и лучшими бывают политические единицы, поскольку среди предметов любви есть естественный порядок. Если самой важной дихотомией реальности является разделение на временное и вечное, то и человеческая любовь разделяется на любовь временную и вечную. На основе этих двух типов любви строятся основные политические организации или города: город, объединенный соглашением любить и развивать временные блага больше вечных, и город, объединенный соглашением любить и развивать вечные блага больше временных. Для земного Града характерна неестественно сильная тяга не к вечному, а к временному; Небесный Град, в согласии с природным порядком, любит вечное больше, чем временное<sup>7</sup>. Естественный порядок ставит Бога выше человеческого «я», поэтому Небесный Град состоит из тех, кто любит Бога больше себя, а земной Град — из тех, кто любит себя больше Бога. Земной Град также называется Градом людей, поскольку первородный грех и возникновение господства одних людей над другими связано с гордостью, которая ставит человеческое «я» выше Бога. В жизни души взаимоотношения между душой и Богом намного важнее, чем взаимоотношения между разумом и желаниями. Это проявляется в том, как два Града понимают власть<sup>8</sup>. В земном Граде власть означает господство, то есть воз-

---

<sup>7</sup> *Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam: huic autem Deus conscientiae testis, maxima est gloria (XIV.28.1).*

Итак, два града созданы двумя родами любви, — земной любовью к себе, доведенной до презрения к Богу, а небесный любовью к Богу, доведенной до презрения к самому себе. Первый, затем, полагает свою славу в самом себе, последний в Господе. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава Бог, свидетель совести.

<sup>8</sup> *Illi in principibus eius, vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur: in hac serviunt invicem in charitate, et praepositi consulendo, et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam: haec dicit Deo suo, *Diligam te, Domine, virtus mea (XIV.28.1).**

Над тем [градом земным] господствует похоть господствования, управляющая и правителями его, и подчиненными ему народами; в этом [граде Божиим] по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинувась. Тот в своих великих людях любит собственную силу; а этот говорит своему Богу: *Возлюблю тебя, Господи, крепость моя (Пс 17:2).*

вышение одного над другими. В Небесном Граде власть означает служение, то есть подчинение себя благу других. Порабощающая любовь к себе и господство над людьми характерны для земного Града, тогда как достоянием Града Небесного является свободное и жертвенное служение Богу. Лишь Небесный Град справедлив, ведь только он следует природному порядку. Следовательно, если бы справедливость входила в определение государства, то государством (*civitas*) или политической организацией считался бы только Небесный Град. Поскольку земной Град также является государством, справедливость не может входить в определение политической организации.

Зачастую политическая философия Августина понималась неправильно: в тех случаях, когда Небесный Град — Град Божий — отождествлялся с Церковью. Причина этой ошибки — в упрощенном понимании Церкви как зримого проявления Града Божия, то есть как образа Града Божия. Так же упрощенно понимается и государство — как зримое проявление или образ Града человеческого. Однако для Августина граница между Церковью и Градом Божиим ясна<sup>9</sup>. Переплетение Града Божьего и Града человеческого означает, что отождествление первого с Церковью, а второго с государством невозможно. Церковь по видимости представляет в мире правление Бога, но реальность может быть иной: можно принадлежать зримой Церкви и не любить Бога больше себя. Град Божий есть действительное правление Бога, но не всякий, кто кажется подчиненным Богу, будучи членом Церкви, является таковым на деле. Подобным же образом и государство есть действительное правление людей, однако быть гражданином государства вовсе не

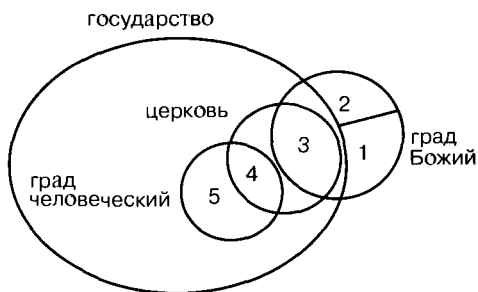
---

<sup>9</sup> *Meminerit sane, in ipsis inimicis latere cives futuros, ne infructuosum vel apud ipsos putet quod, donec perveniat ad confessos, portat infensos sicut ex illorum numero etiam Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communionem Sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum; <...> Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur (I.35.1).*

Пусть только помнит она [Церковь], что и среди самых врагов скрываются и будущие граждане; и не считает бесполезным для них того, к чему они, пока не сделались исповедниками, относятся враждебно; также точно и град Божий, доколе странствует в этом мире, имеет врагов, соединенных с ним общением таинств, но не имеющих наследовать жребия святых <...> Ибо эти два града переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке, пока не будут разделены на последнем суде.

означает, что сделан окончательный выбор либо в пользу любви к себе, либо в пользу любви к Богу. Можно быть гражданином государства и принадлежать Граду Божию одновременно. В конечном счете решающим будет не гражданство в государстве или членство в Церкви, а то, что является предметом любви. Подчинение или неподчинение естественному господству Бога определяет принадлежность либо к Граду Божию, либо к Граду земному. Церковь и государство политически нейтральны, ведь гражданство в Граде Божиим или в Граде человеческом определяется характером любви. Августиново определение политического организма через волю смещает фокус его политической философии с таких зримых структур, как Церковь и государство, на предмет менее явный — на то, что происходит в человеческом сердце. Это не означает, что зримые структуры не важны или не имеют значения для политики, но они не являются наиболее важными политическими организациями.

Диаграмма, приведенная ниже, демонстрирует сложность понимания Августином взаимоотношений между Градом Божиим, Градом земным, государством и Церковью. Множество (1) включает тех членов Града Божьего, кто уже завершил паломнический путь; они достигли Небес и присоединились к святым, которые представляют Град Божий на Небесах. Поскольку они находятся за пределами земного мира, только они не входят в государство. Множество (2) включает всех тех, кто принадлежит Граду Божьему на Небесах, но не был членом зримой Церкви: например, святые Ветхого Завета. Те, кто входит в зримую Церковь и в Град Божий в паломничестве, составляют множество (3). Это те члены Церкви, которые кем кажутся, теми и являются — христианами. Святые на Небесах (1) составляют часть торжествующей Церкви; они, конечно, не принадлежат зримой Церкви, и не только в силу ее чувственно данного характера, но и потому, что в зримую Церковь входят как избранные, так и отверженные. Четвертую группу (4) представляют собой те, кто входит в зримую Церковь, но любит мирское больше, чем вечное. Поскольку их любовь к Богу не превышает любви к себе, они в действительности принадлежат не Граду Божию, а Граду земному, хотя для общества являются членами Церкви. Пятую и последнюю группу (5) составляют те, кто и не являются членами зримой Церкви, и предпочитают себя Богу; они видимым образом находятся вне Церкви — и действительным образом пребывают вне Града Божия.



Итак, если учесть невидимый характер Града Божия, становится очевидным, что он не может заменить зримую политическую структуру — государство. Град Божий, странствующий к своему небесному назначению, существует в земном мире, а значит, должен существовать и в государстве. Град Божий не является одной из гражданских структур, какой было еврейское теократическое государство Ветхого Завета. Для Августина Град Божий в своем земном странствовании не может существовать вне государства, так же, как он не может существовать и вне времени; напротив, он может существовать при любом правлении, как при враждебном (до Константина), так и при дружественном (после Константина, по крайней мере до падения Рима). Анализ Августином лучших и худших политических образований приводит его к разграничению между Градом человеческим и Градом Божиим. Между ними нет градаций, так же, как нет градаций между окончательным выбором в пользу себя или в пользу Бога. В центре политической философии Августина стоит именно этот выбор между двумя диаметрально противоположными крайностями. Одни политические режимы могут быть менее несправедливы, чем другие, но эти различия не столь значительны, как то, которое затрагивает вопрос об окончательной и вечной судьбе, — между Градом земным и Градом Божиим.

Этот акцент на значении радикального волевого выбора делает политическую философию Августина уникальной. Августин в меньшей степени опирается на политическую философию Платона, чем на его эпистемологию или метафизику, поскольку для него наиболее важный вопрос политики состоит в том, объединены ли люди любовью к себе или любовью к Богу. Воззрение Августина на природу морального зла заставляет его придавать столь большое значение свободному волевому выбору, и его сочинение «О свободном произволении» (*De libero arbitrio voluntatis*) открывает долгий путь

исследования природы свободы воли в Средние века. Причиной морального зла является свободный выбор, а не теоретическое или практическое невежество. В политической философии Августина также придает большее значение свободному выбору, чем разуму. Радикальная природа этого выбора позволяет Августину поместить свободный выбор в центр политической философии, не упуская из виду универсальной перспективы, существенной для философии. Наиболее важная для политики альтернатива была и всегда будет одна и та же: либо поставить в основу политической жизни любовь к Богу, либо — любовь к себе. Вместо того, чтобы сосредоточиться на рассмотрении сменяющихся друг друга политических режимов, Августин переключает свое внимание на то, что остается неизменным на протяжении истории, — на Град Божий и Град человеческий. Необходимость сделать выбор между Богом и собой, между двумя Градами, преобразует размышления над историей, в том числе и римской, в философию. Эта философия одновременно и выходит за пределы рассмотрения различных политических режимов, и проливает на них новый свет. Вневременная точка зрения на историю и политическую жизнь основывается на необходимости сделать выбор за или против Бога. Необходимость выбора между двумя непримиримыми противоположностями приводит политическую философию к рассмотрению природы и последствий этого выбора. Вечным предметом политической философии для Августина является не человеческая природа и не ее увеличенная копия — государство, как для Платона, но вечные общества, создаваемые человеческим выбором. И хотя выбор в пользу одного или другого Града осуществляется во времени, гражданство как результат этого выбора — вечно.

## Лекция 6

# Августин об истинной причине падения Рима<sup>1</sup>

Для того, чтобы отвести обвинение, выдвинутое против христианства, в том, что оно стало причиной падения Рима, Августину недостаточно было доказать, что христиане в этом не виновны, необходимо было выявить истинную причину. Безусловно, было желательно, чтобы доводы в пользу точки зрения Августина привели сами римляне, и Августин обращается к Цицерону, чей авторитет не вызывал сомнений. В своем ответе на обвинение он опирается на произведение Цицерона «О государстве» (*De re publica*), где дается определение государства и обсуждается проблема его природы. Для того чтобы определить государство, Цицерон прибегает к образу Сципиона. Во время Пунической войны Сципион выступал против разрушения Карфагена, опасаясь, что в отсутствие внешнего врага, способствующего поддержанию в Риме порядка, неудержимое стремление к роскоши погубит Рим<sup>2</sup>. По мысли Сципиона, справедливость необходима государству; иными словами, без справедливости нет государства<sup>3</sup>. Справедливость и государство сходны в том, что оба устанавливают порядок во взаимоотно-

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки на *De Civitate Dei*.

<sup>2</sup> См. I.30.

<sup>3</sup> Cum autem Scipio in secundi libri fine dixisset, «Ut in fidibus ac tibiis atque cantu ipso ac vocibus concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem immutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt; isque concentus ex dissimillarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens: sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione civitatem consensu dissimillimorum concinere; et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, eam esse in civitate concordiam, arctissimum atque optimum omni in republica vinculum incolunitatis, eamque sine iustitia nullo pacto esse posse» (II.21.1).

В конце второй книги Сципион сказал [см. Cicero, *De re publica* II.69], что как на струнных инструментах и флейтах, и в самом пении и говоре должно быть соблюдено известное соотношение между различными звуками, изменение или отсутствие которого оскорбляет образованный слух; и это соотношение, давая различным звукам известный строй, образует из них гармоническое сочетание: так из высших и низших, и промежуточных между ними средних состояний, как бы из своего рода звуков, посредством разумного сочетания разностей, составляется общество гражданское; и то, что у музыкантов называется гармонией, то в государстве — согласие, ко-



шениях различных частей. Без порядка, то есть без справедливости, могут существовать отдельные части, но не государство как целое. Но необходимость справедливости, по мнению Сципиона, не ограничивается государством, она распространяется и на народ<sup>4</sup>. Такое понимание государства и народа заметно отличается от понимания Августина, который исключает справедливость из определения государства или города. Цицерон (устами Сципиона) не говорит, что народ без справедливости порочен, он утверждает, что без справедливости не может быть народа вообще<sup>5</sup>. Банда разбойников или ти-

торое представляет собой самую прочную и лучшую во всякой республике охрану благосостояния и которое немисливо без справедливости.

<sup>4</sup> Qua quaestione, quantum satis visum est, pertractata, Scipio ad intermissa revertitur, recolique suam atque commendat brevem reipublicae definitionem, qua dixerat eam esse rem populi. Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat (II.21.2).

Когда вопрос этот обследован был настолько, насколько это казалось достаточным, Сципион возвращается к прежней прерванной речи, напоминает и предлагает принять то краткое свое определение республики, в котором назвал ее делом народным [см. Цицеро, *De re publica*, I.39]. Народ же он определяет не как всякий сброд толпы, а как совокупность людей, соединенных согласием в началах права и взаимной пользой.

<sup>5</sup> Cum vero iniustus est rex, quem tyrannum, more graeco, appellavit; aut iniusti optimates, quorum consensum dixit esse factionem; aut iniustus ipse populus, cui nomen usitatum non reperit, nisi ut etiam ipsum tyrannum vocaret: non iam vitiosam, sicut pridie fuerat disputatum; sed, sicut ratio ex illis definitionibus connexa docuisset, omnino nullam esse rempublicam: quoniam non esset res populi, cum tyrannus eam factiove capesseret; nec ipse populus iam populus esset, si esset iniustus, quoniam non esset multitudo iuris consensu et utilitatis communione sociata, sicut populus fuerat definitus (*Ibid.*).

Если же царь несправедлив (такого царя он называет греческим именем «тиранна») или несправедливы вельможи (их соглашение он называет в таком случае заговором), или же, наконец, сам народ несправедлив (для такого народа он не находит подходящего названия, если не назвать и его тиранном), то республика является уже не только имеющей недостатки, как об этом говорилось в состязании предшествовавшего дня, а как показывает вывод, вытекающий из вышеприведенных определений, не существующей вовсе: потому что она не была бы делом народным, если бы ее злоумышленно захватил в свои руки тиранн; равно и сам народ, если бы оказался несправедливым, не был бы уже народом, потому что перестал бы быть обществом, соединенным согласием в началах права и взаимной пользой, соответственно данному о народе определению.

рания могут существовать без справедливости, без нее могут существовать и отдельные части города или государства, но без порядка, обеспеченного справедливостью, группа людей, строго говоря, не может быть названа народом.

Августин показывает здесь, что он хорошо знаком с традицией, идущей от Платона и Аристотеля через Цицерона, согласно которой справедливость — это то, что обеспечивает единство народа, или нации. Тем не менее он устраняет справедливость из определения государства и народа, поскольку история в данном случае для него важнее философии. Пусть для философии справедливость необходима как существенное качество государства и народа, но человеческий выбор творит такую историю, в которой справедливость недостижима: в результате восстания против Бога разум оказался в подчинении у страстей, а воля уже не в силах полностью восстановить утраченный порядок. Поэтому мы стоим перед выбором: либо политическая философия не должна учитывать конкретные ситуации человеческой жизни, либо следует признать, что в даваемых нами определениях народа и государства отразится историческая реальность — результат человеческого выбора. В центре политической философии Августина стоит выбор, а такая философия неизбежно соотносится с историей. Таким образом, следствием христиански «реалистического» отношения Августина к первородному греху является то, что история играет в его философии гораздо большую роль, чем в политической философии Платона и Аристотеля. Определение государства, равно как и причины падения Рима, будет основываться на выборе, проявившем себя в истории. Это не означает, что более рациональная философия Платона и Аристотеля ошибочна; это означает, что ее практическое значение зависит от человеческого выбора.

В таком случае можно ожидать, что Августин обратится к историкам. Если верить самим римским историкам, то Рим уже давно перестал быть справедливым<sup>6</sup>. Если справедливость входит в опре-

---

<sup>6</sup> *Quando ergo respublica Romana talis erat, qualem illam describit Sallustius; non iam pessima ac flagitiosissima, sicut ipse ait, sed omnino nulla erat, secundum istam rationem, quam disputatio de republica inter magnos eius tum principes habita patefecit (11.21.3).*

Итак, если римская республика была такою, какую описывает ее Саллюстий, она была бы уже не самой развращенной и распущенной, как говорит он, а не была бы вовсе и республикой, как то очевидно из рассуждения, которое вели о республике тогдашние ее великие представители.

деление государства, то Рим давно уже не считается государством. Вследствие своей несправедливости Рим перестал быть государством, а римляне — народом в далеком прошлом, причем такого мнения придерживаются не христиане, а римские историки и философы. Сбылось пророчество Сципиона, говорившего, что угроза Риму исходит не от внешнего врага, а изнутри. Поэтому не христианство стало причиной разрушения Рима, ведь его существование как государства и народа прекратилось еще до пришествия Христа<sup>7</sup>. Вина за падение Рима лежит на самих римлянах, а не на христианах или вторгшихся в Рим готах. История Рима есть результат его собственного выбора, и Рим теперь должен нести ответственность за свой выбор. Если Риму не удастся извлечь уроки из своей собственной истории, то он будет продолжать путь саморазрушения.

Итак, Августин доказывал, что, согласно римским историкам и философам, Рим перестал быть государством уже давно. Теперь он идет дальше, заявляя, что Рим никогда не был государством, поскольку никогда не был справедливым<sup>8</sup>. Справедливость Рима в

---

<sup>7</sup> Haec Cicero fatebatur longe quidem post mortem Africani quem in suis libris fecit de republica disputare, adhuc tamen ante adventum Christi: quae si diffamata et praevalente religione christiana sentirentur atque dicerentur, quis non istorum ea Christianis imputanda esse censeret? Quamobrem cur non curarunt dii eorum, ne tunc periret atque amitteretur illa respublica, quam Cicero longe antequam Christus in carne venisset, tam lugubriter deplorat amissam? (II.21.4).

Такое признание высказывает Цицерон, хотя и долго спустя после смерти Сципиона, которого он заставляет в своих книгах состязаться о республике, однако еще до пришествия Христа. Если бы все подобное почувствовалось и высказалось после того, как христианская религия сделалась общеизвестной и преобладающей, кто из них задумался бы обвинить в этом христиан? Почему же тогда не позаботились их боги предохранить от гибели эту республику; которую Цицерон так горько оплакивает, как погибающую еще задолго до пришествия во плоти Христа?

<sup>8</sup> Enitar enim suo loco, ut ostendam secundum definitiones ipsius Ciceronis, quibus quid sit respublica, et quid sit populus, loquente Scipione, breviter posuit (attestantibus etiam multis, sive ipsius, sive eorum, quos loqui fecit in eadem disputatione, sententiis), nunquam illam fuisse rempublicam, quia nunquam in ea fuit vera iustitia (*Ibid.*).

В свое время, на основании кратких, от лица Сципиона сделанных, определений самого Цицерона о том, что такое республика и что такое народ (а также основываясь и на многих мнениях как его самого, так равно и тех, которых он заставил говорить в состязании о республике), я постараюсь показать, что республика римская никогда не была республикой, потому что в ней не было никогда истинной справедливости.

древности есть выдумка, которой пользовались в риторических целях, чтобы побудить римлян к добродетели. Доказывая то, что Рим никогда не был справедлив, Августин прибегает главным образом не к римским историкам, а к своему собственному расширенному пониманию справедливости в философском смысле. Для Августина справедливость есть не просто порядок во взаимоотношениях частей внутри государства; она означает правильные взаимоотношения государства с Богом. Справедливость есть не просто соблюдение *ius suum*, получение каждым должного; справедливости нет, если Бог не получает должное. Чтобы быть справедливым по отношению к Богу, то есть воздавать Богу должное, необходимо Его чтить<sup>9</sup>. Августин задается вопросом: должна ли справедливость ограничиваться отношениями между людьми или же она должна включать и отношения людей с Богом? Если мы принимаем первое, то люди будут справедливыми и грешными одновременно, что абсурдно. Если же второе, то следует признать, что ни одно государство, не чтущее Бога, не может быть справедливым. Едва ли есть необходимость обращаться к римским историкам, чтобы удостовериться в том, что в ранний период римской истории, который некоторые, движимые чувством ностальгии, хотели бы назвать справедливым, в Риме господствовал политеизм. Поэтому Рим никогда не был справедливым и никогда не был государством в строгом философском смысле.

Если Рим не был справедлив (в философском смысле), то следует ли считать, что между ранним и поздним Римом нет разли-

---

<sup>9</sup> *Secundum probabiliores autem definitiones, pro suo modo quodam respublica fuit: et melius ab antiquioribus Romanis, quam a posterioribus administrata est. Vera autem iustitia non est, nisi in ea republica, cuius conditor rectorque Christus est; si et ipsam rempublicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus. Si autem hoc nomen, quod alibi aliterque vulgatum est, ab usu nostrae locutionis est forte remotius; in ea certe civitate est vera iustitia, de qua Scriptura sancta dicit, *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei (Ibid.)*.*

По более правдоподобным определениям, она была республикой в своем известном роде, и древнейшими римлянами управлялась лучше, чем позднейшими. Но истинной справедливости нет нигде, кроме той республики, основатель и правитель которой — Христос, если и эту последнюю угодно называть республикой, так как нельзя отрицать, что и она — народное дело. Но может быть, это название, употребительное в ином случае и ином смысле, покажется необычным для нашей речи; в таком случае — истинная справедливость существует только в том Граде, о котором Святое Писание говорит: *Славное возвещается о тебе, град Божий!* (Пс 87:3).

цы? Пусть Рим никогда не был справедлив, но, может быть, в его деяниях можно выделить нечто лучшее или худшее? Рассматривая историю Рима и всего человечества с точки зрения справедливости, Августин приходит к неутешительному выводу о возможности таких градаций лучшего и худшего<sup>10</sup>.

Без справедливости градации лучшего и худшего с точки зрения морали незначительны. Различия между несправедливыми государствами сводятся к объему и уровню их преступности. Различия между ними измеряются властью: чем больше у государства власти, тем более несправедливым оно может быть. Главным ограничением несправедливости является власть.

Тем не менее, в вопросе о том, какие государства считать лучшими, а какие — худшими, Августин, по-видимому, не ограничивается этим пессимистическим суждением. При отсутствии справедливости каким-то образом все же можно видеть и различать, насколько правильно действуют разные государства. Иначе как Августин мог бы объяснить, каким образом Рим, который никогда не был справедлив и, следовательно, никогда не был государством, мог столь успешно возвыситься до Империи? Можно ли отнести успехи Рима только на счет его деспотической власти? Августин не собирался заходить так далеко в своей критике Рима, ведь он на собственном опыте был знаком с римскими этическими традициями. Несмотря на все ошибки Рима, которые он методично перечисляет, в его истории есть много славного и достойного восхищения. Чтобы показать Рим с лучшей стороны, Августин вновь обращается к римским историкам.

---

<sup>10</sup> *Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt, nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat, sedes constituat, civitates occupet, populos subiuguet, evidentius regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas (IV.4).*

Итак, при отсутствии справедливости, что такое государства, как не большие разбойнические шайки; так как и самые разбойнические шайки, что такое, как не государства в миниатюре? И они также представляют собою общества людей, управляются властью начальника, связаны обоюдным соглашением и делят добычу по добровольно установленному закону. Когда подобная шайка потерянных людей возрастает до таких размеров, что захватывает области, основывает оседлые жилища, овладевает городами, подчиняет своей власти народы, — тогда она открытое принимает название государства, которое уже вполне усваивает ей не жадность подавленная, а приобретенная безнаказанность.

Согласно данному Августином расширенному определению справедливости, включающему понятие *religio*, то есть справедливости по отношению к Богу, политеизм Рима делал осуществление справедливости невозможным; в древнем мире фактически только еврейское государство приблизилось к идеалу справедливости<sup>11</sup>. Тем не менее, возможно и другое определение справедливости — хотя и не отвечающее строгим критериям философского определения, но полезное с точки зрения истории. Это определение минимально, поскольку оно не включает ни получение каждым ему причитающегося (*ius suum*), ни подавление страстей разумом; оно ограничивает справедливость контролем над низменными страстями. Знакомство с историей Рима показывает, что Рим достиг справедливости в этом смысле и что это и обусловило успехи Рима. В осуществлении такой справедливости не предусматривается упорядочивание отношений между государством и Богом, равно как и главенство разума над чувствами, однако стремление к славе обеспечивает контроль над наиболее грубыми страстями. История настаивает, чтобы мы признали это достижение Рима, а также, добавляет Августин, и то, что Рим оказался неспособен достичь справедливости в строгом смысле.

Несмотря на все величие первого достижения, мы должны распознать ту страсть, которая его обеспечила. Более низменные страсти были подчинены стремлению к славе, что, в свою очередь, породило стремление к войне, в которой можно было завоевать эту славу<sup>12</sup>. Достижения Рима были куплены ценой войны; действи-

---

<sup>11</sup> *Veteres igitur primique Romani, quantum eorum docet et commendat historia, quamvis ut aliae gentes, excepta una populi Hebraeorum, deos falsos colebant, et non Deo victimas, sed daemioniis immolarent, tamen laudis avidi, pecuniae liberales erant, gloriam ingentem, divitias honestas volebant: hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt. Caeteras cupiditates huius unius ingenti cupiditate presserunt (V.12.1).*

Да, древние и первобытные римляне, хотя подобно другим народам, за исключением еврейского, чтити богов ложных и приносили жертвы не Богу, а демонам, тем не менее, как свидетельствует и доказывает их история, «из желания доброго о себе мнения, не дорожили деньгами, добивались славы великой, богатства честного» [см. Sallustius, *Conjuratio Catilinae* 7.6]. Эту славу они любили пламеннейшим образом, ради нее хотели жить, за нее не колебались умирать. Все другие страсти свои они подавляли этой великой страстью.

<sup>12</sup> *Ita fiebat in votis virorum virtute magnorum, ut excitaret in bellum miseras gentes, et flagello agitaret Bellona sanguineo, ut esset ubi virtus eorum enitesceret.*

тельно, мы вправе спросить: не породила ли эта «справедливость» Рима худшую страсть — жажду войны? История показывает, что эта страсть к войне росла постепенно. Поначалу война велась ради свободы, то есть как самооборона. К сожалению, успехи в войне пробудили вкус к господству и порабощению народов. В конце концов Рим стал жить жадной славой и восхваления, так что все отныне делалось ради того, чтобы добиться восхваления другими людьми. Это требовало ограничения низменных стремлений, в то же время не было никакой возможности сдерживать неумную жажду славы. Таким образом, возвышение Рима произошло согласно Провидению, то есть справедливости Бога<sup>13</sup>. Рим подавлял более низменные пороки — жадность и похоть; эти ограничения и сделали возможным существование Империи. С другой стороны, поскольку порочное стремление к восхвалению людьми и к славе росло и выходило за всякие границы, Рим терял контроль над самим собой, который и обеспечивал существование Империи.

---

*Nos illa profecto laudis aviditas et gloriae cupido faciebat. Amore itaque primitus libertatis, post etiam dominationis, et cupiditate laudis et gloriae, multa magna fecerunt (V.12.2).*

Таким образом, заветным желанием мужей великих доблестью было, чтобы Беллона возбуждала бедные народы к войне и терзала их кровавым бичом, лишь бы был случай блеснуть им своей доблестью. Это было именно делом жажды доброго о себе мнения и страстного желания славы. Итак римляне совершили много великого сперва из любви к свободе, а потом из любви к господству и из страстного желания доброго о себе мнения и славы.

<sup>13</sup> *Quamobrem cum diu fuissent regna Orientis illustria, voluit Deus et occidentale fieri, quod tempore esset posterius, sed imperii latitudine et magnitudine illustrius. Idque talibus potissimum concessit hominibus ad domanda gravia mala multarum gentium, qui causa honoris, laudis et gloriae consuluerunt patriae, in qua ipsam gloriam requirebant, salutemque eius saluti suae praepone non dubitaverunt, pro isto uno vitio, id est amore laudis, pecuniae cupiditatem et multa alia vitia comprimentes (V.13.1).*

Итак, соответственно тому, как существовали продолжительное время знаменитые царства на Востоке, Богу угодно было, чтобы появилось и царство западное, которое по времени было позднейшее, но по обширности власти и по величию еще более знаменитое. Для обуздания тяжких злодеяний множества народов, Он предоставил это таким людям, которые заботились об отчизне ради чести, хвалы и славы, полагали в этом самую славу, и благосостояние отчизны не колебались ставить выше собственного благосостояния, ради этого одного порока, то есть честолюбия, подавляя в себе и жадность к деньгам, и многие другие пороки.

Совмещая философскую и историческую перспективы, Августин выстраивает шкалу градаций лучших и худших политических правлений, в то же время придерживаясь своего расширенного определения справедливости. Римляне были лучше тех народов, которые не смогли контролировать низменные желания, но они не могут считаться справедливыми по-настоящему<sup>14</sup>. Поэтому Августин приходит к выводу, что добродетели Рима были великолепными пороками. Риму был свойствен один великолепный порок — стремление к земной славе; ему он был обязан и возникновением империи и ее распадом. Люди должны выбрать, искать ли славы среди людей или стремиться к Божьей славе. Стремление к земной славе обеспечило римлянам ограниченную справедливость, и они получили награду, которую искали — славу среди людей<sup>15</sup>. Римляне добились того, к чему они стремились в этой жизни, поэтому им нечего жаловаться на христиан или на Бога. Рим получил ту награду, которая ему полагалась по справедливости. Но выбрать земную славу значит выбрать земную награду. В каком бы смысле Рим ни был «лучше» или достиг «справедливости», он был награжден достойно. Если христиане ищут

---

<sup>14</sup> Verumtamen qui libidines turpiores, fide pietatis impetrato Spiritu sancto, et amore intelligibilis pulchritudinis non refrenant, melius saltem cupiditate humanae laudis et gloriae, non quidem iam sancti, sed minus turpes sunt (*Ibid.*).

Но верно и то, что люди, не испросившие по вере благочестия Святого Духа и не обуздывающие в себе гнуснейших похотей любовью к красоте духовной, из страстного желания человеческой чести и славы делают если уже не святыми, то по крайней мере менее гнусными.

<sup>15</sup> De talibus enim, qui propter hoc boni aliquid facere videntur, ut glorificentur ab hominibus, etiam Dominus ait, *Amen dico vobis, perceperunt mercedem suam*. Sic et isti privatas res suas pro re communi, hoc est republica, et pro eius aulario contempserunt, avaritiae restiterunt, consuluerunt patriae consilio libero; neque delicto secundum suas leges, neque libidini obnoxii: his omnibus artibus tanquam vera via nisi sunt ad honores, imperium, gloriam: honorati sunt in omnibus fere gentibus (V.15.1).

Ибо о таких, которые совершают нечто доброе, чтобы найти славу у людей, Сам Господь говорит: *Истинно говорю вам, они уже получают награду свою* (Мф 6:2). Так и они: пренебрегали ради общего достояния, то есть ради республики и ее казны, своим достоянием частным; подавляли жадность; подавали свободный голос в совещаниях о делах отчизны; не запятнали себя перед лицом своих законов ни проступком, ни страстью; и всеми этими искусствами, как прямым путем, шли к чести, власти и славе: за то и приобрели уважение к себе у всех почти народов; подчинили законам своего государства многие из них; и в настоящее время славны почти у всех народов литературой и историей.



другой славы, то они могут ожидать и другой награды; нет ничего удивительного, что в земной жизни их обвиняют, а не награждают.

Теперь нам ясен ответ Августина на обвинение христианства в том, что оно послужило причиной падения Рима. В этом обвинении было два пункта: (1) забвение культа языческих богов привело к разрушению Рима; (2) христиане слишком далеки от мира, чтобы быть хорошими гражданами. На первое обвинение Августин отвечает, что римляне сами своими пороками способствовали падению Рима. Неспособность управлять страстями вызвало упадок Рима. На второе обвинение Августин отвечает, что только христиане справедливы, поэтому христиане лучшие, а не худшие граждане<sup>16</sup>. Справедливость в самом истинном смысле требует почитания Бога, поскольку это то, что полагается Ему по праву. Христиане же более всех способны выполнять это требование. Христиане более всех способны не только к религии, но и к осуществлению всего того, что составляет справедливость, а также ко всем остальным добродетелям. Христиане не являются причиной падения Рима; они — его единственная надежда.

Оба ответа Августина основываются на его определении справедливости. Рим никогда не был справедлив, поскольку поклонение единому Богу входит в это определение. Христиане являются наилучшими гражданами, опять-таки на основании того, что поклонение Богу — часть этого определения; именно эта особая связь с Богом делает остальные составляющие справедливости и добродетели более достижимыми для христиан. Никакое государство в строгом смысле, предполагающем осуществление справедливости, не может быть государством, пока оно остается языческим. Христос — единственное основание государства в строгом смысле, поскольку только в Его жизни произошло полное осуществление справедливости: Он отдал Отцу то, что предназначалось Ему. В единении с Христом Его справедливость становится объединяющей силой для Града Божия. Вне Града Божьего нет справедливости. Различия между более и менее порочными режимами становятся незначительными при сопоставлении с различиями между справедливостью Града Божьего и несправедливостью Града человеческого. Можно отметить различия между более и менее порочными режимами, но награды за подобные достижения имеют короткий век; это земные награды, принадлежащие Граду земному, и они выглядят ничтожными перед вечными наградами Града Божьего.

---

<sup>16</sup> См. прим. 9.

## Лекция 7

# Августин о соотношении мирской и духовной власти<sup>1</sup>

Вопрос о взаимоотношениях между Градом Божиим и Градом человеческим был для Августина фундаментальным; то есть наиболее важным было решить, гражданином какого из городов стоит быть. Он не обсуждает взаимоотношений Церкви и государства, хотя касается вопроса о связи Града Божия с государством. Одно из главных обвинений против христианства, которое заставило Августина написать *О Граде Божиим*, заключалось в том, что христиане не могут быть достойными гражданами государства. И полный ответ на это обвинение не прозвучал до тех пор, пока не были объяснены взаимоотношения между христианской Церковью и государством. Августина прежде всего интересовал тот выбор, который лежит в основе образования этих двух сообществ — Божественного и человеческого, — и последствия этого выбора для вечности. И наконец, он должен был объяснить, как выбор Града Божия влияет на жизнь человека в государстве. Зримая христианская Церковь должна быть Градом Божиим, странствующим в этом мире, хотя не все члены Церкви являются обязательно гражданами Града Божия, существование которого определяется большей любовью к вечному, чем к временному. Поскольку Церковь является странствующим Градом Божиим, то в этом контексте Церковь как понятие синонимична Граду Божию. Не следует забывать о различии между Церковью и Градом Божиим, однако порой Августин говорит о Церкви как о странствующем Граде Божиим без учета различий между ними<sup>2</sup>.

Прежде чем мы перейдем к обсуждению отношения Града Божия (Церкви) к государству, мы должны обозначить различия между ними: Град Божий стремится к вечному миру (*pax aeterna*), государство же ищет земного, временного мира (*pax terrena*)<sup>3</sup>. Говоря о

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки на *De Civitate Dei*.

<sup>2</sup> См. VIII.24; XIII.16; XX.11.

<sup>3</sup> Sed domus hominum qui non vivunt ex fide, pacem terrenam ex huius temporalis vitae rebus commodisque sectatur. Domus autem hominum ex fide viventium, exspectat ea quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenisque rebus ac temporalibus tanquam peregrina utitur, non quibus capiatur et avertatur quo tendit in Deum, sed quibus sustentetur ad facilius toleranda minimeque augenda onera corporis corruptibilis, quod aggravat animam (XIX.17.1).

государстве, стремящемся к земному миру, Августин имеет ввиду Град человеческий, однако вспомним, что государство — наилучшая форма существования Града человеческого. Целью этого Града являются мирские, временные, а не вечные блага; для достижения такой цели необходим земной мир<sup>4</sup>. Граду земному необходимо государство, и он создает его ради того, чтобы наслаждаться мирскими благами. Град Божий (Церковь) не может заменить государство, поскольку оба они представляют разные роды правления: первое есть господство Бога, а второе — господство людей. К тому же, Град Божий существует ради вечного мира, а Град человеческий — ради земного мира.

То, что Град Божий и государство стремятся к различным видам мира, не препятствует им решать одну задачу — достижение земного мира<sup>5</sup>. Граду Божию приходится существовать в земном мире и

---

Но дом людей, не живущих верою, домогается от вещей и выгод этой временной жизни мира земного. Дом же людей, верой живущих, ожидает того, что обещано в будущем как вечное, а вещами земными и временными пользуется как странствующий, не для того, чтобы увлекаться ими и забывать свое стремление к Богу, а для того, чтобы находить в них поддержку для более легкого перенесения тягостей *тленного тела*, которое *обременяет душу* (Прем 9:15).

<sup>4</sup> *Idcirco rerum vitae huic mortali necessarium utrisque hominibus et utrique domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius, multumque diversus. Ita etiam terrena civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit; in eoque defigit imperandi obediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum. Civitas autem coelestis, vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur, et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat (Ibid.).*

Таким образом, и те и другие люди, и тот и другой дом, одинаково пользуются вещами, необходимыми для этой смертной жизни; но цель пользования у каждого своя собственная, и весьма различная. Так же точно и земной град, который верою не живет, стремится к миру земному и к нему направляет согласие в управлении и в повиновении граждан, чтобы относительно вещей, касающихся смертной жизни, у них был до известной степени одинаковый образ мыслей и желаний. Град же небесный, или, вернее, та часть его, которая странствует в этой смертности и живет верою, поставлен в необходимость довольствоваться и таким миром, пока минуется сама смертность, для которой он нужен.

<sup>5</sup> *Quocirca ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est, de quo dicunt sacrae Litterae Hebraeorum, Beatus populus; cuius est Dominus Deus ipsius.*

использовать государство в своих целях. Как бы далеко ни было государство от философского понимания справедливости, насколько бы велико ни было господство Града человеческого над ним, государство остается полезным для Града Божия, пока оно стремится к земному миру. Град Божий не ждет справедливости от государства; ему лишь нужна свобода для того, чтобы пройти по своему пути через чуждый ему мир и достичь своего истинного пристанища в вечности. Наличие общей цели — земного мира — не означает, что Град Божий и государство одинаково ценят земной мир<sup>6</sup>. Град Божий использует земной мир, не делая его своей конечной целью. Иначе говоря, земные блага, в том числе и земной мир, используются Градом Божиим, но не почитаются им как то, к чему следует стремиться. Государство с его земным миром являются средствами, а не целями Града Божия. Если члены Церкви являются гражданами Града Божия, они пользуются земными благами и государством, не относясь к ним как к своим целям. Если же члены Церкви являются гражданами Града человеческого, то они рассматривают земные блага и государство как свои конечные цели.

Использование временного мира и государства в качестве средств для достижения вечного мира не позволяет христианину относиться к государству как к своему дому. Чтобы описать отрешенность христианина от мира, Августин пользуется несколькими яркими образами. Христианин подобен страннику, проходящему

---

Miser igitur populus ab isto alienatus Deo. Diligit tamen ipse etiam quamdam pacem suam non improbandam, quam quidem non habebit in fine, quia non ea bene utitur ante finem. Hanc autem ut interim habeat in hac vita, nostra etiam interest: quoniam quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis: ex qua ita per fidem populus Dei liberatur, ut apud hanc interim peregrinetur (XIX.26.1).

Почему, как жизнь плоти есть душа, так блаженная жизнь человека есть Бог; о чем священные Писания евреев говорят: *Блажен народ, у которого Господь есть Бог (Пс 144:15)*. Следовательно, отчуждившийся от Бога народ несчастен. Но и этот народ любит своего рода мир, хотя и не отличающийся честностью, которого, впрочем, в конце иметь не будет, так как прежде конца не надлежащим образом им пользуется. А чтобы до времени он в этой жизни имел его, это важно для нашего Града: пока оба Града взаимно перемешаны, пользуемся и мы миром Вавилона, из которого народ Божий освобождается верой так, как бы находился в нем во временном странствовании.

<sup>6</sup> См. прим. 3.

по чужой земле<sup>7</sup>. Христианин проходит через это царство смерти как странник<sup>8</sup>. Христианин — это пленник во вражеской земле, который знает о своем будущем освобождении<sup>9</sup>. В связи с этими образами возникает вопрос: если христианин лишь пользуется государством и земным миром на своем пути к вечному миру и Граду Божию на небесах, может ли он быть полноценным гражданином государства? Использование государства и земного мира вовсе не предполагает гражданства, и ни один из этих трех образов не представляется совместимым с образом гражданина. Правы ли языческие критики, которые заявляют, что христиане, которые лишь пользуются государством и земным миром в своем странствии через земной мир к вечному пристанищу, не способны участвовать в жизни государства как настоящие граждане?

Августин признает, что пользование государством и земным миром требует подчинения государству<sup>10</sup>. Невозможно пользоваться государством, не принимая и не подчиняясь его власти в отношении достижения земного мира. Отношения между Церковью и государством должны быть гармоничными, и не только потому, что христиане пользуются миром, обеспечиваемым государством, но также и потому, что следует отдавать «кесарю кесарево». За земной мир следует платить государству соблюдением его законов, и христианин не освобожден от этого требования. Такое подчинение делает христианина гражданином государства, и, таким образом, он обладает двойным гражданством. Христианин подчиняется власти

---

<sup>7</sup> См. прим. 3.

<sup>8</sup> См. прим. 4.

<sup>9</sup> *Ac per hoc dum apud terrenam civitatem, velut captivam vitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spirituali tanquam pignore accepto, legibus terrenaе civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae accommodata sunt, obtemperare non dubitat: ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utraque concordia (XIX.17.1).*

Поэтому, пока он проводит как бы пленническую жизнь своего странствования в областях земного града, хотя получив уже обетование искупления и в виде залога его дар духовный, он не колеблется повиноваться законам земного града, которыми управляется то, что служит для поддержания смертной жизни, чтобы, поскольку обща сама смертность, в вещах, к ней относящихся, сохранялось согласие между тем и другим градом.

<sup>10</sup> См. прим. 9.

Бога ради вечного мира; в этом смысле он гражданин Града Божия. Он является также и гражданином государства, подчиняясь власти людей ради земного мира.

Тем не менее, Град Божий (Церковь) выше государства. Августин спешит наметить границы гражданства христиан в государстве<sup>11</sup>. Гармония между Градом Божиим и государством зависит от того, как ведет себя государство. Если государство препятствует почитанию христианами Бога, то участие в жизни такого государства, исповедующего ложную религию, невозможно. Гражданство христиан в государстве имеет своим условием свободу служить Богу и не поклоняться кому-либо еще. Ведь конечная цель — вечный мир — является определяющей по отношению к промежуточной цели — земному миру, и поэтому, если земной мир вступает в конфликт с вечным миром, то следует пожертвовать и земным миром, и гражданством в государстве. Христиане не должны подчиняться земной власти, если ее законы противоречат вечному закону Бога. Поэтому общее стремление к земному миру должно гармонично объединять Град Божий и государство, однако эта гармония может быть разрушена тем государством, которое делает невозможным

---

<sup>11</sup> Verum quia terrena civitas habuit quosdam suos sapientes, quos divina improbat disciplina, qui vel suspicati vel decepti a daemonibus crederent multos deos conciliandos esse rebus humanis <...> coelestis autem civitas unum Deum solum colendum nosset, eique tantummodo serviendum servitute illa, quae graece λατρεία dicitur, et non nisi Deo debetur, fideli pietate censeret: factum est, ut religionis leges cum terrena civitate non posset habere communes, proque his ab ea dissentire haberet necesse, atque oneri esse diversa sentientibus, eorumque iras et odia et persecutionum impetus sustinere, nisi cum animos adversantium aliquando terrore suae multitudinis, et semper divino adiutorio propulsaret (*Ibid.*).

Но град земной имел неких своих, божественным учением не одобряемых, мудрецов, которые, будучи недоумлены или обмануты демонами, полагали, что к миру человеческого следует приурочить многих богов <...> Град же небесный знал, что следует почитать только единого Бога, и с истинным благочестием полагал, что только Ему следует служить тем служением, которое по-гречески называется *λατρεία* и обязательно лишь в отношении к Богу. От этого произошло, что он не мог иметь с градом земным общих религиозных законов и был поставлен в необходимость из-за них разногласить с последним, быть в тягость людям противоположного образа мыслей, подвергаться их гневу, ненависти и преследованиям, пока наконец страхом своего многолюдства и всегдашней Божественной помощью не обуздал дерзости своих врагов.

служение странствующему Граду Божию и осуществление его справедливости.

Из некоторых высказываний Августина следует, что участие христианина в делах государства должно быть минимальным, и можно подумать, что в его понимании христианство предполагает свободу от политической жизни. Например, для христианина, по-видимому, вопрос о типе правления не представляет большой важности<sup>12</sup>. Различия политических структур имеют минимальное значение в сопоставлении с жизнью гражданина Града Божия. Христианин, — говорит Августин, — не заинтересован в смене политических установлений. Другие высказывания дают понять, что христианин должен поддерживать государство. Описание Августином ада представляет собой достаточное основание для того, чтобы серьезно относиться к политической жизни: если мир есть конечная цель Града Божия, то война — вечная цель Града человеческого<sup>13</sup>. Война есть присутствие ада на земле, поэтому христианин обязан способство-

---

<sup>12</sup> *Haec ergo coelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem; non curans quidquid in moribus, legibus, institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur, vel tenetur; nihil eorum rescindens, nec destruens, imo etiam servans ac sequens: quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenaе pacis intenditur, si religionem qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit (Ibid.).*

Итак, этот небесный Град, пока находится в земном странствовании, призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество во всех языках, не придавая значения тому, что есть различного в правах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается или поддерживается, ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а напротив, сохраняя и соблюдая все, что, хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного Бога.

<sup>13</sup> *Sed quoniam sicut miseria beatitudini, et mors vitae, ita bellum paci videntur esse contrarium; merito quaeritur, sicut pax in bonorum finibus praedicata est atque laudata, quod vel quale bellum in finibus malorum e contrario possit intelligi (XIX.28.1).*

Но так как подобно противоположности между несчастьем и блаженством, между смертью и жизнью, предполагается и противоположность между войной и миром, то не без основания ставят вопрос: если в виде конечного блага проповедуется и восхваляется мир, то, в противоположность этому, что за война, и какого свойства, может предполагаться как конечное зло?

вать поддержанию земного мира, создаваемого государством. Даже с учетом того, что государство построено Градом человеческим прежде всего ради обеспечения мирских благ и наслаждения ими в качестве конечной цели существования, мир, который создается при этом, является для христианина неоспоримым благом.

Сложность понимания Августином взаимоотношений Града Божия и Церкви, насколько она тождественна Граду Божию, с государством мы видим в следующем пассаже:

Пользуется таким образом и Град Небесный в этом своем земном странствовании миром земным, и в предметах, относящихся к смертной человеческой природе, насколько то совместимо с благочестием и религией, сохраняет и поддерживает единство образа человеческих мыслей и желаний, и направляет этот земной мир к миру небесному. Последний мир, действительно, такого свойства, что единственно должен считаться и называться миром собственно разумной твари. Это — самое упорядоченное и самое единодушное общение в наслаждении Богом, и взаимно — в Боге<sup>14</sup>.

Итак, в начале утверждается, что Град Божий пользуется государством, что согласуется, как мы видели, с неохотным принятием необходимости государства: здесь подразумевается самое ограниченное участие христианина в делах государства. Гораздо более активный и позитивный подход мы наблюдаем во второй части высказывания, где утверждается, что Град Божий «охраняет и обеспечивает» согласие стремлений, на основе которого создается государство и, следовательно, мир. Град Божий (то есть Церковь) должен помогать государству строить земной мир, если это не требует нарушения христианских заповедей. Это уже не означает, что христианин лишь пользуется государством; напротив, он поощряется к активному участию в политической жизни. Третья часть обосновывает это побуждение христианина к политической активности: это делается ради достижения гармонии между Градом Божиим и государством. Вместо того, чтобы просто признать изначально существующую гармонию Града Божия и государства в

---

<sup>14</sup> *Utitur ergo etiam coelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena, et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus, humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit, eamque terrenam pacem refert ad coelestem pacem: quae vere ita pax est, ut rationalis duntaxat creaturae sola pax habenda atque dicenda sit, ordinatissima scilicet et concordissima societas fruendi Deo, et invicem in Deo (XIX.17.1).*



их совместном стремлении к достижению земного мира, Августин делает акцент на участии в политической жизни, что, по его мнению, и создаст гармонию между Градом Божиим и государством. Достижение такой гармонии должно быть делом христиан; они не могут допустить, чтобы это делалось помимо их участия в жизни общества. Представив такое позитивное и активное отношение к государству, Августин заканчивает предостережением. Необходимо помнить о границах политической жизни, ведь истинная справедливость и мир существуют только в Граде Божиим. Следует стремиться к гармонии между Градом Божиим и государством в пределах земного (временного) мира, в особенности такого, который благоприятствует свободному почитанию Бога. Христианин, однако, не должен надеяться отыскать такое философское определение справедливости или мира, которое соответствовало бы устремлениям людей в рамках государства.

Понимание Августином взаимоотношений Града Божия и государства в конечном счете становится вопросом о взаимоотношениях Града земного и государства, поскольку степень участия христианина в политической жизни зависит от того, означает ли это его вовлеченность в Град человеческий. Государство характеризуют две основные вещи: господство одних людей над другими и стремление к земному миру. Безусловно, справедливость, по крайней мере в строгом смысле, не является обязательной чертой государства. Для Града человеческого также характерны две основные черты: рабская зависимость разума от чувств и стремление к земным благам как к конечной цели. Государство есть наилучшее проявление Града человеческого, поскольку оно устанавливает пределы человеческим страстям с помощью своих различных органов управления и законов, и оно устрояет земной мир ради обладания мирскими благами. В какой мере целью ограничения государством человеческих страстей является обладание земными благами, в той мере оно является Градом человеческим. Однако можно провести различие между Градом земным и государством. Господство людей друг над другом естественно как наказание за грех восстания против Бога, а земной мир входит в наиболее общее определение мира как *tranquillitas ordinis*<sup>15</sup>, поэтому следует признать, что он является для человека важным благом, которое остается благом, пока не рассматривается как высшее по отношению к вечному миру. Эти две

---

<sup>15</sup> См. Лекции 3 и 4 наст. изд. — *Прим. ред.*

точки зрения на государство выявляют его нейтральный характер: его можно рассматривать независимо от Града человеческого. Если бы нельзя было отличить Град человеческий от государства, то оставались бы две возможности. Первая: христианин становится гражданином Града человеческого, который заслуживает вечного наказания за мятеж против Бога. Вторая: христианин не может быть гражданином государства, которое ничем не отличается от Града человеческого, и тогда обвинения христианству со стороны язычников оправданны, поскольку христиане тогда не только не могут быть хорошими гражданами, они вообще не могут быть гражданами. Поэтому следует отличать Град человеческий от государства.

Однако государство — фактически господство Града человеческого. Это видно прежде всего из того, что Августин то и дело пользуется этим термином, «Град человеческий», как если бы речь шла о государстве, как в тексте, приведенном выше. Если Августин иногда отождествляет Град Божий с Церковью, то не стоит удивляться и отождествлению им Града человеческого с государством. Однако, если справедливость исключается из определения государства, остается мало оснований для различения государства и Града человеческого; практически таких оснований вообще не остается. Гражданин Града человеческого чувствует земной мир своим домом, и он делает своим домом и государство. Гражданин Града Божия никогда так не относится к земному миру, поэтому он никогда не рассматривает государство как свой дом. Дела государства ближе и дороже гражданину Града человеческого.

Поэтому создается впечатление, что в объяснении Августином взаимоотношений между Градом Божиим и Градом человеческим сосуществуют две противоположные тенденции. С одной стороны, он утверждает необходимость участия христиан в делах государства и соперничества с Градом человеческим за власть в государстве. С другой стороны, и, может быть, более явно, он подчеркивает необходимость некоторого отстранения от политической жизни. В итоге можно привести по крайней мере три возможные интерпретации точки зрения Августина на взаимоотношения между Градом Божиим и государством. Во-первых, раз мы имеем две эти противоположные тенденции, то следует признать, что Августин оказался не в состоянии последовательно изложить свою точку зрения на эту проблему, и, значит, не смог убедительно ответить на обвинение, что христиане не могут быть хорошими гражданами. Во-вторых, наличие этих двух тенденций означает, что в отношении христиан

к государству может быть лишь очень немного определенных правил: христиане поступают так или иначе, основываясь на том, как ведет себя тот или иной конкретный политический режим. В действительности, здесь может быть сформулировано только одно общее правило, не зависящее от конкретной ситуации: христиане должны способствовать установлению земного мира, если только ради этого не нужно жертвовать свободой почитания Бога. И наконец, в существовании этих противоположных тенденций сказываются ограничения, присущие политической жизни и политической философии. Само существование политической жизни, то есть господство одних людей над другими, есть результат греха. Следовательно, в основе государства лежит воля, а не справедливость и разум. Поиски рационального объяснения политической жизни означают непонимание причин ее возникновения. Политическая философия подходит к своей вершине, признавая пределы политической жизни: цели человека лежат за пределами политической жизни, а земной мир — лишь одно из средств достижения этих целей. Справедливость нельзя найти в государстве, но только в Граде Божием.

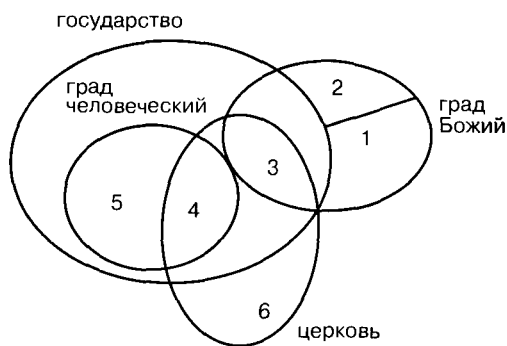
## Лекция 8

### Августин: вопросы и критика

Начнем рассмотрение сильных и слабых сторон политической философии Августина с последних; в частности, напомним о трех возможных интерпретациях противоречивого понимания Августином отношений между Церковью и государством. С одной стороны, Августин предписывает христианам участвовать в политической жизни; с другой — он же подчеркивает чуждость политической активности христианской жизни. Ни одно из трех объяснений этих противоречивых позиций не исключает другого. Один из принципов политической философии Августина — это, несомненно, (1) ограничение политической жизни определенными рамками: христианин ожидает от государства прежде всего земного мира, а не справедливости. Поэтому христианин должен способствовать поддержанию земного мира, но при этом сторониться несправедливости, присущей государству. Как христианин узнает, когда участвовать в политической жизни, а когда не участвовать? Августин (2) не может дать определенного набора правил, поскольку такой выбор зависит от конкретной ситуации: он может лишь сказать, что христианин не должен принимать участие в других культах и не должен поддерживать ограничение христианского культа со стороны государства. Но, наконец, (3) возможно, что самой сердцевине политической философии Августина не хватает ясности; этим и объясняется его противоречивое отношение к государству. Последняя возможность заслуживает более подробного рассмотрения.

Но прежде чем мы рассмотрим вопрос о том, нужно ли считать, что политической философии Августина не хватает ясности в самих ее основах, вспомним о другой возможности, которую стоит принять во внимание. Может быть, единственное удовлетворительное разрешение проблем его политической философии может быть найдено только в монашестве. Если в диаграмму, изображающую взаимоотношения Града Божия и Града человеческого, включить монашество, то она примет следующий вид (см. рис. на стр. 68).

Цифра 6 обозначает единственную часть Града Божия, находящуюся вне государства (помимо Града Божия на небесах); она же показывает отношение монашества к государству. Если, как говорит Августин, причиной гражданства христиан в государстве является лишь потребность в мирских благах и в земном мире, то почему



нельзя физически освободиться от этой зависимости от государства? В таком случае монастырь представляет собой альтернативу Граду Божию в государстве. Однако при таком «политическом» решении возникают две проблемы. Во-первых, эта возможность существует для немногих; ведь Августин сознает, что монашество требует безбрачия, а для христиан такое решение в массовых масштабах противоречило бы необходимости продолжения рода. Во-вторых, с ростом государства и расширением связей между людьми жить физически изолированно от государства становится все труднее или даже совсем невозможно. Монашество в лучшем случае лишь для немногих окажется способом разрешить проблему взаимоотношений Града Божия и государства.

Для того чтобы уяснить суть проблемы взаимоотношений христиан и государства в политической философии Августина, мы должны обратиться к его пониманию соотношения веры и разума. Наше рассмотрение политической философии Августина мы начали с ясно утверждаемого им различия между верой и разумом. То, что такое различие важно для Августина, видно в его доказательстве существования Бога (в трактате *De vera religione* — *Об истинной религии*), которое не основывается на предварительном мнении, принимаемом на веру. В этом доказательстве Августин, в частности, приходит к выводу, что нам заранее известно о существовании Бога, поскольку Он есть тот критерий, с помощью которого мы распознаем всякое несовершенное единство. Проблема, возникающая в связи с этим доказательством, заключается в том, что всякое суждение о единстве требует Божественного просветления и при этом остается неясным, является ли это просветление естественным или сверхъестественным. Поскольку это просветление достижимо каж-

дым, оно кажется естественным; однако, если учесть, что оно приходит извне, а не достигается нашими собственными силами, то следует признать, что его природа сверхъестественна. Таким образом, в эпистемологии Августина это различие между верой (сверхъестественным) и разумом (естественным) стирается.

Дальнейшее подтверждение недостаточной ясности понимания Августином соотношения разума и веры мы получаем, рассмотрев его позицию по вопросу о возможности естественной философии, независимой от веры. В *De Civitate Dei* Августин готов признать, что Платон создал философию, которая во многих отношениях согласна с христианским учением<sup>1</sup>. Вопрос в том, достиг ли он этого природными способностями разума или благодаря сверхъестественной помощи. Августин отвечает, что эта философия настолько близка христианству, что она не могла быть создана без помощи Откровения<sup>2</sup>. Это мнение Августина, что философия Платона была резуль-

---

<sup>1</sup> *Mirantur autem quidam nobis in Christi gratia sociati, cum audiunt vel legunt Platonem de Deo ista sensisse, quae multum congruere veritati nostrae religionis agnoscunt (De Civitate Dei VIII.11).*

Некоторые, соединенные с нами в благодати Христовой, удивляются, когда слышат или читают, что Платон имел такой образ мыслей о Боге, который они находят очень близким к истине нашей религии.

<sup>2</sup> *Unde nonnulli putaverunt eum, quando perrexit in Aegyptum, Ieremiam audisse prophetam, vel Scripturas propheticas in eadem peregrinatione legisse: quorum quidem opinionem in quibusdam libris meis posui. Sed diligenter supputata temporum ratio, quae chronica historia continetur, Platonem indicat a tempore quo prophetavit Ieremias, centum ferme annos postea natum fuisse: qui cum octoginta et unum vixisset, ab anno mortis eius usque ad id tempus, quo Ptolemaeus rex Aegypti Scripturas propheticas gentis Hebraeorum de Iudaea poposcit, et per septuaginta viros Hebraeos, qui etiam graecam linguam noverant, interpretandas habendasque curavit, anni ferme reperiuntur sexaginta. Quapropter in illa peregrinatione sua Plato nec Ieremiam videre potuit tanto ante defunctum, nec easdem Scripturas legere, quae nondum fuerant in graecam linguam translatae, qua ille pollebat: nisi forte, quia fuit acerrimi studii, sicut Aegyptias, ita et istas per interpretem didicit, non ut scribendo transferret, quod Ptolemaeus pro ingenti beneficio, qui regia potestate etiam timeri poterat, meruisse perhibetur, sed ut colloquendo, quid continerent, quantum capere posset, addisceret (Ibid.).*

Вследствие этого некоторые думали, что он, в то время, когда достиг Египта, слушал там пророка Иеремию, или во время самого путешествия читал пророческие писания. Мнение их я изложил, впрочем, в некоторых своих сочинениях [*De doctrina Christiana* II.28.43; *Retractationes* II.4.2]. Но тщательное вычисление времени, составляющее предмет исторической

татом Откровения, затрагивает самую сердцевину его собственной философии, утверждающей различие между бытием и становлением.<sup>3</sup> В конце жизни он отказывается от мысли, что Платон был знаком со Священным Писанием<sup>4</sup>, тем не менее это показывает,

---

хроники, показывает, что Платон родился почти спустя сто лет после того времени, когда пророчествовал Иеремия. Затем, хотя Платон прожил восемьдесят один год, от года его смерти до того времени, когда Птолемей, египетский царь, выпросил из Иудеи пророческие книги еврейского народа и позаботился об их переводе и переписке при помощи 70-ти еврейских мужей, знавших и греческий язык, прошло, как оказывается, почти шестьдесят лет. Поэтому во время того путешествия своего Платон не мог ни видеть Иеремию, за столько лет прежде умершего, ни читать эти писания, еще не переведенные в то время на греческий язык, в котором он был силен. Возможно, впрочем, что по своей пламенной любознательности он как с египетскими, так и с этими писаниями ознакомился через переводчика, — не в том смысле, конечно, чтобы делать из них письменный перевод, чего, как известно, и Птолемей, могший внушать даже страх своей царской властью, мог добиться только в виде особого одолжения; но в том смысле, что мог из разговора узнать, насколько в состоянии был то понять, их содержание.

<sup>3</sup> Et maxime illud, quod et me plurimum adducit, ut pene assentiar Platonem illorum Librorum expertem non fuisse, quod cum ad sanctum Moysen ita verba Dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, qui eum pergere praecipiebat ad populum Hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur, *Ego sum qui sum; et dices filiis Israel, Qui est, misit me ad vos*; tanquam in eius comparatione qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint: vehementer hoc Plato tenuit, et diligentissime commendavit. Et nescio utrum hoc uspiam reperiat in libris eorum qui ante Platonem fuerunt, nisi ubi dictum est, *Ego sum qui sum; et dices eis, Qui est, misit me ad vos (Ibid.)*.

А главное, что более всего побуждает и меня почти соглашаться с мнением, что Платону не были известны те книги, это следующее. Когда ангел передавал святому Моисею слова Божии, то на вопрос последнего, какое имя Того, Кто повелевал ему идти к народу еврейскому для освобождения его из Египта, ему дан был ответ: *Я есмь Суущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Суущий [Иегова] послал меня к вам (Исх 3, 14)*, то есть как бы в сравнении с Ним, Который существует истинно, поскольку неизменяем, все, что сотворено изменяемым, не существует: мысль, которой горячо держался и которую старательно проводил Платон. И не знаю, находится ли подобное где-либо в книгах тех, которые жили прежде Платона, за исключением этого места, где сказано: *Я есмь Суущий... так скажи им: Суущий [Иегова] послал меня к вам*.

<sup>4</sup> См. *Retractationes* II.4.2.

сколь неохотно Августин допускал возможность познания истины исключительно естественным путем. Как и теория Божественного просветления, так и мысль, что философия Платона была результатом Откровения, обнаруживает тенденцию Августина к стиранию различий между естественным разумом и сверхъестественным Откровением.

Но если Августин все-таки проводит различие между естественным разумом и сверхъестественным Откровением, то отсутствие у него такого же разделения в политическом устройстве общества трудно понять. Ведь если естественная деятельность разума проявляется в философии, вне веры и Откровения, то разве не может быть естественной деятельности разума в справедливости, вне веры и сверхъестественной благодати? Справедливость для Августина, как мы видим, представляет собой сложное явление: она предполагает главенство разума над страстями, когда не только человек получает положенное ему, но и Богу воздается должное. Августин исключает справедливость из определения государства прежде всего потому, что в данном случае разум не управляет страстями. Раз Римляне преуспели только в том, что свои низменные желания подчинили страстному стремлению к земной славе, то, их «добродетель» есть лишь прекрасный порок. Государство, не дающее возможности установиться естественной справедливости — господства разума над страстями и получения каждым человеком должного, — ничем не отличается от Града человеческого, по крайней мере на практическом уровне. Поэтому христианин не может быть политически активен, не способствуя несправедливости Града человеческого. Ущербность идеи естественной справедливости заставляет христианина либо отстраняться от политики, либо участвовать в делах Града человеческого. Поэтому отсутствие в политической жизни чего-то подобного естественной деятельности разума в философии приводит к неразрешимому конфликту в самой основе политической философии Августина.

Поставим вопрос по-иному: если разум все-таки не настолько подчинен страстям, чтобы совсем потерять способность открывать истину своими силами, почему он не может подобным образом, пусть и несовершенно, осуществлять справедливость? Поэтому, так же, как сверхъестественная благодать при наличии веры облагораживает и исцеляет естественную деятельность разума в философии, почему бы ей не действовать подобным образом и в отношении деятельности разума по осуществлению справедливости? В таком



случае участие христиан в делах государства имело бы своей целью восполнение несовершенной справедливости государства, возможное и вне веры. Однако отождествление Августином справедливости с верой и Градом Божиим оставляет христиан в государстве, то есть в Граде земном, потерянными и лишенными ориентира. Но если мы вспомним о его тенденции стереть границу между разумом и Откровением, то становится более понятным, почему Августин не исходит из того, что естественную деятельность разума в осуществлении справедливости можно сопоставить с естественным разумом в философии. Разница между естественной деятельностью разума в философии и в осуществлении справедливости перестает быть заметной, если между этими понятиями не проводить различие, а стремление Августина укоренить всякую обыденную, как и философскую деятельность теоретического разума в сверхъестественном такое различие устраняет. Неспособность провести четкое и последовательное разграничение между верой и разумом ведет к стиранию различий между естественным и сверхъестественным, что и отражено в отрицании Августином справедливости вне сверхъестественного.

Августин не мог признать возможность осуществления ограниченной естественной справедливости без коренного пересмотра своей политической философии. Это становится более ясным при обращении к истокам политической жизни. Если справедливость достижима вне благодати, пусть и в ограниченном виде, тогда политическая жизнь не может считаться лишь искусственным установлением, основанным на грехе и устремленным не к справедливости, а к земному миру. Но если государство само по себе естественно, то христианин должен быть открыт по отношению к нему гораздо в большей степени, чем если бы государство было наказанием за грех или средством достижения земного мира. Мы можем сказать без преувеличения, что в целом отношение христианина к государству меняется, если государство естественно, ведь в таком случае связь государства с Градом человеческим уже не является такой сильной. Если государство естественно, то оно в большей степени принадлежит Граду Божию, чем Граду земному, и христианин уже не должен проходить по нему как чужеземец, странник или пилигрим. Этот вопрос о возможности естественной справедливости и о естественности государства станет главным для средневековой политической философии после Августина.

В течение многих столетий сочинение Августина *О Граде Божи-*

ем привлекало читателей во многом именно сильными сторонами его политической философии. Прежде всего следует отметить, что Августин устанавливает ограничения и для политической жизни, и для государства. Он подчеркивает, что если цель человека лежит за пределами земного мира, то сфера государства и его цели имеют определенные границы. Государство является только небольшой частью человеческой жизни: оно заботится о земном мире ради наслаждения либо мирскими (Град человеческий), либо вечными (Град Божий) благами. Макиавелли и Гоббс, подчиняя религию государству, отрицают существование цели за пределами этого временного мира. Поэтому, хотя государство для Августина в не меньшей степени обращено к земному миру, чем для Макиавелли и Гоббса, последние не способны определить границы государственной власти и считать ее лишь частью человеческой жизни. То, что для Макиавелли и Гоббса религия должна быть гражданской, находящейся на службе у государства, показывает, что в самих истоках политической философии Нового времени заложено представление о неограниченности государства. Августин открывает традицию, в которой подчеркивается необходимость ограничивать власть государства, ибо человек трансцендентен государству. Поскольку целью государства является земной мир, а целью человеческой жизни — вечный мир, Августин жестко ограничивает подчинение индивидуума государству: государству следует отдавать только должное, а именно то, что служит земному миру, а земной мир никогда не должен достигаться ценой вечного мира.

Другая сильная сторона политической философии Августина и, одновременно, еще одно основание для ограничения власти государства, — это его «реализм» в отношении к способности человека ко злу. Августин полагает, что по сравнению с языческими философами христиане более реалистически воспринимают человеческое устремление к греху. Одна из самых важных задач политического философа — противостоять обожествлению не только императора, но и государства. Следует противостоять обожествлению государства не только из-за того, что это несовместимо с почитанием Бога, но и потому, что в таком случае устраняются все преграды для совершения зла, к чему государство в высшей степени расположено. Можно ограничить власть государства, не настаивая на выполнении им полностью (что всегда обречено на неудачу) требований справедливости, но сведя его роль к минимальной, хотя и необходимой части человеческой жизни, — к достижению земного ми-

ра. Позиция Августина отличается от утопической политической философии тем, что центром его политической философии является признание им в человеческой воле как свободы, так и рабства<sup>5</sup>. Главный предмет политической философии Августина — свободный выбор между Градом Божиим и Градом земным, а это расходится с рационалистическими тенденциям большинства политических философий. Подобным образом выбор в пользу бунта против Бога оставляет волю в подчинении страстям, а не разуму, что также уменьшает возможность организации политической жизни на разумных основаниях; поэтому опять-таки государство нуждается в ограничении своей власти, поскольку она не контролируется разумом. Ни разум, ни политическая философия, ни политическая жизнь не являются реальной силой, способной изменить людей; это достижимо лишь через благодать и принятие Бога как высшего по отношению к людям и к государству.

«Реализм» Августина относительно способности человека ко злу проявляется и в его «реализме» по отношению к Церкви. Августин признает, что грех существует и в общине зримой Церкви, поэтому он проводит различие между Церковью и Градом Божиим. Ограничение власти государства не означает возвеличения власти Церкви. Призывая сопротивляться весьма распространенным попыткам обожествлять государство, Августин в то же время не видит и триумфа Церкви. Хотя он и отождествляет истинную справедливость с Градом Божиим, но не считает, что Церковь должна быть источником земной власти, и не призывает к тому, чтобы эта власть была передана от государства Церкви. Сопротивление тоталитаризму государства у Августина уравновешено стремлением избежать церковного деспотизма. Кто именно представляет Град Божий, станет ясно лишь на Страшном Суде; до этого срока путь Церкви — смирение, а не власть. Как мы видели, по мнению Августина, в Церкви отсутствует господство одних людей над другими: священники являются слугами, а не господами<sup>6</sup>.

Итак, сила позиции Августина заключается в том, что он предполагает гармонию между государством и Церковью. Эта гармония противопоставлена как секулярному тоталитаризму, так и узурпа-

---

<sup>5</sup> См. также *Суини М.* Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. М. 2001. Лекция 4. — *Прим. ред.*

<sup>6</sup> См. *De Civitate Dei* XIV.28.

ции Церковью земной власти. Гармония не является полной, поскольку трудно провести различие между Градом человеческим и государством. Тем не менее, и здесь Августин внес свой вклад в средневековую политическую философию, сформулировав основные проблемы взаимоотношения христианского Откровения и государства. Например, является ли государство естественным установлением, или оно есть результат греха? Что есть цель государства — справедливость или земной мир? Средневековым философам после Августина предстояло решить, может ли его понимание гармонии между верой и разумом, где главенствует вера, и гармонии между Церковью (Градом Божиим) и государством, где главенствует Церковь, быть развито путем уяснения различий между естественным и сверхъестественным, или же трудности, вставшие перед Августином, говорят о невозможности такой гармонии. Фома Аквинский попытается прояснить эти различия, а Оккам и Марсилий Падуанский будут отрицать возможность этого.

## Лекция 9

# Политические и правовые реалии XI и XII вв. и проблема разделения Церкви и государства

Августин завещал средневековой политической философии разрешить вопрос о том, как провести различие между естественным и сверхъестественным порядком, чтобы как можно более ясно показать, как христианин должен относиться к государству. Немногом позднее Августина Папа Геласий (492–496) в письме к византийскому императору Анастасию сформулировал то, что впоследствии стало известно как геласиева доктрина двух мечей. Авторитет (*auctoritas*) Папы, — говорит он, — выше власти (*potestas*) королей, поскольку духовная власть заботится о спасении, хотя Папы и подчиняются королевской власти в мирских вопросах. В различии терминов, обозначающих духовную и мирскую власти, отражается различие в характере власти Папы и короля. Так, в христианском мире (*Christendom*) есть две власти, но они объединены через подчинение друг другу в соответствующих сферах и благодаря главенству священнической власти, которая имеет высший ранг в силу своей заботы о вечном спасении. В христианском мире мирская власть подчинена священнической власти. Такая попытка провести в жизнь и тем самым прояснить на практике позицию, подобную позиции Августина, потерпела неудачу вследствие некоторых исторических событий.

Политические события, происшедшие от времени жизни Геласия до XI в., не способствовали прояснению соотношения сфер Церкви и государства. Главной причиной этого стирания границ между мирским и духовным была децентрализация политической власти после распада Западной Римской Империи. В отсутствие сильной центральной власти развивается феодализм как фактор местной политической стабильности. При феодализме политические обязательства носят личный и взаимный характер; они различны по отношению к классам земледельцев и воинов. Феодал принимал на себя обязательство защищать земледельцев, а вассалы, в свою очередь, были обязаны работать на земле феодала. По отношению к классу воинов обязанность феодала состояла в обеспечении их землей, а обязательство вассалов — в военной службе. На протяжении феодального периода основу закона составлял не-

писанный обычай. Проблема заключалась в том, что большинство церквей и монастырей были частной собственностью местных феодалов, которые назначали на церковные должности людей, угодных им самим, а не Церкви. Безусловно, многие из назначенных таким образом служителей Церкви были некомпетентны. Это можно сказать о приходских священниках, епископах и даже о Папах, которые часто контролировались римской аристократией. Такое подчинение Церкви мирской власти способствовало смещению Церкви и государства, а также деградации Церкви.

Карл Великий (768–814) попытался вновь установить централизованную политическую власть, но при этом он практически вернулся к цезарепапизму Константина. В письме к Папе Льву III (759–816) Карл Великий заявил, что король должен защищать Церковь и укреплять знание основ веры, тогда как основной задачей Папы и священников является молитва. Карл Великий считал, что император обладает правом контролировать деятельность Пап и возводить на папский престол. Все это, а также то, что он обладал квази-священническими полномочиями, означало, что этот краткий период централизации не внесет ясность во взаимоотношения Церкви и государства. На Рождество 800 г., в обмен на обещание защищать Церковь, Папа Лев III возложил на Карла императорскую корону в Риме. Однако цезарепапизм Карла Великого имел недолгую жизнь, поскольку его империя была поделена его внуками. Тем не менее Карл Великий остался идеалом для многих правителей, особенно с тех пор как Римская империя стала отождествляться с Саксонским Королевством в Германии (Священная Римская Империя), когда Оттон I (936–973) получил императорскую корону от Папы в Риме.

Монастырская реформа положила начало попыткам Церкви установить более четкие границы между собой и государством. Большинство монастырей было основано местной знатью, в том числе и аббатство Клуни в 910 г. Однако Клуни, в отличие от других монастырей, подчинялось непосредственно Папе, что обеспечивало свободу от всякого светского или церковного контроля. К тому же, это аббатство основало другие, подчиненные ему монастыри, которые также были независимы от местных властей. Это позволило провести широкую реформу монашеской жизни, которая заключалась в возврате к изначальному замыслу св. Бенедикта, чье *Правило* (529) легло в основу жизни монашества на Западе. Клунийская реформа дала возможность большинству влиятельных

монастырей освободиться от внецерковного подчинения, особенно в отношении назначения аббатов, глав монашеской общины, чья власть была равносильна епископской. В середине XI в. адепты клюнийского движения попытались повлиять и на статус внемонастырского духовенства: их целью было охватить реформой всю Церковь, положив конец практике назначения епископов мирскими властями.

Попытка клюнийцев вернуть Церкви полномочия назначать епископов приобрела реальные очертания при Папе Григории VII (1073–1085), который считал, что реформа Церкви возможна только через централизацию, то есть через сокращение полномочий епископов, которые подчинялись местным светским властям. В своем *Dictatus Papae* Григорий VII заявил свои права на власть над епископами и на отлучение императора от Церкви, освобождающее подданных императора от подчинения ему. В 1073 г. Григорий издает декрет, запрещающий любому мирянину назначать епископов, «инвестировать»<sup>1</sup> их символами власти. В это же самое время германский император Генрих IV (1056–1106) пытается укрепить свою власть путем ее централизации, что подразумевает и усиление контроля над местными епископами. Это совпадение устремлений Папы и императора к централизации привело к тому, что стало известно как «конфликт из-за инвеституры».

Генрих сопротивлялся попыткам Григория VII установить контроль над назначением епископов и не признавал отлучения от Церкви, объявленного ему Папой, однако его власть заметно пошатнулась, когда германское дворянство, недовольное политикой централизации, проводимой Генрихом, приняло сторону Григория. Признавая отлучение императора, германские бароны освобождались от подчинения Генриху. Чтобы сохранить свою власть, ему пришлось встретиться с Папой Григорием в замке Каносса и три дня простоять босым на снегу в ожидании отпущения грехов. Когда Генрих восстановил свою власть над баронами, конфликт возобновился и последовало еще одно отлучение. В конце концов армия Генриха изгнала Григория из Рима и вскоре он умер в изгнании.

В 1111 г. Папа Пасхалий II (1099–1118) предложил радикальное решение вопроса об инвеституре: Церковь отказывается от всех мирских благ и власти, ради которых мирская власть стремилась к

---

<sup>1</sup> От лат. *investire* — «облекать, облачать». — *Прим. ред.*

обладанию правом инвеституры. Если должность епископа теряет свое мирское значение, то император и феодалы должны утратить интерес к контролю над ней. Пасхалий готов был отдать мирским властям все, на что они претендовали, лишь бы сохранить власть Церкви над епископами. Это могло бы привести к ясному и бесспорному разделению сфер Церкви и государства, положив конец всем разногласиям. Епископы Германии выступили против декрета Пасхалия, и вопрос остался открытым до подписания Вормского конкордата в 1122 г., провозгласившего, что в Германии император сохраняет за собой как право назначать епископов, так и наделять их мирской властью, но отказывается от права облачать их символами духовной власти. В Италии и Бургундии император терял право назначать епископов, но сохранял право наделять их символами власти мирской.

Мы видим, что эта борьба не принесла существенных результатов. Но стало ли больше ясности в вопросе о разграничении сфер Церкви и государства? Определенный прогресс был достигнут в том, что касается епископских назначений, — Церковь контролировала их в Италии и Франции, — но, возможно, более важным для Церкви результатом оказалось осознание необходимости более четко разграничить свою сферу и сферу государства. Благодаря конфликту из-за инвеституры пришло более ясное понимание различий между этими сферами, что отразилось в укреплении централизации Церкви на основе папской власти, хотя на политической арене это и не привело к ощутимым результатам. Тем не менее, невозможность отделить епископское служение от светской власти препятствовала дальнейшему прогрессу. Ни Церковь, ни государство не видели способа освободить епископов от мирской власти, которую они приобрели после распада Римской империи из-за отсутствия эффективных административных структур. Пасхалию II казалось, что этот узел можно разрубить одним ударом, но предложенное им решение было слишком радикальным и не получило широкой поддержки.

Более действенным средством разграничения сфер Церкви и государства оказалось возрождение римского права. В VI в. византийский император Юстиниан создает комиссию для составления свода римского права. *Corpus Iuris Civilis*<sup>2</sup>, получившийся в результате, состоял из трех частей и дополнения. Так называемый *Codex Ius-*

<sup>2</sup> «Свод гражданского права». — *Прим. ред.*



*tiniani* являлся обширным собранием римских законов, из которых были удалены противоречащие друг другу и устаревшие. В *Digesta* были собраны мнения римских юристов, разделенные по темам на 50 книг. *Institutiones* представляли собой краткое изложение основ римского права для начинающих. И наконец, под заголовком *Novellae* были собраны законы, изданные Юстинианом и его непосредственными предшественниками. *Corpus Iuris Civilis* использовался в Восточной Римской Империи начиная с VI в., однако этот свод сохраненного и обновленного римского права и цивилизации был неизвестен Западу до XI в. Его открытие привело к возрождению римского права на Западе после столетий феодализма с его неписаным правом, основанном на обычае. Вскоре после открытия *Corpus Iuris Civilis* в Европе появились университеты, и факультет права стал одним из четырех факультетов, составлявших университет, наряду с факультетами медицины, свободных искусств и теологии. Центром изучения гражданского права и возрождения римского права стал университет в Болонье. Значение *Corpus Iuris Civilis* для юриспруденции сравнимо со значением Аристотеля для философии и теологии.

Самым важным вкладом *Corpus Iuris Civilis* в решение вопроса о разграничении сфер Церкви и государства было то, что Запад познакомился с римской концепцией естественного права (*ius naturale*). По учению стоиков, которое сильно повлияло на представления римлян о естественном праве, существуют универсальные рациональные принципы, в соответствии с которыми устроен мир. Иными словами, в природе существует рациональный порядок, или «закон» Естественный закон представляет собой объективный критерий, с которым следует сверять гражданские и любые другие человеческие законы: все они должны согласовываться с естественным законом. Главный вопрос, возникающий в связи с этим: кто обладает властью решать, разумен ли закон и соответствует ли он естественному закону. В ранний, республиканский, период законодательной властью обладал народ. Позднее, в период империи, как свидетельствует Ульпиан<sup>3</sup>, эта законодательная власть была народом передана императору. Таким же образом понималась идея законодательной власти и в *Corpus Iuris Civilis* императора Юстиниана.

---

<sup>3</sup> Домиций Ульпиан (Domitius Ulpianus) — римский юрист (ум. в 228 г.). — *Прим. ред.*

Возрождение римского права сказалось не только на гражданском законодательстве. Грациан<sup>4</sup>, преподававший право в Болонском университете, вдохновившись *Corpus Iuris Civilis*, составил — вероятно, по поручению Папы, — свод канонов (церковных законов), для того чтобы привести в порядок обширное и запутанное церковное право. Полученный документ, *Concordantia Discordantium Canonum*, или просто *Decretum* (1140 г.), стал стандартным учебником канонического (церковного) права. Впоследствии к нему, по образцу *Corpus Iuris Civilis*, многими юристами писались комментарии, которые также были собраны и изданы. В *Decretum* противоречащие друг другу законы были расположены рядом. Как правило, решение спорных вопросов выносилось Папой, на котором, таким образом, лежала вся полнота законодательной власти в церковных вопросах, так же, как вся законодательная власть в мирских вопросах принадлежала императору, в соответствии с *Corpus Iuris Civilis* Юстиниана.

Римское понятие естественного права значительно способствовало как разграничению сфер Церкви и государства, так и установлению гармонии между ними. Естественный закон не установлен непосредственно Богом и не дан Им в Откровении, но в то же время он не является и человеческим установлением. Он универсален, обязателен и разумен, поскольку укоренен в самой природе. На основании этого Грациану удалось более четко разграничить гражданское и церковное право в своем *Decretum*. Другими словами, гражданское право касается в основном естественного закона, а каноническое право — сверхъестественного закона, хотя естественному закону уделено место и в каноническом праве. Поэтому естественный закон позволяет более тонко дифференцировать гражданское и церковное право, а также дает рациональное обоснование гармонии между ними. Если существует естественный закон, то существует и естественная справедливость, что противоречит позиции Августина. А если существует естественная справедливость, тогда целью государства является справедливость, а не земной мир. Из этого следует также, что христианин участвует в жизни государства ради справедливости, а не только ради земного мира. И по мере того как римское право распространялось на прак-

---

<sup>4</sup> Грациан (Gratianus) — монах-правовед из Болоньи (XII в.); его труд *Decretum Gratiani* положил основание римскому каноническому праву. — *Прим. ред.*

тике, формировались новые основы для сотрудничества Церкви и государства. Отныне Рим уже не был символом несправедливости: напротив, от римской цивилизации в наследство были получены та естественная справедливость и тот естественный закон, которые требовались и Церкви, и государству.

И наконец, в более четкое различие сфер Церкви и государства внесла свой вклад и возрожденная философия Аристотеля. После падения Рима в 410 г. было утрачено знание греческого языка и философии Аристотеля. В то время как латинский христианский мир знал лишь немного из логического наследия Аристотеля, обширный корпус аристотелевских сочинений был известен исламским и иудейским мыслителям, которые писали к нему комментарии. В XII—XIII вв. эти произведения Аристотеля вместе с комментариями к ним мусульманских и иудейских философов были переведены на латынь. Наиболее важным моментом учения Аристотеля для политической мысли была его концепция природы. Мир в понимании Аристотеля обладал внутренней структурой и необходимостью, что делало его доступным человеческому разуму. Материальным вещам свойственна умопостигаемость, которая выражается в их естественных свойствах и движениях. Политическая жизнь представляется естественным свойством человеческой природы и может быть познана философским разумом. Таким образом, политическая философия Аристотеля представляла собой альтернативу представлению Августина о том, что политическая жизнь противоречит природе и разуму. Натурфилософия Аристотеля облегчила понимание различий между естественным и сверхъестественным. Учение Аристотеля и римская концепция естественного права помогли Фоме Аквинскому провести более ясное различие между естественным и сверхъестественным, что было ключевой проблемой политической философии Августина.

## Лекция 10

# Фома Аквинский о различии между верой и разумом<sup>1</sup>

Ранее мы отметили, что неясность разграничения у Августина естественного и сверхъестественного, проявившаяся в его представлении о соотношении веры и разума, затрудняет, по крайней мере на практическом уровне, понимание различия между государством и Градом человеческим. Это, в свою очередь, создает трудности в объяснении взаимоотношений христианина и государства. Фома Аквинский (1225–1274) пытается разрешить проблемы взаимоотношений христианина и государства, проводя более четкое различие между верой и разумом и между естественным и сверхъестественным. Как мы уже видели, Аквинат обладает некоторым преимуществом: события XI–XII вв. способствовали прояснению границ между Церковью и государством. Речь идет, например, о попытке Церкви отделиться от государства в ходе конфликта из-за инвеституры, о возвращении к римскому праву и благодаря этому к естественному праву и прежде всего о переводах сочинений Аристотеля.

Разность подходов Августина и Аквината в вопросе о соотношении веры и разума видна уже в первом вопросе, который задает Фома в своей *Сумме теологии*: нужно ли какое-то еще учение помимо философских наук? То, в чем Августин испытывал затруднения, — в доказательстве естественности деятельности разума. — принимается Фомой как само собой разумеющееся. Согласно Аквинату, доказательство необходимо не для того чтобы показать, что люди способны по своей природе пользоваться своим разумом в философии. Скорее, доказывать следует то, что все сверхприродное необходимо. Причина той легкости, с какой Аквинат признает за разумом природную способность открывать философские истины, заключается в том, что он познакомился с недавно пере-

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки, кроме специально оговоренных, на *Summa theologiae*. Римские цифры указывают на часть, арабские — на вопрос и раздел в нем; вторая часть *Summa theologiae* традиционно обозначается двумя римскими цифрами, из которых первая указывает на раздел внутри части, а вторая — на всю часть. — *Прим. ред.*

веденными текстами Аристотеля. Без сомнения, философия Аристотеля — плод работы естественного разума, не нуждающегося в Откровении. Сам Аристотель является доказательством того, что приобретение огромных знаний человеком возможно независимо от вмешательства сверхприродной силы. Основные принципы философии Аристотеля ясно выражены и открыты человеческому разумению: Аристотель развивает эти положения систематически и при помощи логики. Интуиция необходима для постижения некоторых основных положений философии Аристотеля, однако это интуиция такого рода, что всякий или почти всякий способен к ней, как, например, в случае с принципом непротиворечивости.

Ответ Аквината на вопрос, требуется ли что-либо помимо философии для осуществления человеческой природы, таков: без Откровения человек не может осуществиться<sup>2</sup>. В силу естественного свойства человеческого интеллекта, разума достаточно для понимания естественных, материальных вещей, но недостаточно для понимания Бога. Человеческое совершенство достигается познанием того, что выходит за пределы человеческого существа и выше его, то есть познанием Бога<sup>3</sup>. И если цель или назначение человеческой природы полагается вне ее, то и для совершенной человеческой жизни необходимо нечто помимо философии. Потребность в чем-то превышающем человеческую природу для достижения ею совершенства отразилась в структуре *Суммы теологии*. Первая часть

---

<sup>2</sup> Dicendum quod necessarium fuit ad humanum salutem esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur (I.1.1).

Для человеческого спасения было необходимо, чтобы помимо философских наук, исследуемых человеческим разумом, существовало некое учение, основанное на Божественном Откровении.

<sup>3</sup> Primo quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit <...> Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini salutem quod ei nota fieret quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt (*Ibid.*).

Во-первых, человек устроен так, что обращен к Богу как к некоей своей цели, выходящей за пределы умопостигаемого <...> Но цель должна быть людям известна заранее, чтобы они направляли к ней свои устремления и действия. Поэтому для человеческого спасения было необходимо, чтобы определенные истины, превышающие разумение человека, становились ему известны через Божественное Откровение.

посвящена Богу и творению природного мира. Во второй части доказывается, что естественной целью человека является Бог и что для достижения этой цели естественные средства недостаточны. И наконец, в третьей части говорится о Воплощении и о Христе как средствах осуществления человеческой природы.

Итак, Фома отрицает, что познание Бога естественной силой разума достаточно для осуществления человека как человека. Нам важно рассмотреть, ведет ли это к отрицанию естественной способности разума познавать Бога или к утверждению, что человеческий разум окончательно испорчен грехом. Обе эти позиции подвергали бы сомнению ценность естественной работы разума и философии. В действительности, для Фомы неспособность разума сделать человека совершенным не означает неспособности познать Бога естественной силой разума, в частности, в философии<sup>4</sup>. И все-таки Откровение необходимо даже в сфере философии, ибо лишь немногие способны посвятить себя философии, тогда как познание Бога необходимо всем. Но даже посвятивший всю свою жизнь философии никогда не достигнет полноты знания. Поэтому совершенное философское знание не является достаточным для познания Бога, притом что полное философское знание недостижимо для одного индивидуума. Но, с другой стороны, и грех не сделал естественное познание Бога невозможным. В том, что касается тех истин, в познании которых естественная способность разума и философия бессильны, необходимо Откровение; Откровение дополняет и делает более определенными те истины, которые доступны естественному разуму<sup>5</sup>.

Таким образом, Фома проводит различие между верой и раз-

---

<sup>4</sup> Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est (*Ibid.*).

Даже в том, что человек может узнавать о Боге, следуя своему разуму, необходимо было руководство Божественного Откровения. Ибо истина о Боге, познаваемая человеческим разумом, была бы доступна немногим, по прошествии долгого времени и с привнесением многих ошибок, тогда как от познания этой истины целиком зависит человеческое спасение, которое совершается в Боге.

<sup>5</sup> Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit

умом, не разделяя их. В основе рационального, или научного, знания лежит согласие с результатом, достигнутым с помощью естественной работы разума: это — опора на собственные силы. Вера же есть согласие с Откровением, которое получено через авторитет другого<sup>6</sup>. В конечном счете это не акт разума, но акт воли, повелевающей разуму принять то или иное положение из доверия к авторитету лица, высказавшего его. Вера не есть усматривание истины на собственном опыте, но получение ее от какого-то авторитета. Поэтому существует два вида истин: истины, постигаемые разумом, — например, существование Бога; и истины не постигаемые разумом, — например, Боговоплощение. Хотя философия и отлична от Откровения, в жизни отдельного человека они неразделимы, поскольку одной философии недостаточно для спасения: философ не может достичь совершенства, не приняв на веру каких-то истин, выходящих за пределы философии. Быть философом ни для кого не является необходимым, но философии отчасти доступно то, что было дано в Откровении, то есть истины, постигаемые человеческим разумом. Поскольку очевидно, что лучше постичь самому, чем услышать от другого, то в том, что касается истин, постигаемых человеческим разумом, лучше познать их, чем уверовать в них. Можно обладать верой, не занимаясь философией, но лучше иметь и то и другое: веру в то, что недоступно разуму и рациональное знание того, что постижимо разумом. Исходный пункт рассуждений Фомы — это определение того, что может быть достигнуто философией, и вопрос о том, является ли необходимым то, что выходит за ее пределы. Другими словами, он не подвергает сомнению тезис о том, что для достижения высшей степени совершенства челове-

---

praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi (*Ibid.*).

Итак, для того чтобы люди достигли спасения и с большим успехом, и с большей уверенностью, необходимо было, чтобы Божественные истины были преподаны Божественным Откровением. Итак, помимо философских наук, постигаемых разумом, необходимо было и священное учение, основанное на Откровении.

<sup>6</sup> Et primo quidem quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est fides (I—II.62.3).

Что касается интеллекта, то человек, с помощью Божественного света, воспринимает еще и некоторые сверхприродные начала, и они суть то, во что следует верить, от чего возникает вера.

ской природы желательно использовать естественный разум. Ну, а если это возможно, то это следует делать.

Мы видели, что для Фомы вера есть Божественный свет. Разум он называет естественным светом, благодаря которому возможны философия, математика и наука<sup>7</sup>. Такого различения Божественного и естественного света не было у Августина. Августин полагал, что для познания всякого единства необходим один свет — Божественный. Так и для познаний математических необходимо Божественное просветление. Августин утверждал, что знание единого, умопостигаемого и нематериального предшествует знанию множественного, чувственного и материального, при этом знание первого требует света, исходящего от Бога. Фома, следуя Аристотелю, полагает, что первичным является знание множественного, чувственного и материального. Опять-таки вслед за Аристотелем, Фома признает, что свет, который он называет активным интеллектом, необходим для перехода от чувственного к умопостигаемому — это называется у него абстракцией. Однако Фома полагает, что активный интеллект присущ человеческой природе. Таким образом, у Фомы во всяком познании, которое начинается с чувственного опыта, место Божественного просветления занимает абстракция, осуществляемая естественной силой активного

---

<sup>7</sup> *Dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo (I.1.2).*

Священное учение есть наука. Но следует знать, что существует два рода наук. Есть такие науки, которые исходят из принципов, постигаемых в естественном свете интеллекта, как, например, арифметика, геометрия и подобные им. Есть и такие, которые исходят из принципов, постигаемых в свете иной, более высокой науки: так, оптика исходит из принципов, установленных геометрией, а музыка — из принципов, установленных арифметикой. Священное учение есть наука второго рода, поскольку исходит из принципов, постигаемых в свете высшей науки, — знания, которым обладают Бог и святые. Таким образом, как музыка принимает на веру принципы, данные ей арифметикой, так и священное учение принимает на веру принципы, преподанные ему Богом в Откровении.



интеллекта, а понятие Божественного просветления сужено: это есть Откровение об истинах, недоступных для естественной способности разума.

Основной момент различения между разумом и верой и между сверхъестественным и естественным у Фомы касается разграничения сфер теологии и философии. Фома считает, что попытка различать философию и теологию по изучаемым ими предметам порождает путаницу, поскольку их предметы отчасти совпадают. Он утверждает, что лучше проводить различие между ними на основе того, из чего они исходят в познании своих предметов. Наиболее характерная черта теологии — это то, что во всем она исходит из идеи Бога<sup>8</sup>. Теология начинается с Бога и рассматривает все вещи в их отношении к Богу. Поэтому теология занимается как Богом, так и Его творениями, но из того, как построена *Summa theologiae*, видно, что здесь творения рассматриваются ради познания Бога, то есть Бога как Творца. Философия же исходит из самих творений, стремится познать природу вещей<sup>9</sup>. Для того, чтобы получить полное научное объяснение природы материальных вещей, с исследования которых начинается философия, необходимо познать их причины.

---

<sup>8</sup> *Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae (I.1.7).*

Но в священном учении все вещи рассматриваются в с точки зрения Бога — или потому, что они и есть Сам Бог, или потому, что Бог является их причиной и целью. Отсюда следует, что предмет этого учения — Бог.

<sup>9</sup> *Creaturarum consideratio perinet ad theologos et ad philosophos, sed diversimode. Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistent: unde proprias causas et passiones rerum inquirunt, sed theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est: unde recte divina sapientia nominatur, quia altissimam causam considerat, quae Deus est (Scriptura super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi II, Prologus).*

Рассмотрение творений — дело как теологов, так и философов, но [подходят они к этому] разными путями. Ведь философы рассматривают творения, сообразуясь с их [творений] природой: поэтому они исследуют собственные причины вещей и собственные претерпевания вещами каких-либо внешних воздействий. Теолог же рассматривает творения, сообразуясь с тем, что они происходят от первопричины и предустановлены к конечной цели, коей является Бог. Отсюда [такая наука] по праву получила название Божественной Премудрости, поскольку она направлена на постижение высшей причины, то есть Бога.

Познание же этих причин ведет к познанию Бога как первопричины. Подобно тому как познание Бога в теологии ведет к исследованию творения, философское исследование природы материальных вещей ведет к познанию Бога как их первоначальной причины. Бог и творение как предметы познания принадлежат и философии и теологии, но философия ограничивается тем, что начинает с материальных вещей и познает Бога лишь через них, как их причину. Поскольку естественное человеческое познание основывается на чувственном опыте, то всякий процесс познания, начинающийся с Бога, возможен только благодаря сверхъестественному Откровению. Поэтому теология исходит из того, что дано самим Богом в Откровении, а не из результатов каких-то человеческих действий.

Разграничение теологии и философии на основании того, из чего они исходят, не свойственно Августину. Для него всякое знание начинается с Бога: знание Бога предшествует всякому другому знанию и принимается им как данность, поскольку распознавание единства в любой вещи основывается на наивысшем критерии единства, то есть на Боге. Поэтому мы бы ожидали от него утверждения, что и теология, и философия исходят из Бога. Усвоение Фомой аристотелевской эпистемологии позволяет ему провести более ясное различие между философией и теологией и, следовательно, более четкую дифференциацию веры и разума, а также естественного и сверхъестественного. Различие между философией и теологией, предлагаемое Фомой, не означает их разделения. Поскольку философии доступны истины, открытые Богом, но достижимые человеческим разумом, философия составляет часть теологии. Присутствие в Откровении таких философских истин, как существование и единство Бога, творение, бессмертие души, требует, чтобы теолог был и философом: наиболее полное понимание этих, данных в Откровении, истин можно получить только философскими методами.

Фома разделяет мнение Августина о том, что вера и разум различны, что они образуют гармоничное единство, а не отделены друг от друга, и что вера главенствует над разумом в отношении тех истин, которые не постигаемы естественной силой разума. Его убежденность, что философия Аристотеля помогает более четко различать естественное и сверхъестественное, возможно, основывается прежде всего на том, что дает аристотелевская концепция природы, которую лучше всего объясняют четыре причины Аристотеля. Как утверждает Аристотель, для объяснения любого изменения необ-

ходимо учитывать четыре причины<sup>10</sup>. Формальная причина есть то, что получается в результате изменения. Материальная причина есть то, что подвергается изменению. Действующая причина есть то, что вызывает изменение. Целевая причинность объясняет, почему происходит изменение. Возьмем в качестве примера превращение желудя в дуб. Формальной причиной будет дуб: желудь не превращается ни в животное, ни в неодушевленный предмет. Материальной причиной будет желудь, который начинает расти и становится дубом. Действующими причинами являются солнце, вода и почва: в темноте или без воды данное изменение не произойдет. Полноценный, зрелый дуб является целевой причиной: желуды вырастают в дубовые деревья для того, чтобы вполне стать самими собой, то есть чтобы полностью выполнить предназначение вещи, принадлежащей данному роду, и продолжить этот процесс в размножении.

Четыре причины Аристотеля проясняют его концепцию природы, поскольку они объясняют, почему природа вещи есть **внутренний** принцип ее организации и изменения. В примере с желудем, вырастающим в дуб, формальная, материальная и целевая причины присутствуют в самой вещи; только действующая причина находится вовне. Итак, всем материальным вещам наряду с материей присущи также форма и целевая причинность. Интеллигибельность материальной вещи, то есть то, что делает ее познаваемой, присутствует в самой вещи. Природа наделяет материальные вещи их собственными структурой, тенденциями и целями. Это, как полагает Фома, противоречит Платону. Аристотелевские формальная, материальная и целевая причины ясно просматриваются в «разделенной линии» Платона<sup>11</sup>, но они совершенно иначе соотносятся с материальными, чувственными вещами. Формальную причину у Платона, безусловно, составляют формы, но существуют они не в самих материальных вещах, а, скорее, вне их. Материальные вещи подобны формам, но они не являются собственной формальной причиной, как у Аристотеля. Целевая причинность представлена у Платона идеей блага, которое еще дальше от материальных вещей, чем формы: для Платона материальные вещи соответствуют уровню становления, формы — уровню бытия, а благо находится за пределами бытия. Материальная причинность присуща самим чувственным вещам, но формальная и целевая причинность отделены

<sup>10</sup> См., например, *Физика* II.3; *Метафизика* I.3. — *Прим. ред.*

<sup>11</sup> См. Платон. *Государство* VI.509–511. — *Прим. ред.*

от них; то есть материальные вещи сопричастны формальной и целевой причинности, но сопричастность не означает, что чувственные вещи тождественны своим формальным и целевым причинам.

Итак, для Аристотеля формальная и целевая причины присутствуют в самих материальных вещах; для Платона эти причины существуют вне вещей. Познание материальных вещей у Аристотеля начинается с чувственного опыта, с самих материальных вещей, Платон же начинает с того, что расположено над ними. Позиция Аристотеля облегчает Фоме решение задачи различения между философией и теологией: философия исходит из внутренней структуры материальных вещей, теология исходит из того, что вне мира. Платоновская философия начинает с того, что, по мнению Августина, тождественно Богу: с вечных, неизменных форм и с блага. Поэтому, считая себя учеником Платона, Августин не различает основания философии и теологии. Конечно же, нельзя сделать вывод, что Фома предпочел позицию Аристотеля лишь потому, что, следуя ей, легче было провести различие между философией и теологией: рассмотрение причин, по которым Фома здесь следует Аристотелю, не входит в наши задачи. Тем не менее, перевод сочинений Аристотеля открыл тот путь, который искал Фома, пытаясь более точно определить границы между естественным и сверхъестественным.

Итак, Фома считал, что, исходя из такого разграничения между верой и разумом, можно сформулировать такую политическую философию, которой удастся избежать Августинова отождествления государства с Градом земным. Фома намеревался сохранить центральное положение Августина — Церковь и государство различны, но находятся в гармонии, причем Церковь главенствует. Аристотелевская трактовка формы, как полагал Фома, позволит ему выразить эту позицию Августина более последовательно. Однако мы должны рассмотреть вопрос, в какой степени прочие элементы политической философии Августина — помимо общей формулы о соотношении Церкви и государства — усваиваются Фомой. Заставит ли аристотелевское понятие формы отказаться от таких положений Августина: грех — причина возникновения политической жизни, свободный выбор — ключевое понятие в определении государства, понятие справедливости не должно входить в определение государства?

## Лекция 11

# Фома Аквинский о государстве как естественном установлении<sup>1</sup>

Как известно, источниками эпистемологии и метафизики Августина являются сочинения Плотина и неоплатоническая традиция. И хотя усвоение этих идей производилось Августином творчески, что можно заметить, например, в его теории Божественного просветления и в отождествлении форм с Богом, все же очевидно, что неоплатонизму он обязан многим. В то же время в политической философии Августина сравнительно мало элементов учения Платона и платоновской традиции. Главным источником для политической теории Августина является христианское учение. Мы видим это, например, в его разделении человечества на Град человеческий и Град Божий, и в том, что для него именно грех и свободная воля оказываются основными факторами общественной жизни. Центральные элементы платоновской традиции — такие, как определение государства через справедливость, не нашли места в политической философии Августина. Согласно Фоме Аквинскому, христианская политическая философия, у истоков которой стоял Августин, должна быть дополнена с помощью греческой философии. Точнее, как мы видели, Фома стремится прояснить различие между естественным и сверхъестественным, прибегая к аристотелевской концепции природы. Рассмотрим влияние аристотелевского понятия природы на политическую философию Фомы Аквинского, и начнем с его комментария к *Политике* Аристотеля.

Фома отмечает, что Аристотель, для того чтобы понять, что́ есть город, или «государство», делит его на как можно более малые части — на семьи<sup>2</sup>. Семьи являются базисными элементами города-государства. По Аристотелю, при рассмотрении устройства общества

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки на сочинения св. Фомы Аквинского.

<sup>2</sup> *Duarum autem communicationum personalium, primo ponit eam quae est maris et feminae; et dicit, quod quia oportet nos dividere civitatem usque ad partes minimas, necesse est dicere quod prima combinatio est personarum quae sine se invicem esse non possunt, scilicet maris et feminae. Huiusmodi enim combinatio est propter generationem per quam producuntur et mares et feminae. Et ex hoc patet quod sine se invicem esse non possunt <...> Omnibus enim his inest naturalis appetitus, ut post se derelinquat alterum tale quale ipsum est; ut sic per*

мы переходим не от индивидуума к государству, а от индивидуума к семье, или домохозяйству (*domus*), от семьи к селению, от селения к городу (полису, то есть городу-государству — прим. ред.). Эти сообщества, меньшие, чем город (государство), — естественны. Семьи естественны в силу того, что воспроизводство потомства является общим для всех живых существ, включая человека. Таким образом, государство для Аристотеля и Фомы начинается не с проблемы обеспечения выживания индивидуума, а с естественного желания мужчин и женщин путем воспроизводства сохранить свой вид. Семья и человеческая природа более важны для общественной жизни, чем индивидуум и его самосохранение. Аристотель добавляет, что семья есть естественное сообщество, существующее для разделения труда, так же, как и для воспроизводства; то есть разделение труда — естественно и начинается в семье<sup>3</sup>. Разделение труда в семье осуществляется ради удовлетворения повседневных нужд.

---

*generationem conservetur in specie quod idem numero conservari non potest (In libros Politicorum Aristotelis Expositio I.1.17–18).*

Итак, первое из этих двух личных сообществ, о которых он говорит, это союз между мужчиной и женщиной; также он говорит, что поскольку мы должны разделить город на его наименьшие части, то необходимо сказать, что первым союзом будет союз между теми, кто не может существовать друг без друга, то есть между мужчиной и женщиной. Ибо этот союз существует ради продолжения рода, благодаря чему рождаются мужчины и женщины. Отсюда ясно, что они не могут жить друг без друга <...> Ибо у всех [живых существ] есть естественная потребность оставить после себя других, себе подобных, чтобы то, что не может сохраняться количественно, сохранялось бы из рода в род как вид.

<sup>3</sup> *Ostendit ad quid ordinetur communitas domus. Ubi considerandum est quod omnis humana communicatio est secundum aliquos actus. Actuum autem humanorum quidam sunt quotidiani, sicut comedere, calefieri ad ignem, at alia huiusmodi. Quaedam autem non sunt quotidiana, sicut mercari, pugnare, et alia huiusmodi. Naturale est autem hominibus, ut in utroque genere operum sibi communicent se invicem iuvantes. Et ideo dicit quod nihil aliud est domus quam quaedam communitas secundum naturam constituta in omnem diem, idest ad actus, qui occurrunt quotidie agendi (Ibid., 26).*

Затем он показывает, что лежит в основе домохозяйства. Здесь следует заметить, что всякое человеческое общение есть общение для совместных действий. Среди человеческих действий одни совершаются ежедневно — такие, как добывание пищи, поддержание огня и другие им подобные; другие совершаются не каждый день, — например, купля-продажа, сражения и тому подобное. Поэтому для людей естественно вступать в общение, ока-

Селение, следующее по величине сообщество, является естественным по двум причинам<sup>4</sup>. Во-первых, селение обеспечивает более широкое разделение труда, чем семья. В селении осуществима специализация, обеспечивающая удовлетворение потребностей, выходящих за пределы повседневных нужд. Во-вторых, близость проживания семей в селении приводит к образованию сообществ, подобных семье, что отражается в использовании таких терминов семейного родства, как «брат» и «сестра», для описания взаимоотношений между семьями в селении. Неудивительно, что первые цари были правителями больших расширенных семей или селений.

Город (*polis*), или государство (в дальнейшем — государство; — *прим. ред.*), состоит из нескольких селений, и оно совершенно в том смысле, что обладает свойством полноты, и поэтому независимо<sup>5</sup>. Только государство совершенно, поскольку в нем есть

---

зывая друг другу взаимную помощь в каждом из этих двух видов деятельности. Итак, он показывает, что домохозяйство есть не что иное, как сообщество, устроенное в согласии с природой для повседневной жизни, то есть для действий, которые необходимо выполнять изо дня в день.

<sup>4</sup> *Dicit ergo primo, quod vicinia domorum, quae est vicus, maxime videtur esse secundum naturam. Nihil enim est magis naturale quam propagatio multorum ex uno in animalibus; et hoc fecit viciniam domorum. Hos enim qui habent domos vicinas, quidam vocant collactaneos <...> Unde cum multiplicatio prolis sit naturalis, sequitur quod communitas vici sit naturalis (Ibid., 28).*

Затем он говорит, что, по-видимому, соседство домохозяйств, составляющих селение, в высшей степени естественно. Ибо нет ничего более естественного у живых существ, чем размножение; а это приводит к соседству хозяйств. И действительно, тех, чьи хозяйства соседствуют, иногда называют молочными братьями <...> Отсюда следует, что, поскольку умножение потомства естественно, то естественна и сельская община.

<sup>5</sup> *Primo ostendit ex quibus sit civitas. Quia sicut vicus constituitur ex pluribus domibus, ita et civitas ex pluribus vicis. Secundo dicit, quod civitas est communitas perfecta: quod ex hoc probat, quia cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem communitas est civitas. Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse (Ibid., 31).*

Во-первых, он показывает, из чего состоит город. Ведь так же как селение состоит из нескольких домохозяйств, так и город состоит из нескольких селений. Затем он говорит, что город это совершенное общество; и доказывает это тем, что поскольку всякое сообщество людей организовано ради чего-то необходимого для жизни, то совершенным будет такое

все средства, необходимые для достижения цели общественной жизни. Например, только в государстве осуществимо разделение труда, необходимое для удовлетворения всех жизненных потребностей. Временные блага составляют часть общего блага, и только в государстве можно получить все временные блага, необходимые и желаемые. Однако еще более важно, что в государстве есть все необходимое не только для жизни (временные блага), но и для хорошей жизни (добродетель)<sup>6</sup>, что делает государство самодовлеющим образованием. Хорошая жизнь есть осуществление всех естественных возможностей, а добродетель есть совершенство всех естественных способностей к действию. Среди главных добродетелей справедливость особенно нуждается в государстве. Только в государстве мы можем найти все разнообразие средств, делающих возможным полное осуществление справедливости.

Государство естественно, поскольку его составные части естественны: оно состоит из семей и селений, а они естественны, следовательно, естественно и государство<sup>7</sup>. Для всех естественных вещей целевой причиной является полное развитие формы в материю.

---

сообщество, которое стремится к тому, чтобы человек имел в достаточном количестве все то, что необходимо для жизни. Таким обществом и является город. Ибо смысл существования города таков, что в нем должны иметься в наличии все вещи, необходимые для человеческой жизни, как и бывает.

<sup>6</sup> *Tertio ostendit ad quid civitas ordinata sit: est enim primitus facta gratia vendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, in quantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes (Ibid.).*

В-третьих, он показывает, для чего было устроено государство. Оно с самого начала существует ради жизни, то есть для того, чтобы люди могли найти в нем в достаточном количестве то, с помощью чего они бы могли жить; причем его существование предполагает не только то, что люди живут, но и то, что они живут хорошо в той мере, в какой законы государства направляют жизнь людей к добродетелям.

<sup>7</sup> *Finis rerum naturalium est natura ipsarum. Sed civitas est finis praedictarum communitatum, de quibus ostensum est quod sunt naturales: ergo civitas est naturalis <...> Et sic cum civitas generetur ex praemissis communitatibus, quae sunt naturales, ipsa erit naturalis (Ibid.).*

Цель естественных вещей есть их собственная природа. Но государство есть цель ранее упомянутых сообществ, естественность которых была доказана. Таким образом, государство естественно <...> Итак, поскольку государство рождается из ранее упомянутых обществ, которые естественны, оно и само будет естественным.



Результатом полного развития формы, в данном случае формы политического сообщества людей, является город. Поскольку государство — образование совершенное и независимое, то и семья, и селение обретают свое совершенство только в государстве, и только в нем развитие человеческой природы достигает своего предела. Доказав естественный характер государства, Аристотель переходит к доказательству того, что человек по природе — существо общественное.

Если государство естественно, — говорит Аристотель, — и оно не только создано людьми, но и состоит из людей, то человек по природе — существо общественное<sup>8</sup>. То, что стремление к общественной жизни принадлежит к естественным склонностям людей, можно наблюдать в языке<sup>9</sup>. Аристотель признает, что животные

---

<sup>8</sup> Concludit ergo primo ex praemissis, quod civitas est eorum quae sunt secundum naturam. Et cum civitas non sit nisi congregatio hominum, sequitur, quod homo sit animal naturaliter civile (*Ibid.*, 34).

Прежде всего он выводит из ранее сказанного, что государство состоит из вещей, существующих в согласии с природой. И поскольку государство есть не что иное, как собрание людей, то человек по природе своей — общественное животное.

<sup>9</sup> Probat ex propria operatione hominis quod sit animal civile, magis etiam quam apis, et quam quodcumque gregale animal, tali ratione. Dicimus enim quod natura nihil facit frustra, quia semper operatur ad finem determinatum. Unde, si natura attribuit alicui rei aliquid quod est de se ordinatum ad aliquem finem, sequitur quod ille finis detur illi rei a natura. Videmus enim quod cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habet loquutionem. Nam etsi quaedam animalia loquutionem humanam proferant, non tamen proprie loquuntur, quia non intelligunt quid dicunt, sed ex usu quodam tales voces proferunt (*Ibid.*, 37).

Затем он доказывает на основе деятельности самих людей, что человек есть общественное животное даже в большей степени, чем пчела и всякое другое стадное животное, приводя следующий аргумент: мы говорим, что природа ничего не делает зря, поскольку она всегда имеет определенную цель. Следовательно, если природа придает какой-либо вещи нечто такое, что по самому своему устройству направлено к определенной цели, следовательно, эта цель придана этой вещи природой. Ибо мы видим, что хотя некоторые животные обладают голосом, только человеку, в отличие от других живых существ, свойственна речь. И действительно, хотя некоторые животные и воспроизводят человеческую речь, они не говорят настоящему, поскольку не понимают того, что говорят, но так или иначе приучены издавать подобные словам звуки.

пользуются голосом для выражения эмоций (боли и радости), но только людям дан язык, который служит как для выражения мыслей, так и для выражения эмоций. Язык и разум неразделимы: язык служит для передачи мыслей, и без языка невозможно развитие разума, а значит и человеческой природы. Эта тесная связь между языком и разумом показывает, что развитие разума неосуществимо вне общественной жизни. Люди испытывают необходимость говорить между собой и общаться с другими людьми ради развития своих мыслительных способностей. Таким образом, Аристотель расширяет тесную связь между языком и разумом, распространяя ее и на политическую жизнь<sup>10</sup>. Разнообразие и сложность городского устройства необходимы для полного развития человеческого разума. Никто не может быть вполне разумным в одиночку, как никто не может быть вполне добродетельным, не сообразуясь с общим благом.

Аристотель утверждает, что, хотя элементы государства первичны по времени, государство первично с точки зрения совершенства<sup>11</sup>. Элементами государства, несомненно, являются семья и се-

---

<sup>10</sup> Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et alii huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile (*Ibid.*).

Поскольку речь дана человеку природой и устроена так, чтобы люди могли общаться друг с другом относительно полезного и вредного, справедливого и несправедливого и других подобных вещей, то из того факта, что природа ничего не делает зря, следует, что люди естественным образом общаются друг с другом относительно всех этих вещей. Но именно общение относительно этих вещей и образует домохозяйство и государство. Таким образом, человек от природы — животное домашнее и общественное.

<sup>11</sup> Ostendit ex praemissis, quod civitas sit prior secundum naturam quam domus, vel quam unus homo singularis, tali ratione. Necessè est totum esse prius parte, ordine scilicet naturae et perfectionis <...> Sic igitur patet, quod totum est prius naturaliter quam partes materiae, quamvis partes sint priores ordine generationis. Sed singuli homines comparantur ad totam civitatem, sicut partes hominis ad hominem. Quia sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a civitate (*Ibid.*, 38–39).

Затем он выводит из ранее сказанного, что государство по природе своей главенствует над домохозяйством и над отдельным человеком, приводя следующий аргумент: целое необходимым образом предшествует части, а именно в порядке природы и совершенства <...> Тогда ясно, что целое по

ление. Целое, то есть государство, первично, как целевая причина первична по отношению к действующей причине: целевая причина обуславливает каузальность других причин. Аристотель расходится с такими философами Нового времени, как Гоббс, для которого частями государства являются индивидуумы, а не селение или семья. Для Гоббса также не существует естественной первичности государства по отношению к индивидууму. Утверждая естественный характер государства, Аристотель подчеркивает первичность государства не столько относительно индивидуума, сколько относительно селения и семьи: государство есть естественный результат развития семьи и селения, поэтому при его рассмотрении нельзя не учитывать меньшие сообщества, которые его образовали.

До этого момента предметом нашего рассмотрения был комментарий Фомы к Аристотелю. Можно сказать, что в своем комментарии Фома не отходит от Аристотеля, и что усвоение им политической философии Аристотеля — его представлений о естественном характере государства и общественной жизни — буквально. Вне комментария к *Политике* Аристотеля мы наблюдаем более творческое освоение Фомой идеи Аристотеля — применительно к проблемам, поднятым Августином. Здесь особенно важным оказался вопрос, существовало ли бы государство, если бы не случилось грехопадения? Другими словами, является ли грех причиной общественной жизни? Напомним, что определение, данное Августином господству, или правлению, было однозначным: это главенство высших над низшими. Согласно Августину, всякое господство одних людей над другими означает рабство, поскольку все люди созданы равными; единственно естественным господством является господство людей над животными. Из этого однозначного определения господства следует, что общественная жизнь есть наказание за грех. Результатом греха стало порабощение воли и разума страстями, и политическая власть явилась справедливым наказанием за отказ подчиниться Богу. Значит, при отсутствии греха власть над людьми могла бы принадлежать только Богу.

---

природе своей предшествует частям материи, даже если части предшествуют ему по времени своего возникновения. Но отдельные люди находятся в таком же отношении к целому государству, как части человека к целому человеку. Как рука или нога не могут существовать без человека, так и один человек не может существовать сам по себе, будучи отделенным от общества.

Как бы отвечая Августину, Фома отвергает однозначное понимание господства; он утверждает, что определение господства может быть двояким<sup>12</sup>. Согласно Фоме, есть два типа господства. Во-первых, господство господина над рабом, то есть управление несвободными. Такое господство существует не для блага управляемых, а, скорее, для блага правителя. Этот тип господства соответствует однозначному определению господства, данному Августином. Для Фомы существует и второй тип господства — управление свободными; такой вид правления осуществляется ради блага управляемых, то есть ради общего блага. Второй тип господства возможен в безгреховном состоянии человечества, первый же нет. Итак, если придерживаться двойного определения господства, общественная жизнь может быть естественной, а не только результатом греха. Первый тип господства — в этом Фома согласен с Августином — есть результат греха. Второй тип, напротив, коренится, скорее, в самой человеческой природе, чем является возможным результатом свободного выбора.

Фома выдвигает два обоснования того, что общественная жизнь была бы необходимой и в состоянии невинности, то есть если бы человек не согрешил<sup>13</sup>. Жизнь в обществе, даже и без греха, нужда-

---

<sup>12</sup> *Dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti; et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque; et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio in statu innocentiae homo homini non dominaretur; sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset (*Summa theologiae* I.96.4).*

Господство можно понимать двояко. Во-первых, как противоположность рабскому состоянию, когда господином является тот, кому другой подчинен как раб. В другом смысле господство как общее понятие может относиться к любому субъекту; в этом смысле даже тот, кто по долгу службы управляет и руководит свободными людьми, может быть назван господином. Следовательно, в безгрешном состоянии, если понимать господство в первом смысле, человек над человеком господствовать не может, но если понимать во втором смысле, то может.

<sup>13</sup> *Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset propter duo. Primo, quia homo naturaliter est animal sociale; unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui*

ется в направлении ее к общему благу. Всеобщая направленность к общему благу осуществима только в общественной жизни. Фома считает, что не всякий человек может или должен непосредственно руководствоваться общим благом в той же степени, что и правитель. Необходима некая инстанция, которая бы задавала направление различным путям достижения общего блага. Хотя Фома не иллюстрирует свою мысль примерами, их нетрудно найти. Например, следует определить, будет ли принято правостороннее или левостороннее движение транспорта по дорогам. Возможен и тот и другой вариант, то есть никакого греха нет ни в движении по правой стороне, ни в движении по левой; однако нужно сделать выбор, и выбор осуществляет тот, кто наделен ответственностью за достижение общего блага. Равным образом, должен быть определен уровень налогов; здесь возможны разные цифры, и определение оптимального уровня требует детального знания экономики. И в этом случае решение принимает некто, обладающий необходимыми знаниями и наделенный ответственностью за общее благо. Вторая причина, почему политическое правление было бы необходимым и в том случае, если бы грех не посетил этот мир, состоит в том, что, по утверждению Фомы (в противоположность Августину), не всякое неравенство между людьми связано с грехом. Фома допускает, что люди равны по природе, но, добавляет он, они не равны относи-

---

ad bonum commune intenderet; multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit in principio *Politicae*, quod «quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.» Secundo, quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconueniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum (*Ibid.*).

Однако человек может господствовать над свободным, направляя его либо к его собственному благополучию, либо к общему благу. Такой род господства мог бы существовать между людьми в безгрешном состоянии по двум причинам. Во-первых, потому, что человек от природы — общественное существо и в безгрешном состоянии он вел бы общественную жизнь. Социальная жизнь не могла бы осуществляться в некоторой группе людей, если над всеми ними не начальствовал бы один, заботящийся об общем благе; ведь многие, сами по себе, стремятся к многим вещам, тогда как один заботится об одной. Поэтому Философ говорит в начале *Политики*, что «когда бы ни направлялось многое к одному, мы всегда найдем во главе одно, его направляющее». Во-вторых, если один человек превосходит других в знании и добродетели, то было бы неправильно, если бы эти дарования не вели к благу других.

тельно добродетели. Если неравенство в моральных добродетелях подразумевает грех, то этого нельзя сказать об интеллектуальных добродетелях. Некоторые люди обладают такими интеллектуальными способностями, которые позволяют им принимать решения к общему благу, как в примере с определением налоговой ставки.

Мы можем рассмотреть это и с точки зрения того, в чем смысл общего блага. В негативном смысле общее благо означает временный мир. Такое понимание негативно, потому что цель состоит в том, чтобы избежать внутреннего зла — преступлений, и внешнего зла — военного захвата. Действительно, общественная жизнь направленная к достижению земного мира, есть результат греха, и необходимость в такого рода правлении не является естественной. Если бы временный мир был единственной целью общественной жизни, то при отсутствии греха в общественной жизни не было бы необходимости. В позитивном плане общее благо естественно и может рассматриваться в двух смыслах. Во-первых, общественная жизнь необходима для разделения и организации труда, чтобы обеспечить всех временными благами. Во-вторых, политическое правление необходимо для добродетельной жизни, то есть для развития интеллектуальных и моральных добродетелей, и, в первую очередь, — справедливости. Без разнообразного и сложного устройства государственной жизни возможности человеческой природы останутся неосуществленными.

Таким образом, Фома заимствует у Аристотеля положение о том, что общественная жизнь естественна, и в то же время помещает аристотелевское понимание государства в более широкую христианскую перспективу, предполагающую благодать и сферу сверхъестественного. И здесь Фома вместо августиновского понимания общественной жизни, в основе которой лежит грех, предлагает более позитивное ее понимание: она необходима для достижения добродетели. Если общественная жизнь естественна, то христианин уже не может уклоняться от участия в делах государства. Тем не менее, как мы увидим в дальнейшем, несмотря на то, что государство представляется наиболее совершенным сообществом для достижения естественных добродетелей, оно не может заменить Церковь в достижении сверхъестественных добродетелей. Церковь и государство суть ясно различимые части целого, которое составляет всю полноту человеческой жизни, поскольку обе они необходимы для полного развития человека.

## Лекция 12

### Фома Аквинский об определении закона. *Summa theologiae* I–II.90<sup>1</sup>

Источники философии права Фомы Аквинского многочисленны. Во-первых, как мы видели, Августин в трактате «О свободном произволении» (*De libero arbitrio*) проводит различие между вечным законом, тождественным неизменному Богу, и временным законом, созданным людьми<sup>2</sup>. Аристотель говорил о естественной справедливости, но он не имел в виду естественное право. Римляне, как мы уже отмечали, сформировали свое понимание права на основе философии стоиков и законодательной практики. И, наконец, в Писании засвидетельствованы Закон, данный в Откровении Моисею, и Откровение Нового Закона Иисуса Христа. Опираясь на эти источники, Фома выдвигает философию права, основанную на разуме, а не на воле. Таким образом, здесь соблюдение закона является моральным, а не физическим императивом. У Фомы, в отличие от Макиавелли и Гоббса, закон получает свою «силу» от разума, а не от чувства страха. Фома определяет закон как (1) предписание разума, (2) которое направлено к общему благу (3) надлежащим авторитетом и (4) которое было обнародовано<sup>3</sup>. В *Сумме теологии* I–II.90 анализируется каждая из четырех частей этого определения.

Первый критерий закона заключается в том, что он предписан разумом<sup>4</sup>. В соответствии с римским правом, Фома утверждает, что существует закон природы, управляющий всеми вещами.

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки, кроме специально оговоренных, на *Summa theologiae* I–II.90.

<sup>2</sup> См. Лекцию 5 наст. изд. — *Прим. ред.*

<sup>3</sup> Et sic ex quattuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgate (I–II.90.4).

Таким образом, из четырех ранее изложенных критериев может быть получено определение закона: это — не что иное, как предписание разума, направленное на общее благо и обнародованное тем, на чьем попечении находится община.

<sup>4</sup> Dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet: rationis

Не-человеческие, то есть неразумные живые существа достигают своей цели естественным, а значит, необходимым образом. Взяв на вооружение рассуждение Аристотеля о четырех причинах, Фома утверждает, что цель, или целевая причина, есть полная актуализация потенции формы. То, чем является субстанция, — ее сущность, — есть также то, чем она должна быть, и естественные вещи необходимым образом действуют в соответствии с тем, к какому роду вещей они относятся; живые существа, если им ничто не помешает, должны достичь полноты своего развития, чтобы стать истинными представителями своего рода. Человеческая природа, по крайней мере, до некоторой степени, способна следовать этому естественному закону, согласно которому все живое должно достигать цели и становиться вполне собой. Этот закон, управляющий всем сущим, Фома называет Божественным Провидением, которое действует, наделяя вещи их собственной природой — внутренним принципом движения, который направляет всякое живое существо к самосовершенствованию. Благодаря разуму человек не только способен распознавать действие этого закона в других вещах, но может и выбирать, подчиняться или сопротивляться ему в самом себе. Целью человеческой природы также является полная актуализация формы. Природа других живых существ, если не встречает внешних препятствий, не может не достичь этой цели. Человек же свободен в своем выборе — следовать этой цели или стремиться к какой-то иной цели, не отвечающей человеческой природе. Итак, цель избранная человеком, может быть иной, чем она должна быть, а она должна быть полным осуществлением его природы.

Но если мы имеем такую свободу в отношении естественного закона, то человеческий разум должен приказать воле сделать выбор

---

*enim est ordinare ad finem, «qui est primum principium in agendis», secundum Philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem (I-II.90.1).*

Закон есть правило и мера действий, которым человек побуждается к действию или удерживается от него: ведь считается, что *lex* ('закон') происходит от *ligare* ('связывать'), поскольку он обязывает действовать. Правилом же и мерой человеческих действий, как это явствует из сказанного выше, является то, что разуму свойственно устремляться к цели, которая, согласно Философу, представляет собой «первый принцип человеческих действий». Между тем, то, что является принципом всякого рода, есть правило и мера данного рода; например, единица в роде чисел, первое движение в роде движений. Следовательно, закон есть нечто, относящееся к разуму.



в пользу цели, соответствующей актуализации человеческой природы. Человек становится причастным естественному закону благодаря выбору. Разум должен указать человеку выбор тех средств, которые приведут к достижению счастья, особенно в связи с тем, что существует множество способов вести полноценную человеческую жизнь. Это указание разума воле есть моральное обязательство: в качестве правила для воли устанавливается то, что является благом, то есть то, что приводит человеческую природу к полной актуализации. Моральное обязательство в этом смысле противопоставляется принуждению или силе. Фома утверждает здесь, что конечной причиной подчинения закону является разум, которому известна цель и который направляет волю ко благу. Если бы источником закона была воля, а не разум, то сила или принуждение были бы единственным мотивом соблюдения закона. Принуждение является основой закона, когда одна воля прямо предписывает другой воле соблюдать закон. Принуждение, действующее в обход разума и непосредственно воздействующее на волю, уподобляет соблюдение человеком закона тому, как остальные живые существа подчиняются естественному закону, то есть находятся во власти необходимости. Такова позиция Макиавелли и Гоббса, для которых источником правовых и политических обязанностей является воля правителя; точнее, причиной подчинения является страх перед повелителем.

Постулируя основой закона разум, а не волю, Фома утверждает, что свобода и закон совместимы. По мнению Фомы, свободу и закон объединяет то, что они оба укоренены в человеческой природе. Закон — это естественная граница, которая отделяет истинно человеческое от того, что лишь кажется таковым. Мы более, а не менее свободны, когда выбираем подчинение закону, предписанному нам нашей природой через разум, поскольку это делает нас в большей степени людьми, а значит, и в большей степени самими собой. В таком случае цель политической организации — выработать законы, отвечающие человеческой природе и, следовательно, совместимые с человеческой свободой. Согласно же Гоббсу, свобода и закон несовместимы, ведь естественная свобода человека ведет к войне всех против всех, а закон есть искусственное произведение властителя, призванное ограничивать свободу ради мира. Поэтому для Гоббса наиболее желанной целью политической жизни является выработка возможно более краткого свода законов, чтобы как можно меньше ограничивать человеческую свободу.

Второй критерий закона состоит, согласно Фоме, в том, что закон должен направлять сообщество людей ко всеобщему бла-

гу<sup>5</sup>. Цель (естественное назначение) закона есть всеобщее благо. Здесь сказывается данное Фомой двойное определение господства, учитывающее и ту ситуацию, когда правитель правит не ради собственного, а ради всеобщего блага. Согласно однозначному определению господства Августином, правление всегда осуществляется ради блага правителя, что является целью закона и согласно Гоббсу. Августин и Гоббс убеждены в том, что политическое правление имеет искусственный характер, тогда как Фома рассматривает закон как отражение природы. Закон, стремящийся к осуществлению человеческой природы вместо одного лишь сдерживания человеческих устремлений, не ограничивается удовлетворением индивиду-

---

<sup>5</sup> Dicendum quod sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquod quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum, unus autem homo est pars communis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus in praemissa definitione legalium mentionem facit et de felicitate et communi politica. Dicit enim in *V Eth.*, quod «legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione»; perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in *I Pol* (I—II.90.2).

Как сказано выше, закон есть принцип человеческих действий, поскольку он является их правилом и мерой. Между тем, раз разум есть принцип человеческих действий, значит, в самом разуме есть нечто, являющееся принципом по отношению ко всему остальному; именно этому принципу и должен в высшей степени соответствовать закон. Но первый принцип в практических вопросах, являющихся объектом практического разума, — это конечная цель; а конечная цель человеческой жизни — счастье, или блаженство, как сказано выше. Поэтому закон обязательно должен соответствовать этому принципу движения к счастью. Более того, поскольку всякая часть предопределена к целому как несовершенное к совершенному, и поскольку один человек есть часть совершенного сообщества, то из этого необходимо следует, что закон должен соответствовать движению ко всеобщему счастью. Поэтому и Философ, в приведенном выше определении правовых вопросов, упоминает и счастье, и взаимоотношения в государстве, ведь он говорит в 5-й книге *Этики*, что «мы называем правосудным то, что для взаимоотношений в государстве создает и сохраняет счастье и все, что его составляет» [*Никомахова Этика* V.3], поскольку государство — это совершенное сообщество, как он говорит в 1-й книге *Политики* [1.1].

альных желаний, а отвечает запросам общей для всех индивидуумов природы. Другими словами, общее для всех благо состоит, по мнению Фомы, не только в отсутствии насилия, но и в совершенстве общей для всех человеческой природы. И мерой блага является не воля властителя, но человеческая природа.

Третий критерий закона в определении, данном Фомой, состоит в том, что закон дается законодателем, обладающим должным авторитетом<sup>6</sup>. По самой природе вещей, высшим законодателем является весь народ. Если естественная цель закона состоит в достижении общего блага, то законодателем естественным образом должно быть общество в целом. Закон существует для народа как целого, следовательно, и творится народом как целым. Однако некто может представлять интересы народа как целого. Высшее мерило закона — человеческая природа, поэтому она является также и высшим авторитетом. Индивидуумы, объединенные человеческой природой в политическое сообщество, обладают как властью, так и ответственностью в том, что касается законотворчества.

И последним критерием закона является то, что он должен быть обнаружен<sup>7</sup>. Закон должен быть публично провозглашен перед теми, кому предстоит соблюдать его. Обнаружение в письменном виде является обычным способом провозглашения закона. Как мы увидим позднее, это ключевой пункт в определении закона, данном Фомой, поскольку именно в этой связи Марсилиус Падуанский будет оспаривать в дальнейшем выдвинутое Фомой понятие естественного закона. Если закон должен быть обнаружен, то каким обра-

---

<sup>6</sup> *Dicendum quod lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis (I—II.90.3).*

Закон по присущему ему неотъемлемому свойству направлен прежде всего на всеобщее благо. Между тем устраивать что-либо ко всеобщему благу дано либо всему народу, либо кому-то, представляющему весь народ. И, таким образом, установление закона есть дело публичного лица, на чьем попечении находится весь народ. Поскольку во всех других вопросах устройство чего-либо к какой-либо цели есть дело того, кому эта цель присуща.

<sup>7</sup> *Dicendum quod sicut dictum est, lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deduci-*

зом, — спрашивает Марсилий, — будет обнародован «естественный закон»? Как провозгласить перед всеми тот закон, который Фома называет естественным? Чтобы не противоречить своему собственному определению, Фома должен показать, что естественный закон известен всем, кто наделен человеческой природой.

В определении закона, данном Фомой, мы можем видеть четыре естественные причины, заимствованные у Аристотеля<sup>8</sup>. Формальной причиной закона является правило, или мера, что соответствует первой части определения. Фома замечает, что *lex* происходит от *ligare*; следовательно, закон есть мера, сообразуясь с которой индивидуум обязан действовать или не действовать<sup>9</sup>. Человеческая природа, достигшая полноты своего развития, также является мерой, сообразуясь с которой человек должен действовать или не действовать; императив закона состоит, таким образом, в том, чтобы стать более совершенным человеком, действуя в согласии с человеческой природой. Целевая причина закона есть общее благо — это второй критерий. Естественное назначение закона в том, чтобы человеческая природа осуществилась во всей своей полноте в политическом сообществе. Третий и четвертый критерии соответствуют действующей причине: действующим закон становится через его обнародование облеченным властью законодателем. Материальная причина подразумевается в первой части определения, а в какой-то степени также и в третьей. То, в чем должна быть актуализована форма — материальная причина — это человеческая воля. Разум и есть та мера, которая оформляет и направляет волю. В целом то, в чем актуализуется эта мера, есть человеческая природа, насколько она дана в потенции, ведь цель закона есть полная актуализация человеческой природы. Если говорить более конкретно, здесь сказывается третий критерий: человеческое общество есть то, в чем разум и закон находят свое полное осуществление.

tur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem (I—II.90.4).

Как сказано выше, закон устанавливается для других в соответствии с правилом и мерой. Между тем, правило и мера устанавливаются в отношении того, к чему они будут прилагаться. Значит, для того чтобы закон получил обязательную силу, свойственную закону, его непременно нужно довести до сведения тех людей, которые должны будут его соблюдать. Это делается посредством обнародования. Поэтому обнародование необходимо, чтобы закон обрел силу.

<sup>8</sup> См. прим. 3.

<sup>9</sup> См. прим. 4.

## Лекция 13

# Фома Аквинский о законе вечном и законе естественном<sup>1</sup>

Как было показано в курсе средневековой христианской философии<sup>2</sup>, для Аквината истина неоднозначна, что выражается в ее тройственном разграничении. Природа как существование, независимое от человеческой деятельности, есть критерий истины, с которым должен сверяться человеческий интеллект: истина есть тождество интеллекта различным формам, составляющим мир. В той степени, в какой природа может быть приведена в соответствие человеческому замыслу через творческую деятельность человека, бытие объекта такой деятельности, а следовательно, истина и благо объекта, не являются независимыми от человеческого интеллекта. Но в той части, в какой природа является независимым от человеческого интеллекта критерием, ее существование зависит от Бога; так, подобно вещам, созданным человеком, сотворенные природные объекты в конечном счете соответствуют своему образцу — бесконечному существованию Бога. Относительно закона также формулируется тройственная аналогия<sup>3</sup>. Вечный закон тож-

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки, кроме специально оговоренных, на *Summa theologiae*.

<sup>2</sup> См. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. М. 2001. — Прим. ред.

<sup>3</sup> *Dicendum quod sicut in quolibet artifice praexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis alijs quae supra esse diximus de legis ratione (I—II.93.1).*

Подобно тому как у каждого мастера существует заранее представление о вещах, которые он создает своим искусством, у каждого правителя должно заранее существовать представление о порядке действий, которые должны совершать его подданные. И как представление о вещах, создаваемых с помощью искусства, называется искусством или замыслом произведений искусства, так у того, кто управляет действиями своих подданных, представление о том, какими должны быть их действия, может быть названо законом, при соблюдении прочих условий, о которых мы говорили ранее, когда речь шла об определении закона.

дественен Богу, естественный закон тождествен тварной природе, а человеческий закон предполагает наличие искусственных, то есть созданных человеком, критериев.

Вечный закон есть Божественный разум, поскольку закон есть мера, а высшая мера, или критерий, есть Бог. Сущность, представляющая собой исходный образец всех сущностей в акте творения, есть бесконечное существование Бога. Бесконечное совершенство Бога является как формальной, так и целевой причиной творения; поэтому всякий природный объект и всякий интеллект должен сверяться с Божественным разумом, то есть измеряться им. Поскольку Божественные идеи прообразуют не только творение, но и Провидение, они являются также и вечным законом<sup>4</sup>. Таким образом, нет ничего удивительного, что в представлении Фомы о законе отразилась его позиция по вопросу об универсалиях. Подобно Божественным идеям, составляющим высшую меру истины, и сотворенным материальным сущностям, которые представляют собой меру истины, доступную нам естественным образом, вечный закон является высшим метафизическим критерием, хотя и сотворенные сущности содержат в себе меру, доступную нам наиболее естественным образом. Таким образом, сотворенные природные объекты — это отмеренные меры: они даны нам как меры истины и закона, хотя они сами отмерены высшим критерием истины и закона — Богом. Бог направляет все вещи в мире к надлежащей им

---

<sup>4</sup> *Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificata, ut in Primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in Primo habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum (Ibid.).*

Бог, создавший Своей мудростью все вещи, пребывает в том же отношении к ним, в каком находится мастер к произведениям своего искусства, как показано в Первой части. Кроме того, Он управляет всеми действиями и движениями каждого Своего творения, что также было показано в Первой Части. Поэтому, как замысел Премудрости Божией, по которому были созданы все творения, имеет характер образца или идеи в искусстве, так замысел Премудрости Божией, движущий всеми вещами по направлению к должной цели, имеет характер закона. Следовательно, вечный закон есть не что иное, как замысел Премудрости Божией, сообразно которому направляются всякое действие и движение.

цели<sup>5</sup>. Это направляющее действие Бога мы познаем через целевую причинность, присущую сотворенным природным объектам, и именно через результаты деятельности Бога, а не через Самого Бога, мы познаем критерий закона, независимый от человеческой деятельности. Таким образом, естественный закон проявляется в естественном стремлении вещей к надлежащей им цели<sup>6</sup>.

Согласно определению, данному в *Summa theologiae* I–II.90, закон основывается на разуме, а не на воле, будь то Божественная воля или человеческая, поэтому Фома рассматривает закон как моральное, а не физическое принуждение. Поскольку закон укоренен и в природе, моральное принуждение закона есть *ius naturale*, то есть принуждение к полному осуществлению индивидуумом своей разумной природы. Позднее Марсилий Падуанский выдвинет воз-

---

<sup>5</sup> *Dicendum quod, sicut supra dictum est, lex cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo, sicut in regulante et mesurante; alio modo, sicut in regulato et mesurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mesuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mesurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines (I–II.91.2).*

Как сказано выше, закон, будучи правилом и мерой, может существовать по отношению к чему-либо двояко: во-первых, как к управляющему и измеряющему; во-вторых, как к управляемому и измеряемому; поскольку это нечто может участвовать в управлении и измерении, равно как и управляться и измеряться. Поэтому, раз все вещи, подчиняющиеся Божественному Провидению, управляются и измеряются вечным законом, как видно из сказанного, то очевидно, что все вещи так или иначе причастны вечному закону, а именно в силу того, что [этот закон], будучи запечатлен в них, порождает в них соответствующие стремления к надлежащим действиям и целям.

<sup>6</sup> *Inter cetera autem, rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur (Ibid.).*

Среди же всех прочих творений разумное творение наилучшим образом подчиняется Божественному Провидению, в той мере, в какой оно само становится сопричастным Провидению, провидя как свои действия, так и действия других. Поэтому оно сопричастно и вечному разуму, благодаря чему имеет естественную склонность к надлежащим ему действиям и целям. Такая сопричастность разумного творения вечному закону и называется естественным законом.

ражения против предложенного Фомой понятия естественного закона, основанного на принадлежащем самому Фоме определении закона, согласно которому необходимо знать законодателя (третий и четвертый критерии в *Summa theologiae* I—II.90). Как может *ius naturale* в таком понимании быть законом, если мы не знаем законодателя — Бога? Достаточно веское возражение Марсилиа состоит в том, что если не каждому дано естественное знание Бога и если мы не воспринимаем моральное принуждение как Божественный закон, то моральное принуждение — каковым и является *ius naturale* — не может считаться законом. Марсилий здесь не отрицает морального принуждения как *ius naturale*, он лишь говорит, что оно, согласно собственному определению Фомы, не является законом. Если возражение Марсилиа справедливо, то источник закона — человеческая воля, а не разум, поскольку только в случае данного человеком закона нам известен законодатель и мы можем быть свидетелями обнародования закона. Таким образом, по мнению Марсилиа, закон существует отдельно от морального принуждения, и мы не обладаем никакими внеправовыми основаниями для критики законов, данных правителями.

Вопрос о том, действительно ли Фома столь очевидным образом пренебрегал своими собственными критериями закона, утверждая существование естественного закона, нельзя отложить в сторону. Чтобы понять, что Фома понимает под естественным законом, мы должны ответить на этот вопрос. Фома и в самом деле не мог бы опровергнуть возражение Марсилиа относительно вечного закона<sup>7</sup>. Хотя Божественная сущность и является высшим критерием исти-

---

<sup>7</sup> Dicendum quod dupliciter aliquod cognosci potest: uno modo, in seipso; alio modo, in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur, sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in libro *De Vera Religione*. Veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam (I—II.93.2).

Всякая вещь может быть познана двояким образом: во-первых, сама по себе; во-вторых, по своему воздействию, в котором проявляется некое ее



ны, она естественным образом доступна нам только в результатах своей деятельности, поэтому мы можем иметь только конечное знание бесконечной сущности Бога. Аналогично Божественная сущность является и высшим критерием закона, также естественным образом доступным нам только посредством сотворенных сущностей и естественного закона. Другими словами, то, что является первым само по себе, не обязательно должно быть таковым и для нас, — так и закон в высшем смысле не является прямо и непосредственно законом для нас. Однако из этого следует, что Фома не принял бы возражения Марсилия в том, что касается естественного закона. В таком случае необходимо понять рассуждение Фомы о том, каким образом естественный закон может быть познан всеми.

Фома утверждает, что естественный закон «провозглашен» для всех, поскольку он выражен в свойственных всякому человеку склонностях и стремлениях<sup>8</sup>. Природа как внутренний прин-

---

подобие. Так, тот, кто не видит само солнце, может узнать его по его лучам. Подобным же образом, никто не может знать вечный закон сам по себе, кроме Самого Бога и блаженных, которые видят Бога в Его сущности, однако каждому разумному творению в большей или меньшей степени дано знание этого закона в некоем его излучении. Ведь всякое знание истины есть излучение вечного закона и сопричастность ему, который есть неизменная истина, как говорит Августин в трактате *Об истинной религии*. Между тем все люди в какой-то степени знают истину, по крайней мере в том, что касается общих принципов естественного закона. Что же касается других [принципов], то одни в большей степени способствуют познанию истины, другие — в меньшей; и соответственно, они имеют большее или меньшее отношение к постижению вечного закона.

<sup>8</sup> *Dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet: uno modo, in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est. Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet; ut supra dictum est, et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae (I—II.93.6).*

Каждое живое существо подчиняется вечному закону двояким образом, как было сказано выше: во-первых, будучи причастно вечному закону через познание; во-вторых, посредством действия и претерпевания, то есть будучи причастно вечному закону через внутренний движущий принцип;

цип движения и покоя ощущается каждым существом, имеющим чувства, в его стремлениях к естественным целям. Таким образом, естественный закон обнародован «письменно»: он «записан» в наших естественных склонностях. У человека он выражается прежде всего в стремлении к человеческому благу, то есть к счастью. Эпистемологической основой естественного закона, делающей его обнародование всеобщим и непрекаемым, является то, что он выражен в склонностях, а не в понятиях, и прежде всего в стремлении, присущем всем, — в стремлении к счастью. Однако Фома также утверждал, что закон разумен, и, следовательно, естественный закон не может быть укоренен только в склонностях. Будучи существом разумным, человек способен размышлять о своих естественных склонностях, и либо следовать им, либо им противиться. Если животные следуют естественному закону по необходимости, то разум человека должен принуждать волю к действиям соответственно естественным человеческим склонностям и, в особенности, соответственно естественной иерархии этих склонностей. Таким образом, причастность человека естественному закону управляется разумом и регулируется выбором: мы отдаем себе отчет в своих естественных склонностях и должны выбирать, подчиняться или противостоять им.

Согласно определению закона, данному в *Summa theologiae* I—II.90, необходимо также, чтобы был известен законодатель, по крайней мере в том смысле, что законодатель должен осуществлять свою власть, самым отчетливым образом направляя каждого к общему благу. То, что естественный закон, в представлении Фомы, указывает индивидууму путь к общему благу, легко объяснимо, поскольку он ориентирован на благо, относительно которого существует согласие между всеми людьми, то есть на счастье. Более сложным является вопрос о том, кто в естественном законе является законодателем; им не может быть Бог, поскольку Фома при-

---

этим вторым образом, как было сказано, подчиняются естественному закону неразумные творения. Но поскольку разумная природа, помимо того, что у нее есть общего со всеми творениями, обладает и чем-то свойственным только ей в силу своей разумности, она подчинена вечному закону и тем и другим образом; потому что, как было сказано выше, всякое разумное творение обладает некоторым знанием вечного закона, и ему также свойственна естественная склонность к тому, что находится в согласии с вечным законом.

знает, что знание о Боге не может быть таким естественным, необходимым и всеобщим, каким может быть знание естественных склонностей. Поэтому законодателем следует считать саму человеческую природу. Закон дается кем-то другим, поскольку является мерой, которой должен соответствовать индивидуум, поэтому человеческая природа как законодатель необходимо является тем самым «другим» по отношению к индивидууму, который с ней образуется. Это, безусловно, легче показать в рамках ультрареализма, в котором сущность отлична от индивидуума. В умеренном реализме Фомы, полагающем форму не существующей отдельно от индивидуума, дело обстоит сложнее. Однако здесь все-таки есть «дистанция» между человеческим индивидуумом и человеческой природой, — благодаря свободе, обусловленной разумом. Индивидуум должен сделать выбор — следовать или противиться естественным склонностям, в которых «записан» естественный закон: естественный закон является «другим» в том смысле, что человек стоит перед выбором, сделать его своим или нет. Это особенно наглядно проявляется в том, как по-разному воспринимаются естественные склонности людьми добродетельными, порочными, воздержными и невоздержными<sup>9</sup>. Воздержные и невоздержные воспринимают эти естественные склонности вместе с их естественной иерархией как «другое», но они борются за то, чтобы сделать их своими в своем выборе. Порочные люди воспринимают естественные склонности и их иерархию как нечто совершенно чуждое и недостойное выбора. Добродетельными являются те, кому удалось отождествить

---

<sup>9</sup> Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus in malis, in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior, quia et supra cognitionem naturalem boni, superadditur eis cognitio fidei et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum, superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis (*Ibid.*).

Однако у [людей] порочных оба модуса несовершенны и в какой-то степени повреждены, поскольку у них естественная склонность к добродетели испорчена порочными привычками, и, кроме того, естественное знание блага затемнено страстями и привычкой к греху. А у [людей] добродетельных оба модуса более совершенны, поскольку у них, помимо естественного знания блага, есть еще и дополнительное знание веры и мудрости; а также, помимо естественной склонности к благу, есть и дополнительное внутреннее стремление к благодати и добродетели.

иерархию естественных склонностей со своим разумом и выбором: такое тождество индивидуальной и общечеловеческой природы, насколько оно осуществимо в земной жизни, достигается только борьбой и дисциплиной.

Таким образом, Фома утверждает, что природа является законодателем и что ее законы — естественные человеческие склонности — известны всем индивидуумам. Еще одно подтверждение того, что человеческая природа есть законодатель, основывается на разделяемом Фомой представлении Аристотеля о том, что благом для человека является счастье. А отказ следовать естественным склонностям и естественной иерархии приводит к несчастью. Другими словами, естественный закон является законом, поскольку в его власти награждать и наказывать. Те, кто действует в согласии с человеческой природой, награждаются счастьем; те, кто противится ее велениям, наказываются несчастьем. В силу того, что счастье есть полное осуществление человеческой природы, поощрение и наказание осуществляется не непосредственно Богом, а самой человеческой природой: подчинение ей обязательно приводит к счастью, неподчинение — к несчастью. Поэтому Фома считает, что моральное принуждение *ius naturale*, то есть необходимость действовать в согласии с человеческой природой, действительно является законом, наделенным властью награждать и наказывать. Естественный закон действительно является законом, поскольку он разумен, направлен к всеобщему благу и провозглашен законодателем, наделенным властью.

## Лекция 14

### Фома Аквинский о знании естественного закона<sup>1</sup>

Естественный закон, согласно Фоме, заключается в естественных стремлениях, неизменно свойственных всем людям, и в осознании человеческим разумом этих стремлений. Однако в связи с этим определением обязательно возникает вопрос о всеобщности и неизменности этих стремлений. Есть ли эти стремления у порочных людей? Другими словами, можно ли считать, что естественный закон провозглашен и для порочных? Фома следует аристотелевскому разделению этических типов людей на воздержанный, невоздержанный, добродетельный и порочный. Баланс страстей невоздержанного человека нарушен, и хотя разум его не испорчен, эмоции одерживают над ним верх. Воздержанность отличается тем, что разум в этом случае сильнее и ему удается справиться со страстями. Добродетель выражается в гармонии разума и страстей, основывающейся на совершенстве разума. У порочного человека разум и страсти не противоречат друг другу, но и то и другое — и разум и страсти — несовершенны и испорчены: то, что кажется благом порочному, на самом деле благом не является. Поэтому проблема, возникающая в связи с понятием естественного закона, формулируется следующим образом: как естественный закон может присутствовать в порочном человеке, если у него и разум, и страсти испорчены? Кажется, что порочные люди не знакомы с естественным законом; но тогда уже нельзя утверждать, что этот закон — естественный, то есть всеобщий и неизменный. Мы уже пытались сформулировать возможный ответ Фомы на возражение Марсилия, что естественный закон не является настоящим законом. Теперь следует рассмотреть, как Фома справится с утверждением, что естественный закон в действительности не является естественным.

Следуя Аристотелю, Фома различает разум созерцательный и практический<sup>2</sup>. Цель созерцательного разума состоит в созерцании

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки на *Summa theologiae*.

<sup>2</sup> Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota (I—II.94.2).

истины, его объект — природа вещей — независим от познающего субъекта. Целью практического разума является осуществление или достижение блага, а его объект — бытие — зависим от субъекта. Есть два основных типа практического разума. Первый тип проявляется в переходном действии, при котором искомое благо заключено в объекте, отличном от субъекта действия. Например, искусство — это действие практического разума, создающего совершенные произведения. Второй тип проявляется в действии, при котором искомое благо имманентно самому действию. В этике и политике действует практический разум, стремящийся к наиболее полному осуществлению человеческой природы через добродетель. И для созерцательного, и для практического разума должны существовать некие основные принципы, иначе разум будет вовлечен в дурную бесконечность и не сможет приступить ни к созерцанию, ни к действию. Чтобы можно было избежать бесконечной цепи доказательств, эти основные принципы должны быть самоочевидными.

Первый принцип созерцательного разума есть принцип непротиворечивости: одно и то же не может и быть и не быть в одно и то же время одним и тем же образом<sup>3</sup>. Вся теоретическая мысль основывается на различии между бытием и небытием, существованием и несуществованием. Фома не считает, что этот принцип является для нас врожденным, однако всякий человек с легкостью овладевает им — для этого достаточно минимального опыта. Основной прин-

---

Предписания естественного закона для практического разума — то же, что и основные правила доказательства для созерцательного разума, поскольку и те и другие суть самоочевидные принципы.

<sup>3</sup> In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV *Metaph.* (*Ibid.*).

Между тем в тех вещах, которые понятны всем, должен присутствовать определенный порядок. Ведь то, что прежде всего доступно пониманию, есть бытие, понятие о котором включено во все постигаемые человеком вещи. Поэтому первый принцип, не требующий доказательства, заключается в том, что одно и то же не может и утверждаться и отрицаться в одно и то же время, что основывается на понятии «бытия» и «не-бытия». А из этого принципа вытекают все остальные, как сказано в IV-й книге *Метафизики* [IV,4].

цип практического разума заключается в желательности блага: следует искать блага и избегать зла<sup>4</sup>. Вся деятельность практического разума и всякое действие основываются на различии между благом и злом. В отличие от первого принципа созерцательного разума, первый принцип практического разума базируется на врожденном стремлении достичь блага и избежать зла. Предпочтительность блага и отвратительность зла — это то, что практический разум усматривает прежде всего и наиболее определенно.

Естественный закон (*ius naturale*) зиждется на необходимой направленности воли к благу, а точнее, к счастью как человеческому благу. Естественный закон действителен для всех без исключения, поскольку нет никакой альтернативы стремлению к благу или к счастью. Однако нет необходимости выявлять действительное тождество блага и счастья с Богом: реальность этого тождества не самоочевидна для нас. Стремление к благу не может быть устранено, иначе прекратит свою деятельность практический разум. Поэтому всем людям — воздержанным и невоздержанным, добродетельным и порочным — свойственно фундаментальное стремление к благу и осознание самоочевидного принципа предпочтительности блага и нежелательности зла. Следовательно нет необходимости доказывать, почему следует быть нравственным. Стремиться или не стремиться к благу — бессмысленный вопрос, ведь желательность блага самоочевидна, и этот принцип еще более обязателен, чем принцип

---

<sup>4</sup> Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus; omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est: Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum (*Ibid.*).

Но если «бытие» есть первое, что постигается просто, то «благо» есть первое, что постигается практическим разумом, направленным на совершение действий, поскольку всякий деятель совершает свои действия, имея в виду какое-то благо. Следовательно, первый принцип практического разума основан на понятии блага: благо есть то, к чему стремятся все. Поэтому первое предписание закона таково: к благу следует стремиться и осуществлять его, а зла следует избегать. Все остальные положения естественного закона основаны на этом, поэтому все, что практический разум естественным образом воспринимает как человеческое благо (или зло), относится к сфере предписаний естественного закона как то, что следует делать или чего следует избегать.

непротиворечивости. Этика и политическая философия не могут исходить из теоретических положений, поскольку они зависят от практического разума, который, в свою очередь, основывается на самоочевидном и врожденном принципе предпочтительности блага и нежелательности зла.

Воля человека необходимо направлена к благу, и можно выделить три основных человеческих склонности, естественных в силу того, что их объекты представляют собой необходимые для человека блага<sup>5</sup>. Эти три естественные склонности конституируют основные принципы естественного закона. Первая — инстинкт самосохранения: собственное благо необходимым образом и всеми воспринимается как благо, а потому является желательным. Стремление к самосохранению свойственно не только людям, но и всем живым существам. Всякое живое существо естественным, то есть необходимым, образом стремится поддерживать свое бытие. Желательность самосохранения самоочевидна для практического разума; вопрос не в том, следует ли стремиться к самосохранению, а в том, как этого достичь.

Второй основной принцип естественного закона — половое влечение, инстинкт продолжения рода и выращивания потом-

---

<sup>5</sup> Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur (*Ibid.*).

Однако, поскольку благо по самой своей природе представляет собой цель, а зло по своей природе ему противоположно, все то, к чему человек испытывает естественную склонность, естественным образом воспринимается разумом как благо и, следовательно, как объект стремления, а его противоположность — как зло, которого следует избегать. Поэтому порядок предписаний естественного закона соответствует порядку естественных склонностей. Поскольку в человеке склонность к благу прежде всего согласуется с той природой, которая у него является общей со всеми существами, а каждое существо стремится к сохранению своего бытия, согласно своей природе. В соответствии с этой склонностью всякое средство сохранения человеческой жизни и устранения препятствий к этому относится к сфере естественного закона.



ства, общий для всех животных<sup>6</sup>. Всеобщее и обязательное чувство любви, которое испытывают люди, способствует не только их собственному бытию как индивидуумов, но и существованию вида, его воспроизводству, — оно направлено к противоположному полу внутри вида. Гоббс свел основные склонности к одному самосохранению; Фома же утверждает, что потребность в половом общении, воспроизводстве и воспитании детей также является всеобщим и необходимым свойством человеческого существа. Суть полемики о естественности естественного закона становится более очевидной: действительно ли всем людям свойственна склонность к воспроизводству и воспитанию детей? Обращение Фомы к римскому праву, а именно к *Corpus Iuris Civilis*, призвано продемонстрировать независимость традиции естественного права от религиозного Откровения. Другими словами, этот довод основан не на тексте Писания, а на опыте и результатах наблюдений беспристрастных судей. На протяжении истории, во всех культурах, во всем спектре моральных установлений наблюдается неоспоримое человеческое стремление к продолжению рода: даже порочные люди, отрицающие эту склонность, вынуждены постоянно с ней бороться.

Из основных предписаний естественного закона наиболее спорным является третье, касающееся собственно человека. Оно разделено на два пункта<sup>7</sup>. Как мы видели, Фома согласен с Аристо-

---

<sup>6</sup> *Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali «quae natura omnia animalia docuit», ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia (Ibid.).*

Во-вторых, в человеке заложено стремление к особому роду вещей, в соответствии с природой, общей для него с другими животными, в силу чего такие вещи, «каким природа научила всех животных» [*Corpus Iuris Civilis, Digesta* I.1], как то — половая жизнь, выращивание потомства и т. д. — относятся к сфере естественного закона.

<sup>7</sup> *Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant (Ibid.).*

В человеке есть третья склонность — к благу, согласному с природой его разума, а такая природа свойственна только ему: так, у человека есть естественная склонность к познанию истины о Боге и к общественной жизни;

телем в том, что существует естественная склонность к политической жизни. Никто, даже порочный человек, не лишен стремления общаться с другими людьми и осуществлять свою природу в общественной жизни. Основой общественной жизни является природа, а не человеческое изобретение, и сюда следует отнести основополагающий принцип общественной жизни — *ius suum*: каждый должен получать то, что ему положено. Этот принцип самоочевиден, хотя, конечно, нет необходимости в выборе в пользу этого принципа. Кроме того, существует естественное, и более высокое, стремление к истине. Как и Аристотель, Фома видит в каждом человеке стремление к познанию. Тождество истины с бытием, а бытия — с Богом, означает, что стремление к истине есть осознанное или неосознанное желание познать Бога. Знание является несомненным благом, к которому следует стремиться, в соответствии с первым предписанием практического разума, а невежество есть зло, которого следует избегать. Свойственная человеку жажда познания причин не может быть утолена, пока не достигнуто знание Бога. Однако отсюда не следует, что нам дано естественное знание Бога. Хотя истина и Бог действительно необходимо тождественны, эта связь между ними вовсе не очевидна для человеческого разума естественным и необходимым образом. Существование Бога самоочевидно само по себе, но не для человеческого разума. Если мы в своем поиске истины дойдем до его естественной цели, нам откроется Бог, но стремиться к естественному осуществлению этой склонности вовсе не обязательно.

Источники аквинатовой концепции естественного закона — типично языческие: сочинения стоиков и римское право. Напротив, на его представление о «законе вожделения» (*lex concupiscentiae*), иначе называемом «трут»<sup>8</sup> (*fomes*), повлияли христианские авторы — Августин и особенно св. Павел<sup>9</sup>. Христианский реализм,

---

все, что относится к этой склонности, принадлежит сфере естественного закона, например, [предписания] избегать невежества, не обижать тех, рядом с кем суждено жить, и прочие вещи, относящиеся к вышеуказанной склонности.

<sup>8</sup> Имеется в виду легковоспламеняющийся материал. — *Прим. пер.*

<sup>9</sup> *Sed contra est quod Apostolus dicit: «Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae» (I—II.91.6).*

Апостол, напротив, говорит: «Но в членах моих вижу я иной закон, противоборствующий закону ума моего» (*Рим 7:23*).

говоря об отпадении человека от первоначального состояния справедливости, усложняет представление о естественном законе. Существует, — утверждает Фома, — не один, а два закона в человеке, согласно первому и второму пониманию закона<sup>10</sup>. Закон в первом смысле представляет собой разумное правило, или меру, тогда как во втором смысле о законе можно говорить, когда кто-то подчиняется правилу, имея закон в самом себе. Если существует более одного закона, высшим является тот, что направлен к высшей цели<sup>11</sup>. Поскольку жизнь в обществе всегда связана с подчинением тому или иному закону, то, если кто-то исключается из сферы действия высшего закона, он становится субъектом закона низшего порядка. Согласно принципам изначальной справедливости, в которой человек был сотворен, он был сначала субъектом лишь естественного, то есть высшего закона<sup>12</sup>. Справедливость есть господство высшего

---

<sup>10</sup> Dicendum quod, sicut supra dictum est, lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur et regulatur, ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quae invenitur in his quae subiecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supradictis patet (*Ibid.*).

Как сказано выше, закон по существу принадлежит тому, кто управляет и измеряет; однако, по сопричастности, закон есть и у тех, кем управляют и кого измеряют, так что всякая склонность или предрасположенность, которые могут быть обнаружены в тех, кто подчинен закону, называется законом по сопричастности, как видно из уже сказанного ранее.

<sup>11</sup> Potest autem in his quae subduntur legi, aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore. Uno modo, inquantum directe inclinatur suos subditos ad aliquid, et diversos interdum ad diversos actus, secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem et quasi in aliam legem; puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum (*Ibid.*).

Законодатель добивается подчинения закону двумя способами. Во-первых, он прямо принуждает своих подданных к чему-либо, иногда разных людей к различным действиям; в этом смысле мы можем говорить о военном или торговом праве. Во-вторых, [он принуждает их] косвенно: лишая то или иное лицо каких-либо почестей, законодатель тем самым заставляет его перейти в другое сословие и подчиняться другому законодательству: так, если рыцарь лишается рыцарского достоинства, он становится субъектом земельного или торгового права.

<sup>12</sup> Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quae quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel praeter rationem vel contra rationem posset su-

над низшим; и в человеческом бытии склонность к общественной жизни и стремление к истине, естественным образом, выше, чем склонность к деторождению и самосохранению, поскольку первое свойственно только человеку. Бунт человека против такой естественной иерархии своих склонностей привел его к подчинению «труту» (*fames*) или «закону вожделения» (*lex concupiscentiae*) наравне с естественным законом. *Lex concupiscentiae* есть стремление страстей противостоять господству разума и естественным человеческим склонностям. *Fames* или *lex concupiscentiae* присущ всем людям в силу первородного греха, но каждый дурной поступок усиливает действие этого закона. Так, несмотря на то, что естественный закон продолжает действовать в порочном человеке, такой человек все-таки предпочитает следовать «закону вожделения» и, таким образом, в его жизни господствует этот закон.

Фома настойчиво утверждает, что *lex concupiscentiae* не разрушает три основных человеческих склонности, определяемых естественным законом — (1) к самосохранению, (2) к деторождению и выращиванию потомства, (3) к общественной жизни и поискам истины; скорее, *lex concupiscentiae* заставляет человека испытывать сильное давление низменных склонностей, противоречащих естественному закону<sup>13</sup>. Согласно естественному закону, более силь-

---

brepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis; et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quae sensualitatis impetu feruntur (*Ibid.*).

Итак, закон, данный человеку по велению Божию, сообразно свойственному ему естественному состоянию, заключается в том, что человек должен поступать в соответствии с разумом; этот закон первоначально был настолько действенным, что ничто не могло заставить человека действовать помимо или против разума. Но когда человек отвернулся от Бога, он попал под влияние своих чувственных побуждений — в действительности, это случается с каждым по мере его удаления от пути разума — так что до он некоторой степени уподобился зверю, ведомому своими чувственными побуждениями.

<sup>13</sup> Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quae fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed in quantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, in quantum est poenalis et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate (*Ibid.*).

ная склонность должна быть высшей склонностью; склонность к общественной жизни и стремление к истине должны пересиливать половое влечение и склонность деторождению и выращиванию потомства, что, в свою очередь, должно быть сильнее инстинкта самосохранения. Так, самосохранение должно подчиняться заботе о потомстве, а стремление заботиться о своих детях — справедливости (общественной жизни). В действительности же мы наблюдаем перевернутую иерархию силы этих склонностей, что говорит о действии *lex concupiscentiae*. Фома мог бы согласиться с Гоббсом в том, что инстинкт самосохранения ощущается сильнее, чем стремление к общественной жизни и к поискам истины, но он не согласился бы с Гоббсом в том, что сила этой низменной склонности означает природное отсутствие высших склонностей у человека. Гоббсу удастся объяснить силу наших низменных естественных склонностей, но он не видит никаких иных склонностей, которые должны быть признаны естественными. Фома же признает и наличие высших склонностей, и силу низших; он объясняет этот феномен действием различных законов: первое — действием естественного закона, последнее — действием «закона вожеления».

Для Гоббса сила инстинкта самосохранения, испытываемого нами, естественна, поэтому в том, что касается этой склонности, нет существенной разницы между человеком и другими животными. Для Фомы *lex concupiscentiae* естественен только в том смысле, что он представляет собой естественное наказание за бунт против естественного господства высших склонностей. Мы отмечали, что Марсилиус выдвинул бы такое возражение, что *ius naturale* не является законом, поскольку он не претворен в жизнь. Однако Фома утверждает, что *ius naturale* является законом, поскольку бунт против него наказан посредством *lex concupiscentiae*. Желание осво-

---

Итак, эта сильная склонность к чувственности, называемая *fomes*, у остальных животных имеет просто-напросто характер закона (насколько можно говорить о законе для таких существ, учитывая прямое действие в них этой склонности). Но для человека она не имеет характера закона в этом смысле, а, скорее, представляет собой отступление от закона разума. Но поскольку, по справедливому решению Божию, человек лишен изначальной справедливости, а его разум — своей [изначальной] силы, это чувственное побуждение, которым он ведом, имеет характер закона, вытекающего из Закона Божественного, так как является наказанием, лишаящим человека присущего ему достоинства.

бодиться от того, что свойственно только человеку, наказывается естественными последствиями этого желания: сопротивлением страстей разуму. Двойственность закона в человеке возможна только в том случае, если ни действие естественного закона, ни действие «закона вожделения» не ощущается настолько сильно, что один из них исчезает или перестает действовать. Однако для осуществления самого человеческого действия остается необходимым, чтобы разум управлял волей. Естественные побуждения *ius naturale* и неестественное давление *lex concupiscentiae* сами по себе не являются действиями, но становятся ими только по велению разума. Естественность естественного закона не противоречит ни свободе, ни присутствию *lex concupiscentiae*.

## Лекция 15

### Фома Аквинский о человеческом законе<sup>1</sup>

Если, как утверждает Фома, *ius naturale* действительно является законом, то почему необходим человеческий закон? Иными словами, почему необходимо устанавливать законы, соблюдение которых обеспечивается людьми с помощью принуждения? Если естественный закон поддерживается угрозой естественного наказания за его нарушение, то почему естественного закона недостаточно для того, чтобы регулировать поведение людей? Фома приступает к ответу на эти вопросы, указывая на две цели общественной жизни — временный мир и добродетель<sup>2</sup>. Фома согласен с Августином

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки, кроме специально оговоренных, на *Summa theologiae*.

<sup>2</sup> Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens. Quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos efficacior est disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni actus virtutum ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit quod per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quod leges ponerentur, quia sicut Philosophus dicit in I *Pol.*, «sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium», quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia (I—II.95.1).

Что же касается этого воспитания [добродетели], то оказывается, что человек вовсе не так легко обходится здесь собственными силами. Ведь совершенство в добродетели главным образом достигается удержанием человека от неподобающих удовольствий, к которым люди более всего склонны, причем в наибольшей степени — молодые люди, на которых особенно хорошо можно воздействовать воспитанием. Поэтому и подобает такого рода воспитание, ведущее к добродетели, получать от кого-то другого. Конечно, тем молодым людям, которые склонны к добродетельным поступкам в силу природной предрасположенности, или по привычке, или, что еще лучше, по благодати Божией, достаточно родительского воспитания,

в том, что временный мир — одна из целей общественной жизни, и в том, что человеческий закон необходим для обеспечения мира. Человек способен на исключительную жестокость, когда нарушены взаимоотношения между разумом и страстями, то есть когда разум оказывается рабом неразумных желаний. Жестокость злодеев может быть умерена только силой принудительного закона и страхом перед ним. В том, что касается необходимости человеческого закона, нет существенного различия между взглядами Фомы и Августина, и даже между взглядами Фомы и Гоббса, за исключением того, что, по Гоббсу, подчинение разума страстям, то есть порок, — явление естественное. Позиция Фомы отличается от Августиновой лишь тем, что он, вслед за Аристотелем, провозглашает целью закона добродетель, исходя из того, что она является главной целью общественной жизни. Однако, чтобы направлять людей к добродетели, нет необходимости в принудительной силе закона. Любому человеку необходимо руководство в достижении добродетели, поскольку все мы чрезмерно склонны к низменным желаниям (*lex concupiscentiae*), а молодежь, кроме того, неопытна и неразумна. Тем не менее некоторым людям для достижения добродетели достаточно авторитета родителей, и нет нужды в государственной власти, причем родительский авторитет является фактором, скорее, постоянным, чем временным. Другим же, не получающим должного воспитания и не признающим родительского авторитета, этого недостаточно, поэтому внесемейная принудительная власть необходима для поддержания мира, находящегося под угрозой со стороны злонамеренных лиц. Здесь Фома расходится с Августином, поскольку

---

осуществляемого посредством увещевания. Но поскольку встречаются люди испорченные и склонные к порокам, которых трудно убедить словами, то было необходимо отвратить их от зла силой и устрашением, чтобы они хотя бы по этой причине воздерживались от совершения зла и не мешали спокойно жить другим, а сами, привыкнув [воздерживаться от зла], пришли к тому, чтобы добровольно делать то, что прежде совершали из страха, и таким образом стали добродетельными. Такого рода воспитание страхом перед наказанием есть воспитание законом. Отсюда следует, что ради мира между людьми и ради добродетели необходимо было создать законы. Поскольку, как говорит Философ (*Политика* 1.1.12), «если человек совершенен в добродетели, он — наилучшее из животных; если же он далек от закона и справедливости, то он — худшее из животных», ведь человек, в отличие от других животных, снабжен орудиями разума для удовлетворения своих похотей и совершения жестоких поступков.



утверждает, что закон необходим не только для сдерживания жестокости злодеев, но и для достижения ими добродетели. Закон нацелен на защиту добропорядочных людей и тех, кто стремится стать таковыми, от людей злонамеренных, но, кроме того, и на то, чтобы сделать порочных добродетельными. С помощью страха и принуждения порочных людей заставляют поступать добродетельно, а добрые дела, вошедшие в привычку, могут привести к добродетели. Подчинение благу через закон как нечто поощряемое может привести к восприятию блага как приятного и полезного, а это и есть добродетель. Ни Августин, ни Гоббс не разделяют этого оптимизма по отношению к человеку, но этот оптимизм вовсе не удивителен у Фомы, для которого политическая жизнь и закон естественны: несмотря на *lex concupiscentiae* и на присутствие порока, естественный закон никогда не может быть «забыт», поэтому человеческий закон должен помочь привести всех к добродетели. В худшем случае, полагает Фома, человеческий закон поддерживает мир, сдерживая стремления порочных людей страхом; в лучшем случае он способен привести их ко благу, то есть к добродетели.

Другая причина того, что человеческий закон необходим, имеет скорее направляющий, чем принудительный характер, и относится как к порочным, так и к добродетельным людям: естественный закон не содержит ясных предписаний, касающихся всех сторон общественной жизни<sup>3</sup>. Естественный закон, носящий общий харак-

---

<sup>3</sup> Et ideo sicut ex parte rationis speculativae per naturalem participationem divinae sapientiae, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur. Et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones (I—II.91.3, ad 1).

Следовательно, как со стороны созерцательного разума, в силу его естественной причастности Божественной мудрости, нам свойственно знание лишь некоторых общих принципов, а не подлинное знание какой бы то ни было истины, так и со стороны практического разума человек от природы причастен вечному закону в том, что касается некоторых общих принципов, но не в отношении определений отдельных частных случаев, каковые, тем не менее, содержатся в вечном законе. Поэтому необходимо, чтобы человеческий разум шел дальше — к [выработке] частных установлений закона.

тер, должен быть дополнен человеческим законом. Необходимость в законах, сформулированных людьми в дополнение к естественному закону, отвечает сложному устройству человеческого интеллекта. Бог, познающий свое бесконечное существование, обладает всей полнотой знания, как универсального, так и частного<sup>4</sup>. Человек может достичь универсального знания только путем абстракции, оставляя в стороне частности, а для познания частного ему приходится совершать нисхождение от абстрактного: восхождение к умопостигаемому и универсальному через абстракцию должно сопровождаться нисхождением к воображаемому (*conversio ad fantasmata*)<sup>5</sup>. По аналогии, для того чтобы править миром, Бог не нуждается ни в каком ином законе, кроме вечного, в то время как людям необходим не только естественный, но и человеческий закон. Естественный закон сопоставим со сферой умопостигаемого и отвечает способности интеллекта постигать всеобщее путем абстракции; но естественный закон должен быть дополнен формулировками человеческого закона, так же, как интеллект должен совершать нисхождение от всеобщего к частному, прибегая к воображению. Этот род необходимости касается как добродетельных, так и порочных людей, поскольку в данном случае речь идет прежде всего о **знании** того, что требует закон, а не просто о **соблюдении** закона.

Необходимость человеческого закона, призванного придать большую определенность естественному закону, понятна также из самих различий между предметами вечного, естественного и человеческого законов<sup>6</sup>. Вечный закон касается форм или сущностей,

---

<sup>4</sup> См. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. М. 2001. Лекции 17, 18.

<sup>5</sup> См. Там же. Лекция 14.

<sup>6</sup> *Dicendum quod ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculative. Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omni modo infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo (I—II.91.3, ad 3).*

К ведению практического разума относятся действия, являющиеся частными и привходящими, но не вещи, необходимо существующие, которые находятся в ведении созерцательного разума. И поэтому человеческие законы не могут обладать непреложностью доказательных выводов научного знания. И не любая мера может быть приложена к чему-то во всех смыслах непреложному и определенному, но только та, что соответствует ему в своем роде.

пребывающих в Божественном уме, то есть тождественных Божественному существованию. Естественный закон касается сотворенных форм или сущностей. Человеческий закон трактует о том, что единично, или индивидуально, то есть, в отличие от сущностей, носит привходящий характер. Умопостигаемый предмет, познаваемый путем абстракции, универсален, неизменен и необходим. Предмет, постигаемый воображением, является частным, изменяющимся и привходящим. Если предмет естественного закона неизменен и необходим, то человеческий закон говорит об изменчивом и привходящем. Подобно Аристотелю, Фома придерживается мнения, что к разным предметам приложимы разные методы; метод той или иной науки должен соответствовать ее предмету, а не наоборот<sup>7</sup>. Следовательно, разные науки обладают разным уровнем точности. Этика, например, не обладает точностью математики, так как ее предметом является изменяющееся и привходящее. То же верно и для права: точности, свойственной естественному закону, который говорит о всеобщем и необходимом, нельзя ожидать от человеческого закона, рассматривающего частные, изменяющиеся и привходящие обстоятельства, к которым приложим естественный закон. Следовательно, если естественный закон, как и человеческая природа, неизменен, то человеческий закон должен меняться в соответствии с изменяющимися обстоятельствами.

Согласно Фоме, есть два способа выведения человеческого закона из естественного<sup>8</sup>. Первый способ — умозаключением, выво-

<sup>7</sup> См. Фома Аквинский. *Expositio super librum Boethii De Trinitate* V—VI.

<sup>8</sup> *Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse faciendum malum. Quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat puniatur; sed quod tali poena, vel tali puniantur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur in lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent (I—II.95.2).*

димом из основных принципов. Здесь необходимо провести различие между способом, которым человеческий закон выводится из принципов естественного закона, и способом построения умозаключений в рамках самого естественного закона, из наиболее общих принципов. В естественном законе есть основополагающие предписания и выводы, непосредственно из них вытекающие<sup>9</sup>. Эти выводы не постигаемы естественным путем, то есть по человеческим склонностям, — как постигаются сами основополагающие принципы, — но они настолько непосредственно вытекают из этих принципов, что постигнуть их весьма просто. Так, исходя из третьего основополагающего принципа — склонности человека жить в обществе, — следует избегать оскорбления тех, с кем приходится вместе жить, но отсюда также с необходимостью вытекает и то, что нельзя преднамеренно убивать невинного, — и все это не выхо-

---

Но следует знать, что все следствия из естественного закона могут выводиться двумя способами: во-первых, как умозаключения из основных принципов; во-вторых, как применение неких общих установлений. Первый способ подобен тому, как в науках из основных положений выводятся доказательные следствия. Второй способ подобен тому, как в искусствах общие формы применяются к чему-либо особенному: художник непременно приспособливает некое общее представление о доме к тому или иному облику конкретного дома. Следовательно, некоторые вещи выводятся из основных принципов естественного закона при помощи умозаключений: так, запрет на убийство может быть выведен из того, что никому не следует делать зла. Другие же выводятся применением общих установлений. Так, естественный закон говорит, что подлежит наказанию тот, кто совершил преступление; но какому наказанию и каким образом, — это определяется применением общего установления естественного закона. Соответственно, те и другие вещи содержатся в человеческом законе. Но относящиеся к первому способу включены в человеческий закон не только в силу того, что установлены [естественным] законом, а потому, что имеют отчасти и его силу. Те же, что относятся ко второму способу, имеют силу лишь человеческого закона.

<sup>9</sup> *Dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota; quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinqua principiis (I—II.94.6).*

Как сказано выше, к естественному закону относятся, во-первых, некоторые наиболее общие предписания, известные всем; во-вторых, более частные предписания, являющиеся как бы непосредственными выводами из принципов.

дит за пределы естественного закона. Запрет убийства относится и к человеческому закону, поскольку именно человеческий закон должен определить, что следует называть убийством. Определение убийства в рамках человеческого закона требует больших умственных усилий, и оно менее надежно, чем выводы, получаемые в рамках естественного закона. Например, довольно трудно определить разницу между убийством и самообороной, или между преднамеренным убийством и убийством случайным. В то же время способ, каким определение убийства выводится из естественного закона, больше похож на простую демонстрацию логического вывода, чем на приемы, применяемые в искусстве. Последним соответствует способ, которым на основании естественного закона может быть определено наказание, — второй способ выведения человеческого закона из закона естественного.<sup>10</sup> Наказания представляют собой, скорее, установления естественного закона, чем выводы из его основных принципов. Естественный закон требует, чтобы зло было наказано, но не определяет характера наказания. Человеческий закон определяет характер наказания в соответствии не только с характером, но и с обстоятельствами преступления, а также с обстоятельствами жизни общества, в котором это преступление совершено. Определение убийства в рамках человеческого закона, по сути своей, ближе к естественному закону, чем определение наказания за убийство, поскольку наказание в большей степени зависит от привходящих обстоятельств и больше само подвержено изменениям сообразно этим обстоятельствам. Например, общество, в котором жизнь и свобода ценятся одинаково высоко, может, в качестве наказания за убийство, назначить вместо смертной казни тюремное заключение, если экономические условия позволяют его обеспечить. Таким образом, чтобы определить подходящее наказание, законодатель обращается к естественному закону как к образцу, подобно художнику, который приспособливает изображение модели к определенному материалу. Большая степень зависимости от обстоятельств в этих вопросах означает, что здесь существует множество возможных вариантов решения.

Оба этих способа выведения человеческого закона из закона естественного свидетельствуют о том, что человеческий закон — это одновременно и наука, и искусство. Человеческий закон — это

---

<sup>10</sup> См. прим. 8.

наука, поскольку он логически выводится из основных принципов естественного закона; он является наукой, основывающейся на природе, что противоречит позитивистскому представлению о законе как чисто человеческом изобретении. Даже в качестве искусства человеческий закон, по Аквинату, укоренен в естественном законе: только тот, кто учитывает естественный закон, как и привходящие обстоятельства, может устанавливать правила, составляющие часть человеческого закона. Другими словами, хотя человеческий закон — это искусство, он все же не вполне искусственен. Фома не считает искусство и природу взаимоисключающими основами человеческого закона, поскольку человеческий закон представляет собой приложение естественного закона к привходящим обстоятельствам.

Мы видели, что для Аквината естественный закон является сопричастным вечному закону<sup>11</sup>, таким же образом человеческий закон **должен быть** сопричастным естественному закону, а тем самым, в конечном счете, он должен быть сопричастен и вечному закону<sup>12</sup>. Человеческий закон должен быть сопричастен естественному закону в соответствии с двумя способами, которыми человеческий закон выводится из закона естественного. В силу того, что человеческий закон выводится из естественного закона, он наделен властью над нашей совестью не только авторитетом естественного закона, но также и авторитетом вечного закона, которому естественный закон сопричастен. Возможно, именно в этом пункте и проявляется важнейшее противоречие между взглядами Фомы и Аристотеля на природу закона. Сам Аристотель говорит не о вечном законе, а о добродетели как о полном осуществлении человеческой природы, что и является целью общественной жизни. Фома вводит понятие закона, основанного на человеческой природе, прибегая к источни-

---

<sup>11</sup> См. Лекцию 14 наст. изд.

<sup>12</sup> *Dicendum quod leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur, secundum illud Prov. VIII: «Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt» (I—II.96.4).*

Законы, устанавливаемые человеком, либо справедливы, либо несправедливы. Если они справедливы, то обладают обязательной силой для совести по вечному закону, из которого они происходят, согласно *Притч 8:15*: «Мною [Премудростью Божией] цари царствуют и повелители узаконяют правду».

кам, о которых уже говорилось, — к Писанию, стоикам, римскому праву, Августину и Аристотелю (четыре причины)<sup>13</sup>. Не менее важной для понимания взаимоотношений между человеческим, естественным и вечным законом является осуществляемая Аквинатом гармонизация воззрений Платона и Аристотеля относительно формы<sup>14</sup>. Согласно аристотелевскому представлению о единстве формы и материи, форма, существующая в индивидуальной субстанции, также существует и в Боге, как Божественная идея. Поэтому человеческая природа есть мера (естественный закон), измеряемая Божественной идеей человеческой природы (вечный закон), а авторитет естественного закона восходит к вечному закону. Следовательно, действие, нарушающее естественный закон, — это не только преступление по отношению к собственной природе человека, но и преступление по отношению к Богу, то есть грех. Отсюда также следует, что если человеческий закон сопрячен вечному закону через естественный закон, то действие, нарушающее справедливый человеческий закон, также есть грех, то есть преступление по отношению к Богу. Поскольку осуществление вечного закона есть управление Богом тварным миром, справедливые человеческие законы доводят до человека, чего от него ждет Бог, поэтому несоблюдение человеческого закона означает отвержение Божественного Провидения.

В то же время Фома утверждает, что справедливые человеческие законы обладают обязательностью вечного закона; он согласен с Августином в том, что несправедливые человеческие законы не являются законами вообще и не обязательны для соблюдения<sup>15</sup>. Человеческие законы, вступающие в противоречие с естественным

<sup>13</sup> См. Лекцию 9 наст. изд.

<sup>14</sup> См. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Лекция 17.

<sup>15</sup> *Dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I De lib. arb., «non videtur esse lex, quae iusta non fuerit». Unde in quantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio (I—II.95.2).*

Августин говорит в первой книге [трактата] *О свободном произволении*, [I.5.11]: «несправедливый закон не представляется и законом». Поэтому, насколько закон справедлив, настолько и наделен он силой. В челове-

законом, противоречат и вечному закону. Фома здесь расходится с Августином, поскольку Августин, сводя цель закона к достижению мира, сводит свободу от обязанностей относительно человеческого закона к тем случаям, когда закон предписывает поклонение идолам. Поскольку Фома считает добродетель, так же, как и мир, целью закона, и поскольку он утверждает, что человеческий закон должен быть укоренен в естественном законе, он более строго определяет сферу обязательного действия человеческого закона. Отказ соблюдать человеческий закон на том основании, что он противоречит естественному закону, — очень серьезное дело, и к этому следует прибегать только в исключительных случаях: даже если человеческий закон противоречит естественному закону, он все же должен по большей части соблюдаться, чтобы не поколебать власть закона вообще<sup>16</sup>. Тем не менее есть некоторые случаи и помимо предписа-

---

ских же делах справедливым считается то, что является верным согласно правилу разума. Но главное правило разума — это естественный закон, как явствует из сказанного выше. Следовательно, всякий человеческий закон настолько является законом, насколько он следует естественному закону. Если же он отступает от естественного закона, то уже является не законом, а его искажением.

<sup>16</sup> *Iniustae autem sunt leges dupliciter. Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum, e contrario praedictis, vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune. Et huiusmodi magis sunt violentiae quam leges, quia, sicut Augustinus dicit in libro *De lib. arb.*, «lex esse non videtur quae iusta non fuerit». Unde tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere, secundum illud *Matth.* 5, «Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alio duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium» (1—II.96.4).*

Законы бывают несправедливыми в двух случаях: во-первых, когда они противоречат благу людей, будучи противопоставлены вещам, упомянутым выше: или относительно цели, — если кто-то из правителей устанавливает законы, тяжелые для подчиненных, и не ради всеобщего блага, но ради удовлетворения собственной алчности и тщеславия; или относительно законодателя, — когда он издает закон, превышающий его полномочия; или же по форме, — когда, например, бремя закона неравно распределено между группой людей, хотя и ради общего блага. Такого рода установления являются в большей степени актами насилия, чем законами: так, в [трак-



ния идолопоклонства, в которых следует отказываться соблюдать человеческий закон.

Один из наиболее интересных случаев, когда, согласно Аквинату, правомерно не подчиняться человеческому закону, касается частной собственности<sup>17</sup>. Человеческие законы, охраняющие

---

тате] *О свободном произволении*, [I.5.11] Августин говорит: «несправедливый закон не представляется и законом». Следовательно, такие законы не обязательны для совести, за исключением, возможно, тех случаев, когда следует избежать скандала и беспорядка, ради чего человек должен даже отказаться от своих законных притязаний, согласно *Мф 5*: «и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два; и кто захочет взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» [не вполне точная цитата из *Мф 5:40–41*. — *Прим. ред.*].

<sup>17</sup> *Dicendum quod ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutam, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, ex iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi <...> Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniant necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas ut manifestam sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest; tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis. Nec hoc proprie habet rationem furti et rapinae (II—II.66.7).*

То, что относится к человеческому праву, не может ограничить естественное или Божественное право. В соответствии с естественным порядком, установленным Божественным Провидением, вещи нижнего порядка предназначены для того, чтобы удовлетворять человеческие потребности. Поэтому распределение и присвоение этих вещей, основанное на человеческом законе, не отменяет того, что человек должен с их помощью удовлетворять свои потребности. Таким образом, то, чем некоторые обладают в избытке, по естественному праву предназначено для удовлетворения потребностей бедных <...> Но поскольку существует много нуждающихся и невозможно помочь всем, воспользовавшись одним и тем же, каждому полагается по собственной воле и из собственных средств помогать нуждающимся. Однако, в случае явной и срочной нужды, когда очевидно, что удовлетворить ее можно только с помощью вещей, оказавшихся под рукой, — например, когда кому-то угрожает опасность и нет других способов помочь, — человек имеет право воспользоваться чужой собственностью, или открыто, или тайно, и это не будет считаться ни кражей, ни грабежом.

частную собственность, могут быть справедливыми, то есть соответствовать естественному закону. Законы, регулирующие частную собственность, однако, не могут не учитывать предназначение временных благ, предписываемое естественным законом, — удовлетворение естественных потребностей каждого человека. Поэтому есть естественный предел накоплению частной собственности: богатство нельзя накапливать сверх человеческих потребностей, если другие испытывают крайнюю нужду. Естественный закон не предписывает, как должно быть распределено излишнее богатство, но неправомерно пренебрегать естественными потребностями других в пище, одежде, жилье и т. д. Из этих естественных ограничений на накопление частной собственности следует, что в случае особой нужды, например, всеобщего голода, законы, защищающие частную собственность, перестают быть обязательными. Если кто-то испытывает крайнюю и срочную нужду, можно присвоить чужую собственность, и это не будет считаться кражей или грабежом. То, что Фома готов рассматривать другие примеры нарушения человеческого закона, помимо узаконенного в иных случаях идолопоклонства, связано с его представлением о том, что человеческий закон должен быть сопрячен естественному закону, и что справедливость, а не только мир, является конечной целью закона.

## Лекция 16

# Фома Аквинский о наилучшей форме правления<sup>1</sup>

Определение власти, данное Августином, как уже было показано, однозначно: это есть господство высшего над низшим<sup>2</sup>. Поскольку люди от природы равны, Августин считает политическую жизнь неестественной и равносильной рабству. Поэтому неудивительно, что он говорит лишь немного о наилучшей и наихудшей формах правления. Обсуждение этой проблемы в *De Civitate Dei* сводится к выяснению вопроса о том, насколько государство обеспечивает свободу вероисповедания для христиан, и к признанию того, что власть Рима способствовала подавлению низменных страстей ради достижения почестей и земной славы. Власть Рима, — говорит Августин, — никогда не была справедливой, хотя она была менее несправедливой, чем другие режимы, и поэтому Бог даровал Римской империи долгую жизнь.

Аналогичное определение власти, или управления, данное Фомой, неоднозначно; в нем проводится разграничение между рабством и управлением свободными<sup>3</sup>. Управление свободными,

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки, кроме специально оговоренных, на сочинения св. Фомы Аквинского.

<sup>2</sup> См. Лекцию 4 наст. изд.

<sup>3</sup> Est autem in domesticis duplex principatus. Unus qui idem est domini ad servos, qui vocatur dominatio: et quamvis idem sit secundum rei veritatem utile ei qui est naturaliter servus, et ei qui est naturaliter dominus, ut scilicet iste ab illo regatur, tamen dominus principatur servo ad utilitatem domini, non autem ad utilitatem servi, nisi forte per accidens, in quantum scilicet corrupto servo cessat dominium (*Sententia libri Politicorum* III.5).

В домашних делах [власть] имеет две разновидности. Первая — это власть господина над рабами, называемая господством: хотя одно и то же, по существу, полезно и для прирожденного раба, и для прирожденного господина, а именно то, что первым управляет последний, — однако господин властвует над рабом для своей пользы, а не для пользы раба, который может получить пользу только в случае своей смерти, когда власть над ним господина прекратится [ср. Аристотель. *Политика*, кн. 3, IV.4. — *Прим. ред.*].

в отличие от управления рабами, осуществляется ради подданных, а не ради правителя<sup>4</sup>. Подобным образом, например, родители руководят своим ребенком, направляя его к его благу. Власть над свободными Фома, следуя Аристотелю, разделяет на домашнюю и политическую — власть граждан<sup>5</sup>. Исходя из естественного равенства всех людей, Августин пришел к выводу, что никто не является прирожденным правителем. Основываясь на равенстве граждан, Фома заключает, что все способны быть правителями и должны править по очереди. Взяв за основу указанное различие между управлением людьми свободными и несвободными, Фома, вновь следуя Аристотелю, проводит границу не только между наилучшей и наихудшей, но и между справедливой и несправедливой фор-

---

<sup>4</sup> *Alius autem est principatus ad liberos, sicut ad filios et uxorem et totam familiam, qui vocatur principatus oeconomicus. In quo quidem principatu intenditur utilitas subditorum, vel etiam communis utrorumque. Per se quidem et principaliter, utilitas subditorum, sicut videmus in aliis artibus, sicut ars medicinae intendit principaliter utilitatem eorum qui medicantur (Ibid.).*

Другая разновидность — это власть над свободными людьми, подобная тому, как управляют сыновьями, женой и всем домом, и называемая властью домохозяйственной. Она имеет целью пользу подвластных, или же совместную пользу обеих сторон, но по существу и прежде всего — пользу подвластных, что мы наблюдаем и в других искусствах, таких, как медицина, которая прежде всего заботится о пользе пациентов.

<sup>5</sup> *Distinguit secundum praemissa principatus politicos: et dicit quod quia principatus qui est supra liberos ordinatur principaliter ad utilitatem subditorum; ideo dignum reputatur quod particulariter principentur cives secundum principatus politicos, quando fuerint instituti secundum aequalitatem, et similitudinem civium. Tunc enim dignum videtur quod in una parte temporis quidam principentur, in alia vero alii. Secus autem esset, si quidam civium multum excederent alios in bonitate: tunc enim dignum esset, ut illi semper principarentur, sicut infra dicitur (Ibid.).*

В соответствии с тем, что было сказано ранее, он разбирает вопрос о государственной власти. И говорит, что, поскольку власть над свободными людьми осуществляется прежде всего ради пользы подвластных, то следует считать правильным такой вид государственного устройства, при котором власть над гражданами основана на началах их равенства и равноправия. В таком случае представляется разумным, что одни лица будут править в один период времени, а другие лица — в другой. И наоборот, если какие-то граждане значительно превосходят других своей добродетелью, — тогда им надлежит править все время, о чем будет сказано ниже.

мами правления.<sup>6</sup> Справедливые правления имеют в виду благо управляемых, а несправедливые — благо правителя.

Справедливое и несправедливое правления в свою очередь подразделяются на правление одного, немногих и многих<sup>7</sup>. Монархия (царское правление) — наилучшее из справедливых правлений, поскольку она наиболее едина и более всего напоминает правление Бога над миром. Затем следует аристократия (правление лучших) — правление немногих добродетельных людей. Наихудшим из справедливых правлений является демократия, или республиканское правление — правление большинства. Подобным же образом подразделяются несправедливые виды правления<sup>8</sup>. Тирания

<sup>6</sup> Concludit ex dictis distinctionem rectorum politicarum ab iniustis. Cum enim ita sit quod principatus liberorum sit ordinatus ad utilitatem subditorum, manifestam est quod in quibuscumque politis principes intendunt communem utilitatem, illae sunt rectae politicae secundum iustitiam absolutam: in quibuscumque vero politis intenditur sola utilitas principatum, illae sunt vitiatæ et corruptiones quaedam rectorum politicarum (*Ibid.*).

Из сказанного он делает вывод о различии между справедливым и несправедливым правлениями. Ведь поскольку истинно, что власть над свободными людьми должна осуществляться ради пользы подвластных, очевидно, что всякое правление, при котором правитель стремится к общей пользе, есть, согласно с высшей справедливостью, справедливое правление; тогда как всякое правление, осуществляемое только ради выгоды правителя, порочно и представляет собой отклонение от справедливого правления.

<sup>7</sup> Dicit ergo primo, quod si sit principatus unius, vocatur regia potestas consueto nomine si intendat utilitatem communem. Illa vero politia in qua pauci principantur propter bonum commune, plures tamen uno, vocatur status optimum; vel quia optimi principantur, scilicet virtuosii; vel quia ordinatur talis politia ad id quod est optimum civitati et omnium civium. Sed quando multitudo principatur intendens ad utilitatem communem, vocatur respublica, quod est nomen commune omnibus politis (*Ibid.*, 6).

Затем он говорит, что если правит один, то такое правление обычно называется царским, если оно осуществляется к общей пользе. Правление, при котором правят только немногие, но больше одного, если оно направлено к общему благу, называется государством лучших, или потому, что правят лучшие, то есть добродетельные, или потому, что такое правление служит достижению наивысшего блага города и всех граждан. Когда же правит большинство и стремится к общему благу, такое правление называется республикой — название, общее для всех видов правления.

<sup>8</sup> Et dicit quod dictarum politicarum sunt istae transgressiones. Tyrannis quidem fit ex rege. Paucorum potentia ex optimatibus. Popularis status ex republica.

есть правление, осуществляемое ради блага одного лица. Олигархия — правление в интересах богатых, то есть немногих. Народное правление, или власть толпы (охлократия), преследует цели большинства, то есть бедных.

Фома допускает, что такая классификация форм правления достаточно абстрактна и должна быть уточнена опытным путем<sup>9</sup>. Монархия представляет собой абстрактный образ преимущества единовластия. Аристократия воплощает преимущества добродетели, а в демократии мы видим благо равенства. Тем не менее каждый из этих видов правления имеет тенденцию к искажению. Единство монархии настолько концентрирует власть в руках одного правителя, что этим легко его развращает. Долгое правление небольшого числа людей с легкостью превращается в господство богачей, а демократия может привести к притеснению немногих — богатых или добродетельных. Иными словами, опыт показывает, что любой вид справедливого правления сам по себе имеет склонность к искажению.

Главная причина этих типичных искажений каждого из трех видов справедливого правления заключается в том, что одна часть

---

Ex quo concludit, quod tyrannis est principatus unius intendens utilitatem propriam. Paucorum status vero intendens ad utilitatem divitum. Popularis status vero ad utilitatem pauperum: nulla vero earum intendit ad utilitatem communem (*Ibid.*).

Он утверждает, что отклонения от указанных устройств таковы: от царской власти — тирания, от аристократии — правление немногих, от республики — демократия. Отсюда он заключает, что тирания — это правление одного, ищущего свою собственную выгоду; правление немногих преследует выгоду богатых; народное государство преследует выгоду бедных. Ни одно из таких правлений не имеет в виду общей пользы.

<sup>9</sup> Dicendum quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regimen degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius cui talis potestas conceditur, quia non est nisi virtuosus bene ferre bonas fortunas, ut Philosophus dicit in IV *Eth.* (*Summa theologiae* I—II.105.1, ad 2).

Монархия — лучшая форма управления народом, пока она не искажена. Однако в силу того, что царь наделен столь большой властью, она легко превращается в тиранию, если тот, кому дана такая власть, недостаточно добродетелен; ведь только добродетельный человек ведет себя достойно, будучи окружен успехом и процветанием, как замечает в 4-й книге *Этики* [Никомахова *Этика* IV.III] Философ.

государства управляет другими<sup>10</sup>. Правящая часть подвержена искажению, а другие части проявляют недовольство. Целостность государства может быть сохранена только при условии, что все участвуют в управлении. Фома утверждает, что только при всеобщем управлении могут быть достигнуты временный мир и безопасность государства. В отличие от Аквината, Августин подчеркивает особую важность достижения временного мира, а для Макиавелли и Гоббса главное — это установление надежной верховной власти; и то и другое оказывается важнее того, лучшая или худшая формы правления способствуют этому: лучшим правительством является то, которое обеспечивает большую безопасность и наиболее прочный временный мир. Соглашаясь с Аристотелем, Фома утверждает, что наиболее надежное и безопасное государственное устройство предполагает участие всех граждан в управлении. Таким образом, Аквинат отдает предпочтение аристотелевскому смешанному правлению, объединяющему монархию, аристократию и демократию, поскольку оно более всего способствует достижению временного мира и в то же время ставит целью политической жизни добродетель.

Вторая причина, по которой отдается предпочтение аристотелевскому смешанному правлению, состоит в том, что оно объединяет преимущества каждого из справедливых видов правления<sup>11</sup>. Другими словами, в этом случае сохраняется единство монархии, добродетель.

<sup>10</sup> Dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II *Pol.* (*Ibid.*, 105.1).

Следует отметить два момента, касающиеся правильной [организации] деятельности правителей в государстве. Во-первых, все должны так или иначе участвовать в управлении: такое устройство государства обеспечивает мир среди людей, привлекательно для всех и наиболее устойчиво, как сказано в *Политике* [II.1.6].

<sup>11</sup> Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatum. Cuius cum sint diversae species, ut Philosophus tradit in III *Pol.*, praecipue tamen est unum regimen, in quo unus principatur secundum virtutem; et aristocratia, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur (*Ibid.*).

тель аристократии, а также равенство и свобода демократии. Кроме того, одновременное присутствие всех трех преимуществ помогает предотвратить их искажение, поскольку последнее имеет свойство возникать вследствие исключительной власти и главенства одной из частей государства над другой. При смешанном правлении правит один (монархия), но не единственный (аристократия). Кроме того, правители выбираются народом, и каждый может быть выбран в правители (демократия)<sup>12</sup>. Избрание правителей народом означает наличие преимущества свободы выбора, характерного для демократии, а право каждого быть избранным означает наличие равенства, также обеспечиваемого демократией. Монархия, аристократия и демократия не исключают друг друга, поскольку единство, добродетель и равенство при выборе правителей вполне могут сосуществовать. Более того, согласно Фоме, каждое из этих преимуществ наиболее надежно осуществимо в сочетании с остальными.

Несмотря на обращение к опыту при анализе различных видов справедливого правления, остается открытым вопрос, не является ли предложенная Фомой трактовка наилучшей формы правления все же крайне абстрактной и идеальной? Является ли смешанное правление Аристотеля реально осуществимым, в отличие от иде-

---

Второй момент касается видов государственного устройства или порядка государственного управления. Ведь хотя эти виды различны, как замечает Философ [*Политика* III.V.1–2], все же первое место занимает монархия, при которой одно лицо облечено верховной властью, а также аристократия, которая означает правление лучших и предполагает наделение верховной властью немногих. Соответственно лучшая форма правления наблюдается в том государстве или царстве, в котором одному лицу вверена власть управлять всеми; в то же время его подчиненные также облечены верховной властью: в правлении такого рода участвуют все — и в силу того, что все могут быть избраны в правители, и потому, что правители избираются всеми.

<sup>12</sup> *Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum (Ibid.).*

Ведь это лучшее государственное устройство — отчасти царство, поскольку один стоит во главе всех; отчасти — аристократия, поскольку властью наделено некоторое количество лиц; отчасти — демократия, то есть правление народа, поскольку правители выбираются из народа, а народ обладает правом выбирать своих правителей.



ального правления в *Государстве* Платона, которое может осуществиться случайно или в результате вмешательства какого-нибудь бога? Фома считает, что смешанное правление, предложенное Аристотелем, действительно осуществилось благодаря вмешательству Бога<sup>13</sup>. В *Summa theologiae* I—II.105.1 поставлен вопрос: «Давал ли Ветхий Закон надлежащие предписания относительно правителей?» Фома отвечает, что государство евреев, установленное Ветхим Законом, было наилучшей формой правления и совпадало со смешанным правлением Аристотеля. В Ветхом Законе сходятся вера и разум, причем не только в Откровении предписаний естественного закона в Декалоге, но и в установлении избранным народом смешанного правления, подобного описанному Аристотелем.

О том, что в древнееврейском государстве существовало смешанное правление, свидетельствует, во-первых, фигура верховного правителя, или монарха<sup>14</sup>. Изначально, поскольку Бог особо хранил еврейский народ, Он Сам назначил ему верховного правителя, то есть Моисея, а затем — Иисуса Навина. Аристократическая составляющая присутствует в избрании старейшин, отличавшихся мудростью и добродетелью<sup>15</sup>. Демократия также представлена здесь, так как старейшины были избраны из народа<sup>16</sup>. Основанием такого выбора является добродетель, а не богатство, и каждый,

<sup>13</sup> Et hoc fuit institutum secundum legem divinam (*Ibid.*).

Такая форма правления установлена Божественным Законом.

<sup>14</sup> Nam Moyses et eius successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes, quod est quaedam species regni (*Ibid.*).

Ведь Моисей и его преемники управляли народом таким образом, что каждый из них правил всеми; что является определенным видом царской власти.

<sup>15</sup> Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem; dicitur enim *Deut.* I: «Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles et constitui eos principes»; et hoc erat aristocraticum (*Ibid.*).

Кроме того, были избраны семьдесят два мужа, старейшины, отличавшиеся добродетелью. Ведь в Писании сказано (*Втор 1:15*): «И взял я главными из колен ваших, мужей мудрых, и испытанных, и сделал их начальниками»; и это был аристократический [вид правления].

<sup>16</sup> Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur, dicitur enim *Exod.* XVIII: «Provide de omni plebe viros sapientes» etc., et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur *Deut.* I: «Date ex vobis viros sapientes» etc. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit (*Ibid.*).

Но оно [правление] было и демократическим, поскольку правители избирались из всего народа; ведь в Писании сказано (*Исх 18:21*): «ты усмотри

кто отличается добродетелью, может быть избран. Иными словами, аристократическая составляющая власти формируется из народа.

Интерес Фомы к демократической составляющей власти происходит из его представления, что верховная власть в конечном счете укоренена в народе как целом, поэтому правящая часть народа должна представлять народ как целое и отвечать за его благо<sup>17</sup>. Конечно, Августин, считавший, что в основе политического господства лежит грех, не мог бы признать столь естественный источник законодательной власти. Безразличие Августина к различным формам правления, включая и элементы демократии, также является следствием его взгляда на христианина, скорее, как на странника или паломника (*peregrinus*) в государстве, чем как на гражданина. Усвоение же Фомой аристотелевского понятия гражданства побуждает его быть сторонником некоей демократической составляющей государственной власти, но не постулировать демократию как единственную форму правления<sup>18</sup>. Аристотелевское по-

---

из всего народа людей мудрых» [в Синод. пер. — «способных» — прим. ред.] и проч.; и, кроме того, поскольку они были избраны народом, ведь в Писании сказано (*Втор 1:13*): «изберите себе по коленам вашим мужей мудрых». Отсюда видно, что назначение правителей, установленное Законом, было наилучшим.

<sup>17</sup> *Dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis (Summa theologiae I—II.90.3).*

Закон, собственно говоря, направлен прежде всего на достижение общего блага. Между тем достигнуть общего блага можно усилиями либо всего народа, либо какого-то лица, являющегося представителем всего народа. Поэтому законотворчество — это дело либо всего народа, либо публичного лица, которое заботится обо всем народе, как и во всех остальных областях направление чего-либо к [надлежащей] цели относится к ведению того, чьей целью является.

<sup>18</sup> *Dicit ergo primo, quod per nihil aliud melius potest determinari civis simpliciter, quam per hoc, quod participet in civitate iudicio, ut scilicet possit de aliquo iudicare, et potestate, ut scilicet aliquam habeat potestatem in negotiis civitatis (Sententia libri Politicorum III.1).*

Прежде всего он говорит, что нет лучшего способа определить, что такое гражданин, чем сказать, что он участвует в осуществлении суда и власти в государстве, то есть имеет право выносить суждение по определенным вопросам и обладает некоторым авторитетом в делах государства.

нимание гражданства также не позволяет Фоме разделить позицию Гоббса: народ может полностью передавать кому-то, то есть отчуждать от себя верховную власть. По Аквинату же, правитель или правители могут представлять народ как целое, но законодательная власть народа остается неотчуждаемой, поскольку она покоится на ориентации закона на общее благо.

Столь большое внимание к демократической составляющей власти не означает, что Фома был демократом в современном смысле или что он выступал за абсолютное равенство между людьми. Аквинат придерживался представления о различных уровнях интеллектуальной и моральной добродетели, достигаемых отдельными людьми, что предполагает необходимость аристократической составляющей власти<sup>19</sup>. Неравенство также неизбежно следует из разделения труда: способность индивидуумов заботиться об общем благе ограничена их положением в обществе и характером их труда<sup>20</sup>. Кто-то должен нести основную ответственность за руководство государством в направлении общего блага; отсюда — польза монархической составляющей власти. Оба этих компонента неравенства — интеллектуальная добродетель и разделение труда — существовали бы, даже если бы не было отпадения от благодати. Признание Фомой равенства людей по природе вместе с неравенством в добродетели и положении в обществе заставляет его быть сторонником аристотелевского смешанного правления, примером которого служит государство евреев, описанное в Ветхом Завете.

Остается неразрешенным один вопрос: осуществимо ли предлагаемое Фомой смешанное правление без особого вмешательства

<sup>19</sup> См. прим. 5.

<sup>20</sup> [E]tiam si nullo unus alio indigeret ad hoc quod ducerent vitam civilem: sed tamen magna utilitas est communis in communiione vitae socialis: et hoc quantum ad duo. Primo quidem quantum ad bene vivere: ad quod unusquisque affert suam partem, sicut videmus in qualibet communitate, quod unus servit communitati de uno officio, alius de alio, et sic omnes communiter bene vivunt (*Sententia libri Politicorum* III.5).

Даже если один человек, чтобы жить в обществе, не нуждается ни в ком другом, все же в участии в общественной жизни есть значительная общая выгода, и она касается двух вещей. Во-первых, это верно по отношению к [возможности достигнуть] хорошей жизни, во что каждый человек вносит свой вклад. Например, мы видим в любом обществе, что один служит ему, выполняя одну функцию, другой — другую, и таким образом, все вместе живут хорошо.

Бога? Политические философы Нового времени — такие, как Макиавелли и Гоббс, — так возразили бы на утверждение, что политическая жизнь может быть направлена к достижению добродетели: ни одна из форм правления, ставящих целью достижение добродетели, не осуществима на практике. Но отложим на время это возражение, которое мы рассмотрим позднее<sup>21</sup>, и вновь зададим вопрос: как может воплотиться идеал смешанного правления в отсутствие исключительных обстоятельств еврейского государства Ветхого Завета? Имеет ли этот идеал какую-либо ценность за пределами философского дискурса? Важность понятия смешанного правления становится яснее опять-таки в сопоставлении с философией Августина. По Августину, христианин сотрудничает с государством в том, что касается стремления к достижению временного мира. Фома выступает не только за сотрудничество относительно временного мира, обеспечение которого является целью смешанной государственной власти, но и за совместную деятельность граждан по формированию лучшего правительства, где «лучшее» означает более справедливое и добродетельное. При идеальном государственном устройстве совместные усилия граждан направлены, например, к тому, чтобы добиваться единства, добродетели и равенства одновременно, а не по отдельности. Все главные компоненты политической философии Аквината — естественный характер государства, естественное право, идеал смешанного правления, вытекающее из этого представление о взаимоотношениях Церкви и государства, — все это призвано показать, что для христианина сотрудничество с государством возможно и помимо целей достижения временного мира. Более того, такая основа для участия христиан в делах государства в качестве его граждан, коренящаяся в самой человеческой природе, не предполагает обязательного наличия веры у остальных граждан. Христиане, поскольку они могут быть гражданами, могут быть и хорошими гражданами, а будучи таковыми, они не довольствуются одним только временным миром.

---

<sup>21</sup> См. Лекцию 17, прим. 12 наст. изд.

## Лекция 17

# Фома Аквинский о взаимоотношениях Церкви и государства<sup>1</sup>

Понимание Фомой взаимоотношений Церкви и государства основано на его антропологии. Человек как субстанция, то есть как первичная актуальность, подобно любому творению, конечен: быть человеком есть лишь один из видов существования<sup>2</sup>. Только Бог есть существование, не ограниченное какой-либо формой. Тем не менее Фома полагает, что человек, будучи субстанцией **интеллектуальной**, обладает качествами вторичной актуальности, а именно интеллектом и волей, которые по своей природе являются потенциальными и не ограничены каким-либо из видов существования в качестве объекта. Всякий интеллект открыт для *esse universale*<sup>3</sup> как своего конечного объекта. Таким образом, интеллект и воля по своей природе потенциально бесконечны: их объект — *esse* — сам по себе бесконечен, поскольку конечность связана с формой<sup>4</sup>. Благо есть желаемое

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки, кроме специально оговоренных, на сочинения св. Фомы Аквинского.

<sup>2</sup> *Dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam (Summa theologiae I—II.2.8).*

Счастье человека не может состоять в каком-либо сотворенном благе. Счастье есть совершенное благо, которое полностью удовлетворяет желание; иначе это не есть окончательная цель, — если все еще остается нечто желаемое. Между тем объектом воли, то есть человеческого желания, является универсальное благо, подобно тому как объектом интеллекта является универсальная истина. Отсюда ясно, что ничто не может удовлетворить человеческое желание, кроме универсального блага, которое не содержится в чем-либо тварном, но только в Боге, ведь все сотворенное обладает благом по сопричастности.

<sup>3</sup> Универсальное бытие (лат.) — прим. ред.

<sup>4</sup> *Dicendum quod bonum creatum non est minus quam bonum cuius homo est capax ut rei intrinsecae et inhaerentis; est tamen minus quam bonum cuius est*

существование, поэтому естественным объектом человеческой воли является бесконечное благо. Согласно Аквинату, безграничность естественного объекта человеческой воли есть, в действительности, основание человеческой свободы: воля естественным образом направлена к универсальному благу, но она не обязана выбирать какое-то частное или конечное благо. В силу того, что мы являемся людьми, мы естественным образом склонны к определенным частным благам, что и есть основа естественного закона; однако мы во все не обязательно следуем этим склонностям. Например, несмотря на то, что люди естественным образом склонны к самосохранению, для них никогда не исключена возможность самоубийства или принесения себя в жертву. Мы знаем из опыта, — говорит Фома, — не только естественную недетерминированность или свободу воли, но и неспособность какого-либо сотворенного и потому конечного блага удовлетворить наше стремление к счастью. Именно конечность земных благ — богатства, почестей, славы, власти, телесного комфорта — не дает им удовлетворить нас в полной мере: они суть лишь некие виды существования, и поэтому они — лишь виды блага, но не само благо<sup>5</sup>. Только Бог может удовлетворить человеческое желание счастья, поскольку Он есть существование, не ограниченное формой. Только Бог бесконечен в Своей субстанции, то есть Его сущность тождественна существованию; поэтому только Он способен утолить человеческое желание счастья.

Не только вещи сотворенные не способны удовлетворить человеческое желание счастья, но также и естественное познание Бога<sup>6</sup>. Будучи интеллектуальной субстанцией, человеческий

---

сарax ut objecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab angelo, et a toto universo, est bonum finitum et contractum (*Ibid.*, ad 3).

Сотворенное благо — не меньше, чем благо, которое человек воспринимает как вещь, внутренне ему присущую, но оно меньше, чем благо, которое он воспринимает как объект, который бесконечен. А благо, которому причастны ангелы или весь универсум, — это благо конечно и ограничено. (См. также *Суини М.* Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Лекции 15, 16, 19.)

<sup>5</sup> См. *Ibid.*, 2.1–6.

<sup>6</sup> Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae (*Ibid.*, 3.8).

интеллект открыт для *esse universale*, но в силу того, что наш интеллект — **человеческая** интеллектуальная субстанция, всякое наше знание начинается с чувственного восприятия материального мира<sup>7</sup>. Познание Бога, которое может быть достигнуто человеком естественным путем, начинается с познания результатов Его деятельности, то есть с материальных субстанций, а затем приходит к необходимости первопричины. В то время как мы способны познать с помощью естественных способностей разума, что Бог существует и что Его сущность как первопричины тождественна существованию, мы ограничены в познании Бога как причины конечных результатов. Иными словами, по результатам Его деятельности мы можем узнать, что сущность Бога есть Его существование и потому бесконечна, — иначе пришлось бы считать Бога зависящим от приходящих обстоятельств и нуждающимся в какой-то причине, — но мы не можем обладать неограниченным знанием бесконечного существования Бога<sup>8</sup>. Естественное познание Бога всегда оказывается недостаточным, чтобы постигнуть Его сущность, поскольку наш интеллект по природе потенциален и может интенционально воспринимать формы, для того чтобы достичь актуального знания: однако

---

Поэтому, если человеческий интеллект, познавая сущность чего-либо сотворенного, узнает о Боге только то, что Он есть, то даже совершенства этого интеллекта не достаточно для того, чтобы сразу достичь [познания] Первой Причины, но при нем остается желание познания этой причины. Следовательно, он не является совершенно счастливым. Поэтому для совершенного счастья необходимо, чтобы интеллект достиг познания самой сущности Первой Причины.

<sup>7</sup> См. *Ibid.*, I.84–85.

<sup>8</sup> *Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in Primo ostensum est. Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius; sicut de intelligentia dicitur in libro De causis, quod cognoscit ea quae sunt supra se, et ea quae sunt infra se, secundum modum substantiae suae. Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam (Ibid., I–II.5.5).*

Увидеть Бога в Его сущности — превыше не только человеческой природы, но и природы всего тварного, как показано в Первой части. Ведь естественное познание любого творения соответствует модусу его субстанции. Так, в книге *О причинах [Liber de causis, или, иначе, Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae]*, создана неизвестным арабским автором (ок. IX в.) в виде откомментированных выдержек из *Основ теологии* Прокла, и переведена неизвестным переводчиком — возможно, Ричардом из Кремоны,

существование Бога не ограничено формой. Формы сотворенных вещей наделяют наш интеллект и актуальностью и определенностью, но конечность этих интенциональных форм ограничивает наше познание множественным и частичным постижением простого и бесконечного бытия. Действительно, чем больше мы познаем Бога естественными способностями разума, тем в большей степени мы осознаем, что сущность Бога ускользает от нас, и тем больше возрастает, не получая удовлетворения, наше стремление к Богу.

То, что Фома полагает естественной целью человека познание сущности Бога, в то же время отрицая существование естественных средств к достижению этой цели, показывает, насколько Фома в конечном счете далек от Аристотеля. Он называет Аристотеля «Философом», но указанный аспект его философии наверняка вызвал бы у Аристотеля возражения. Естественная цель, по Аристотелю, должна иметь естественные средства для ее достижения, иначе природа окажется как бы несовершенной: в природе всегда должно быть соответствие между целевой и действующей причинами. Фома же считает человеческую природу естественным образом несовершенной и недостаточной; или, говоря более позитивно, человеческая природа естественным образом открыта для восприятия сверхприродного. Мысль о недостаточности естественного пути для достижения человеком совершенства присутствует в утверждении, что естественный закон составляет только часть вечного закона. Если бы естественный закон был идентичен вечному закону, для достижения человеком совершенства не требовалось бы ничего, кроме природных способностей. Но поскольку вечный закон не исчерпывается естественным законом и поскольку человеку не дано познать сущность Бога по результатам Его деятельности, для достижения человеком совершенства необходим данный в Откровении Божественный закон<sup>9</sup>. Не только естественное познание человеком Бога, способствующее уменьшению греха, делает закон,

---

XII в., на латинский язык. — *Прим. ред.*] об интеллекте говорится, что тот познает и то, что выше него, и то, что ниже него, в соответствии с модусом своей субстанции. Но всякому познанию в соответствии с модусом сотворенной субстанции не достаёт видения Божественной сущности, которая бесконечно превосходит всякую сотворенную субстанцию.

<sup>9</sup> *Dicendum quod praeter legem naturalem et legem humanam necessarium fuit ad directionem humanae vitae habere legem divinam. <...> Primo quidem quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et*



данный в Откровении, необходимым, но и диспропорция между материальными творениями — исходным пунктом естественного человеческого познания — и их первопричиной.

Божественный закон, направляющий людей к их естественной сверхприродной цели, разделяется на Древний Закон, данный через Моисея, и Новый Закон, данный через Иисуса Христа. В перспективе настоящего рассуждения наиболее характерной чертой Нового Закона является то, что он дает человеку знание о том, какова его, человека, цель, и, милостью Святого Духа, наделяет сверхприродными средствами для достижения этой цели<sup>10</sup>. Поскольку Евангелие, этот новый Божественный закон, есть благодать, он зависит от воли Бога: это дар человеку в дополнение к его человеческой природе. Таким образом, источник благодати Нового Закона, необхо-

si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitatis positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ut supra habitum est, ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data (*Ibid.*, I—II.91.4).

Помимо естественного закона и человеческого закона для руководства человеческой жизнью необходим Божественный закон <...> Во-первых, поскольку закон направляет человека к совершению действий, необходимых для достижения конечной цели. И если бы человек был предназначен для такой цели, которая была бы соразмерна естественным человеческим способностям, то человек не нуждался бы в каком-либо руководстве со стороны разума помимо естественного закона и производного от него закона человеческого. Но поскольку человек предназначен для цели вечного блаженства, которая превышает естественные человеческие способности, как указано выше, то было необходимо, чтобы помимо естественного и человеческого законов, человека направлял бы к его цели закон, данный Богом.

<sup>10</sup> Dicendum quod dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam; et sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum. Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum (*Ibid.*, 106.1, ad 2).

Все бывает дано человеку двояким образом. Во-первых, как часть его природы, — так дан человеку естественный закон. Во-вторых, нечто дано человеку как бы в добавление к его природе — через дар благодати. Таким образом дан человеку Новый Закон, не только указывающий, что следует делать, но и помогающий исполнять указанное.

димой для достижения человеком совершенства, которое вполне осуществимо только в блаженном созерцании, лежит вне человеческой природы и вне природы вообще. Совершенство человеческой природы не есть ее самореализация; скорее, это спасение, дарованное через Евангелие. В отличие от всякого другого природного создания в этом мире, человек должен верить в благодать Христа, наделяющего его сверхприродными средствами, необходимыми человеческой природе для достижения совершенства.

Поскольку государство есть совершенное сообщество, оно должно обладать средствами, необходимыми для достижения своей цели<sup>11</sup>. Из сказанного выше следует, что государство, то есть политическая жизнь, не способно направить человека к достижению его конечной цели, потому что у государства нет тех сверхприродных средств, которые необходимы для движения человеческой природы к совершенству<sup>12</sup>. Если вечный закон не исчерпывается естественным законом, то и человеческая жизнь не исчерпывается политической жизнью, и государство не может быть единственным со-

---

<sup>11</sup> Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum, unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem (*Ibid.*, 90.2).

Кроме того, поскольку всякая часть предназначена целому как несовершенное совершенному, а только человек есть часть совершенного сообщества, то необходимо, чтобы закон должным образом учитывал предназначенность [каждого] всеобщему счастью.

Dicit quod civitas est communitas perfecta quod ex hoc probat, quia cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem communitas est civitas (*In libros Politicorum Aristotelis Expositio* I.I).

[Аристотель] говорит, что государство есть совершенное сообщество. Это доказывается тем, что, поскольку все общения всех людей предназначены для чего-либо необходимого в жизни, то такое сообщество будет совершенным, которое предназначено для того, чтобы человек имел в достаточной степени все, что необходимо в жизни; именно таким сообществом является государство.

<sup>12</sup> Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae, qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines

обществом, членами которого люди становятся при условии своего стремления к совершенству. Совершенство здесь сведено к достижимому в политической жизни, что делает очевидным принадлежность государства кесарю, то есть политической жизни, поскольку, будучи совершенным обществом, оно должно обладать средствами для достижения своей цели; а цель государства — естественное, но неполное совершенство. Человек нуждается в политической жизни и в государстве для достижения временного, земного мира, для приобретения земных благ, для развития основных добродетелей, особенно справедливости, а также для развития ума с помощью языка и публичных речей. Для этих целей государство устанавливает человеческие законы, согласные с законом естественным.

Однако для того, чтобы достичь того совершенства, для которого политическая жизнь не является адекватным средством, помимо государства люди нуждаются еще в одном сообществе — в Церкви<sup>13</sup>. У Церкви есть свой закон, основанный на Откровении; у нее есть таинства, которые исцеляют и возвышают людей на пути

---

in hunc finem. Hunc enim dici regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur (*De regimine principum ad regem Cyprî* 14).

Но поскольку человек, живущий по добродетели, предназначается для наивысшей цели, которая состоит в блаженном обретении Бога, как мы уже говорили раньше, необходимо, чтобы цель одного человека не отличалась от цели множества людей. Следовательно, конечной целью объединенного множества людей является не сама добродетельная жизнь, а блаженное обретение Бога посредством добродетельной жизни. Если бы возможно было достичь этой цели с помощью естественной человеческой добродетели, то непрменная обязанность царя была бы вести людей к этой цели. Однако мы считаем, что царем называется тот, которому вручена высшая власть в вершении дел человеческих.

<sup>13</sup> Tanto autem est regimen sublimius, quanto ad finem ulteriorem ordinatur. Semper enim invenitur ille, ad quem pertinet ultimus finis, imperare operantibus ea quae ad finem ultimum ordinantur. <...> Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, <...> perducere ad illum finem non humani erit sed divini regiminis (*Ibid.*).

То или иное правление принадлежит настолько более высокому порядку, насколько более высокой цели оно служит. В таком правлении всегда присутствует тот, кто и сам устремлен к высшей цели, и управляет теми, кто действует для достижения этой цели <...> Но поскольку цели блаженного обретения Бога человек достигает не человеческой добродетелью, но добродетелью Божественной, <...> то и привести к этой цели может не человеческое правление, а только Божественное.

к их конечной цели. Оба эти средства, безусловно, сверхприродны. Поскольку политический и церковный закон различаются так же, как природное и сверхприродное, одним и тем же лицам не доверяют попечение и о Церкви, и о государстве<sup>14</sup>. В то время как государством и его естественными инструментами управляют светские власти, Церковь и ее сверхприродные инструменты находятся в ведении священников. Поскольку природное и сверхприродное в реальности различны, так же различны Церковь и государство. Цель человека единственна и сверхприродна; тем не менее, в качестве средств необходимы два различных сообщества, каждое со своими законами и властями.

В силу того, что цель Церкви более возвышенна, а ее средства сверхприродны, то Церковь выше государства. Во времена язычества священнослужители подчинялись светским правителям только потому, что языческая религия не предназначалась ни для каких иных целей, кроме благосостояния государства и его граждан<sup>15</sup>. Но если Церковь выше государства, то как, по мнению Фомы, главенствующая Церковь взаимодействует с подчиненным ей государством? Главенство Церкви не означает, что государство является частью Церкви. Государство достигает целей человеческого совершенства не столь возвышенными средствами, как Церковь; но средства, которыми наделено государство, необходимы на пути к человеческому совершенству в земной жизни. Фома настаивает на разделении Церкви и государства на том основании, что госу-

<sup>14</sup> *Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et praecipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Iesu Christo (Ibid.).*

Управление этим царством, — чтобы духовное было отделено от земного, — доверено не земным царям, а священникам, и прежде всего Высшему Священнику, наследнику Петра, Викарию Христа, Римскому Понтифику, которому должны подчиняться все христианские государи, как Самому Господу Иисусу Христу.

<sup>15</sup> *Quia igitur sacerdotium gentilium et totus divinorum cultus erat propter temporalia bona conquirenda, quae omnia ordinantur ad multitudinis bonum commune, cuius regi cura incumbit, convenienter sacerdotes gentilium regibus subdebantur (Ibid.).*

Поскольку языческое жречество и всякий культ божеств существовали ради стяжания земных благ, которые предназначались для общего блага множества людей, что находилось в ведении царя, то и правильно было, что языческие жрецы подчинялись царям.

дарство и его законы необходимы<sup>16</sup>. Незаменимость государства вытекает из общего принципа Фомы, согласно которому благодать есть прибавление к природе, то есть благодать не отменяет природу<sup>17</sup>: сверхприродные средства Церкви не отменяют потребности человека в естественных средствах государства. Утверждая, что политическая жизнь естественна, Фома признает тем самым гетерогенность Церкви и государства.

Доводом Аквината в пользу совместимости постулата о главенстве Церкви над государством с постулатом о принципиальном разграничении Церкви и государства является мысль о взаимоподчинении государства и Церкви: государство подчинено Церкви в духовных делах, но Церковь подчинена государству в земных делах. Смысл подчинения государства Церкви наиболее ясен, когда Фома говорит о долге гражданина подчиняться государству в гражданских делах и подчиняться Церкви в духовных делах<sup>18</sup>. Индивидуум не обязан подчиняться государству, когда дело заходит о духовных делах; в то же время он не обязан подчиняться и духовным властям, если они не признают самостоятельности и естественности политического порядка. Таким образом, подчинение государства Церкви не означает, что государство подчинено Церкви в земных делах;

<sup>16</sup> См. прим. 13 и 14.

<sup>17</sup> *Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati* (*Summa theologiae* I.1.8, ad 2).

Поскольку благодать не отменяет природу, но совершенствует ее, надлежит, чтобы естественный разум подчинялся вере, как и естественное побуждение воли подчиняется милосердию.

<sup>18</sup> *Dicendum quod potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali secundum illud *Matth.* XXI.21, «Reddite quae sunt Caesaris Caesari» (*Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II.44.3.4).*

И духовная, и светская власть происходят из власти Божественной; и светская власть настолько подчинена духовной, насколько это определено Богом, то есть в тех делах, которые относятся к спасению души; в этих делах следует в большей степени подчиняться духовным властям, чем светским. В тех же делах, которые относятся к благу государства, следует в большей степени подчиняться светским властям, чем духовным, как сказано в Мф 22:21: «Итак отдавайте кесарево кесарю».

скорее, это означает, что государство не имеет власти за пределами той сферы, которая принадлежит ему как совершенному сообществу. До тех пор, пока государство устанавливает и применяет человеческие законы в согласии с естественным законом, и пока церковные власти признают правомерность политической сферы, нет никаких оснований для конфликта между Церковью и государством. Взаимное подчинение Церкви и государства, с точки зрения их правителей, есть признание границ между ними: ни одна из них не может назвать себя единственным сообществом, ни одна из них не может претендовать на то, чтобы законы другой находились в ее ведении. С точки зрения отдельного христианина взаимное подчинение Церкви и государства есть прежде всего вопрос справедливости, то есть необходимости подчиняться как политическим, так и духовным властям в том, что относится к их ведению.

Мысль Фомы о разграничении политической и духовной сфер становится менее ясной, когда он говорит об их единстве в лице Папы<sup>19</sup>. Если исходить из того, что Папа обладает высшей властью и в духовной, и в политической сфере, то кажется, что для его власти нет никаких границ и пределов. Действительно, границы между Церковью и государством совершенно стираются, если Папа, подобно Христу, является и священником, и царем: получается, что в этом мире существует только одно сообщество, а не два, поскольку существует только одна наивысшая инстанция. Но тогда — если духовный властитель представляет и высшую политическую инстанцию — не может быть и взаимного подчинения политических и духовных властей: государство становится зависимым от Церкви в осуществлении своих функций. Утверждая единство духовной и светской власти, Фома, по-видимому, поддерживает принцип, известный как *plenitudo potestatis*, «полнота власти», впервые провозглашенный Папой Иннокентием III (1198–1216) и впоследствии расширенный Папой Бонифацием VIII (1294–1303). *Plenitudo potes-*

<sup>19</sup> *Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, Rex regum, et Dominus dominantium, cuius potestas non aufertur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum (Ibid.).*

Если, конечно, к духовной власти не присоединяется светская власть, как у Папы, который обладает высшей властью — как духовной, так и светской, дарованной Тем, Кто есть Священник и Царь, Священник навек по чину Мелхиседека, Царь царей и Господь господствующих, Чья власть не прейдет и Чье царство не погибнет во веки веков.

*tatis* означает, что Папа по праву обладает как духовной, так и светской властью, и что последняя делегируется Папой светскому правителю<sup>20</sup>. Будучи делегированной, политическая власть может быть отнята у светского правителя по воле Папы. Подчиненность государства Церкви основывается на утверждении, что светская власть не отличается от духовной власти по своему происхождению: светская власть есть дар высшей духовной инстанции, поэтому она в конечном счете восходит к духовной власти Папы.

Еще одно свидетельство того, что Фома принимает принцип *plenitudo potestatis*, — в уподоблении им единства светской и духовной властей единству тела и души<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Sicut universitatis conditor Deus duo magna luminaria in firmamento coeli constituit, luminare maius, ut praeesset diei, et luminare minus, ut nocti praeesset; sic ad firmamentum universalis Ecclesiae, quae coeli nomine nuncupatur, duas magnas instituit dignitates: maiorem, quae quasi diebus animabus praeesset et minorem, quae quasi noctibus praeesset corporibus: quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas. Porro sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae vera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu: sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem (*Innocentii III Epistola CCCC*).

Подобно тому как Бог, Творец универсума, установил два больших светила на тверди небесной — большее светило, чтобы управлять днем, и меньшее светило, чтобы управлять ночью, — так и на тверди вселенской Церкви, которая зовется именем неба, он установил две высших должности: большую, призванную управлять душами, словно днями, и меньшую, призванную управлять телами, словно ночами, — это власть понтифика и царская власть. Между тем как луна, получающая свой свет от солнца, действительно меньше его и количественно и качественно, а также и по положению и по силе своего воздействия, так и царская власть получает от власти понтифика сияние своей силы.

— О том, что Фома поддерживал принцип *plenitudo potestatis*, см. Dino Bigongiari, *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*. New York: Hafner/Macmillan, 1953. Pp. xxxiii–xxxvii.

<sup>21</sup> Dicendum quod potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae. Et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur (*Summa theologiae* II—II.60.6, ad. 2.).

Светская власть подчиняется духовной, как тело — душе, [как говорит св. Григорий Назианзин (*Orat. XVII*)]. Нет никакой узурпации власти, если высшее духовное лицо вмешивается в светские дела относительно того, в чем светская власть ему подчинена, или того, что оставлено ему светской властью.

Антропология Фомы предполагает один акт существования, то есть одно *esse*, для души и тела. Это существование по природе принадлежит душе, и дается душой телу<sup>22</sup>. Поскольку это существование принадлежит именно душе, а не единству души и тела (подобному единству, а не форме, существование принадлежит во всех отличных от человека единствах формы и материи), смерть тела и разрушение единства души и тела не ведет к гибели души<sup>23</sup>. Исходя из проведенной Фомой аналогии между взаимоотношениями души и тела с одной стороны, и Церкви и государства — с другой, может показаться, что вся власть по праву принадлежит «высшей духовной инстанции Церкви, которая делегирует светскую власть государству: Церковь делегирует власть государству, подобно тому как душа сообщает существование и жизнь телу. Поскольку душа независима от тела, а тело зависимо от души, то и Церковь независима от государства, но государство зависимо от Церкви.

Проблема данного истолкования антропологии Аквината в том, что в нем душа рассматривается как завершенная в себе субстанция, не нуждающаяся в теле. В действительности Фома утверждает, что душа без тела есть незавершенная субстанция<sup>24</sup>. По мнению Аквината, душа есть субстанция в том смысле, что она способна существовать без тела, поскольку существование по праву принадлежит душе, а не единству души и тела: душа сообщает существование телу. Тем не менее, душа не является завершенной **интеллектуальной** субстанцией без тела, поскольку человеческий интеллект зависит от ощущений, испытываемых при восприятии объекта. Интеллект абстрагирует умопостигаемую форму от чувственного образа. В то время как душа самостоятельна относительно существования, без тела она несовершенна, как природное без телесного. Незавершенность души без тела очевидна в неспособности человеческого интеллекта обходиться в своей деятельности без чувственных ощущений и необходимых для них телесных органов<sup>25</sup>. У человека полнота интеллекта достижима только в единстве тела и души. Если бы целью аналогии между взаимоотношениями Церкви и государства с одной стороны, и души и тела — с другой, была поддержка принципа *plenitudo potestatis*, то Фома утверждал бы, что душа не только обладает существованием вне тела, но и что она представляет собой

---

<sup>22</sup> *Summa contra gentiles* II.68.

<sup>23</sup> *Ibid.*, II.79.

<sup>24</sup> *Ibid.*, II.68; *Summa theologiae* I.76.1; *Quaestiones de anima* 1.

<sup>25</sup> *Summa theologiae* I.84.7; *Quaestiones de anima* 15.



завершенную интеллектуальную субстанцию вне тела. Другими словами, Фома должен был бы утверждать, что подобно тому как Церковь, согласно принципу *plenitudo potestatis*, обладает по праву всей властью, хотя и делегирует светскую власть государству, так и душа обладает полнотой интеллектуальности и субстанциальности, хотя и «делегирует» существование телу. Поскольку, в действительности, Фома не утверждает, что душа есть завершенная интеллектуальная субстанция, его уподобление души Церкви противоречит принципу *plenitudo potestatis*.

Согласно принципу *plenitudo potestatis*, вся власть по праву принадлежит Церкви, и Церковь делегирует светскую власть государству ради самого государства; Церковь не делегирует светскую власть государству ради целей Церкви, так как Церковь обладает этой властью по праву. Если бы антропология Фомы поддерживала принцип *plenitudo potestatis*, то Фома должен был бы утверждать, что душа сообщает существование телу ради самого тела, и что душа, обладающая этим существованием по природе, не извлекает никакой пользы из своего собственного дара: душа не испытывает естественной необходимости в теле, как и у Церкви нет внутренней необходимости в государстве, поскольку Церковь по своей природе обладает светской властью. Однако такова антропологическая позиция, которую Фома находит у Платона и с которой он сам не согласен<sup>26</sup>. В этой платоновской антропологии союз души и тела существует ради тела: соединение высшего с низшим ради низшего. Фома же напротив, утверждает, что союз души и тела существует ради души: душа сообщает существование телу, чтобы душа смогла обрести полноту в природе, то есть чтобы интеллектуальность души обрела полноту с помощью чувств и их органов.

Аналогия, которую Фома усматривает между взаимоотношениями Церкви и государства с одной стороны, и души и тела — с другой, не позволяет ему принять принцип *plenitudo potestatis*. Как душа не способна осуществлять сама по себе свою интеллектуальность, так и Церковь не обладает властью сама по себе. Как интеллектуальность души нуждается в восполнении иным, чувственным, видом знания, возможным лишь при участии органов тела, так и Церковь нуждается в восполнении иным видом власти, — то есть светской властью государства. Утверждение Фомы, что светская и духовная власти не сводимы друг к другу и дополняют одна другую, подобно душе и телу, — это, по существу, возвращение к старой

<sup>26</sup> *Summa contra gentiles* II.57; *Quaestiones de anima* I и 15.

доктрине Папы Геласия о двух мечях, а не поддержка нового учения Иннокентия III о *plenitudo potestatis*. В письме 494 г. Папы Геласия I императору Анастасию декларируется главенство духовной власти, которой обладает Церковь, над светской властью государства, но в то же время утверждается и существование двух независимых и несводимых один к другому видов власти. Светская власть не делегируется правителю церковным авторитетом; светская власть естественным образом принадлежит государству. Наиболее ясно это выражено в понятии взаимного подчинения: священнический авторитет подчиняется светскому правителю в светских делах, а светская власть подчиняется духовной власти в духовных делах<sup>27</sup>. Фома видит это взаимное подчинение отраженным во взаимоотношениях души и тела: подобно тому как тело зависит от души в своем существовании, а душа зависит от тела, с помощью которого она

---

<sup>27</sup> Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuae salutis expetis, inque sumendis coelestibus sacramentis, eisque (ut competit) disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse. Nosti itaque inter haec, ex illorum te pendere iudicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem. Si enim, quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae, cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites, ne vel in rebus mundanis exclusae videantur obviare sententiae; quo (rogo) te decet affectu eis obedire, qui pro erogandis venerabilibus sunt attributi mysteriis? (*Gelasii I Epistola VIII. Ad Anastasium Imperatorem*).

Две силы, августейший Император, управляют по преимуществу этим миром: это — священный авторитет понтификов и царская власть, и между ними весомее значение священников, ибо даже за самих царей они должны держать ответ пред Господом на Божьем Суде. Ты также знаешь, милосерднейший сын, что хотя по своему сану ты стоишь во главе человеческого рода, но и ты склоняешь свою голову перед предстоятелями дел Божественных, к ним ты обращаешься в деле твоего спасения, от них ты получаешь небесные таинства. Ты знаешь, следовательно, что в делах веры ты должен подчиняться их законным распоряжениям, а не начальствовать над ними, — не их покорять твоей воле, а сам руководиться их суждением. И если в мирских делах предстоятели Церкви, признавая, что твоя власть определена тебе свыше, добровольно подчиняются твоим законам, не противясь ни в чем твоей воле, то, спрашиваю тебя, с каким же рвением ты должен подчиняться им, кому дано допускать нас к величайшим таинствам?

может абстрагировать умопостигаемые формы, Церковь и государство взаимно зависимы друг от друга.

Фома не мог принять принцип *plenitudo potestatis*, не поколебав самих оснований своего теологического замысла. Что привлекало Фому в Аристотеле, так это понимание природы, — ее внутренней структуры и принципа деятельности, в которых проявляется присущая миру интеллигибельность, что помогло Фоме более ясно разграничить природное и сверхприродное. В силу того, что аристотелевское понимание природы должно было быть совместимо с идеей творения, Фома настаивает на том, что благодать не отменяет природу, но представляет собой как бы надстройку к ней<sup>28</sup>. *Plenitudo potestatis* отрицает естественность политической жизни, то есть то, что политическая жизнь укоренена в природе. Напротив, *plenitudo potestatis* рассматривает благодать и сверхприродное как прямой источник всякой власти. Для Фомы *plenitudo potestatis* ошибочна в своем понимании человеческой природы и в своем более общем отвержении природного.

Однако остается вопрос: что понимает Фома под единством светской и духовной власти в лице Папы<sup>29</sup>? В процитированном выше отрывке из *Summa theologiae* II—II.60.6 Фома приводит два возможных случая, когда духовный авторитет имеет право вмешиваться в мирские дела. Первый — «относительно тех вопросов, в которых светская власть ему подчинена». Церковный авторитет может пользоваться своей властью над светским правителем, когда дело касается духовных вопросов. Примером этого представляется отлучение Папой от Церкви светского правителя, который серьезно нарушает закон той Церкви, к которой он принадлежит. Этот пример мы обсудим подробнее в следующей лекции. Второй пример касается «дел, которые были оставлены ему светской властью». Здесь, по-видимому, имеются в виду папские области или мирские обязанности епископов. Это очевидным образом не является призывом к *plenitudo potestatis*, так как это не подразумевает, что Церковь делегирует власть государству, а напротив, речь идет о делегировании власти светским правителем духовному авторитету. Светский правитель, которому власть принадлежит по праву, по какой-то причине наделяет определенными полномочиями в мирских делах служителей Церкви. Отсюда никак не следует, что Фома

---

<sup>28</sup> См. прим. 10.

<sup>29</sup> См. прим. 21.

отрицает естественность политического порядка или главенство мирской власти в границах мирского.

Для того чтобы проиллюстрировать взаимоотношения Церкви и государства, Фома мог бы прибегнуть, помимо взаимоотношений между душой и телом, к взаимоотношениям между верой и разумом, или между теологией и философией. Подобно Церкви и государству, вера и разум разделены: вера зависит от Божественного авторитета, разум полагается на естественные человеческие способности. Кроме того, вера выше разума, как Церковь выше государства, то есть разум подчинен вере, поскольку вера постигает истины, недоступные разуму. В то же время, подобно Церкви, подчиненной государству в светских делах, вера подчинена разуму в силу того, что вера стремится понимать с помощью разума. Таким образом, взаимное подчинение Церкви и государства аналогично взаимному подчинению веры и разума. Гармония между верой и разумом — во взаимном признании главенства каждого в своей области. Мы видели, что Фома, разделяя формулу Августина «вера, ищущая понимания», идет дальше в разграничении философии и теологии. Философия, по Фоме, исходит из материальных, чувственных вещей — естественных и непосредственных объектов человеческого познания, и восходит к Богу — их высшей причине<sup>30</sup>. Теология, в свою очередь, начинает с Бога и переходит к творениям как к результатам Его действий. Так, подобно философии и теологии, имеющим свои особые и различные методы, Церковь и государство имеют свои собственные поля деятельности со своими собственными законами. В отличие от Фомы, у Августина теология и философия обе исходят из Бога<sup>31</sup>. Поэтому разграничение между теологией и философией менее явно у Августина, чем у Фомы. Тем не менее, Августин никогда не сводил философию к теологии и никогда не выдвигал принципов, подобных *plenitudo potestatis*. Августин полагал, что христианство сделало справедливость возможной, но он не заключал из этого, что светская власть зависит от духовного авторитета; он отделял светскую власть от задачи осуществления справедливости, чтобы целью государства оставался только земной мир. Таким образом, принцип *plenitudo potestatis* нельзя назвать ни августинианским, ни томистским.

<sup>30</sup> См. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Лекция 14.

<sup>31</sup> См. Лекцию 2 наст. изд. а также Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Лекция 3.

## Лекция 18

# Политическая философия Фомы Аквинского: критика<sup>1</sup>

Мы рассмотрим четыре главных возражения, касающихся политической философии Фомы Аквинского. Первое состоит в том, что, хотя Фома, возможно, и отрицает принцип *plenitudo potestatis* в целом, он все же принимает его в некоторых случаях. Наиболее замечательный пример — аргументация Фомы при объяснении, почему неверующие, то есть не христиане, не могут править верующими (*Summa theologiae* II—II.10.10). Главная причина недопустимости такого положения состоит в том, что неверующий правитель будет служить опасным примером для верующих; кроме того, он может оказывать на них давление, что заставит христиан отойти от своей веры<sup>2</sup>. Церковь решительно «запрещает» такое господство неверующих над верующими, если его прежде не существовало. Как именно должен этот запрет выполняться, неясно: по-видимому, Церковь приказывает христианам всячески пресекать попытки неверующих получить политическую власть над верующими. В качестве обоснования своей позиции Фома приводит 1 Кор 6:1<sup>3</sup>, что

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки, кроме специально оговоренных, на сочинения св. Фомы Аквинского.

<sup>2</sup> *Dicendum quod circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo, de dominio vel praelatione infidelium super fideles de novo instituenda. Et hoc nullo modo permitti debet. Cederet enim hoc in scandalum et in periculum fidei; de facili enim illi qui subiiciuntur aliorum iurisdictioni immutari possunt ab eis quibus subsunt ut sequantur eorum imperium. <...> Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis praeficiantur in aliquo officio* (*Summa theologiae* II—II.10.10).

Об этом мы можем рассуждать двояким образом. Во-первых, мы можем сказать о вновь устанавливаемом авторитете или власти неверующих над верующими. Такого ни в коем случае нельзя допускать. Ведь это может привести к возмущению и представлять опасность для веры: подданные с легкостью могут подпасть под влияние своих правителей, подчиняясь их приказам. <...> Поэтому Церковь никоим образом не допускает, чтобы неверующие получали власть над верующими, или управляли ими, занимая какую-либо должность.

<sup>3</sup> *Sed contra est quod ad eum qui praees pertinet habere iudicium super eos quibus praees. Sed infideles non possunt iudicare de fidelibus; dicit enim Apo-*

странно, поскольку это увещание св. Павла, как кажется, не предполагает отрицания власти нехристиан над христианами; скорее, в данном случае Апостол призывает христиан не обнаруживать позорным образом своей неспособности жить друг с другом по Евангелию. Тем не менее, заслуживает внимания объяснение Фомы, почему Церковь вправе запрещать власть неверующих над верующими, даже если такая власть уже существует фактически<sup>4</sup>. Фома признает, что неверующий может справедливо править в согласии с естественным законом; поскольку политическая жизнь естественна, вера не является обязательным условием обретения гражданства или облечения властью. Всякое правление, установленное человеческим законом и не противоречащее естественному закону, есть справедливое правление, а в естественном законе природная добродетель, а не вера, является основой справедливости. В то же

---

stolus, *I ad Cor.* VI: «Audet aliquis vestrum, habens negotium adversus alterum, iudicari apud iniquos, idest infideles, et non apud sanctos?» Ergo videtur quod infideles fidelibus praeesse non possint (*Ibid.*).

Тому, кто у власти, полагается судить тех, над кем он властвует. Но неверующие не могут судить верующих, ведь Апостол говорит: «Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых?» (*I Кор б: I*). Поэтому очевидно, что неверующие не могут управлять верующими.

<sup>4</sup> Alio modo possumus loqui de dominio vel praelatione iam praeeistenti. Ubi considerandum est quod dominium vel praelatio introducta sunt ex iure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerate non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles. Potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae, auctoritatem Dei habentis, tale ius dominii vel praelationis tolli; quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei (*Ibid.*).

Во-вторых, мы можем говорить о власти или авторитете, уже вступивших в силу. Здесь следует принять во внимание, что власть или авторитет установлены человеческим законом, а различие верующих и неверующих — Божественным. Божественный же закон, происходящий от благодати, не отменяет закона человеческого, происходящего от природы. Поэтому само по себе различие между верующими и неверующими не отменяет власти и авторитета неверующих над верующими. Однако такая власть или авторитет могут быть отменены решением и повелением Церкви, обладающей авторитетом Бога, поскольку неверующие в силу своего неверия заслуживают лишения власти над верующими, которые [верою] становятся детьми Божиими.

время, хотя естественный закон и не проводит различия между верующими и неверующими, Божественный закон такое различие проводит. Кроме того, Божественный закон, исполнять который — обязанность Церкви, — выше естественного закона. Фома понимает это главенство Божественного закона над естественным так, что Церковь может отвергать естественный закон, когда тот позволяет неверующему иметь власть над верующим. основополагающий принцип, которому следует Фома, — благодать не отрицает природу, — здесь признается, но в этом особом случае Божественный закон ставится над естественным.

Напрашивается вывод: в этом случае благодать все-таки отрицает природу. В вопросе о легитимности власти нехристиан над христианами Фома полагает основу политического управления обществом в сверхприродном, а не природном: речь идет не о том, что только христиане могут править справедливо, а о том, что только христиане могут справедливо править христианами. Поскольку Церковь может отрицать естественные основания политической власти, Фома утверждает принцип *plenitudo potestatis* в узком смысле. Если Церковь может запретить то, что позволяет естественный закон, то есть если Церковь может установить политическое правление, тогда, по крайней мере в данном случае, Церковь обладает правом и на духовную, и на мирскую власть. Фома отвергал в целом принцип *plenitudo potestatis*, поскольку разграничивал духовную и мирскую сферы. Отказ от такого разграничения вынуждает его, пусть и с оговорками, принять принцип *plenitudo potestatis*. В силу того, что легитимность власти над христианами определяется Божественным законом, он и есть единственный источник светской и духовной власти.

Менее значительный, но все же заслуживающий внимания пример отрицания Фомой разграничения между природным и сверхприродным — в обсуждении им вопроса о том, лишает ли правителя права на власть отлучение его от Церкви за вероотступничество (*Summa theologiae* II—II.12.2). Также и здесь Фома начинает рассуждение с признания того, что, согласно естественному закону, вера не является необходимой для законного правления<sup>5</sup>. Вопрос веро-

---

<sup>5</sup> Dicendum quod, sicut supra dictum est, infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest

отступничества принадлежит духовной сфере, которой занимается Церковь. Поэтому Церковь борется с этим с помощью духовного наказания — отлучения от Церкви. Это может служить примером вмешательства Церкви в светские дела «относительно того, в чем светская власть ему [духовному авторитету] подчинена»<sup>6</sup>. Церковь может отлучить правителя страны, члена Церкви, если он нарушает Божественный закон: поскольку это духовный вопрос, правитель здесь остается под духовной властью Церкви. Впрочем, добавляет Фома, Церковь может назначить и вполне светское наказание — освободить граждан от обязанности подчиняться правителю-вероотступнику<sup>7</sup>. Итак, за духовное преступление Церковь может назначить как духовное, так и светское наказание. Обязанность подчиняться правителю страны зависит не от естественных, а от духовных стандартов веры. Другие случаи, когда Фома, по-видимому, приписывает Церкви помимо духовной еще и светскую власть, — это когда он поддерживает использование физической силы для

---

*sententialiter ius dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas (Ibid., II—II.12.2).*

Как сказано выше, неверие само по себе не является чем-то несовместимым со [светской] властью, поскольку власть установлена законом народов, то есть человеческим законом. Различие же между верующими и неверующими касается Божественного закона, который не отменяет закона человеческого. Но тот, кто согрешил по неверию или совершил некоторые другие грехи, может быть приговорен к лишению власти.

<sup>6</sup> *Summa theologiae* II—II.60.6; см. также Лекцию 17 наст. изд.

<sup>7</sup> *Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt <...> Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt potest sententialiter punire. Et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint; hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem <...> Et ideo quam cito aliquis per sententiam denunciatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti a dominio eius et iuramento fidelitatis quo ei tenebantur (Ibid., II—II.12.2).*

Не дело Церкви — наказывать за неверие тех, кто никогда не обрел веры <...> Но Церковь может назначить наказание за неверие тем, кто ранее обрел веру. Подобающим им наказанием может быть лишение власти над верующими; иначе такая власть может привести к большому ущербу для веры <...> Следовательно, как только кто-либо [из правителей] приговорен к отлучению от Церкви за вероотступничество, подданные его самими этим фактом освобождаются от его власти и от присяги верности, которой они были связаны.



обращения неверных<sup>8</sup>, и когда он выступает за смертную казнь для еретиков<sup>9</sup>. Утверждение Фомы, что Церковь лишь передает еретика светским властям, осуществляющим смертную казнь, не отменяет того, что в данном случае мы практически имеем дело с осуществлением Церковью обоих видов власти — и духовной, и светской: передача еретика светским властям — это уже акт светской власти, поскольку выходит за пределы духовного наказания.

Остается вопрос, почему Фома отвергает *plenitudo potestatis* как общий принцип и в то же время поддерживает ее в рассмотренных случаях? Постоянный соблазн аристотелевской философии природы — смешивать природное с конвенциональным: «то, что типично, — естественно». Что Аристотель не избежал таких ошибок, видно из утверждения им естественности рабства и низшего положения женщины, и в его воззрениях относительно естественного местоположения тел в физике, вертикального линейного движения в подлунном мире и кругового движения — в небесном. Так или иначе, Аристотель последовательно проводил эти принципы, его взгляд на природу требует постоянного возвращения к основным принципам посредством определения границ между конвенциональным и природным. Фома повторил ряд таких ошибок, допущенных Аристотелем, особенно в том, что касается физики, но перед ним возникал и другой соблазн, Аристотелю неведомый, а именно — соблазн позволить конвенциональному отрицать в некоторых случаях разграничение между благодатью и природой, между Церковью и государством. Фома вполне твердо отвергал *plenitudo potestatis* как основополагающий принцип; но ему не удалось быть столь же твердым при рассмотрении случаев, касающихся общепринятой практики, в которых Церковь фактически обладала и светской, и духовной властью. Эти частности затемняют общую картину политической философии Фомы, поскольку обнаруживают ее внутреннюю непоследовательность. Более того, они делают его политическую философию слишком «средневековой», в силу того, что связывают ее с реальной практикой осуществления *plenitudo potestatis*.

Второе из главных возражений формулируется так: естественность политической жизни, утверждаемая Фомой, утопична: она основывается на воображаемом идеале, а не на реальном представ-

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, II—II.10.8.

<sup>9</sup> *Ibid.*, II—II.11.3.

лении о поведении человека. Отметим в этой связи, что христианский реализм Августина усматривал исток всякой человеческой власти в грехе; тогда можно сказать, что, следуя Аристотелю, Фома упускает из виду всю серьезность первородного греха. В *О Граде Божием* Августин всячески подчеркивает огромную пропасть между идеальным и реальным в политической жизни Рима, он убеждает христиан принять политическую жизнь как наказание за грех, но не пытаться оправдать ее как нечто естественное. Представитель реализма Нового Времени, Томас Гоббс, не усматривает источник политической жизни ни в грехе, ни в человеческой природе: государство — это искусственное создание человека. Если Августин сосредоточен на взаимоотношении благодати и греха, то Гоббс, рассматривая человеческую природу, не видит в ней основы для политической жизни. Естественной, то есть присущей человеку от природы, является не общественная жизнь, а война всех против всех<sup>10</sup>. Человек по природе индивидуалист, а не «общественное животное». Политическая жизнь есть искусственный результат совместных усилий людей по созданию государства, то есть искусственное образование, — приобретающее у Гоббса облик огромного существа, Левиафана, — наделенное властью от каждого индивидуума, дабы оно поддерживало мир с помощью страха<sup>11</sup>. Таким об-

---

<sup>10</sup> *Out of civil states, there is always war of every one against every one.* Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war, as is of every man, against every man. <...> In such condition, there is no place for industry <...>; no arts; no letters; no society; and which is worst of all; continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short. (Hobbes, Thomas. *Leviathan* I.13).

*При отсутствии государственных институтов люди всегда находятся в состоянии войны каждого с каждым.* «Отсюда видно, что пока люди живут без общей власти, державшей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. <...> В таком состоянии нет места для трудолюбия, <...> нет <...> ремесла, литературы, нет общества, а, что хуже всего, есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти; и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна.

<sup>11</sup> Lastly, the agreement of these creatures [social animals such as bees and ants] is natural; that of men, is by covenant only, which is artificial: and therefore it is no wonder if there be somewhat else required, besides covenant, to make their agreement constant and lasting; which is a common power to keep them in awe, and to direct their actions to the common benefit. <...>

разом, представление о том, что политическая жизнь естественна, не гарантирует, что когда-либо будет достигнута политическая стабильность или создана рациональная политическая философия. Политическая жизнь как нечто естественное — это утопия; политическая жизнь как искусственное образование — реальность.

В ответ на августинову версию возражения Фома мог бы вернуться к утверждению, что не всякая человеческая власть однозначна, то есть не всякая человеческая власть подобна власти господина над рабом, поэтому нет причины приписывать всякую человеческую власть греху<sup>12</sup>. Фома выступает за реалистическое понимание греховности человеческих побуждений, что отражено им в понятии *lex concupiscentiae*, но он не отрицает при этом и естественной склонности человека к политической жизни, которая является основным принципом естественного закона<sup>13</sup>. Гоббс, описывая человеческую природу, отдает себе отчет в том, что в человеческой истории постоянно присутствует безмерная жестокость, но Фома

---

This is the generation of the great LEVIATHAN, or rather, to speak more reverently, of that *mortal god*, to which we owe under the *immortal God*, our peace and defence. For by this authority, given him by every particular man in the commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him, that by terror thereof, he is enabled to form the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad (*Ibid.*, II.17).

Наконец, согласие указанных существ [«общественных» животных, таких, как пчелы и муравьи] обусловлено природой, согласие же людей — соглашением, являющимся чем-то искусственным. Вот почему нет ничего удивительного в том, что для того, чтобы сделать это согласие постоянным и длительным, требуется еще кое-что (кроме соглашения), а именно общая власть, держащая людей в страхе и направляющая их действия к общему благу. <...>

Таково рождение того великого Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно), того смертного бога, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой. Ибо благодаря полномочиям, отданным ему каждым отдельным человеком в государстве, указанный человек или собрание лиц пользуется такой огромной сосредоточенной в нем силой и властью, что внушаемый этой силой и властью страх делает этого человека или это собрание лиц способным направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи против внешних врагов.

<sup>12</sup> См. Лекцию 12 наст. изд.

<sup>13</sup> См. Лекцию 15 наст. изд.

мог бы возразить ему, что общественные устремления людей еще более постоянны. Согласно Гоббсу, при переходе от абсолютной индивидуальности людей в их естественном состоянии к установлению политической жизни не может быть промежуточных стадий; есть только два крайних состояния, а именно: война всех против всех в природе — и искусственно созданное всеми людьми государство, которое и порождает политическую жизнь. Как мы видели, Фома, следуя Аристотелю, выстраивает стадии политического развития<sup>14</sup>. Различия полов и естественная склонность к размножению означают, что человеку по природе не свойственно жить в одиночестве. Жизнь в семье естественна, и это уже — политическая жизнь. Из естественности семьи естественно развивается селение, а от селения развитие естественно приводит к образованию полиса, государства. Для Фомы естественность политической жизни не утопична и не основана лишь на авторитете Аристотеля; ее можно видеть в естественном характере семьи.

Третье главное возражение также связано с упреком Аквинату в утопичности его политической философии. Возражение состоит в том, что утверждение Фомы «цель политической жизни — добродетель» утопично, поскольку такая цель недостижима. Августин утверждает, что мы не должны ожидать справедливости от политической жизни: только земной мир, а не добродетель можно считать достижимой целью политической жизни. Стремление к земному миру, а не к добродетели, — вот что объединяет христиан и нехристиан, этого и следует искать в политической жизни. Никколо Макиавелли возразил бы, что попытка сделать добродетель целью политической жизни разрушила бы земной мир и целостность государства<sup>15</sup>. Государство Фомы, как и *Государство*

<sup>14</sup> См. Лекцию 13 наст. изд.

<sup>15</sup> Но, имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной, — в отличие от тех многих, кто изобразил республики и государства, каких в действительности никто не знал и не видывал. Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо, так как, желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности. (Макиавелли, Никколо. *Государь*, гл. 15).

Платона, стремится к добродетели, но это идеал, который никогда не будет достигнут. Следовательно, государство Фомы имеет не больше шансов быть осуществленным, чем *Государство* Платона. Люди по природе своей не добродетельны, и попытка направить их к добродетели с помощью государства обречена на неудачу. Мир, а не добродетель, — единственная реальная цель политической жизни.

Помимо возражения, что добродетель есть недостижимая цель политической жизни, можно также утверждать, что делать целью политической жизни добродетель губительно для свободы. Если же целью политической жизни становится земной мир, а не добродетель, то необходима бóльшая степень терпимости. Земной мир в качестве цели политической жизни предполагает бóльшую свободу поведения, чем если бы целью государства была добродетель. Подобным же образом, если добродетель — цель государства, то у Церкви есть больше оснований для вмешательства в светские дела. Представление Августина о том, что государство стремится исключительно к земному миру, оставляет содержание политической жизни (за исключением преследования по религиозным мотивам) непроницаемым для Церкви. Однако, если Церковь и государство стремятся к одной и той же цели — к совершенствованию человеческой природы, — то земной мир труднодостижим, поскольку вмешательство Церкви в светские дела неизбежно. Идея о том, что и Церковь, и государство могут стремиться к добродетели и все же жить в мире друг с другом, — утопична.

На возражение, что добродетель не может быть целью политической жизни, Фома должен был бы ответить, что добродетель есть совершенство человеческой природы, а все природное — возможно. Отказ Августина от добродетели и, в особенности, от справедливости как цели политической жизни оставляет нерешенным вопрос о том, как христианин может быть гражданином, не приумножая несправедливость. Если достижение справедливости вообще невозможно в государстве, то и христианину невозможно участвовать в политической жизни, если он непричастен к несправедливости. В ответ на утверждение Макиавелли, что если целью политической жизни является добродетель, то политическая жизнь невозможна, Фома мог бы ответить, что возможно достичь определенных степеней добродетели. Фома сказал бы, что его политическая философия не утопична, поскольку она вовсе и не предполагает, что большин-

ство людей могут стать добродетельными. Даже если большинство граждан не добродетельны, добродетель все-таки может быть целью политической жизни, так как существуют различные степени подчинения страстей разуму. Следуя Аристотелю, Фома различает четыре основных моральных состояния. Порок — это такое состояние, когда разум и страсти находятся в гармонии друг с другом, но диссонируют с человеческой природой, то есть страсти подчинены разуму, но разум извращен. Невоздержность имеет место, когда разум не извращен, но страсти не гармонируют с разумом и главенствуют над ним. Воздержность отличается от невоздержности тем, что разум здесь способен одерживать победу в борьбе со страстями. Добродетель есть гармония между страстями и разумом, а также гармония разума с тем, что является естественным благом для человека. Аргумент Аквината состоит в том, что, даже если страсти не гармонируют с тем, что естественным образом справедливо, государство под страхом наказания заставляет большинство людей, пусть и не в полной мере, но быть добродетельными.<sup>16</sup> Земной мир и соблюдение закона являются основой политической жизни. Если одного только разума недостаточно, чтобы обеспечить добродетель, то страх наказания восполнит то, чего не хватает разуму для достижения этой цели. Естественного, то есть добродетельного состояния, может достигнуть каждый, поскольку либо разум, либо страх наказания, либо само наказание могут в той или иной степени приблизить человека к добродетели. Фома не согласился бы с утверждением, что полагание добродетели целью политической жизни утопично, поскольку он рассматривает добродетель как конечную цель, а не как необходимое условие политической жизни. Условием политической жизни является земной мир, достигаемый с помощью страха перед наказанием, который обеспечивает также и минимальную степень добродетели.

Фома утверждает, что государство может быть ориентировано на добродетель и при этом оставаться толерантным, поскольку

---

<sup>16</sup> *Dicendum quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis, sed quandoque quidem ex timore poenae; quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est (Summa theologiae I—II.92.1, ad 2. См. также Ibid., I—II.95.1).*

[Люди] не всегда соблюдают закон по совершенной благодати добродетели, но иногда и из страха наказания; а порой и по одному только повелению разума, который есть начало добродетели, как сказано выше.

требования человеческого закона уже, чем область добродетели.<sup>17</sup> Государству не хватает терпимости, если оно не принимает во внимание морального состояния большинства граждан. Закон предназначен для большинства, и если какие-то его требования невыполнимы для большинства, то это неисполнимый и нетерпимый закон. Хотя закон ориентирован на добродетель, он должен требовать не

<sup>17</sup> Dicendum quod, sicut iam dictum est, lex ponitur ut quaedam regula vel mensura humanorum actuum. «Mensura autem debet esse homogenea mesurato», ut dicitur in *X Metaph.* <...> Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit [*Etymologiae* II.10.6], lex debet esse «possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae». Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit: non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto. Et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis: multa enim pueris permittuntur quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur. Et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis.

Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars et hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi (*Ibid.*, I—II.96.2).

Как сказано ранее, закон устанавливается как некое правило и мерило человеческих действий. «Мера всегда должна быть однородна с измеряемым», как сказано в *Метафизике* [X.1]. <...> Отсюда следует, что и законы учреждаются для людей в соответствии с их состоянием, ибо, как говорит Исидор [*Этимологии* II.10.6; Исидор Севильский (ок. 570–636) — церковный писатель и ученый; архиепископ Севильский (рукоположен ок. 600 г.); главный его труд — «Этимологии» или «Начала» в 20 книгах, где собран огромный материал, охватывающий всю сумму знаний современной Исидору эпохи. — *Прим. ред.*], закон должен быть «исполнимым в согласии как с природой, так и с обычаем страны». А возможность или способность действовать происходит из внутреннего свойства или предрасположенности, ведь одно и то же не может быть одинаково по силам и тому, кому добродетель не свойственна, и обладающему ею; равно как не по силам одно и то же мальчику и зрелому мужу. Поэтому для детей не устанавливается тот же закон, что и для взрослых, ведь многое позволено детям такое, что взрослым законом запрещено под страхом наказания или же считается, по крайней мере, позорным. Таким же образом, людям, несовершенно в добродетели, многое прощительно из того, чего совсем нельзя было бы простить людям добродетельным.

только того, что возможно согласно абстрактному пониманию человеческой природы, но и того, что возможно для реальных людей в реальных обстоятельствах. Закон, в котором отражено только первое, утопичен и нетерпим. Закон не может требовать совершенной добродетели; он должен принимать во внимание тот факт, что люди либо воздержны, либо невоздержны, и они нуждаются в помощи закона, чтобы тот направлял их страсти к добродетели с помощью страха перед наказанием. Нетерпимость, о которой обычно вспоминают, когда говорят о добродетели как цели политической жизни, касается вопросов умеренности и неумеренности, но тот вид пороков, который, согласно Фоме, человеческий закон должен безусловно запрещать, относится к действиям, приносящим вред другим людям, — как, например, воровство и убийство.

Но как же быть с выдвинутым возражением: добродетель как цель политической жизни требует от Церкви вмешиваться в мирские дела, ведь Церковь и государство не могут иметь в качестве общей цели добродетель без нарушения границы между ними? Государство должно иметь цель, отличающуюся от добродетели, чтобы оставаться в мире с Церковью и чтобы быть терпимым к тем, кто не исповедует одной с ним религии или не исповедует никакой религии. Ответ Фомы: государство и Церковь идут к добродетели, но разными путями. Цель государства — достижение естественной добродетели, и оно имеет в своем распоряжении естественные средства для достижения этой цели. Церковь стремится к сверхприродной добродетели веры, надежды и любви, и у нее есть для этого сверхприродные средства, то есть благодать. У Церкви и государства разные законы и разные служители. Государство как совершенное сообщество, должно, как полагает Фома, обладать средствами, необходимыми для достижения своих целей. Хотя, как мы видели, границы между Церковью и государством нарушаются у Фомы в вопросах, касающихся правомерности власти нехристиан

---

Человеческий же закон устанавливается для множества людей, из которых большая часть не отличается совершенной добродетелью. Поэтому человеческий закон не пресекает все пороки, от которых воздерживаются люди добродетельные, но только наиболее тяжкие, от которых может воздержаться большая часть общества, и главным образом те, из-за которых страдают другие и без пресечения которых человеческое общество не может существовать: так, например, человеческий закон запрещает убийство, воровство и тому подобное.



над христианами и возможности использования мирской власти в борьбе с еретиками и вероотступниками, такого рода нетерпимость не является необходимым следствием позиции, предполагающей целью политической жизни добродетель.

Последнее из главных возражений возвращает нас к основному вопросу, обсуждаемому в *Граде Божиим* Августина: могут ли христиане быть хорошими гражданами? Макиавелли полагает, что христианская любовь подтачивает сами устои политической жизни<sup>18</sup>. Если, как говорит Макиавелли, добродетель есть конечная цель политической жизни, то христианство разрушительно по отношению к добродетели, наиболее важной для политической жизни, — к му-

---

<sup>18</sup> Размышляя над тем, почему могло получиться так, что в те стародавние времена народ больше любил свободу, чем теперь, я прихожу к выводу, что произошло это по той же самой причине, из-за которой люди сейчас менее сильны, а причина этого кроется, как мне кажется, в отличии нашего воспитания от воспитания древних, и в основе ее лежит отличие нашей религии от религии античной. Наша религия, открывая истину и указывая нам истинный путь, заставляет нас мало ценить мирскую славу. Язычники же ставили ее весьма высоко, видя именно в ней высшее благо. Поэтому в своих действиях они оказывались более жестокими. Об этом можно судить по многим установлениям и обычаям, начиная от великолепия языческих жертвоприношений и кончая скромностью наших религиозных обрядов, в которых имеется некоторая пышность, скорее излишняя, чем величавая, однако не содержит ничего жестокого или мужественного. В обрядах древних не было недостатка ни в пышности, ни в величавости, но они к тому же сопровождались кровавыми и жестокими жертвоприношениями, при которых убивалось множество животных. Это были страшные зрелища, и они делали людей столь же страшными. Кроме того, античная религия причисляла к лику блаженных только людей, преисполненных мирской славы, — поководцев и правителей республик. Наша же религия прославляет людей скорее смиренных и созерцательных, нежели деятельных. Она почитает высшее благо в смирении, в самоуничижении и в презрении к делам человеческим; тогда как религия античная почитала высшее благо в величии духа, в силе тела и во всем том, что делает людей чрезвычайно сильными. А если наша религия и требует от нас силы, то лишь для того, чтобы мы были в состоянии терпеть, а не для того, чтобы мы совершали мужественные деяния.

Такой образ жизни сделал, по-моему, мир слабым и отдал его во власть негодяям: они могут безбоязненно распоряжаться в нем как угодно, видя, что все люди, желая попасть в рай, больше помышляют о том, как бы стерпеть побои, нежели о том, как бы за них расплатиться (Макиавелли, *Никколо. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия II.2*).

жеству. В противовес мужеству христианство возвеличивает смирение. И даже более того: христианство учит вообще уклоняться от действий в пользу интеллектуальных и созерцательных добродетелей. Христианство делает граждан слишком слабыми, чтобы противостоять злу. Вместо справедливости, то есть возмещения за оскорбление, христианство учит всепрощению. Государство, состоящее из граждан-христиан никогда не сможет ни достичь гражданских добродетелей, ни сохранить себя как государство.

В основе возражения Макиавелли — оппозиция двух норм: мужества и справедливости с одной стороны, и смирения и всепрощения — с другой. Фома согласился бы с тем, что мужество и справедливость принадлежат к сфере естественного и существенны для политической жизни, в то время как смирение и всепрощение пребывают за пределами естественного, то есть они основаны на сверхприродной добродетели христианской любви. Макиавелли желает показать, что христианин стоит перед выбором между двумя нормами, противоречащими друг другу. Поскольку христианин не может отвергнуть сами основы христианской жизни, он не может быть гражданином. Однако, как мы видели, Фома утверждает, что естественное и сверхъестественное не противоположны друг другу: благодать дополняет природу. Следовательно, христианское смирение не может отрицать мужества, а милосердие не отменяет справедливости. Поскольку Фома согласен с тем, что законы политической жизни естественны, а не сверхъестественны, христианин как гражданин должен быть мужественным и справедливым. Христианин, будучи гражданином, не ждет от других граждан, что они будут действовать по законам, выходящим за пределы требований природы, но его сограждане могут надеяться на то, что христианин будет действовать согласно естественным законам мужества и справедливости.

## Лекция 19

# Оккам об отношении веры к разуму. Оккам и его время

Разбирая вопрос, «может ли быть убедительно доказано средствами естественного разума, что власть Бога бесконечна?», главный аргумент в пользу этого утверждения Оккам находит у Аристотеля<sup>1</sup>. Бог всемогущ, если Он обладает бесконечной властью, и философское доказательство бесконечной власти Бога основывается на вечности мира: вечное движение есть действие, совершающееся в бесконечном «отрезке» времени, и только нечто, обладающее бесконечной силой, способно вызвать бесконечное действие. Оккам возражает против этого тезиса не отрицая вечность мира, а показывая, что даже если признать бесконечность движения, достаточно конечной силы, чтобы вызвать его<sup>2</sup>. Хотя Оккам не отрицает вечности движения, он подвергает сомнению гораздо более фундаментальное допущение в аргументации философской доказуемости всемогущества Бога, а именно, доказуемость того, что Бог есть действующая причина движения или чего бы то ни было другого<sup>3</sup>. Следует признать, говорит Оккам, что бесконечный регресс

---

<sup>1</sup> Quod sic: Quia Philosophus hoc probat, VIII *Physicorum* naturali ratione, per hoc quod potest movere tempore infinite; igitur est infinitae virtutis (*Quodlibet* 2.2).

За: Ибо Философ доказывает это в VIII книге *Физики* средствами естественного разума, исходя из посылки, что [Бог] может вызывать движение в продолжение бесконечного времени; следовательно, Он обладает бесконечной властью.

<sup>2</sup> Contra: Hoc non potest probari nisi per motum; sed ad motum infinitum continuandum sufficit virtus finita; igitur etc. (*Ibid.*).

Против: Это может быть доказано только через движение. Но для бесконечного постоянного движения достаточно конечной силы. Следовательно и т. д.

<sup>3</sup> Per primum non, quia non potest probari demonstrative quod Deus est alius causa efficiens vel movens, sicut patet in priore questione (*Ibid.*).

Но не первым аргументом [что воздействие Бога длится бесконечно], поскольку не может быть убедительно доказано, что Бог есть действующая или движущая причина чего-либо, что очевидно из разбора предыдущего вопроса.

действующих причин невозможен, и что цепь причин должна привести, скорее, к какому-нибудь небесному телу, чем к Богу: недвижимый двигатель в мире, то есть в сфере конечного, достаточен как первая причина движения<sup>4</sup>. Однако центральный аргумент Оккама, приводимый им в *Quodlibet* 2.2 таков: даже если допустить, что движение вечно и что Бог есть первая действующая причина движения, необходимой качественной характеристикой бесконечного движения должна быть не бесконечная сила, но сила, не подверженная разрушительным изменениям<sup>5</sup>. Все, что необходимо, — это чтобы сила недвижимого двигателя не убывала со временем; и вновь, согласно аристотелевской астрономии, небесное тело отвечает этой характеристике.

Аргументируя дальше, Оккам добавляет, что бесконечность всемогущества Бога не может быть доказана на основании бесконечности воздействия Бога, потому что нет бесконечных творений, и не может быть бесконечного числа действий, для которых была бы необходима бесконечная по своей силе причина. Более того, конечная причина достаточна для того, чтобы вызвать бесконечную последовательность событий. Например, солнце как неразрушимое тело может производить бесконечное число воздействий в вечном мире. Наконец, понимание Богом бесконечного числа вещей не является философским доказательством бесконечного могущества, поскольку, если нельзя доказать, что Бог есть действующая причина, то утверждение, что Бог знает или желает что-либо вне Себя Самого, недоказуемо средствами естественного разума.

---

<sup>4</sup> См. *Ibid.*, 2.1.

<sup>5</sup> *Similiter posito quod possit probari Deum esse causam moventem, adhuc per motionem infinitam non probatur infinitas Dei, qui virtus activa incorruptibilis secundum se per eandem virtutem potest causare effectum et continuare, nec maior virtus requiritur ad continuandum per mille annos quam per unum diem. Immo si per unum diem potest continuare, potest continuare in infinitum, ubi non est causa agens in contrarium et diminuens effectum* (*Ibid.*, 2.2).

Также, если допустить, что может быть доказано, что Бог есть движущая причина, бесконечным движением еще не доказывается бесконечность Бога, ведь активная сила, сама по себе не подверженная разрушению, может этой же силой вызывать действие и его поддерживать; для поддержания действия на тысячу лет требуется не большая сила, чем на один день. В самом деле, если она может поддерживать действие один день, то может поддерживать его бесконечно, если нет причины противодействующей и уменьшающей ее действие.

Поэтому Оккам утверждает, что первое положение апостольского Символа — «Верую во единого Бога, Отца Всемогущего» — недоказуемо. Божественное всемогущество есть вопрос Откровения, относится только к теологии, а не к теологии и философии одновременно. Именно потому, что христианские философы забыли о всемогуществе Бога, считает Оккам, они не состоялись как философы. Христианские философы, последователи Аристотеля, свели Бога к чему-то философски познаваемому, но Бог в действительности не является философски познаваемым. Аристотелев недвижимый двигатель не есть по необходимости божественный или всемогущий. Теология, принимающая во внимание всемогущество, в силах указать пределы философии, когда философы о них забывают. Например, понятие природы, или сущности, восходящее к грекам, есть род тварной необходимости, противоположной всемогуществу Бога, но фактически все средневековые философы до Оккама приняли эти греческие понятия сущности и причинности<sup>6</sup>. Признав Божественное всемогущество, философы-христиане смогут создать философию, знающую свои границы и потому не отрицающую теологических истин.

Когда пределы естественного разума установлены, различия между философией и теологией становятся понятными. Для Оккама, в отличие от Фомы Аквинского, бесконечный и всемогущий Бог-творец принадлежит исключительно области теологии. Бог, согласно Оккаму, не является общим предметом философии и теологии, рассматриваемым с разных точек зрения и разными методами<sup>7</sup>. Подчеркивание Оккамом границ естественного разума и философии и различение им философии и теологии непременно должны были отразиться в его политической философии, особенно в том, что касается взаимоотношений Церкви и государства. Однако личный опыт Оккама побуждает его уделять в политических сочинениях главное внимание границам между Церковью и папством. По первым философским и теологическим сочинениям Оккама мы могли бы предположить у него в политической области стремление очертить пределы государства, по аналогии с подчеркиванием им пределов естественного разума. И хотя Оккам устанавливает весьма строгие пределы власти государства, события его собственной жиз-

---

<sup>6</sup> См. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Лекции 20–22.

<sup>7</sup> См. Там же. Лекции 14–19.

ни заставили его равным образом настаивать на том, что существуют строгие пределы также и власти Церкви. Оккаму довелось принимать участие в важнейших столкновениях Церкви и государства в Западной Европе в первой пол. XIV в. Личный опыт привел его к пониманию, что, подобно философам, оказавшимся неспособными определить границы естественного разума, папство не смогло осознать границы своей власти. Важность существования жестких границ власти как внутри Церкви, так и в государстве, подчеркиваемая Оккамом, послужит основанием новому осознанию индивидуальной свободы, которую непосредственно не контролируют ни Церковь, ни государство.

\* \* \*

Уильям Оккам (ок. 1280—1349) получил образование и преподавал в Оксфорде. Перерыв в академической карьере не дал ему возможности получить звание магистра, этим и объясняется его прозвище *inceptor venerabilis* («досточтимый начинатель»). В 1324 г. он был вызван на суд папской курии в Авиньоне, чтобы ответить на вопросы о соответствии его теологических и философских сочинений правильной вере. До этого момента он еще не писал ничего на политические темы, и, по-видимому, не проявлял к ним интереса. То, что ему довелось испытать в Авиньоне, коренным образом изменило направление его деятельности.

Перенос папского престола из Рима в Авиньон был вызван конфликтом между Папой Бонифацием VIII (1294—1303) и французским королем Филиппом IV Красивым (1285—1314) по вопросу об освобождении Церкви от налогов. Война между Францией и Англией в 1294 г. заставила Филиппа IV обложить налогом духовенство. Первоначально уступив требованиям короля, Бонифаций затем изменил свою позицию. Он обосновал свое несогласие с решением короля в булле *Unam sanctam* (1302/3), в которой было выражено последнее и наиболее решительное притязание папства на *plenitudo potestatis*<sup>8</sup>. Эгидий Римский (ок. 1243—1316) в сочинении *De potestate ecclesiastica* (1302), посвященном Бонифацию, сформулировал теологическое обоснование нового притязания на *plenitudo potestatis*. Новым в понимании этого принципа Эгидием было утверждение, что Церковь в конечном счете не только обладает духовной и свет-

---

<sup>8</sup> См. лекцию 17 наст. изд. — *Прим. ред.*

ской властью, при том, что последняя может при определенных условиях делегироваться светскому правителю, но и что Церковь в целом и Папа в частности являются владельцами всей собственности, то есть отлучение от Церкви означает лишение собственности. Если Церковь — владелец всей собственности, то она свободна решать, отдавать ли ей часть своей собственности светской власти в качестве налога.

На высказанное Бонифацием VIII в *Unam sanctam* притязание на главенство власти духовной над властью светской оппозиция ответила демонстрацией земной власти и физической силы: французские войска захватили Бонифация и поместили его в тюрьму. Несмотря на то, что Бонифаций был вызволен из тюрьмы, он вскоре умер. Позднее коллегия кардиналов, находившаяся под контролем французов, избрала Папой француза Климента V<sup>9</sup>. В 1309 г. Климент V перенес папский престол в Авиньон, где он оставался под неусыпным контролем французской короны, до тех пор пока не был возвращен в Рим.

Вызванный в Авиньон Папой Иоанном XXII (1316—1324), Оккам встретился там с Михаилом Цезенским, главой ордена францисканцев, который также был вызван в папскую курию, чтобы ответить на вопросы, касающиеся францисканцев-спиритуалов (*fraticelli*). Как одна из партий, участвовавших в спорах о францисканской бедности, спиритуалы обратили на себя внимание Иоанна XXII своим требованием, чтобы все священники, включая Папу, практиковали радикальную, евангельскую бедность. В Авиньоне Оккам и Михаил Цезенский пришли к убеждению, что взгляды Иоанна XXII на христианскую бедность были еретическими. Предвидя скорое осуждение Папой, Оккам и Михаил Цезенский бежали в 1328 г. из Авиньона под покровительство императора Людвига Баварского.

Людвиг Баварский находился в давнем и остром конфликте с Иоанном XXII. При избрании императора в 1314 г. власть поделили Людвиг Баварский и Фридрих Австрийский. Папа Иоанн XXII поддерживал Фридриха, но Людвиг одержал победу в гражданской войне. Тем не менее, Иоанн XXII настаивал на своем праве утверж-

---

<sup>9</sup> Папы Григорий IX (1227—1241) и Иннокентий IV (1243—1254) пригласили французов в Италию, чтобы не позволить императору Фридриху II завладеть ею, но это кончилось усилением контроля французского престола над Италией и папством.

дать избрание и провозглашать германского короля императором. В результате конфликта, который последовал, Иоанн XXII отлучил Людвига от Церкви. Захватив Италию в 1327 г., Людвиг обеспечил себе временную победу в этом споре, провозгласив Иоанна XXII низложенным и назначив антипапу, который короновал его императором.

Чтобы верно понять значение побега Оккама и Михаила Цезенского к императору, необходимо вспомнить о том, что францисканский орден мог быть основан в начале XIII в. только благодаря поддержке папского престола. Францисканцы находились под особым покровительством Папы, чтобы местные церковные власти не могли препятствовать их деятельности. Поэтому конфликт между Оккамом, Михаилом Цезенским и спиритуалами с одной стороны, и Папой Иоанном XXII — с другой, привел к тому, что францисканцы расторгли свой традиционный союз с папством и вошли в новый союз с императором. Безусловно, императору было мало дела до францисканской бедности, но он нуждался в поддержке авторитетных духовных сил, которую ему могли обеспечить францисканцы; они же, в свою очередь, нуждались в защите со стороны светской власти императора.

В таких условиях, находясь при императорском дворе, Оккам написал большинство своих политических сочинений. После того как Оккам был вызван в Авиньон, он уже больше не возвращался к своим прежним занятиям теологией и естественной философией. *Dialogus I* и *II* были написаны в Авиньоне. *Opus nonaginta dierum*, *Dialogus III*, *Octo quaestiones*, *Breviloquium* и *De imperatorum et pontificum potestate* были созданы, когда Оккам находился под покровительством императора. После смерти Папы Иоанна XXII Оккам продолжал полемику с его преемниками, Бенедиктом XII и Климентом VI. Тем не менее, согласно традиции, Оккам помирился с Папой перед своей смертью, по-видимому, от чумы в 1349 г.



## Лекция 20

### Оккам о законе

Оккам предлагает использовать термин «естественный закон» (*ius naturale*) в трех значениях<sup>1</sup>. То, что номиналист Оккам пользуется термином «естественный закон», вообще довольно удивительно, и на основании этого можно заключить, что все предыдущие сочинения Оккама по логике, эпистемологии и натурфилософии не имеют ничего общего с его политической философией. Само по себе использование термина «естественный закон» в политической философии вполне понятно. Оккам желает показать, что хотя францисканский взгляд на бедность и не соответствует общепринятому, в нем нет ничего противоестественного. И даже если францисканская бедность вступает в противоречие с тем, как большинство людей (в том числе и бóльшая часть христиан) понимают бедность и политическую жизнь, Оккам стремится показать, что основания ее все же рациональны. Короче говоря, Оккам желает опровергнуть один из аргументов противников францисканской бедности: частная собственность есть естественный закон, который нельзя преступать. Ученик, собеседник Учителя в *Dialogus*, замечает, что три указанных значения термина «естественный закон» не являются традиционными<sup>2</sup>. Безусловно, Оккам дает своеобразную интерпретацию естественного закона, но что им движет при этом: его размышления о францисканской бедности или же стремление привести эту интерпретацию в соответствие со своей номиналистской позицией? Чтобы понять, как именно Оккам изменяет терминологический смысл естественного закона, обратимся к данным им определениям.

В первом значении естественный закон абсолютен и безусловно

---

<sup>1</sup> Magister: Primum distinguitur propter tres modos iuris naturalis (*Dialogus* III.2.3.6).

Учитель: Во-первых, проводится разграничение трех значений [термина] «естественный закон».

<sup>2</sup> Discipulus: Quia istam distinctionem iuris naturalis alias non audivi, volo obicere contra eam, ut ex solutione obiectionum secundum opinionem istam magis intelligam an contineat aliquid veritatis (*Ibid.*).

Ученик: Поскольку я нигде больше не слышал о такой классификации естественного закона, мне хочется выдвинуть возражения по этому поводу, чтобы из ответа на возражения я лучше понял, содержит ли это мнение что-то истинное.

вен<sup>3</sup>. Он абсолютен в том смысле, что приложим ко всем индивидуумам без исключения. Он безусловен, потому что равно приложим как к падшему, так и к непадшему состояниям человечества. В качестве примеров приводятся заповеди декалога, что подчеркивает неизменный характер этих моральных установлений. Чтобы постигнуть не подлежащие изменениям установления естественного закона в первом значении, достаточно естественного разума. И хотя эти установления совпадают, по крайней мере отчасти, с заповедями декалога, данными в Откровении, они тем не менее постижимы с помощью одного только естественного разума<sup>4</sup>. Включение естественного закона в закон Откровения приводит Оккама к заключению, что естественный закон есть часть Божественного закона. Оккам, как известно, расходится с Аквином, считавшим, что Бог как предмет рассмотрения принадлежит, хотя бы отчасти, и философии, и теологии, хотя они и подходят к этому предмету с разных позиций и с помощью разных методов. Тем не менее, Оккам допускает, что в отношении естественного закона у философии и теологии, то есть у естественного разума и Откровения, есть общее поле. Философия и теология неразделимы в сфере закона и морали, так как то, что дано в Откровении, познаваемо также и философски, по крайней мере отчасти.

Естественный закон во втором значении не абсолютен и не безусловен, поскольку приложим только к индивидуумам в непадшем

---

<sup>3</sup> [Magister:] *Uno enim modo dicitur ius naturale illud quod est conforme rationi naturali, quae in nullo casu fallit, sicut est «non moechaberis», «non mentieris», et huiusmodi (Ibid.).*

[Учитель]: Итак, в одном значении естественный закон соответствует естественному разуму, который никогда не ошибается, например: «не прелюбодействуй», «не лжесвидетельствуй» и тому подобное.

<sup>4</sup> [Magister:] *Omne autem ius naturale in scripturis divinis explicite vel implicite continetur, quia in scripturis divinis sunt quaedam regulae generales ex quibus, vel solis vel cum aliis, colligi potest. Quod omne ius naturale primo modo, secundo modo, et tertio dicitur, licet in eis non inveniatur explicite sic ius divinus (Ibid.).*

[Учитель]: Всякий же естественный закон явно или скрыто содержится в Божественных писаниях, поскольку в Божественных писаниях есть определенные общие правила, из которых, самих по себе или в соединении с другими, он может быть выведен. Поэтому всякий естественный закон — и в первом, и во втором, и в третьем значениях, возможно, даже и не обнаруживающийся явно в Божественных писаниях, — есть закон Божественный.

состоянии<sup>5</sup>. «Естественное» здесь противопоставляется искусственному, условному и традиционному. Для того, чтобы следовать естественному закону, в отличие от закона человеческого, человеку не нужно никакого руководства, кроме его собственного естественного разума. Кроме того, «естественность» этого закона во втором его значении противопоставляется греху, поскольку он, закон, относится к невинному «естественному состоянию», предшествовавшему грехопадению. И поскольку естественный закон во втором значении приложим только к догреховному состоянию, он неприменим к настоящему нашему состоянию — после грехопадения. Примеры из естественного закона во втором значении, которые приводит Оккам, объясняют, почему он неприменим к нашему настоящему состоянию. Согласно естественному закону во втором значении, отвечающему непадшему состоянию человечества, частной собственности не существует<sup>6</sup>. Оккам утверждает, что если бы люди продолжали жить в безгрешном состоянии, то собственность была бы публичной или общественной. Поскольку причина введения частной собственности — грех, она ни естественна, ни вполне разумна. Частная собственность не вполне естественна в силу того, что ее не существовало, когда люди пребывали в невинном состоянии.

---

<sup>5</sup> [Magister:] *Aliter ius naturale est quod servandum est ab illis qui sola aequitate naturali absque omni consuetudine vel constitutione humana utuntur, quod ideo est naturale, quia contrarium est contra statum naturae institutae, et si omnes homines viverent secundum rationem naturalem aut legem divinam, non esset faciendum nec servandum (Ibid.).*

[Учитель]: В другом значении естественный закон таков, что он должен соблюдаться теми, кто пользуется одним только естественным равенством без какого-либо человеческого обычая или установления, и он является естественным в том смысле, что не противоречит природному состоянию, как оно было установлено; и если бы все люди жили согласно естественному разуму и Божественному закону, то не потребовалось бы его <естественный закон> ни учреждать, ни соблюдать.

<sup>6</sup> [Magister:] *Isto <secundo> modo et non primo ex iure naturali omnia sunt communia quia in statu naturae institutae omnia fuissent communia. Et si post lapsum omnes homines secundum rationem viverent, omnia deberent esse communia et nihil proprium; proprietates enim propter iniquitatem inducta est (Ibid.).*

[Учитель]: По естественному закону во втором значении, но не в первом, все вещи являются общими, потому что в природном состоянии, как оно было установлено, все было общим. И если бы после грехопадения все люди жили согласно разуму, все должно было бы быть общим, и ничто — частным, ведь собственность введена из-за греха.

Естественный закон в третьем значении проявляется в праве народов (*ius gentium*)<sup>7</sup>. Этот закон условен, поскольку приложим только к падшему состоянию человека и поскольку является основой человеческих законов, подверженных изменениям. Даже при том, что этот закон связан с общепринятыми нормами, он до некоторой степени универсален. Человек в падшем состоянии имеет право на частную собственность, поэтому устанавливаются разнообразные законы, призванные ее защищать, то есть защищать человека, живущего в падшем мире. В падшем мире человек имеет право ответить насилием на насилие, если ему нанесен ущерб<sup>8</sup>. Необходимость в защите от жестокого мира — основа человеческих прав, которые конституируют естественный закон в третьем значении. Законы, вытекающие из этих прав, меняются в зависимости от форм проявления насилия и греха, которых не существовало до грехопадения, поэтому естественный закон в третьем значении ограничен падшим миром.

---

<sup>7</sup> [Magister:] Tertio modo dicitur ius naturale illud quod ex iure gentium vel aliquo facto humano evidenti ratione colligitur, nisi de consensu illorum quorum interest statuatur contrarium, quod potest vocari ius naturale «ex suppositione» (*Ibid.*).

[Учитель]: Естественным законом в третьем значении считается такой, который выводится очевидным образом из права народов или из каких-либо человеческих деяний, если по соглашению тех, для кого это имеет значение, не установлено нечто противоположное, что может быть названо естественным законом «по суппозиции».

<sup>8</sup> [Magister:] Sicut secundum Isidorem ubi supra, «ius naturale est de potestate rei ut commodatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio». Ista enim non sunt iura naturalia primo modo, nec etiam secundo modo, quia nec fuissent in statu naturae institutae, nec essent inter illos qui secundum rationem viventes sola aequitate naturali absque consuetudine et constitutione humana essent contenti quia inter illos nulla res esset deposita vel commodata, nec aliquis alteri vim inferret (*Ibid.*).

[Учитель]: Например, согласно Исидору [об Исидоре Севильском см. прим. 17 к Лекции 18 наст изд. — прим. ред.], как указано выше, «естественный закон толкует о разрешении судебных дел, — о возвращении данных в долг денег с применением насилия». Но такие вещи не относятся к естественному закону ни в первом, ни во втором значении, ибо их не существовало в природном состоянии, каким оно было установлено, между теми, кто, живя в согласии с разумом, руководствовались одним лишь естественным равенством, а не обычаями и установлениями человеческими, поскольку у них никакая вещь не могла быть отдана на хранение или в долг, и никто не совершал ни над кем насилия.

До сих пор мы видели, что естественный закон в третьем значении включает в себя законы, признающие право на частную собственность и на возмещение ущерба. Иными словами, естественный закон в третьем значении включает право устанавливать правление<sup>9</sup>. Условия существования людей после грехопадения, сопряженные с насилием и жестокостью, дают человеку право учреждать государство. Таким образом, политическая жизнь предписана естественным законом в третьем, а не во втором значении. Отрицая, что политическая жизнь могла бы существовать в непадшем состоянии мира (согласно естественному закону во втором значении), Оккам расходится с мнением Аквината, что политическая жизнь естественна, поскольку грех не является ее причиной, и что она была бы необходима, даже если бы человек продолжал пребывать в непадшем состоянии. В то же время, связывая политическую жизнь с падшим состоянием мира, Оккам соглашается с Августином в том, что грех есть причина политической жизни. Цель политической жизни для Оккама и Августина — контроль над злонамеренными и несправедливыми людьми; добродетельным не нужна политическая жизнь. Человеку истинно добродетельному требуется лишь естественный закон во втором значении, поэтому политическая жизнь возможна лишь в падшем состоянии мира, согласно естественному закону в третьем значении.

Теперь, после рассмотрения трех определений естественного закона, данных Оккамом, нам легче ответить на вопрос, согласуется ли представление Оккама о естественном законе с его более ранними номиналистскими сочинениями. Естественный закон, как представляется, содержит в себе универсальные нормы, основывающи-

---

<sup>9</sup> Magister: Ad hoc dicit quod Romani ex iure naturali tertio modo dicto habent ius eligendi summum pontificem, suppositio enim quod aliquibus sit aliquis praelatus vel princeps vel rector praeficiendus evidenti ratione colligitur quod si per illum vel per illos cuius vel quorum interest, non ordinetur, illi quibus est praeficiendus habent ius eligendi praeficiendum eis, ut nullus dari debeat ipsis invititis (*Ibid.*).

Учитель: По этому поводу он говорит, что у римлян, согласно естественному закону в третьем значении, было право выбирать высшего понтифика, ведь из положения, что над кем-то должен стоять прелат, князь или правитель, очевидным образом следует, что если тем или теми, в чьи обязанности это входит, <правитель> не назначен, то те, над кем он должен быть поставлен, имеют право его выбирать и ставить над собой, чтобы не получилось, что кто-то дается им против их воли.

еся на человеческой природе: универсальность правил проистекает из сущности или формы, общей для всех индивидуумов. Но то, что индивидуумы имеют общую форму или сущность, как раз и отрицалось номинализмом Оккама. В своих определениях естественного закона Оккам почти ничего не говорит о человеческой природе, но уже того, что ему пришлось сказать об универсальности естественного закона, достаточно, чтобы поставить проблему. Для естественного закона в первом значении нет исключений: его предписания обязательны для всех индивидуумов в любом состоянии. Можно ли примирить всемогущество Бога — одно из центральных положений философии Оккама в «дополитический» период и стержень его номинализма — с этим непреложным естественным законом?

До создания своих политических сочинений Оккам утверждал, что всемогущество Бога означает Его способность совершать все, что не противоречит самому себе<sup>10</sup>. Объясняя всемогущество и непреложность Божественной воли в том, что касается этики, Оккам различает предписывающую и абсолютную власть Бога. Предписывающая власть Бога есть непреложность Божественной воли в установлении всеобщего этического порядка, что отражено, например, в декалоге и в аристотелевских представлениях о правильном разуме. Абсолютная власть Бога есть Его свобода изменять Свою собственную волю, то есть изменять всеобщий этический порядок, Им Самим установленный. Так, Бог может приказать одному человеку любить Его, а другому — ненавидеть, или Он может даже предписать одному и тому же человеку любить Его в одно время, и ненавидеть в другое: Бог волен изменять этический порядок, то есть изменять декалог, если в этом нет противоречия, которое могло бы возникнуть, если бы Он предписал одному и тому же человеку и любить, и ненавидеть Его в одно и то же время.

Можно прийти к выводу, что естественный закон, особенно в первом значении, но также и во втором, тождественен этическому порядку, устанавливаемому предписывающей властью Бога. Однако требует объяснения утверждение Оккама, что естественный закон в первом значении неизменен, безусловно, ставящее под сомнение абсолютную власть Бога. То, что Оккам, обсуждая проблему естественного закона, не принимает во внимание всемогущество Бога, вполне объяснимо с философской точки зрения. Всемогущество

---

<sup>10</sup> См. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Лекции 20–22.

Бога, как мы узнали из предыдущей лекции, философски недоказуемо. В своем определении естественного закона Оккам настаивает на том, что он доступен естественному разуму. Если подход Оккама к рассмотрению естественного закона не выходит за пределы того, что доступно естественному разуму, значит, и здесь он ограничен рамками философии. Но в этих рамках предписывающая власть Бога не допускает никаких отклонений. При теологическом подходе можно было бы указать на то, что естественный закон, даже в первом значении, может быть изменен абсолютной властью Бога. Для человека и естественного разума естественный закон в первом значении непреложен, но Божественным всемогуществом этический порядок может быть изменен. Человек не волен изменять эти моральные установления, но Бог свободен это делать. Исходя из этого, можно примирить номинализм Оккама с универсальностью и непреложностью естественного закона в его же определениях, если считать, что в *Dialogus* III.2.3.6 Оккам применяет исключительно философский подход.

Наиболее важным из Оккамовых определений естественного закона является не первое значение, содержащее моральные установления, приложимые как к падшему, так и к непадшему состоянию человечества, а свобода от частной собственности и политической жизни во втором значении естественного закона. Частная собственность и политическая жизнь не относятся к сфере абсолютно универсальных человеческих прав: они не являются правами в непадшем состоянии мира. Другими словами, право на частную собственность и право учреждать государственную власть и вести политическую жизнь не суть абсолютные права, которые невозможно не признавать. Права, предусматриваемые естественным законом во втором значении, выше прав, которые проистекают из его третьего значения, поскольку последние являются следствием грехопадения. Если бы кто-то жил вполне безупречно, то есть в полном согласии с естественным разумом, то он жил бы по естественному закону во втором значении. Но если мы живем в падшем состоянии, которое предписывает нам права, проистекающие из естественного закона в третьем значении, возможно ли нам вернуться к более совершенным правам естественного закона во втором значении? Если бы кто-то отказался от прав естественного закона в третьем значении, то он бы потерял право на частную собственность и право жить под защитой человеческого закона и человеческого государства. Отказ от прав естественного закона в третьем значении оставляет человека

без всякой защиты в жестоком и греховном мире. Вполне вероятно, что такому человеку, не имеющему доступа к судебным инстанциям, будет нанесен ущерб. Тем не менее, будучи лишен защиты человеческого государства, он жил бы, пользуясь гораздо большей свободой, обеспечиваемой естественным законом во втором значении.

Положение индивидуума, который отказался от своих прав, предусмотренных естественным законом в третьем значении, чтобы жить в соответствии с правами естественного закона во втором значении, в точности соответствует положению францисканцев, которые живут вне защиты частной собственности или человеческого закона, чтобы наслаждаться совершенной человеческой жизнью в непадшем состоянии. Отнесение Оккамом политической жизни к естественному закону в третьем значении означает, что для таких людей, как францисканцы-спиритуалы, возможно жить вообще вне политической жизни. Лучшие представители Церкви, то есть христиане, стремящиеся к совершенству, отделены от политической жизни. Для Фомы Аквинского невозможно, чтобы христиане жили вне политической жизни, потому что политическая жизнь свойственна человеческой природе; если политическая жизнь естественна, и если благодать возвышает и исцеляет природу, не отрицая ее, то христианин, ищущий совершенства, не может по своему желанию удалиться от политической жизни. Августин, со своей стороны, совпадает во взглядах с Оккамом относительно того, что причина политической жизни есть грех, но все же не считает, что христианин может или должен избегать политической жизни, потому что политическая власть есть достойное наказание за грех и, кроме того, она необходима для обеспечения земного мира. Оккам, однако не придает столь важного значения земному миру, и его тройственная классификация естественного закона делает возможным понимание христианского совершенства как жизни вне государства, даже если это жизнь в мире, а не в монастыре. Согласно Оккаму, политическая жизнь не является необходимым для человека бременем, поскольку она естественна только в очень ограниченном смысле, в котором можно считать естественной третью разновидность естественного закона, — политическая жизнь есть естественное следствие греха. Уход от политической жизни не требует физической изоляции в монастыре; все, что необходимо, — это отказаться от прав, проистекающих из естественного закона в третьем значении, прежде всего от частной собственности и от защиты человеческого закона.



Уникальное определение естественного закона позволяет Оккаму предложить уникальное решение проблемы, поднятой Августином: каким образом христианин может быть гражданином государства, не становясь соучастником несправедливости. Согласно Августину, поскольку цель политической жизни есть земной мир, а не справедливость, трудно представить, как христианин может избежать соучастия в несправедливости. Фома Аквинский считает человеческую природу, а не грех, источником политической жизни, и его версия естественного закона предлагает естественные критерии справедливости в качестве основы общего языка и общей цели в совместной политической жизни христиан и нехристиан. Оккам не разделяет оптимистических воззрений Фомы на происхождение государства: ему гораздо ближе пессимизм Августина по отношению к происхождению и реальным возможностям политической жизни. Тем не менее, Оккам видит, как можно уйти от августиновой капитуляции перед несправедливостью политической жизни: индивидуум может вообще отказаться от политической жизни, отказавшись от прав естественного закона в третьем значении. Такой отказ не есть уход от моральных обязанностей, поскольку сопровождается усвоением более высоких прав естественного закона во втором значении и признанием установлений естественного закона в первом значении. Оккам не считает земной мир необходимым, и отказ от него ведет индивидуума к миру более высокого порядка. Несмотря на преследования, которым может подвергнуться человек, живущий в падшем мире по критериям непадшего состояния, свобода, проистекающая из естественного закона во втором значении, предпочтительнее земного мира, обеспечиваемого естественным законом в третьем значении. Цена решения Оккамом проблемы, выдвинутой Августином, — огромная жертва, которую приносит индивидуум, отказываясь от защиты со стороны государства и человеческого закона. Действительно, тому, кто живет по естественному закону во втором значении, может быть нанесен ущерб без какой-либо компенсации принятым в человеческом обществе способом, но никто не обязан отказываться от прав, проистекающих из естественного закона в третьем значении. Оккам считает августинову позицию вынужденного согласия с политической жизнью как результатом греха приемлемой для большинства людей, но он видит и альтернативу, реализованную францисканцами: немногие все же выбирают более совершенный путь отказа от прав, обеспечиваемых политической жизнью.

## Лекция 21

# Оккам и францисканская бедность<sup>1</sup>

Политическая философия Оккама порождена спором между францисканцами и Папой Иоанном XXII о том, что такое евангельская бедность. Ранние сочинения Оккама на эту тему носили более личный и случайный характер, но после 1337 г. они стали более отвлеченными и фундаментальными, как, например, обсуждение естественного закона в *Dialogus III. Epistola ad Fratres Minores* (Письмо к Меньшим братьям, 1334) демонстрирует, как политическая философия может развиться из того, что кажется строго теологической дискуссией. В этом письме дается отповедь ортодоксии Папы Иоанна XXII и отстаивается ортодоксия самого Оккама, равно как и его последователей из францисканцев<sup>2</sup>. Историческим фоном этого конфликта, по крайней мере согласно Оккаму, послужило то, что Папа Николай III (1277–1280) позволил ордену францисканцев отказаться от *usus iuris*, законного права на частную собственность. Владение всей собственностью, принадлежавшей ордену, было передано Николаем III папской курии. Если папская курия обладала правом *usus iuris* на эту собственность, то членов ордена францисканцев Папа наделил правом *usus facti*, то есть правом

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки, кроме специально оговоренных, на *Epistola ad Fratres Minores* Оккама (G. Ockham. Opera Politica, ed. H. Offler, 1956, vol. III, pp. 6 sqq.).

<sup>2</sup> Religiosis viris, fratribus Minoribus universis anno Domini millesimo ccc. xxxiv<sup>o</sup> in festo Pentecostes apud Assisium congregatis, frater Guilhelmus de Ocham fidem defensare fideliter orthodoxam <...> Proinde, ut Apostoli gloriosi beati Pauli sequar utcumque vestigia, vobis (quantum in me est) omnibus, Christianis catholicis et haereticis, de his, quae egi, ago et agam, cupio reddere rationem. Noveritis itaque (et cuncti noverint Christiani), quod fere quattuor annis integris in Avinione mansi, antequam cognoscerem praesidentem ibidem pravitatem haereticam incurrisse (p. 6).

Монашествующим, всем Меньшим братьям, собравшимся в Ассизи в лето Господне 1334 в праздник Пятидесятницы, брат Уильям Оккам пишет, дабы с верностью защитить правильную веру <...> Поэтому, чтобы следовать прямо по стопам славного Апостола блаженного Павла, желаю дать, насколько в моих силах, всем вам, христианам-католикам и еретикам, отчет в том, что я делал, делаю и буду делать. Знайте же (и пусть узнают все христиане), что я пребывал в Авиньоне почти четыре полных года, пока не понял, что тот, кто там главенствует, впал в еретическую испорченность.

пользоваться этой собственностью. При этом ни орден в целом, ни отдельные его члены не были владельцами собственности. В этом заключалось отступление от прежней традиции: монашеский обет бедности запрещал членам ордена владеть собственностью, но сам орден ею владел. Другими словами, членам монашеских орденов разрешалось пользоваться (*usus facti*) материальными ценностями, но только сам орден мог обладать законным правом собственности, которое могло оспариваться в суде (*usus iuris*). Согласно францисканскому пониманию бедности, и отдельные члены ордена, и орден в целом могли только получить разрешение пользоваться собственностью, им не принадлежащей (*usus facti*).

Однако Папа Иоанн XXII отрицал возможность отделить *usus facti* от *usus iuris*<sup>3</sup>. В ответ на утверждение францисканцев, что они не обладают никакой собственностью, Иоанн XXII объявил, что хотя какая-то собственность и была передана Папой Николаем III папской курии, францисканцы должны быть законными владельцами (*usus iuris*) собственности, которой они пользуются: папская курия больше не является законным владельцем собственности, используемой францисканцами. Причина возврата собственности францисканцам в том, что невозможно законно пользоваться (*usus facti*) тем, чем пользоваться ты не имеешь права (*usus iuris*). Разделение *usus facti* и *usus iuris*, заявленное францисканцами, означает, что пользователь более не имеет права (*ius*) пользоваться собственностью, а отсутствие этого права означает, что собственностью нельзя пользоваться ни при каких обстоятельствах.

По мнению Иоанна XXII, наиболее очевидным примером не-

<sup>3</sup> *Secunda assertio contenta ibidem est: Quod fratres «propter carentiam dominii» Romanae ecclesiae reservati non sunt «pauperiores, quam si res ipsas cum illo, quo carere se dicunt, dominio obtinerent». Ex quo sequi videtur, quod ordo frustra et inutiliter dominium omnium temporalium reservatum Romanae ecclesiae abdicavit. Et tamen nihilominus ista assertio scripturae divinae et rationi naturali repugnat, sicut in pluribus operibus ostenditur evidenter (Ibid., p. 7).*

Второе утверждение, содержащееся там же [в булле Папы Иоанна XXII *Ad conditorem*], — что братья «из-за того, что они лишены владения», отданного Римской Церкви, не стали «более бедными, чем если бы они обладали и самими вещами, и владением, которого, по их словам, они лишены». Из чего, видимо, следует, что Орден напрасно и бесполезно отказался от владения всеми земными вещами, отданными Римской Церкви. И тем не менее это утверждение противоречит как Божественному Писанию, так и естественному разуму, как ясно показано во многих сочинениях.

раздельности пользования собственностью (*usus facti*) и владения ею (*usus iuris*) является собственность, израсходованная в процессе использования<sup>4</sup>. Иоанн XXII настаивал на том, что Папа Николай III не мог принять во владение такую собственность, как пища, потреблявшаяся францисканцами, поскольку невозможно отделить индивидуума, пользующегося собственностью, от самой собственности. Естественный разум позволяет понять, что никто не может обладать собственностью, потребленной кем-то другим. По крайней мере в этом случае, утверждает Иоанн XXII, францисканцы должны понять, что разрешение пользоваться тождественно владению, и поэтому *usus facti* не может быть отделен от *usus iuris*: в подобных случаях тому, кто не пользуется собственностью, не остается ничего, чем можно было бы владеть.

Как мы видели, Оккам рассматривает владение частной собственностью как проистекающее из естественного закона в третьем значении: это одно из прав падшего состояния. Францисканская свобода от владения собственностью есть право, проистекающее из естественного закона во втором значении: это право непадшего состояния. Поэтому в спор о том, владеют ли францисканцы собственностью, может быть включен и вопрос о том, обладал ли Адам собственностью до грехопадения. Иоанн XXII, конечно же, утверждал, что Адам владел собственностью до грехопадения согласно *usus iuris*<sup>5</sup>. Для Иоанна XXII владычество (*dominium*), дарованное Адаму в *Быт* 1, представляло собой разрешение не только пользоваться земными благами, но и владеть ими; есть только одно значение по-

---

<sup>4</sup> Quarta assertio est: Quod usus facti in rebus usu consumptibilibus non potest a proprietate seu dominio separari. Ex quo sequitur evidenter, quod fratres, quandoque rebus usu consumptibilibus utuntur, habent proprietatem seu dominium eandem, saltem in communi (*Ibid.*).

Четвертое утверждение [в *Ad conditorem*] таково: Что фактическое пользование вещами, потребляемыми в процессе пользования, не может быть отделено от собственности, или владения. Из чего с очевидностью следует, что братья, всякий раз когда пользуются вещами, потребляемыми в процессе пользования, имеют эти вещи в собственности, или во владении, по крайней мере в совместном.

<sup>5</sup> XVa: Quod Adam ante formationem Evae habuit dominium temporalium rerum, quod modo vocatur proprietas (*Ibid.*, p. 12).

Пятнадцатое [заблуждение в булле Иоанна XXII *Quia vir reprobis*] состоит в том, что Адам прежде создания Евы владел земными вещами, — тем, что теперь называется собственностью.

нятия *dominium*, и оно соответствует *usus iuris*. Согласно же Оккаму, отделение *usus facti* от *usus iuris* у францисканцев и в состоянии догреховной бедности связано с тем, что понятие *dominium* может означать как *usus facti*, так и *usus iuris*, и что *dominium*, дарованное Адаму до грехопадения, соответствует *usus facti*.

Проблематика спора о понимании бедности может быть расширена и включением вопроса о том, владели ли Христос и апостолы какой-либо собственностью. Иоанн XXII утверждает, что Христос и апостолы владели собственностью, а поскольку францисканцы исповедуют *imitatio Christi* («подражание Христу»), то они не вправе заявлять, что они свободнее Христа и апостолов. Главный довод Иоанна XXII в пользу того, что Христос и апостолы должны были владеть собственностью, — это его соображение, что если бы они ею не владели, то у них не было бы права ею пользоваться<sup>6</sup>. Иоанн XXII утверждает, что Христос и апостолы обладали правом защищать свою собственность в суде<sup>7</sup>. Оккам досадует на непонимание Иоанном XXII того, что можно иметь разрешение пользоваться собственностью, не имея законного права на защиту ее в суде. Под *usus iuris*, или правом владения, Оккам понимает возможность заявлять законные права на собственность в суде и отменять разрешение на пользование собственностью, данное кому-то другому. Если *usus iuris* ограничено тем, что является основанием для законной защиты в суде, то, как полагает Оккам, отделенность *usus iuris* от *usus facti* очевидна. Отказ от частной собственности означает отказ апеллировать к человеческому закону и доверие к доброй воле собственника, который дает разрешение пользоваться своей собственностью. Если в таком разрешении отказано, то францисканцы не имеют абсолютно ничего, в том числе не имеют и права оспаривать отказ. Францисканцы не имели бы права оспаривать решение Папы, если бы

<sup>6</sup> XXIXa: Quod Christus non fuit pauper propter carentiam dominii rerum, sed propter carentiam perceptionis fructum rerum (*Ibid.*, p. 13).

Двадцать девятое [заблуждение в *Quia vir reprobus*] состоит в том, что Христос был беден не из-за того, что был лишен владения вещами, но из-за того, что не получал дохода от этих вещей.

<sup>7</sup> XXXVIa est: Quod Apostoli potuerunt licite pro rebus temporalibus, sicut pro propriis, in iudicio contendere et litigare (*Ibid.*, p. 13).

Тридцать шестое [заблуждение в *Quia vir reprobus*] состоит в том, что Апостолы могли законно оспаривать в суде и вести тяжбу о земных вещах как о своей собственности.

Иоанн XXII запретил им пользоваться какой-либо собственностью, принадлежащей Папе и его курии, то есть всей собственностью, которой пользуется орден, но они могут подать протест, если он попытается сделать их владельцами собственности.

Толкование Оккамом *usus iuris* как права защищать собственность в суде означает, что бедность есть состояние, находящееся вне ведения закона. Таким образом, ошибка Иоанна XXII, согласно Оккаму, заключается в том, что он не видит связи между бедностью и бесправием. Тот, кто отказался от права на собственность, бесправен: он не имеет права защищать себя в каком бы то ни было смысле, предусмотренном светским правом. Иоанн XXII, по сути, утверждает, что гражданин никогда не бесправен, поскольку он всегда имеет право предъявлять законные притязания на собственность. Оккам, со своей стороны, настойчиво подчеркивает, что индивидuum вправе отказаться от гражданства в любом человеческом государстве. Тогда становится ясным, почему определение естественного закона, данное в *Dialogus III*, столь принципиально: Оккам полагает, что человек может выбирать между двумя видами закона и двумя видами гражданства, и высший из них в обоих случаях лишает человека собственности и законной защиты.

Оккам полагает, что провозглашение Иоанном XXII нераздельности *usus facti* и *usus iuris* есть не только ошибка, но и ересь<sup>8</sup>. Хотя Оккам и приходит к выводу, что Иоанн XXII — еретик, важно определить границы его критики. Оккам обвиняет конкретного человека, а именно, Иоанна XXII, и пытается очертить границы полномочий Папы, но он не заходит так далеко, как некоторые

---

<sup>8</sup> *Advertens itaque tres constitutiones praedictas haeresibus ac erroribus memoratis aliisque quampluribus esse respersas (ita ut non meminerim me umquam vidisse tam parvam scripturam cuiuscumque haeretici vel pagani, quae tot errores et haereses contineret, aut ita esset veritatibus theologicis vel philosophicis impermixta); attendensque actorem et omnia dogmatizata in ipsis definitive pronunciasse esse tenenda: ipsum esse haeticum nullatenus dubitavi* (*Ibid.*, p. 10).

Приняв во внимание, что три декрета, о которых говорилось ранее, проникнуты ересями и заблуждениями — помимо упомянутых, также и многими другими (настолько, что я не припоминаю, видел ли когда-либо столь малое сочинение какого-либо еретика или язычника, содержащее такое количество заблуждений и ересей и настолько лишенное теологических и философских истин), а также отметив, что автор ясно выразил, что всех содержащихся в них догматических утверждений следует придерживаться, я нисколько не усомнился, что он является еретиком.

францисканцы-спиритуалы, которые утверждали, что папство и вся церковная иерархия должны быть отвергнуты и заменены Церковью исключительно духовной. Для Оккама немыслим полный отказ от таинств, институциональной структуры или закона. Отказ от низшего закона ради высшего есть все же утверждение закона. Оккам вовсе не отрицает, что Церковь и Папа могут владеть материальными ценностями; напротив, он утверждает, что Папа должен владеть материальными ценностями, которыми пользуются францисканцы. Право Папы обладать собственностью делает возможной францисканскую бедность.

Разбор позиции Оккама по отношению к закону и собственности облегчает нам задачу сопоставления позиций Оккама и Аквината в понимании *ius*. В предыдущей лекции мы видели, что оккамово *ius naturale* в первом значении совпадает с предписывающей властью Бога, если непреложность этого закона можно примирить с номинализмом Оккама и с подчеркиванием им всемогущества Бога. В то время как естественный закон в первом значении ставит на первый план моральные установления, обязательные для всех индивидуумов как в падшем, так и в непадшем состоянии мира, второй и третий значения естественного закона относятся к индивидуальным правам людей соответственно в непадшем и падшем состояниях. *Ius* во втором и в третьем значениях естественного закона, более важных для политической философии Оккама, чем первое значение естественного закона, относится к индивидуумам: под *naturale* понимается не человеческая природа, необходимая для всех индивидуумов, но состояние, которое не является необходимым. Человек может пасть, утратив состояние невинности, но он может и вернуться, по крайней мере в какой-то степени, в состояние невинности. Действуя относительно индивидуумов, *ius* во втором и в третьем значениях *ius naturale* есть, скорее, свобода, чем обязанность: *ius*, то есть право, есть свобода, присущая индивидуумам в данном состоянии. Так, например, *ius* в третьем значении есть законная свобода индивидуума пользоваться частной собственностью и тем самым защищать себя, или право сообщества индивидуумов учреждать государственное правление и человеческие законы для собственной защиты. *Ius naturale* во втором значении есть, в частности, свобода индивидуума жить, не владея частной собственностью, и право искать защиты только у Бога. Таким образом, *ius naturale* во втором и в третьем значениях согласуется с номинализмом Оккама, поскольку утверждает неотъемлемое право каждого индивидуума пользоваться свободой выбора того состояния, в котором он пред-

полагает жить. *Ius* во втором и в третьем значениях — это не обязанность, которое индивидуум должен выполнять, а его право или свобода, которые должны быть признаны другими индивидуумами. Обвинение, выдвинутое Оккамом против Иоанна XXII, состоит не только в том, что он еретик, но и в том, что он не признает за францисканцами принадлежащие им права и свободы.

Если *ius naturale* Оккама есть право или свобода индивидуума, то *ius naturale* Фома Аквинского есть критерий, основанный на человеческой природе, с которым должны сверяться все индивидуумы. *Ius naturale* в понимании Фома основан не на свободе человеческой воли, не на выборе, совершаемом индивидуумом, а на человеческом разуме. Такой *ius naturale* строго универсален: все люди должны признать один и тот же общий критерий, основанный на единой разумной природе, общей для всех. Для Фома *ius naturale* сфокусирован на том, что индивидуум должен делать как человек, а не на свободе, которую должны признавать другие индивидуумы. Таким образом, в понимании естественного закона Оккамом очевиден его отход от греческого понятия сущности. Фома пытается соединить понятие *ius* с аристотелевским пониманием природы, тогда как Оккам стремится соединить *ius* с христианским акцентом на индивидуальном, как он его понимает.

Возможно, Иоанну XXII удалось, пусть безотчетно и смутно, ухватить метафизическую основу политической мысли Оккама, когда он представил свои возражения на разграничение Оккамом предписывающей и абсолютной власти Бога<sup>9</sup>. По мнению Оккама,

---

<sup>9</sup> Post praedictam autem constitutionem *Quia vir reprobus*, plures assertiones contrarias veritatibus, quas tenetur explicite credere, praedicavit et docuit <...>.

Secunda est: Quod Deus nihil potest facere de potentia absoluta, nisi quod facit de potentia ordinata; et quod contradictionem includit, quod Deus aliud vel aliter faciat, quam facit; et quod omnia de necessitate eveniunt, ita quod contradictionem includit, quod aliquid fiat, quod praedeterminatum a Deo non fuerit (*Ibid.*, p. 14).

После вышеупомянутого декрета *Quia vir reprobus* он [Пана Иоанн XXII] проповедовал и поучал, [высказывая] многие суждения, противоречащие истинам, которым он был обязан строго следовать<...>.

Второе: Бог не может ничего сделать абсолютной властью, кроме того, что Он делает предписывающей властью; то, что Бог мог бы сделать нечто иное или иным образом, помимо того, что Он делает, заключает в себе противоречие; все происходит по необходимости, а значит, утверждение, что нечто не предписанное Богом может произойти, заключает в себе противоречие.



абсолютная власть Бога означает, что Он может делать все, в чем нет противоречия, и поэтому «необходимость», присутствующая в греческом понятии сущности, и «необходимость» причинно-следственных связей отменяются Божественным всемогуществом<sup>10</sup>. Иоанн ХХII занимает диаметрально противоположную позицию: Бог не может делать ничего, кроме того, что он фактически делает, и поэтому нет различий между абсолютной и предписывающей властью Бога<sup>11</sup>. Можно сказать, что Фома занимает позицию между Оккамом и Иоанном ХХII: Бог может выбирать, творить или не творить, Он всегда может создать более совершенный мир, и Он может изменить действие Провидения. В то же время Фома утверждает, что Бог не может изменить внутреннюю структуру тварных существ, поскольку они отражают собственную необходимость Бога<sup>12</sup>.

По-видимому, само понятие *ius naturale* включает в себе некоторую метафизическую необходимость, которая является основой всеобщих обязанностей. В представлении Иоанна ХХII о Божественном всемогуществе важное место занимает необходимость и очень небольшое место — Божественная свобода. Аквинат отождествляет метафизическую необходимость с тварной сущностью, или природой, но не с Божественной волей, то есть понятие тварной необходимости не противоречит Божественной свободе. Новизна понимания Оккамом *ius naturale* во втором и третьем значениях состоит в том, что Оккам исходит из свободы, а не из необходимости: *ius* — это свобода индивидуума. Кроме того, *ius naturale* в первом значении имеет свое основание в непоколебимой, но свободной Божественной воле. Таким образом, естественный закон во всех значениях основан на свободе, будь то свобода Бога или свобода индивидуальной человеческой воли. Спор о евангельской бедности затрагивает самую сердцевину философии, поскольку он приводит к размышлениям о смысле человеческой свободы.

<sup>10</sup> См. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Лекции 20–22.

<sup>11</sup> О критике Петром Дамиани позиции, близкой Иоанну ХХII, см. Там же. Лекция 11.

<sup>12</sup> См. Там же. Лекции 16–18.

## Лекция 22

# Оккам о папской ереси и о политической философии

*Epistola ad Fratres Minores* Оккама содержит не только заключение, что Иоанн XXII — еретик, но и объяснение того, как Оккам пришел к этому выводу. Оккаму необходимо было объяснить, и почему Иоанн XXII еретик, и действительно ли авторитет Оккама так велик, что позволяет ему высказывать суждения о соответствии взглядов Папы правильной вере. Другими словами, Оккам должен был показать, почему еретиком является именно Папа, занимающий наивысшую должность в Церкви, а не сам Оккам, никакой должности не занимающий. Для Оккама решить эту задачу — показать, что он обладает достаточным знанием и авторитетом, чтобы судить о правоверии Папы, — было бы значительно легче, если бы он смог доказать, что знание и есть авторитет. Если же ему не удалось бы доказать, что разумная аргументация есть метод разрешения спора, то оставалось бы только подчиниться церковным властям. Если вопрос не может быть разрешен церковными властями, то либо авторитет и знание должны быть в согласии друг с другом, либо авторитет должен быть тождественен знанию. Ответ на вопрос, кто имеет право судить о правоверии Папы, должен помочь определить, что такое высший авторитет в Церкви, и в целом прояснить, как политическая философия Оккама понимает отношение индивидуума ко всякому авторитету.

Первый постулат, который должен был доказать Оккам: высокий сан Папы не является гарантией его правоверия. Папа может быть еретиком, поскольку, хотя правильная вера никогда не исчезнет из Церкви полностью, никакая часть Церкви, включая и Папу, не является непогрешимой. В самом деле, правильную веру может хранить отдельный индивидуум, даже отдельный крещеный ребенок<sup>1</sup>. В мысли, что правильную веру в Церкви может хранить один-

---

<sup>1</sup> Ante enim quam omnes praedictos errores compossibiles fidei reputarem, totam fidem Christianam omnesque promissiones Christi de fide catholica usque ad finem saeculi duratura ac totam ecclesiam Dei in paucis, immo in uno, posse salvari putarem, omnes alios Christianos contra fidem errare catholicam arbitrarer: ad instar Eliae prophetae, qui licet putasset se solum deicolam fuisse relictum, tamen fidem veram minime dereliquit (*Epistola ad Fratres Minores*, op. cit., pp. 15–16).

единственный человек, отражается предпочтение, отдаваемое Оккамом индивидууму перед «целым», бóльшим, чем индивидуум, то есть это согласуется с номинализмом Оккама. Правильная вера может быть обеспечена не Церковью как целым, но отдельным индивидуумом, не имеющим высокого церковного сана и связанного с ним авторитета. Так Оккам начинает отделять правильную веру от официального авторитета.

Папа, как правило, является высшей инстанцией, судящей о правильности веры, но если Папа может быть и еретиком, то необходимо выяснить, кто и как будет определять, стал ли Папа еретиком. Объяснение Оккамом того, кто может судить о правоте Папы, исходит из затронутого в данной дискуссии вопроса: поскольку спор о ереси есть теологическая проблема, то для разрешения ее необходимо теологическое знание. Поэтому, говорит Оккам, ответственной за определение того, является ли Папа еретиком, должна быть теологическая экспертиза, а не авторитет высокого церковного сана<sup>2</sup>. Авторитет сана не предполагает наличия знаний, необхо-

---

Ведь прежде чем рассмотреть все указанные заблуждения с точки зрения их совместимости с верой, я полагал, что вся христианская вера и все заповеди Христа о католической вере, которая пребудет до скончания века, а также вся Божья Церковь могут храниться немногими, даже единственным человеком, и считал, что все остальные христиане заблуждаются относительно католической веры; так, например, пророк Илия, который хотя и считал себя единственным почитателем Бога, нисколько не отступил от истинной веры.

<sup>2</sup> Propter errores et haereses suprascriptas aliasque innumeras, ab obedientia pseudo-papae omniumque sibi faventium in praeiudicium fidei orthodoxae me abigo. Est enim mihi per viros litteraturae egregiae evidenter ostensum, quod propter praedictos errores et haereses praedictus pseudo-papa haereticus, papatu privatus [et] excommunicatus ipso iure absque omni nova sententia est censendus, quia in canones latae sententiae tam generalium conciliorum quam summorum pontificium incidit manifeste (*Ibid.*, p. 15).

Вследствие вышеуказанных, а также огромного множества других заблуждений и ересей, я отказываюсь от подчинения псевдо-папе и всем, кто его почитает, в ущерб правильной вере. Ведь мне было с очевидностью доказано мужами превосходной учености, что вследствие указанных заблуждений и ересей вышеназванного псевдо-папу следует считать еретиком, лишить папской должности и отлучить от Церкви в соответствии с существующими законами, без какого-либо нового определения, так как все необходимые определения явным образом и широко присутствуют в действующих постановлениях — как в постановлениях церковных соборов, так и в декретах высших понтификов.

димых для определения ереси. Можно иметь высокий сан и не быть знатоком теологии, поэтому сан сам по себе не наделяет человека полномочиями выносить такого рода суждения. Оккам не настаивает и на том, что лицо, имеющее право выносить такие суждения, должно и обладать теологическими познаниями, и носить высокий церковный сан. Оккам утверждает, напротив, что для определения ереси достаточно одного теологического знания, а сан не нужен. Иными словами, право судить об ортодоксии Папы принадлежит профессиональным теологам. Только заключение знатоков теологии, и ничье другое, необходимо для объявления Папы еретиком и отлучения его от Церкви: при определении правоверия Папы теологи выступают не советниками, а настоящими судьями. Знание, то есть теологическая ученость, есть высший авторитет в Церкви, если только оно в состоянии определить правильность веры лица, облеченного высшим церковным саном.

Процедура определения ереси одинакова как в отношении Папы, так и в отношении лица, не облеченного никаким церковным саном, как сам Оккам<sup>3</sup>. Индивидуум не является еретиком, пока публично не «показано», что он пребывает в ереси, то есть пока не достигнуто общее согласие знатоков теологии, чья позиция была

---

<sup>3</sup> Qui igitur me vel alium quemcumque ab obedientia pseudo-papae et sibi faventium recedentem voluerit revocare, constitutiones et sermones eiusdem fundare conetur, et quod cum scripturis divinis concordent, ostendat; aut quod papa non potest in haeticam incidere pravitatem vel quod sciens papam esse notorium haeticum sibi debeat obedire, auctoritatibus sacris vel rationibus manifestis ostendat. <...>

Si quis autem mihi patenter ostenderit, quod constitutiones et sermones pseudo-papae a catholica non devient veritate, aut etiam quod papae haetico quicumque sciens ipsum esse haeticum debeat obedire, ad fratres sibi faventes non tardabo reverti (*Ibid.*, p. 16).

Поэтому, если кто-то пожелает отговорить меня или кого-то другого, отказавшегося подчиняться псевдо-папе и тем, кто его почитает, пусть попытается обосновать его постановления и речи, и пусть покажет, согласно ли это с Божественными Писаниями; или же пусть докажет, ссылаясь на священные авторитеты и приводя ясные доказательства, что Папа не может впасть в еретическую испорченность, или что ему следует подчиняться, если доподлинно известно, что он еретик. <...>

Если же кто-то мне ясно покажет, что постановления и речи псевдо-папы действительно не отклоняются от католической истины, или что следует подчиняться Папе и в том случае, если известно, что он еретик, то я не замедлю вернуться к братьям, его почитающим.

изложена данному лицу. Позиция знатоков теологии должна быть «показана» в том смысле, что она должна стать «явной», очевидной для разумного человека. Если после того, как аргументация знатоков теологии была представлена данному лицу и понята им, он продолжает придерживаться своего заблуждения, тогда он официально признается еретиком. Поскольку, как утверждает Оккам, среди теологов было достигнуто согласие относительно взглядов Иоанна XXII на евангельскую бедность, и поскольку, несмотря на то, что их общая позиция была ему объяснена и им воспринята, он продолжает придерживаться своих прежних взглядов, Иоанн XXII должен официально считаться еретиком. Папа Иоанн XXII — еретик, а Оккам не является таковым, потому что публичное мнение теологов на стороне Оккама, а не на стороне Папы; церковный сан здесь ничего не решает. Таким образом, высший авторитет отделен от церковного сана и отождествлен со знанием, то есть с ученостью профессиональных теологов.

Хотя выпады Оккама, ставящие под сомнение правоверие Иоанна XXII, прежде всего касаются взглядов Папы на евангельскую бедность, в них затронута более фундаментальная проблема — *plenitudo potestatis*. Оккам определяет *plenitudo potestatis* в наиболее традиционном смысле — как объединение духовной и светской власти в лице Папы, но он также пользуется этим термином, — как, например, в данном случае, — в более общем смысле, понимая *plenitudo potestatis* как власть, ограниченную только Божественным и непреложным естественным законами. Именно притязание Папы на почти безграничную власть при таком широком понимании *plenitudo potestatis* позволяет ему отвергать решения своих предшественников относительно евангельской бедности<sup>4</sup>. Иоанн XXII может отменять соглашения между Николаем III и францисканцами, потому что это не противоречит Божественному закону или естественному закону в первом значении. Дело не только в том, что Оккам желает доказать, что взгляды Иоанна XXII на евангельскую

---

<sup>4</sup> XLIa est: Quod Romanus pontifex, quantum ad ea, quae spectant ad fidem et mores, potest definitiones et determinationes praedecessorum suorum pontificum revocare et assertiones contrarias definire (*Ibid.*, p. 14).

Сорок первое [заблуждение Иоанна XXII в *Quia vir reprobus*] таково: римский понтифик, в том, что касается веры и нравов, может отменять решения своих предшественников понтификов и выдвигать противоположные утверждения.

бедность — еретические; он также желает показать, что притязание на *plenitudo potestatis* — ересь. Победить ее, считает Оккам, возможно, если установить надлежащие пределы папской власти.

Передача другим лицам права определять, является ли Папа еретиком, есть радикальное ограничение притязаний Папы на власть. Если существует авторитет, выносящий суждения о правоте Папы, то Папа уже не является высшим авторитетом в вопросах правоте. Хотя теологи обычно не занимаются рассмотрением судебных дел о ереси, они могли бы это делать в исключительном случае — когда речь идет о ереси Папы. Тем не менее, Оккам настаивает, что он не пытается превратить профессиональное сословие теологов в некую административно-церковную структуру, стоящую над Папой. Сан Папы остается высшим церковным саном, но в некоторых случаях отдельные теологи, не имеющие сана, могут выносить суждения о соответствии взглядов Папы правильной вере. Поскольку теологи наделены этими полномочиями в исключительных случаях, а не постоянно, то только в этих случаях их обычные профессиональные обязанности совпадают с официальными церковными полномочиями. В таком случае можно сказать, что придание высшего авторитета в суждении о правоте знанию вместо должности должно быть исключительным, экстраординарным, но уже сама возможность того, что это может произойти, означает, что Папа потенциально подсуден некоей инстанции внутри Церкви, а из этого следует решительный отказ от расширительного толкования принципа *plenitudo potestatis*.

Несмотря на утверждение Оккама, что он не пытается учредить новую церковную структуру, стоящую над Папой, и что теологи могут обладать лишь чрезвычайными полномочиями, то есть быть судьями в том единственном случае, когда обсуждается вопрос о возможной ереси Папы, трудно не прийти к заключению, что Оккам фактически выступает за переход власти от Церкви к университетам. В самом деле, трудно представить, что процедура вынесения суждения о правоте Папы, предложенная Оккамом, была бы возможна до расцвета средневековых университетов. Университет представлял собой институцию, в которой теология могла быть одной из сфер деятельности, где теология преподавалась в соответствии со стандартами, установленными профессионалами, и где теологические вопросы могли обсуждаться публично. Профессиональные теологи могли не занимать церковных должностей, но именно поэтому они и были способны поставить границы пап-

ской власти, так как Папа не назначал магистров в университетах. За двести лет до того Бернар Клервосский предупреждал об опасности, грозящей церковным властям в связи с профессионализацией теологии<sup>5</sup>. Однако для Оккама профессионализация теологии означает возможность установления границ папской власти, что может заставить церковную администрацию опираться в большей степени на разум, чем на силу.

Изложенная Оккамом процедура признания Папы еретиком очень важна, так как она способствует установлению границ власти и расширяет свободу индивидуума. Более того, она указывает путь к свободе внутри Церкви. Мы уже видели, каков путь к свободе по отношению к государству. Индивидуум, отказывающийся от прав на собственность, свободен от политической жизни, а власть государства имеет свои границы, поскольку вообще не распространяется на такого индивидуума. Поэтому самой характерной чертой человеческой жизни, наиболее близкой к совершенству, является свобода, это относится и к жизни людей в Церкви. Если христианин может быть свободен от государства, отказываясь от своих прав в соответствии с естественным законом в третьем значении, то он не может быть свободен от Церкви: христианин не нуждается в государстве, но нуждается в Церкви. Тем не менее, индивидуум может обладать высокой степенью свободы внутри Церкви. В вопросах правоверия и контроля над деятельностью Церкви высший авторитет — знание, а не церковный сан. Когда знание, то есть теологическая ученость, и отказ от частной собственности сосуществуют в одном индивидууме, как, например, в самом Оккаме, мы имеем дело с высокой степенью свободы от любой принудительной власти, неважно, государственной или церковной. В том, что касается государства, идеал, осуществляемый францисканцами — это отказ от силы, то есть жизнь без каких бы то ни было прав и без защиты закона. От деспотической же власти Церкви Оккам старается защититься, заявляя, что существует законная процедура определения ереси, и отстаивая свои взгляды, то есть правильность своего понимания евангельской бедности. Внутри Церкви идеал Оккама состоит не в бедности или послушании, а в утверждении права или свободы, основанных на знании.

---

<sup>5</sup> См. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Лекция 11.

## Лекция 23

# Оккам о наилучшей форме церковного правления<sup>1</sup>

В 16-й лекции мы узнали, что Фома Аквинский размышлял о наилучшей форме светского правления. Новизна трактовки Аквинатом этого вопроса состоит в соединении аристотелевского представления о наилучшей форме человеческого правления с описанным в Ветхом Завете правлении, которое было устроено Самим Богом: Откровение расширяет и углубляет то, что может быть познано философски. Мы видели, насколько важно было для Оккама установить границы церковной, и в особенности папской, власти. Что касается наилучшей формы правления, то Оккама интересовала прежде всего наилучшая форма правления церковного. Наиболее замечательным в подходе Оккама является не просто его интерес к вопросу о том, какая форма правления является для Церкви наилучшей, а применение им при обдумывании этого вопроса принципов политической философии Аристотеля. Здесь греческая философия расширяет и углубляет Откровение в том, что касается наилучшей формы организации церковной жизни. Оккам считает настолько очевидной применимость политической философии Аристотеля к жизни Церкви, что не видит необходимости это доказывать; духовная природа Церкви и ее укорененность в истории человеческого спасения не ставят почти никаких преград применению философских принципов при ответе на вопрос о наилучшей форме церковного правления.

Другое важное различие в подходах Фомы и Оккама состоит в том, что Фома рассматривает *plenitudo potestatis* как вопрос, касающийся взаимоотношений Церкви и государства: вопрос состоит в том, является ли Церковь источником и духовной, и светской власти. Оккам, движимый стремлением установить границы церковной и папской власти, рассматривает *plenitudo potestatis* как внутренний вопрос Церкви. Другими словами, Оккам спрашивает, является ли *plenitudo potestatis* наилучшей формой церковного правления. Как мы видели, Оккам определяет *plenitudo potestatis* не просто как признание Папы единственным источником духовной и светской

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки на сочинения Оккама.



власти, но и как право Папы делать все, что не противоречит закону, данному в Откровении, и естественному закону в первом значении<sup>2</sup>. Из этого определения Оккам делает вывод, что поскольку *plenitudo potestatis* превышает власть господина над рабом, то, по сути, это и есть власть господина над рабом. Если Папа обладает *plenitudo potestatis*, то он господин, а все члены Церкви — его рабы. Может показаться, что одного только этого определения достаточно, чтобы отвергнуть *plenitudo potestatis* как наилучшую форму церковного правления. Однако Оккам приводит довод в его поддержку. Можно предположить, говорит он, что при наиболее совершенном устройстве общества существует наиболее совершенная форма подчинения его членов. Рабство — наиболее совершенная форма подчинения, поэтому наиболее совершенный строй — это строй, при котором существует единственный господин, а все его подданные — рабы<sup>3</sup>. Если рассматривать послушание как путь к совер-

---

<sup>2</sup> Ex isto secundum opinionem praefatam infertur principatui optimo repugnare quod principans illam habeat plenitudinem potestatis quae descripta est supra, q. 1, c. 6, ut scilicet de iure, si voluerit, omnia possit praecipere et imponere subditis quae nec iuri naturali indispensibili et immutabili nec iuri divino, ad quod omnes catholici obligantur, obviant vel repugnant. Nam omnes subiecti habenti huiusmodi plenitudinem potestatis super eos sunt servi ipsius secundum strictissimam significationem vocabuli «servi», name hac potestate nullus dominus super servos suorum potestatem maiorem habere potest de iure. Sed optimo principatui repugnat quod omnes subiecti sint servi; ergo et sibi repugnat quod huiusmodi habeat plenitudinem potestatis (*Octo quaestiones de potestate papae* 3.7).

Из этого следует, согласно мнению, приведенному ранее, что наилучшему правлению противно, чтобы правитель имел полноту власти, описанную выше (вопрос 1.6), а именно, что он может, если желает, по праву приказывать и предписывать своим подданным все, что не противоречит и не расходится с обязательным и непреложным естественным законом или с законом Божественным. Ведь все подданные того, кто обладает полнотой власти над ними, есть его рабы в самом строгом понимании слова «раб», ибо никакой господин по закону не имеет над своими рабами власти, большей чем эта. Но наилучшему правлению противно, чтобы все подданные были рабами; следовательно, этому правлению противно и то, что кто-то может обладать полнотой власти.

<sup>3</sup> Sed contra ista aliquis forte obiiciet, dicens quod optimo principatui non repugnat perfectissima obedientia in subiectis — tunc enim optimus principatus non posset in religione perfectissima quae obedientia, quia qui perfectissimam obedientiam promittat et vovit, promittit in omnibus obedire. Ad quod tenentur servi; ergo principatus servorum principatui optimo non repugnat (*Ibid.*, 3.6).

шенству человека, то *plenitudo potestatis* является наилучшей формой церковного правления. Послушание необходимо для достижения человеком совершенства, поскольку послушание — один из трех обетов религиозной жизни, состоящей в подражании Христу.

Основной аргумент Оккама против *plenitudo potestatis* как наилучшей формы правления носит философский<sup>4</sup> характер. Наилучшее правление существует для общего блага подданных, а не для личного блага правителя, иначе это была бы тирания. Рабство же существует не для блага тех, кем правят, но для блага правителя. Поскольку *plenitudo potestatis* — это рабство и, тем самым, не служит общему благу, то, следовательно, *plenitudo potestatis* не является лучшей формой правления. Явным образом апеллируя к *Политике* Аристотеля, Оккам добавляет, что если подданные равны или подобны правителю по своим качествам, то есть по добродетели и знаниям, то управление подданными как рабами противоречит природе и не соответствует наилучшему строю<sup>5</sup>. Очевидно, Оккам

---

Но на это кто-то, возможно, возразит, сказав, что наилучшему правлению не противно совершеннейшее подчинение подданных, ведь тогда наилучшее правление не могло бы присутствовать в совершеннейшей религиозной жизни, которая есть послушание, поскольку тот, кто дает обет совершеннейшего послушания, обещает подчиниться во всем. К тому же самому обязываются и рабы; следовательно, управление рабами не противно наилучшему правлению.

<sup>4</sup> *Repugnant autem optimo principatui plura, de quibus perstringenda sunt pauca; quorum primum est quod sibi repugnat solummodo servos habere sibi subiectos, immo nonnullis apparet quod non stat cum puritate optimi principatus quemcumque subditum, praesertim invitum, absque culpa sua esse servum nam principatus optimus propter bonum subditorum principaliter est institutus. Principatus autem servorum, qui et despoticus nominatur, est principaliter propter bonum principantis; quare huiusmodi principatus non est optime reputandus (Ibid.).*

Но наилучшему правлению противно многое, из которого мы коснемся немногого. Во-первых, с ним несовместимо иметь подданными только рабов; более того, многим кажется, что чистоте наилучшего правления не пристало, чтобы кто-либо из подданных без вины был рабом, тем более против своего желания, ведь наилучшее правление устанавливается главным образом ради блага подданных. Правление же рабами, которое также называется деспотизмом, существует главным образом ради блага правителя. Поэтому такого рода правление нельзя считать наилучшим.

<sup>5</sup> *Sed iniustum est et contra naturam ut quis maioribus aut aequalibus et sibi similibus vel de quibus spes probabilis esse potest quod futuri sunt maiores aut aequales et sibi similes virtute et sapientia, principetur tanquam servis, ut Aristoteles III Politicorum aperte videtur asserere (Ibid.).*

не считает, что Папа настолько выше остальных христиан в добродетели и знании, что должен править ими как рабами. Если Церковь — наилучшее общественное устройство, то к членам Церкви следует относиться, насколько возможно, как к равным по отношению к Папе. Подобная же мысль, с еще одной отсылкой к *Политике* Аристотеля, приводится как доказательство того, что правление свободными совершеннее, чем правление рабами<sup>6</sup>. Из этого следует, что церковные власти не должны относиться к христианам как к рабам, и *plenitudo potestatis* не может быть наилучшей формой церковного правления.

Таким образом, очевидно, что Оккаму достаточно средств философии, чтобы показать тираническую природу *plenitudo potestatis*. Оккам не рассуждает о смысле религиозного послушания или о том, являются ли христиане рабами Христа; он исходит из положения, что Церкви необходима какая-то форма правления. Это не означает, что Церковь есть только или прежде всего правление: главное в деятельности священников — это «служение» (*ministerium*), а не «господство» (*dominium*). Тем не менее, по причине греха, какая-то форма правления внутри Церкви необходима. Если правление есть неотъемлемая часть Церкви, то философские принципы правления приложимы непосредственно к Церкви и к Папе. Но вместо того, чтобы начать свое рассуждение с Папы и его власти, Оккам начинает с наиболее фундаментального принципа политической философии Аристотеля: правление осуществляется ради общего блага. Понятие правления, церковного или светского, оказывается

---

Но несправедливо и противно природе, если кто-то правит как рабами теми, кто выше, или равен, или подобен ему, или теми, кто, возможно, в будущем станет выше, или равен, или подобен ему в добродетели и мудрости, как ясно говорит Аристотель в III книге *Политики*.

<sup>6</sup> Ad quod etiam probandum videtur sufficere ratio Aristotelis primo Politicorum, qua probare conatur quod melior est principatus liberorum quam servorum, quia melior est principatus qui est meliorum subiectorum sicut melior est principatus hominum quam bestiarum. Liberi autem meliores sunt quam servi; quare principatus servorum non est optimus iudicandus (*Ibid.*).

А чтобы доказать это, кажется достаточным привести довод Аристотеля из I книги *Политики*, с помощью которого он пытается доказать, что правление свободными лучше, чем правление рабами, поскольку лучшим является правление лучшими подданными, подобно тому как правление людьми лучше, чем животными. Свободные же лучше, чем рабы, поэтому правление рабами не следует считать наилучшим.

ключевым в критике *plenitudo potestatis* и в стремлении установить границы папской власти. В отличие от некоторых францисканцев-спиритуалов, Оккам не отрицает, что Церкви необходима какая-то форма правления или что Папа должен править. Для Оккама и истинной, и полезной является иная посылка: если Церковь нуждается в какой-то форме правления, то можно представить разумные аргументы в доказательство того, что *plenitudo potestatis* имеет тираническую природу.

В то же время, хотя в критике *plenitudo potestatis* Оккам и прибегает к аристотелевским принципам, его взгляды на происхождение правления и природу административной власти, скорее, августинианские. Мы видели, что Оккам согласен с мнением Августина, что грех порождает необходимость в государстве: политическая власть необходима, чтобы сдерживать насилие, которое появилось в результате греха. Следовательно, если бы не было грехопадения, то не было бы и политической жизни, которая является правом, проистекающим из естественного закона в третьем, но не во втором значении. Поэтому власть в государстве направлена на людей недобродетельных и принудительна по своей природе, то есть эта власть обеспечивает мир, наказывая людей порочных<sup>7</sup>. Поскольку в Церкви существует какая-то форма правления, то власть в Церкви подобна власти в государстве. В представлении Оккама законная власть Папы напоминает законную власть в государстве, но с одной

---

<sup>7</sup> Consequenter restat inquirere quae secundum opinionem praedictam optimo principatui debeant compossibilia reputari, licet ad essentiam eius nequaquam pertineant, sed sibi adesse valeant et deesse. Ad cuius evidentiam et ante omnia est sciendum quod licet ad principantem de quo est sermo multa pertineant... tamen ad hoc videtur principalissime institutus ut corrigat et puniat delinquentes. Si enim in aliqua communitate nullus pro culpa seu delicto puniri deberet, monitor ad bonum et doctor sufficeret, et principans omnino superfluous videtur (*Ibid.*, 3.8).

Поэтому остается выяснить, что, согласно высказанному ранее мнению, должно быть сочтено совместимым с наилучшим правлением, пусть это будет и нечто не относящееся к его сущности, но могущее как присутствовать, так и отсутствовать. Чтобы прояснить это, прежде всего следует знать, что, хотя правителя, о котором идет речь, и касается многое... однако, как кажется, он назначается главным образом для того, чтобы исправлять и наказывать преступников. Если же в каком-то обществе никто не должен быть наказан за преступление или проступок, то там достаточно увещателя к благу и учителя, а правитель кажется совершенно излишним.

оговоркой: государство по самой своей природе — это только принудительная власть, тогда как Церковь выполняет еще и учительную функцию, или *ministerium* («служение»), что не имеет никакого отношения к власти. Перед Церковью стоит двойная задача: наставлять своих членов и осуществлять над ними принудительную власть; последнее требует определенной формы правления. Если бы все члены Церкви были вполне добродетельными, Церкви достаточно было бы только наставлять и осуществлять *ministerium*, не было бы необходимости в какой-либо форме церковного правления. Принудительная власть Церкви осуществляется только по отношению к согрешающим, но не к добродетельным верующим. Поэтому, поскольку в Церкви существует определенная форма правления, то Папа обладает принудительной властью, но он имеет в своем распоряжении только духовное принуждение и духовные наказания.

Поскольку принудительная власть Папы и Церкви применяется в отношении недобродетельных членов, то следует сделать вывод, что если кто-либо добродетелен, то он свободен от принудительной власти, или *dominium*, Церкви, подобно тому как добродетельные граждане свободны от принудительной власти государства<sup>8</sup>. Тогда наилучшее церковное устройство должно обеспечивать, насколько возможно, свободу от правления Церкви для ее добродетельных членов. Если такое устройство действительно наилучшее, то вместо того, чтобы стремиться расширить контроль над своими членами, заявляя о своих притязаниях на *plenitudo potestatis*, Церковь должна была бы стремиться свести такой контроль к минимуму. Наиболее успешное правление, церковное или светское, — то, которое способно в наименьшей степени применять принудительную власть.

---

<sup>8</sup> Hiis visis, dicitur quod optimo principatui non repugnat, sed est compossibile sibi aliquam iurisdictionem seu potestatem alicuius vel aliquorum existentis vel existentium de communitate illa a supremo principe eiusdem communitatis minime dependere seu non institui ab eodem, dummodo per hoc nullus delinquens in eadem communitate iustam et debitam effugere valeat ultionem (*Ibid.*, 3.9).

Ввиду этого следует сказать, что не противно наилучшему правлению, но совместимо с ним, если полномочия или власть какого-либо лица или лиц, принадлежащих к сообществу, в наименьшей мере зависят от высшего правителя этого сообщества или же вовсе не исходят от него, если только при этом ни один преступник в этом же сообществе не может уйти от справедливого и должного наказания.

Оккам прилагает этот принцип также и к общинам внутри Церкви: например, францисканцы должны быть свободны от правления или принудительной власти Папы при том условии, что они не нарушают церковных законов. Оккам распространяет эту свободу и на прочих индивидуумов, которые, в силу того, что они добродетельны, живут независимо от принудительной власти Папы и Церкви<sup>9</sup>. Так, подобно индивидууму, живущему в согласии с естественным законом во втором значении и свободному от бремени светского правления, всякий может жить, будучи в значительной степени свободным и от принуждения церковного правления. Наилучшая форма церковного правления может дать индивидуумам, подобным францисканцам, максимально возможную степень свободы от власти. Иоанн XXII — тиран и еретик, потому что он отказывается предоставить францисканцам свободу, отказавшись от собственности, жить вне принудительной власти светского государства, а также потому, что он превращает папскую власть в рабовладельческую, — *plenitudo potestatis*. Совершенная жизнь христианина требует большой свободы, а наилучшая форма церковного правления должна признавать и принимать свободу христиан, которые стремятся к совершенству, следуя заповеди Христа оставить всякую собственность и идти за Ним.

Свобода внутри Церкви измеряется границами принудительной власти, которой обладают ее правители. *Plenitudo potestatis* практически не имеет границ, поэтому при такой форме правления в Церкви почти нет свободы. Свобода в Церкви измеряется также тем, возможно ли христианам изменять форму правления. Члены Церкви правомочны изменять на время форму церковного правле-

---

<sup>9</sup> *Ex praedictis infertur quod optimo principatui non repugnat aliquera in aliqua communitate a potestate coactiva principantis supremi regulariter esse exemptum, dummodo casualiter ne delinquere valeat insolenter sic principanti supremo subiectus, quia talis exemptio bono communi non derogat, ex quo sic exemptus, si deliquerit, necessariam bono communi punitionem non valeret evadere (Ibid., 3.10).*

Ранеее сказанным подразумевается, что не противно наилучшему правлению, если кто-либо в каком-либо сообществе полностью освобожден от принудительной власти высшего правителя, если только в отдельных случаях он не совершает дерзких преступлений, будучи подданным высшего правителя, поскольку такое освобождение не должно вредить общему благу, и освобожденный [от власти], если совершит преступление, ради общего блага ни в коем случае не должен избежать наказания.

ния: монархия, то есть единоличная власть Папы, может быть заменена аристократией, то есть коллективной властью нескольких начальников, или патриархов, по нескольким причинам. Во-первых, формы правления должны соответствовать изменяющимся обстоятельствам, и Церковь здесь не является исключением<sup>10</sup>. Христиане должны иметь право менять церковное правление в зависимости от обстоятельств, которые невозможно предвидеть. Оккам предвидит возражение: этот философский принцип приложим только к человеческому правлению, но не правлению Божьему, коим является Церковь. Однако Оккам отвечает, что этот философский принцип все-таки приложим к Церкви, поскольку даже при том, что Папы избираются по Божьему установлению, многое в папской власти имеет вполне человеческое происхождение<sup>11</sup>. Христиане вольны

---

<sup>10</sup> Magister: Ipsa potest taliter allegari, sicut expedit ut secundum varietatem temporum statuta varientur humana, sic expedit ut secundum varietatem temporum principatus varientur humani (*Dialogus* III. 1.2.20).

Учитель: Вот каким образом это может быть доказано: как бывает полезно, чтобы человеческие дела менялись со сменой времен, так полезно и чтобы со сменой времен менялось и человеческое правление.

<sup>11</sup> Discipulus: Dici potest quod principatus quo summus sacerdos principatur cunctis fidelibus non est humanus sed divinus. Quia a solo deo institutus existit. Ergo non decet et per consequens non expedit ut etiam supra principatum papalem habeat potestatem.

Magister: Haec responsio impugnatur. Quia licet principatus papalis sit quo ad hoc divinus quod Christus ordinavit ipsum debere esse in ecclesia, quantum ad multa tamen videtur esse humanus. Nam ad homines pertinet ordinare quis assumi debeat ad ipsum, et quis debeat eligere, et qui debent assumptum corrigere si correctione indigeat et consimilia. Ergo consimiliter quantum ad hoc erit humanus, quod per homines debeat ordinari an unus tantummodo vel plures quando expedit ad talem assumi debeat principatum (*Ibid.*).

Ученик: Можно сказать, что правление, при котором высший священник правит всеми верующими, — не человеческое, но Божественное, поскольку установлено единым Богом. Поэтому не подобает и, следовательно, неблагоприятно кому-то обладать властью, превосходящей папскую.

Учитель: Такой ответ не принимается. Ибо хотя папское правление потому Божественное, что Христос определил ему быть в Церкви, однако во многом его можно считать и человеческим. Ведь людям положено определять, кто будет назначен, кто будет выбирать, кто будет назначенного поправлять, если это потребуется, и тому подобное. Поэтому также и в том оно будет человеческим, что люди должны определять, должно ли быть назначено только одно лицо на такое правление, или многие, если это будет ко благу.

менять монархическое церковное правление на аристократическое, если целью церковного правления является общее благо, а монархия перестает служить общему благу<sup>12</sup>. Церковное правление существует ради блага членов Церкви, поэтому, если они не могут сменить форму правления, которая уже не служит к их благу, то члены Церкви — рабы. Оккам подчеркивает свободу христиан по отношению к устройству Церкви, утверждая, что можно действовать вопреки Божественной заповеди, если следование этой заповеди перестает служить общему благу<sup>13</sup>. Примеры, приводимые Оккамом: правота Маккавеев, сражавшихся в субботу; одобрение Христом Давида и его спутников, евших хлеба предложения (Мф 12:4; Лк 6:4). Необходимость не знает закона, даже ясно выраженного Бо-

---

<sup>12</sup> Magister: Rursus cessante causa cessare debet effectus. Sed communis utilitas est causa quare unus summus pontifex debet praeesse cunctis fidelibus. Ergo si ex principatu unius non provenit communis utilitas sed commune dispendium, talis principatus tunc cessare debet. Ergo communitas fidelium habet tunc potestatem instituendi alium principatum (*Ibid.*).

Опять же, если прекратилось действие причины, то должно прекратиться и следствие. Но именно общая польза есть та причина, по которой один высший понтифик должен главенствовать над всеми верующими. Следовательно, если правление одного не ведет к общему благу, но ведет к общему ущербу, такое правление должно быть прекращено. Поэтому общество верующих правомочно устанавливать другое правление.

<sup>13</sup> Magister: Nonnullus apparet esto quod Christus ordinasset unum summum pontificem debere cunctis fidelibus principari, quod pro utilitate communi potest ecclesia instituere alium principatum. Quod tali modo probatur. Necessitas et utilitas parificantur ut Alexander III insinuare videtur. Sed pro necessitate licet facere contra praeceptum divinum etiam expressum in his quae non sunt de se mala sed solum sunt mala quia sunt prohibita. Ergo esto quod Christus ordinasset unum summum pontificem esse praeficiendum cunctis fidelibus liceret fidelibus pro communi utilitate alium instituere principatum saltem ad tempus (*Ibid.*).

Учитель: Некоторым представляется, что хотя Христос и повелел, что один высший понтифик должен управлять всеми верующими, ради общего блага Церковь может устанавливать другое правление. Это доказывается следующим образом. Необходимость и польза суть одно, как, по-видимому, утверждает Александр III. Но ради необходимости в тех вещах, которые плохи не сами по себе, а только потому, что запрещены, можно поступать вопреки Божественной заповеди, даже той, которая ясно выражена. Поэтому, хотя Христос и повелел, чтобы один высший понтифик главенствовал над всеми верующими, верующим можно было бы ради общей пользы устанавливать другое правление хотя бы на время.



жественного закона. Тот факт, что папская власть установлена от Бога, не отменяет свободу христиан менять церковное правление, когда оно уже не способствует общему благу.

Оккам приводит несколько примеров, когда папская власть перестает служить общему благу. Главный пример — когда Папа становится тираном, правя ради собственной выгоды, а не для общего блага<sup>14</sup>. Монархия, если ее рассматривать абстрактно, есть наилучшая форма правления, поскольку она наилучшим образом способствует достижению единства. Как правило, монархия — наилучшая форма правления и в Церкви, потому что представляет собой наилучшее средство для разрешения конфликтов. Кроме того, монархию в Церкви учредил Христос. Однако, если большинство христиан считают необходимым на время отказаться от папского единовластия в пользу нескольких верховных правителей, они вправе это сделать. Это не значит, что большинство имеет право устанавливать законы в Церкви всегда, но оно имеет это право, если противоположное тому не очевидно.

---

<sup>14</sup> *Magister: Igitur si principatus unius summi pontificis tendit ad noxam, id est ad amorem dominandi seu tyrannice principandi vel etiam ad scisma periculosum inter Christianos, sicut si videlicet maior et potentior temporaliter aut aequalis pars christianorum nullo modo vult sustinere principatum unius summi pontificis, et tamen vult sustinere principatum aristocraticum multorum simul regentium quorum quilibet sit summus pontifex, quemadmodum aliquando fuerunt simul plures imperatores et aliquando in eadem causa sunt plures iudices aequalem potestatem habentes, tollendus est saltem ad tempus principatus unius regali principatus similis et instituendus est, saltem quousque praedicta mala seu pericula et consimilia cessent, aristocratus principatus (Ibid.).*

Учитель: Следовательно, если правление одного высшего понтифика тяготеет к тому, что приносит ущерб, то есть к жажде власти или к тирании, или же к опасному расколу среди христиан, когда большая или временно более могущественная часть, или же половина христиан никоим образом не желает поддерживать правление одного высшего понтифика, а, напротив, желает поддерживать аристократическое правление многих одновременно правящих, каждый из которых является высшим понтификом, — так же, как иногда одновременно правили несколько императоров, и иногда при подобных же обстоятельствах было несколько судей, обладавших равными полномочиями, — то тогда следует отменить хотя бы на время правление одного, подобное царскому правлению, и следует установить аристократическое правление, по крайней мере, до тех пор, пока не прекратятся указанные злоупотребления, опасности и тому подобное.

Поскольку не вызывает сомнений, что притязание на *plenitudo potestatis*, то есть на тиранию, оправдывает временную отмену папской власти, то папская ересь служит дополнительной причиной для такой отмены<sup>15</sup>. При таких обстоятельствах каждая область (множество епархий) может назначить своего примаса, и области могут объединяться в своем выборе, чтобы обеспечить большее единство. Впоследствии, после преодоления кризиса, Церковь должна вернуться к монархии, установленной от Бога. Иоанн XXII, утверждая *plenitudo potestatis* и будучи еретиком, своей деятельностью оправдывает, согласно Оккаму, временную отмену монархического правления в Церкви. Церковное правление существует для управляемых, и это дает христианам свободу от правления, превышающего свои полномочия, а также свободу изменять церковное правление. Все в Церкви, что от человека, может быть изменено, и даже то, что установлено от Бога, может быть временно изменено. Иными словами, Оккам провозглашает вместо исключительной власти, на которую притязает Иоанн XXII, исключительную свободу отдельного христианина.

---

<sup>15</sup> Magister: Dicit quod unus causus esset si papa et cardinales efficerentur haeretici et romani faverent, eisdem aut nollent catholicum in summum pontificem eligere. Tunc enim liceret quibuscumque et quotcumque provinciis et regionibus (quae hoc concorditer vellent) sibi unum primatum eligere in causis spiritualibus omnibus aliis praesideret; et ideo si aliquae provinciae concordarent in unum in aliae in alium possent plures tales primates non habentes superiorem, quorum nullus esset apostolicus, praeesse christianis quosque de alio provideret universitati fidelium (*Ibid.*, III.2.28).

Учитель: Рассмотрим случай, когда Папа и кардиналы стали еретиками, а римляне им потворствуют или не желают выбирать высшим понтификом истинного католика. Тогда позволено любым, сколько их есть, провинциям и областям (которые по взаимному согласию того пожелают) выбрать себе одного примаса, который будет главенствовать во всех духовных делах; следовательно, если некоторые провинции сойдутся на одном, а другие — на другом, то несколько таких примасов, не имеющих над собой высшего и из которых никто не будет носить апостольского сана, смогут главенствовать над христианами, до тех пор пока все верующие не пожелают иного.

## Лекция 24

# Оккам о наилучшей форме светского правления и о взаимоотношениях между Церковью и государством

И философия, и авторитет Писания привлекаются Оккамом в *Dialogus III* для доказательства того, что монархия, или, точнее, единственный император, правящий всем миром, является наилучшей формой светского правления. Если в изложении своей концепции наилучшей формы церковного правления Оккам подчеркивал значение философии, то в рассуждении о наилучшей форме светского правления он опирается главным образом на Священное Писание. Государство, согласно Оккаму, есть человеческое установление: оно создано людьми как нечто вполне законное в их падшем состоянии. Тем не менее, Писание восхваляет Римскую империю, и Оккам видит в этом утверждение права Римской империи на существование<sup>1</sup>. Библия и каноническое право — главные источники, которыми пользуется Оккам для обоснования своей концепции наилучшей формы светского правления<sup>2</sup>. О философских источниках ничего не говорится, но мы увидим, следя за ходом Оккамовых рассуждений, что он полагается в большей степени на августинианские, чем аристотелевские, принципы политической философии.

Главная причина, по которой один император, правящий всем

---

<sup>1</sup> *Discipulus: Scripturae divinae romanos pro tempore quo mundi imperium acquirere laboraverunt multis et magnis laudum praeconis noscuntur extollere, prout in libro Mach. legimus manifeste. Proinde post tractatum de potestate papae et cleri, tractatus de iuribus romani imperatoris quae nonnulli literati ex sacris litteris nituntur elicere subnectatur (Dialogus III.2.1, Prologus).*

Ученик: Как известно, в Священном Писании римляне в период их борьбы за мировое господство восхваляются многими и великими похвалами, о чем мы ясно читаем в Книге Маккавейской. Поэтому пусть к рассуждению о власти Папы и клира будет прибавлено рассуждение о законах Римской Империи, которые многие ученые пытаются вывести из Священного Писания.

<sup>2</sup> *Magister: Eorum perfecta cognitio quae tractanda commemoras ex libris sacrae theologiae, utriusque iuris canonici videlicet et civilis philosophiae moralis et ex historiis romanorum atque imperatorum et summorum pontificum et aliarum gentium esset potentior extrahenda et solidior munienda. De quibus solummodo Bibliam et Decretum cum quattuor libris Decretalium spem habeo obtinendi (Ibid.).*

миром, предпочтительнее других форм светского правления, в том, что он обеспечивает наилучшие средства для наказания зла<sup>3</sup>. Наилучшая форма правления определяется его функцией, а главная функция власти — сдерживать насилие. Функции закона и правящей власти совпадают: цель обоих состоит в установлении временного мира путем сдерживания зла<sup>4</sup>. Чем сильнее оказывается правитель, тем более действенными средствами он обладает для подавления пре-

---

Учитель: Совершенное знание тех предметов, о которых ты упоминал как о требующих исследования, может быть наиболее надежно и твердо получено из книг священного богословия, из обоих видов права — канонического и гражданского, из моральной философии, из истории римлян — императоров и высших понтификов, — а также из истории других народов. Из этих книг, надеюсь, мне будет достаточно Библии, *Декрета* [имеется в виду так называемый *Декрет Грациана*, см. Лекцию 9 наст. изд. — *Прим. ред.*] и четырех книг *Декреталий* [*Декреталии* — сборники церковных установлений, папских посланий и указов, постановлений после Вселенских соборов и т. д. — *Прим. ред.*].

<sup>3</sup> *Nam illud regimen et maxime universo mundo expediens per quod mali facilius, iustius, et efficacius ac salubrius coercentur, et boni vivunt quietius inter malos. Ob hoc enim sunt rectores et principes maxime constituti, teste beato Petro (Ibid., III.2.1.1).*

Учитель: Ведь то правление наиболее благоприятно для всего мира, при котором дурные люди подавляются наиболее удобным, справедливым и действенным образом, а добрые граждане живут спокойнее среди дурных. Главным образом для этого назначаются правители и властители, как свидетельствует святой Петр.

<sup>4</sup> *Nam propter idem factae sunt leges et instituti sunt principes saeculares. Unde principes ministri sunt leges et imperator lex animata vocatur. Sed leges sunt factae ut malorum audacia coerceatur et boni tute vivant <...> Igitur ut coerceantur mali et boni quiete vivant est regimen principum institutum. Sed per regimen unius principis saecularis qui super universum orbem habeat potestatem mali facilius, salubrius, efficacius, iustius ac severius coercentur et boni quietius vivunt inter malos (Ibid.).*

Ведь ради этого установлены законы и назначены светские правители. Поэтому правители — служители закона, а императора называют «одушевленным законом». Но законы установлены для ограничения дерзости дурных людей, чтобы добрые люди жили в безопасности <...> И власть правителей также учреждена для сдерживания дурных людей, чтобы добрые могли жить спокойно. И при единоличном правлении светского властителя, который обладает властью над всем миром, сдерживать дурных людей возможно более удобным, спасительным, действенным, справедливым и строгим образом, и добрые люди более спокойно живут среди дурных.

ступников. Стоящий над всеми император обладает наиболее сильной властью, чтобы препятствовать нарушению закона, поэтому это и есть наилучшая форма светского правления. Следуя Аристотелю, Оккам видит цель государства в установлении мира с помощью принудительной власти. Чем более эта власть едина, тем она более сильна; а чем сильнее власть, тем совершеннее государство.

До этого момента Оккам опирался в основном на философскую аргументацию, теперь он переходит к доказательству преимуществ единоличного правителя, опираясь на сходство светского правления с церковным<sup>5</sup>. Согласно каноническому праву, монархия, то есть единоличная высшая власть, является наилучшей формой правления в Церкви, но это же справедливо и для светской власти. Свойственная всем людям потребность в земных благах и в земном мире должна объединить их в один народ, подчиняющийся одному правителю<sup>6</sup>. Оккам сравнивает объединение людей, основанное на всеобщей потребности в земных благах и в земном мире, с единством христиан в Телес Христовом. Если Тело Христово имеет одну

---

<sup>5</sup> Ex quibus et aliis quasi innumeris sanctorum assertionibus et sacris canonibus qui habentur in *Decretum* <...> legitur et colligitur quod sicut spiritualia per clericos ita sunt temporalia per laicos disponenda. Sed quamvis totus mundus esset ad fidem conversus, universitati fidelium expediret uni summo pontifici in spiritualibus obedire non solum in quantum spiritualia concernunt clericos sed etiam in quantum concernunt laicos. Igitur universo orbi expedit uni imperatori in temporalibus subesse non solum in quantum temporalia concernunt laicos sed etiam in quantum concernunt clericos et summum pontificem uni principi saeculari subesse (*Ibid.*).

На основании этих и других бесчисленных утверждений святых и на основании священных канонов, которые содержатся в *Декрете* <...> установлено, что подобно тому как духовные дела распределяются между клириками, так и мирские дела должны распределяться между мирянами. Но если бы даже весь мир обратился к вере, было бы полезно для всех верующих подчиняться одному высшему понтифику в духовных делах, и не только потому, что духовные дела касаются клириков, но и потому, что они касаются и мирян. Так и для всего мира полезно будет подчиняться одному императору в мирских делах, и не только потому, что мирские дела касаются мирян, но и потому, что они касаются также клириков и высшего понтифика.

<sup>6</sup> Quare omnes qui communione habere possunt adinvicem in temporalibus uni principi saeculari debent esse subiecti, nec poterit aliter optime gubernari. Sed omnes mortales quocumque spatio terrarum distantes adinvicem possunt habere communione ita ut unum populum, unum ovile, unum gregem, unum corpus,

главу, то одна глава должна быть и в организме, сформированном потребностью в земном мире. Таким образом, Оккам противопоставляет плюрализм и земной мир: нет земного мира без единства, а наиболее надежный земной мир обеспечивается наибольшим единством, а именно единоличной властью императора<sup>7</sup>.

Поскольку государство есть исключительно человеческое установление, а Церковь происходит хотя бы отчасти от Бога, и поскольку, как мы видели, Оккам предусматривает, по крайней мере на время, замену монархии в Церкви на аристократический плюрализм, мы могли бы ожидать, что Оккам еще в большей степени будет подчеркивать возможность смены формы светского правления. Более того, мы могли бы ожидать, что Оккам сделает упор на индивидуума и на свободу и будет выступать за некую модель народного суверенитета в качестве наилучшей формы светского правления. Есть искушение объяснить аргументацию Оккама в пользу империи тем, что он нуждался в покровительстве и защите со стороны

---

unum civitatem, unum collegium, unam gentem, unum regnum efficiant vel efficere valeant nisi eos distinguat malitia. Hinc apostolus ad romanos XII «unum corpus sumus in Christo singuli autem alter alterius membra», manifeste insinuans quod sicut omnes mortales non solum fideles sed infideles, abrenunciando diabolo, per fidem et amorem debent Christo firmiter adhaerere. Ita omnes, si bene fuerint ordinati, corpus unum esse debent (*Ibid.*).

Поэтому все, кто может сообща решать мирские дела, должны подчиняться одному мирскому правителю, а иначе нельзя будет управлять ими наилучшим образом. Но все смертные, какими бы пространствами земли они ни были разделены, могут вступать в общение друг с другом, так что они станут или должны будут стать одним народом, одной паствой, одним стадом, одним телом, одним государством, одной общиной, одной нацией, одним царством, если только их не разъединит злоба. Так говорит Апостол в Рим 12: «мы <...> составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены», ясно давая понять, что все смертные, не только верующие, но и неверующие, отрекшись от дьявола, должны через веру и любовь крепче привязаться ко Христу. Так все, если будут благорасположены, должны составить одно тело.

<sup>7</sup> Magister: Sed si universitas fidelium uni principi saeculari fuerit subiecta efficacius tollitur inter mortales discordia quod si plures fuerint principes unum superiorem non habentes. Cum quia ubi pluralitas ibi discordia (*Ibid.*).

Учитель: Но если вся совокупность верующих будет подчиняться одному правителю, то разногласия между ними будут легче устраняться, чем если бы было много правителей, не имеющих над собой одного, высшего. Потому что где множество, там раздор.

императора Людвига. Однако предпочтение, отдаваемое Оккамом монархии и империи, естественно вытекает из его мнения, что подавление преступников есть сущность закона и государственного управления. Оккам достаточно скептически относится к возможности достичь в политической жизни высокой степени свободы. Путь к достижению свободы не в большем плюрализме светской власти, а в отказе от права быть гражданином государства и пользоваться его защитой. Интерес Оккама к светскому правлению ограничен, как и у Августина, земным миром, относительно которого единоличная власть императора есть простое решение проблемы наилучшей формы правления. Тем же, кто стремится к свободе, лучше искать ее вне какого бы то ни было светского правления.

Несмотря на то, что для Оккама в вопросе о наилучшей форме светского правления важно единство, а не плюрализм и свобода, в *Dialogus III* он ставит определенные границы власти императора в светских делах. Оккам отвергает мнение о том, что в светских делах император обладает своего рода *plenitudo potestatis*, то есть может делать со своими подданными все, что не противоречит Божественному и непреложному естественному закону<sup>8</sup>. Причина, по которой Оккам отвергает *plenitudo potestatis* светского правителя, — та же, по которой он отвергает *plenitudo potestatis* Папы: такая власть превращает подданных в рабов и, следовательно, осуществляется ради личного блага правителя. Хотя Оккам не приемлет светскую и церковную

---

<sup>8</sup> Magister: Amplius si imperator in huiusmodi habet talem plenitudinem potestatis, omnes alii reges et principes et alii laici sibi subiecti essent pluri servi ipsius. Nam dominus non habet maiorem potestatem super servos quam quod omnia possit praecipere eis quae non sunt contra ius divinum nec contra ius naturale, immo forte nec tantam potestatem habet super eos. Si igitur imperator non solum possit ista quae pro communi utilitate sed etiam alia quaecumque in temporalibus quod non sunt contra ius divinum nec contra ius naturales omnes alii sibi subiecti essent veri servi sui (*Ibid.*, 2.2.27).

Более того, если император в подобных делах обладает такой полнотой власти, то все остальные цари, правители и другие миряне, ему подчиненные, оказываются не кем иным, как его многочисленными рабами. Ибо господин не имеет большей власти над рабами, чем та, что позволяет ему предписывать им все, что не противоречит Божественному и естественному закону; да и такой власти он, пожалуй, над ними не имеет. Так что, если император в светских делах может предписывать подданным не только то, что служит общему благу, но также и все остальное, что не противоречит Божественному и естественному закону, то все его подданные суть его рабы.

тиранию, он считает, что правитель не обязан подчиняться законам, которые сам установил<sup>9</sup>. Естественный закон в первом значении, в особенности через его роль в *ius gentium*, ограничивает свободу императора, и, помимо этого, для императора нет никаких других обязательных ограничений в том, что касается путей достижения земного мира. Тем не менее, Оккам утверждает, что император освобождается от подчинения законам, им самим установленным, только в тех случаях, когда это необходимо для достижения общего блага. В конечном счете, общее благо есть главный ограничитель императорской власти, как и власти Папы<sup>10</sup>. Подчинение императору зависит от того, отвечают ли его указы соображениям общего блага, так что границы свободы императора, установленные Оккамом, мало чем отличаются от пределов, установленных им для папской власти.

Вернемся к вопросу о наилучшей форме светского правления. Предпочтение, которое Оккам отдает единоличной власти всемирного императора, может вызвать важное возражение. Если земной мир покоится на единстве и если наиболее прочный мир обеспечивается наибольшим единством, то есть властью одного императора над всем миром, то почему должны существовать две высших власти — светская и духовная? Наибольшее единство, и, следовательно, наилучшие возможности для достижения земного мира,

---

<sup>9</sup> Magister: *Servatis legibus quae spectant ad ius gentium, pro eo quod omnes gentes et postissimae rationales et ratione viventes tali iure utuntur, prout imperator ad idem astringitur, nec licet sibi eos irregulariter transgredi nisi in casu in quo viderit eas derogare utilitati communi (Ibid., 2.2.28).*

Учитель: Если император соблюдает законы, соответствующие праву народов, в силу того, что все народы, и особенно разумные и живущие разумно, пользуются этим правом, то он может не соблюдать законы, которые он сам установил, в тех случаях, когда, по его усмотрению, они противоречат общему благу.

<sup>10</sup> Magister: *Hoc sentit quod generale pactum est societatis humanae obtemperare legibus suis in his quae spectant ad bonum commune et ideo obligata est societas humana ad obediendum generaliter imperatori in his quae ad utilitatem communem proficiunt non in aliis in quibus non dubitat quod nequaquam bono communi proficiunt (Ibid.).*

Учитель: Этим подразумевается, что сообщество людей, как правило, соглашается подчиняться своим царям в том, что необходимо для общего блага, и тем самым сообщество людей обязывается подчиняться императору в том, что ведет к общей пользе, но не в том, что, несомненно, никоим образом не приближает к общему благу.



как кажется, осуществимы только при правителе, обладающем как высшей светской, так и высшей духовной властью. Это, безусловно, и есть принцип *plenitudo potestatis* в его наиболее традиционной форме: единственный источник светской и духовной власти в лице главного церковного правителя, то есть Папы. *Plenitudo potestatis* есть наибольшее возможное единство, а посему это и есть наилучшая форма правления. Хотя Оккам отстаивал единство в светской сфере, неприятие им принципа *plenitudo potestatis* должно было бы привести его к утверждению, что плюрализм, по крайней мере дуализм Папы и императора, есть благо более высокого порядка.

Оккам признает допустимость *plenitudo potestatis*, основанной на преимуществе единства перед плюрализмом, если церковные власти действительно компетентны в мирских делах<sup>11</sup>. Папа Григорий I (Григорий Великий, 590–604) являет собой пример церковного деятеля, который успешно занимался мирскими делами. Может показаться, что Папа действительно способен управлять как светской, так и духовной сферой. Проблема, однако, в том, утверждает Оккам, что ни один священник не может следовать одновременно светскому закону и закону Священного Писания и каноническо-

---

<sup>11</sup> *Discipulus: Quoniam ille est magis idoneus in temporalibus praesidere qui non solum in sapientia divina sed etiam in sapientia humana et peritia negotiorum saeculorum alios decet praecellere quia maxime ad sapientiam pertinet praesidere, teste Solomone <...> Sed praelati ecclesiastici non solum in sapientia humana et peritia negotiorum saecularium alios debent praecellere <...> Gregorius loquens de episcopo constituendo ait, «hoc tempore talis regiminis arce decet constitui qui non solum de salute animarum verum etiam de extrinseca utilitate et cautela sciat esse sollicitus» <...> Ex quibus verbis sequitur quod praelati ecclesiastici debent alios in peritia negotiorum saecularium praecellere. Quare non princeps saecularis sed ecclesiasticus decet, non immerito <...> in temporalibus cunctis mortalibus praesidere (*Ibid.*, 2.1.12).*

Ибо тот наиболее пригоден главенствовать в мирских делах, кто превосходит других не только в Божественной, но и в человеческой мудрости, и в опытности в мирских делах, как свидетельствует Соломон <...> Но главы Церкви должны превосходить других не только в человеческой мудрости и в опытности в мирских делах <...> Григорий, говоря о назначении одного епископа, сказал: «В этот раз на вершине власти должен стать тот, кто способен заботиться не только о спасении душ, но и о внешней пользе и безопасности» <...> Из этих слов следует, что главы Церкви должны превосходить других в искусстве вести мирские дела. Поэтому не светский правитель, а церковный, должен с полным правом главенствовать над смертными во всех мирских делах.

му праву<sup>12</sup>. На изучение Писания и гражданского права не хватит времени, а священники обязаны знать Писание; следовательно, священники не должны посещать школы гражданского права. Краткость человеческой жизни и глубина Писания делают невозможными чьи-либо притязания на знание и церковного, и гражданского права, а только такое знание позволяло бы осуществить принцип *plenitudo potestatis*.

Оккам признает, что Григорий I, будучи церковным деятелем, с успехом вершил мирские дела, но это было необходимо только из-за исключительной неспособности тогдашних мирян взять на себя такую ответственность. Дело не в том, что Григорий I обладал совершенным знанием гражданского права и мирских дел, а в том, что он оказался более знающим, чем несведущие представители светской власти<sup>13</sup>. Это был исключительный случай, который не может служить образцом наилучшей формы правления. Как пра-

---

<sup>12</sup> Magister: Cum enim nemo perfectissimam notitiam civilium legum et saecularium negotiorum, una cum perfectissima scientia sacrarum litterarum possit acquirere et prohibentur monachi et clerici leges audire ut plenius sacrae paginae insistant, restat quod praelati ecclesiastici non debent in peritia negotiorum saecularium alios superare cum in notitia sacrarum litterarum praecellere debeant universos. Quare regulariter praelatus ecclesiasticus non decet in temporalibus mortalibus praefici universis (*Ibid.*)

Учитель: Ибо поскольку никто не способен достичь совершеннейшего знания гражданских законов и мирских дел вместе с совершеннейшим знанием Священного Писания, а монахам и клирикам запрещено слушать лекции по праву, чтобы они как можно полнее и усерднее занимались изучением Писания, высшие церковнослужители не должны превосходить других людей в искусстве вести мирские дела, так как они должны превосходить всех знанием Священного Писания. Поэтому, как правило, высшему церковнослужителю не подобает стоять над всеми смертными в мирских делах.

<sup>13</sup> Magister: Respondetur quod quamvis propter malitiam aut negligentiam laicorum saepe fuerit opportunum ut praelati ecclesiastici dispensationem quarundam temporalium rerum recipiant et ideo tunc negotiorum saecularium debent habere notitiam, non tamen excellentissimam huiusmodi negotiorum peritiam debent habere sed eis sufficit mediocris (*Ibid.*).

Учитель: На это следует ответить, что хотя по причине злонамеренности и небрежения мирян часто оказывалось уместным, чтобы высшие церковнослужители брали на себя управление некоторыми мирскими делами и поэтому они обязаны быть сведущими в светских делах, но они не должны быть в них в высшей степени искусными — им достаточно обычных навыков.

вило, миряне обладают достаточной компетентностью в мирских делах, по крайней мере большей, чем священники. В исключительных обстоятельствах церковная власть может вмешиваться в мирские дела, подобно тому как в случае папской ереси миряне могут и должны вмешаться, если они обладают достаточными знаниями. Обычно же миряне не вмешиваются в дела церковной власти, а священники не вмешиваются в дела светского государства: обстоятельства, при которых такое вмешательство может произойти, являются временными, то есть они продолжаются лишь до тех пор, пока не завершится кризис исключительной церковной или светской некомпетентности<sup>14</sup>.

Оккамовы концепции наилучшей формы светского и церковного правления приводят к выводу, что Церковь и государство обладают своими собственными правами или свободами. Папа свободен от принудительной власти императора и мирян, пока он не впал в ересь. Император свободен от принудительной власти Папы и Церкви, пока не стал еретиком или совершенно недееспособным. Эти свободы могут быть утрачены лишь на определенное время: действия Оккама против Иоанна XXII и деятельность Григория I в светской сфере после падения Рима правомерны лишь временно. Папа никогда не сможет обладать постоянными императорскими правами, император не может притязать на постоянное обладание правами главы Церкви. Однако совершенно уникальной Оккамова концепция взаимоотношений между Церковью и государством предстает благодаря допускаемой в ней возможности полного отделения индивидуума от государства. Индивидуум, решивший отказать от прав собственности и от защиты со стороны закона, полностью отделяет себя от государства. Если государство не явля-

---

<sup>14</sup> Licet igitur in aliquo casu in temporalibus quando non inveniretur aliquis laicus idoneus posset ad tempus aliquis ecclesiasticus curam omnium gerere hoc tamen regulariter sustineri non decet eo quod iuxta apostolicam sententiam ecclesiastici tali cure et sollicitudine circa temporalia nisi ex singulari causa et in quantum minus possunt se implicare non debent (*Ibid.*).

Таким образом, хотя в некоторых случаях, когда не нашлось ни одного подходящего мирянина для ведения мирских дел, какой-нибудь клирик может на время взять на себя о них попечение, это не должно становиться правилом, ибо, согласно апостольскому учению, клирики не должны брать на себя такое попечение и такую заботу о мирских делах, кроме как в исключительных случаях, и притом в как можно меньшей степени.

ется необходимым для индивидуума, то Церковь отделима от государства, а не только отлична от него.

Уникальность позиции Оккама становится еще яснее при сравнении ее с позицией Фомы Аквинского. Согласно Аквинату, Церковь и государство различны приблизительно в том же смысле, в каком различны благодать и природа. Однако Аквинат полагает, что Церковь и государство неразделимы, поскольку равно необходимы для полного осуществления человеческой природы. Индивидуум, согласно Фоме, нуждается в помощи как Церкви, так и государства, чтобы он мог осуществиться как человек: христиане не могут отделиться от государства, так же, как они не могут отделить себя от природы. Согласно же Оккаму, государство не является необходимым для христианина, поскольку оно не выводится необходимым образом из человеческой природы. Не все люди, полагает Оккам, нуждаются в помощи государства и Церкви: государство лишь условно необходимо для тех, кто выбрал жизнь под защитой естественного закона в третьем значении. Различение между Церковью и государством, проводимое Оккамом, может, таким образом, означать как их неразделимость (для живущих по естественному закону в третьем значении), так и разделимость (для тех, кто живет по естественному закону во втором значении). Если Фома настаивает на необходимости для каждого индивидуума и Церкви, и государства, то Оккам считает это делом свободного выбора. Номинализм Оккама отрицает необходимость взаимоотношений между различными частями тварного мира, включая и необходимость взаимосвязи между причиной и следствием. Его политическая философия отрицает необходимость каких-либо взаимоотношений между Церковью и государством.

У Аквината и Оккама разные мнения о том, являются ли взаимоотношения между Церковью и государством необходимыми и нерасторжимыми, потому что они по-разному понимают назначение государства. Оккам, как и Августин, ставит перед государством самую скромную задачу — достижение земного мира. Если государство существует только ради защиты собственности и жизни, и если индивидуум может жить без этой защиты, то он не нуждается в государстве. Власть государства должна ограничиться противодействием преступникам, а следить за людьми добродетельными, чтобы они воздерживались от насилия, не нужно, и если они не нуждаются в преимуществах земного мира, то и в государстве нет для них необходимости. Аквинат считает земной мир одной из целей

государства, но государство существует также и для более высокой цели, а именно — для полного осуществления человеческой природы через достижение добродетели. Поскольку, согласно Аквинату, для полного осуществления человеческой природы необходимы как естественная, так и сверхъестественная добродетели, то равно необходимы и государство, и Церковь, даже если они отделены друг от друга. Взаимонезависимость Церкви и государства сочетается с их неразделимостью и необходимостью для каждого индивидуума, поскольку обе институции стремятся к добродетели, хотя и разными, несводимыми один к другому путями.

Исключая добродетель из целей государства, Оккам полагает задачи Церкви и государства настолько далекими друг от друга, что государство уже перестает быть необходимым для каждого индивидуума. Оккам, как и Августин, не считает достижение добродетели задачей государства, так что задачи Церкви (стремящейся к добродетели) и государства (не стремящегося к добродетели) оказываются совершенно различными, но Августин, в отличие от Оккама, не доходит до полного отделения Церкви от государства и не утверждает, что государство не нужно христианину, выбирающему в подражание Христу бедность. Поскольку Августин ограничивает задачу государства стремлением к достижению земного мира, он тем самым ставит христианина перед проблемой существования в институции, не направленной необходимым образом на осуществление справедливости. Оккам считает, что решением этой проблемы будет полное отделение от государства хотя бы некоторых христиан. Августин разделил цели Церкви и государства, не предполагая отделения самой Церкви от государства. Оккам допускает разделение Церкви и государства, показывая, что по крайней мере для некоторых индивидуумов нет необходимости в государстве.

## Лекция 25

### Оккам: критика

Всякая критика политической философии Оккама должна начинаться с признания того, что он предлагает уникальное решение проблемы, поставленной политической философией Августина: как преодолеть противоречие между целями государства, среди которых главной является не справедливость, а земной мир, и целями христианина, которому приходится участвовать в политической жизни? Как христианин может быть гражданином и не участвовать в несправедливых делах, если государство не стремится к справедливости? Ответ Оккама состоит в том, что если мы берем понятие справедливости в первоначальном его смысле, соответствующем исходному критерию естественного закона во втором значении, то христианин не может быть гражданином и одновременно быть вполне справедливым. Гражданство вместе с правящими институтами проистекает из естественного закона в третьем значении, который существует ради ограничения последствий грехопадения. Политическая жизнь подразумевает компромисс с грехом, потому что она стремится ограничить зло только в той степени, в какой оно угрожает земному миру. Бескомпромиссная справедливость достижима только через отказ от гражданства, частной собственности и политических прав. Окончательное решение проблемы конфликта между гражданством и христианством — не в их примирении, а в отказе от гражданства. Те, кто на это не способен, могут оставаться гражданами и следовать компромиссным критериям справедливости, а это значит, что они будут компромиссными, то есть несовершенными христианами.

Цена Оккамова решения проблемы совмещения христианства с гражданством высока. Лишь немногие способны нести бремя отказа от собственности и от защиты со стороны человеческого закона. Оккам, однако, рассматривает этот вопрос с точки зрения индивидуума: отказ от прав, вытекающих из естественного закона в третьем значении, возможен для некоторых индивидуумов, даже если он невозможен для огромного большинства людей. Для Оккама эта проблема фактически имеет два решения, так как существуют два критерия справедливости: компромиссный критерий естественного закона в третьем значении и бескомпромиссный критерий естественного закона во втором значении. Этим критериям соответствуют два уровня христианства — несовершенный и

совершенный: какой из них выбрать — решать индивидууму. В том, что за бескомпромиссное решение, предложенное Оккамом, приходится платить высокую цену, можно убедиться на примере францисканцев. Чтобы жить в согласии с францисканским идеалом бедности, необходимо принять, помимо обета бедности, также и обет безбрачия. Обет безбрачия необходим не только по религиозным соображениям, он также представляется необходимым следствием Оккамовой концепции бедности. Как можно отказаться от прав собственности и от защиты закона, если надо содержать семью? Если celibat необходим для достижения подлинной бедности и отвечает бескомпромиссным критериям жизни согласно естественному закону во втором значении, то в этом случае, по-видимому, невозможно достичь настоящей справедливости, так как приходится отказываться от прокреативной функции.

Интересно отметить, что третьим обетом францисканского, да и любого другого христианского ордена, является послушание. Однако, согласно Оккаму, свобода есть следствие францисканской бедности, а добродетель ведет к независимости от власти. Существует также явное противоречие между утверждением Оккама о том, что бедность влечет за собой бессилие и несправие перед лицом светской власти, и тем, что он настаивает на своих правах внутри Церкви. С одной стороны, бедность означает свободу от защиты со стороны государства и человеческих законов, но с другой стороны, Оккам прибегает к покровительству императора Людвига. Хотя такое возражение близко к аргументу *ad hominem* (то есть к доводу, направленному против личности оппонента — прим. ред.), Оккам тем не менее может сам разъяснить эти противоречия. Как мы отмечали, христианин может жить вне государства, но не вне Церкви. Оккам настаивает на своих правах относительно Церкви, потому что он желает остаться в ней. Его бегство от Папы, которого он считает еретиком, под покровительство светского государства, продиктовано, — как он непременно сказал бы, — не заботой о собственной безопасности, а желанием продолжать борьбу за самое для него важное — за свободу мысли и совести. Целью отказа Оккама от защиты со стороны светского государства — в стремлении следовать свободе Христа и св. Франциска, но именно этому препятствовал Иоанн XXII, поэтому в этих обстоятельствах под защитой государства находится сам идеал евангельской бедности.

Оккама несколько не смущает то, что его бескомпромиссный критерий применим лишь в исключительных случаях; Гоббс же считал бы такое «решение» утопическим, потому что оно предлагает-

ся для элитарного меньшинства. Большинство людей, заметил бы Гоббс, руководит страх насильственной смерти, а неприятие Оккамом человеческого правления и естественного закона в третьем значении обрекает индивидуума на постоянную опасность насильственной смерти, если он находится вне защиты закона. Гоббс не питал бы оптимистических надежд на то, что индивидуум был бы способен просто выжить вне государства, не говоря уже о процветании. Возражая на утверждение Гоббса, что страх насильственной смерти есть сильнейший человеческий инстинкт, Оккам мог бы сказать, что вера и любовь сильнее, и что, даже допуская возможность пострадать от насилия, некоторые индивидуумы способны принять любые последствия своего решения жить вне государства. Все, что требуется показать Оккаму, — это то, что существуют некоторые индивидуумы, которые стремятся жить согласно его бескомпромиссному критерию. Решение Оккама утопично, только если он ожидает, что от собственности и от защиты закона откажется большинство людей. Некоторые из францисканцев-спиритуалов действительно утверждали, что бедность есть обязательное требование для всех христиан, или по крайней мере для духовенства, но сам Оккам никогда такого не заявлял.

Макиавелли, напротив, мог бы вполне допустить, что христианская любовь сильнее страха насильственной смерти, но он усмотрел бы в политической философии Оккама доказательство того, что христианская любовь враждебна политической жизни. Политическая философия Оккама доказывает, что христиане не могут быть хорошими гражданами; в самом деле, если они вполне христиане, они вообще не могут быть гражданами. Поэтому для Макиавелли христианство — враг политической жизни. Оккам мог бы отчасти согласиться с Макиавелли, а отчасти — нет. Совершенное христианство, то есть жизнь согласно естественному закону во втором значении, несовместимо с принадлежностью к государству: следовательно, совершенные христиане не могут быть хорошими гражданами. Большинство же христиан признают гражданство и компромиссный критерий естественного закона в третьем значении: они могут быть хорошими гражданами, но не могут быть совершенными христианами. С точки зрения Оккама, доводы Макиавелли не лишены оснований, но являются упрощенными, так как Макиавелли исходит из того, что все христиане живут согласно одному и тому же критерию *ius naturale*. Если же рассматривать христианство во всей его сложности, то государство должно принять большинство христиан как хороших граждан, но ему будет трудно



признать гражданами небольшое меньшинство таких людей, как францисканцы, которые отказываются от прав, составляющих основу жизни большинства.

Радикальное решение Оккамом проблемы гражданства христиан, основанное на трех его определениях естественного закона, ставит вопрос о том, действительно ли естественен естественный закон, особенно во втором и третьем значениях. Естественный закон в третьем значении есть следствие греха. Падшее состояние может быть всеобщим, но его нельзя считать совершенно естественным, поскольку неестественен сам грех. Естественный закон во втором значении основан на первоначальном, безгрешном состоянии человека, поэтому он вполне естественен, однако исключительность этого состояния наводит на мысль, что этот закон более чем просто естественен. Если бы состояние без собственности, отвечающее естественному закону во втором значении, не было бы исключительным, то исключительный спор между Иоанном XXII и францисканцами с трудом поддавался бы объяснению. Естественный закон во втором значении — это не то состояние, в котором мы рождаемся, он, по-видимому, требует не только бедности, но и целомудрия, и почти наверняка подразумевает какую-то форму насильственного принуждения. То, что разумно и естественно само по себе (естественный закон во втором значении), нами, в нашем падшем состоянии, не воспринимается как разумное и естественное. То же, что кажется разумным и естественным нам, как мог бы заметить Гоббс, — это естественный закон в третьем значении (самозащита). Естественный закон во втором значении представляется нам таким же несбыточным и далеким, как христианская жизнь по совершенным критериям заповедей блаженства. Иными словами, вопрос в том, является ли естественный закон во втором значении предметом разума или веры, принадлежит он природе или благодати. То, что считает разумным, естественным и философски обоснованным Оккам, другим, как например, Гоббсу и Макиавелли, обычным христианам, может показаться возмутительным. Если естественный закон Оккама во втором значении не рационален и не естественен, то единственный раздел политической философии Оккама, который можно считать строго философским и доступным для не-христиан, есть раздел о естественном законе в третьем значении.

Если политическую философию Оккама свести к правам и свободам естественного закона в третьем значении, то она начинает напоминать философию Гоббса. Следовательно, можно сказать,

что Оккам внес свой вклад в современные представления о политической жизни, основанной на «менее чем естественном» положении вещей, сложившемся вследствие грехопадения, с акцентом на насилии как первопричине политической жизни и на принудительном характере закона. Как для Оккама, так и для Гоббса, политическая жизнь основана на самом низменном, но наиболее стойком человеческом стремлении к самозащите в мире насилия. По Оккаму, совершенство и политическая жизнь разделены. И если такое разделение существует, а достижимость и полезность жизни по более высоким критериям вне политики подвергается сомнению, то логическим следствием этого будет политическая философия Гоббса. Оккам, конечно, в целом отверг бы политическую философию Гоббса. Поскольку Оккам не отвечает за высказывания Гоббса, сравнение между Гоббсом и Оккамом представляется полезным, чтобы показать важность утверждения Оккама, что естественный закон во втором значении естественен и рационален.

Другая область, где можно видеть преемственность между политической философией Оккама и философией Нового Времени, есть вопрос о правах. Оккамово определение *ius* как права или индивидуальной свободы предвосхищает Гоббса и порывает с традицией понимания *ius* как всеобщей обязанности совершать должное по отношению к другим. Вместо того, чтобы рассматривать *ius* с точки зрения человеческой природы и ее полного осуществления, Оккам связывает *ius* с индивидуальной свободой. Право становится основанием для того, чтобы рассматривать свободу как независимость от власти. Оккам приходит к этому определению права путем, отличным от подхода ранних философов Нового Времени. Политическая философия Оккама началась с обсуждения проблемы Папы-еретика и проблемы оправдания францисканского понимания бедности. *Ius* как право, или индивидуальная свобода — основа решения Оккамом обеих проблем. Уникальность этих проблем служит своего рода гарантией, что интерпретация им понятий права и индивидуальной свободы будет сильно отличаться от трактовки их Гоббсом, даже при том, что смысл понятия права будет тот же. То, как Оккам, например, трактует понятие права, позволяет ему дать более убедительное объяснение, почему христиане могут быть гражданами. Шаг вперед, который Оккам сделал относительно Августина в оправдании политической жизни, — в том, что, согласно Оккаму, индивидуумы имеют право на частную собственность и право устанавливать ту или иную форму правления, даже если

эти права возникли в результате грехопадения. Права, которыми обладают индивидуумы, согласно естественному закону в третьем значении, не были изначально предназначены для человека, но после грехопадения люди обладают реальной свободой учреждать человеческий закон. Когда Оккам говорит о праве человека быть совершенным с помощью бедности (естественный закон во втором значении), он трактует понятие права совершенно иным образом, чем философы Нового времени. Дело не в том, что Гоббс и другие современные ему философы отрицали возможность такой свободы для индивидуума; скорее, такая свобода в период Нового времени уже не мыслится как существенная для политической философии. Права, которые, согласно Оккаму, проистекают из естественного закона во втором значении, перестают составлять предмет философии; ими занимается теология, поскольку они относятся к сверхъестественному, непадшему состоянию человека.

Сходство между Оккамом и Гоббсом заключается не в использовании термина «право», а в трактовке понятия «природное (или естественное) состояние». И Оккам, и Гоббс не основывают политическую философию на неизменной человеческой природе, а обращаются к состоянию, в котором человек рождается, но от которого он может отказаться. Разница в том, что для Гоббса изначальное или природное состояние является до-политическим и пронизано насилием; цивилизованное же состояние — это состояние политическое, созданное людьми искусственно, в результате общего согласия делегировать свою свободу монарху. Для Оккама первоначальное состояние выше политики; однако вследствие грехопадения мы при рождении попадаем не в первоначальное состояние, а в падшее состояние политической жизни. Поэтому, в отличие от Гоббса, Оккам считает, что состояние, в котором мы рождаемся, не есть в истинном смысле первоначальное состояние. По Гоббсу, для первоначального состояния характерна свобода, но страх насильственной смерти делает неограниченную свободу людей невыносимой. Оккам же полагает, что христианство снова сделало эту свободу переносимой; наиболее цивилизованное состояние и есть наиболее естественное, наиболее свободное, наименее политическое, и наиболее опасное. Несмотря на различия во взглядах между Оккамом и Гоббсом относительно возможности жить в естественном состоянии, отказ Оккама от сущности как основы политической философии есть решающий шаг к политической философии Нового времени.

Еще один аспект преемственности между Оккамом и философиями Нового времени в политической философии связан с отсутстви-

ем преемственности между Аквинатом и Оккамом. Для Аквината политическая жизнь естественна не только по своему происхождению, поскольку человек естественно склонен к общественной жизни и в падшем, и в непадшем состоянии, но и по своей целевой причине, поскольку политическая жизнь необходима для полного осуществления человеческой природы. Добродетель есть совершенство человеческой природы, а добродетельная жизнь — это жизнь в обществе, то есть политическая жизнь. Справедливость есть добродетель, необходимая не только для достижения земного мира, но и для полноценного развития человека в политическом сообществе. По мнению Аквината, индивидуум не может стать вполне добродетельным вне политического сообщества, и это было бы так, даже если бы не произошло грехопадения: политическая жизнь ценна сама по себе, потому что она тождественна полному осуществлению человеческой природы. Следовательно, принуждение не является сущностью закона или государства. Для Оккама же политическая жизнь и государство являются в большей степени средствами обеспечения индивидуальной свободы, чем самоцелью. Государство существует только ради земного мира, а вопрос о том, станет ли индивидуум преследовать какие-либо цели помимо этого, есть вопрос индивидуальной свободы. Для Аквината жизнь в ее лучших проявлениях есть политическая жизнь, хотя и не только политическая, поскольку одна только политическая жизнь не может сделать человеческую природу совершенной. Для Оккама наилучшая жизнь вовсе не является политической, его идеал — это сообщество вне политики, потому что закон и государство связаны с принуждением. Поскольку Оккам мыслит наилучшую жизнь вне политики, мы можем легко себе представить, что он никогда не написал бы ни одного политического трактата, если бы он не был втянут в конфликт с Иоанном XXII по поводу францисканской бедности.

Оккам и Аквинат представляют две полярных позиции: наилучшая жизнь есть жизнь политическая, и — наилучшая жизнь есть жизнь вне политики. Собственный политический опыт каждого человека безусловно будет определять его оценку этих двух крайних позиций. Один из способов разобраться в них — вернуться к основному рассматриваемому нами вопросу. Оккам предлагает радикальное решение проблемы, поставленной Августином (может ли христианин быть добрым гражданином), оно подразумевает, по крайней мере в идеале, отказ от собственности и от защиты со стороны человеческого закона. Однако мы вправе спросить, не обусловлено ли такое решение преувеличением значимости постав-

ленной проблемы? Иными словами, является ли несправедливость политической жизни настолько значительной, что необходимо вообще от нее отказаться, чтобы быть полноценным христианином? Влечет ли за собой гражданство обязанность вести менее человеческий, менее естественный образ жизни? Является ли участие в делах государства компромиссом с грехом, по крайней мере с последствиями первородного греха?

Оккам не утверждает, что связь государства с грехом столь велика и столь непосредственна, что христианин не может быть гражданином. На деле, как мы видели, Оккам считает, что все индивидуумы обладают правом на политическую жизнь, хотя они могут и отказаться от нее. Для Оккама, тем не менее, эгоистический интерес, как и самозащита человека с помощью частной собственности и мирского закона, препятствуют жизни согласно христианскому критерию любви. Помеха, которую Оккам видит в государстве, — это не только масштабные преступления, совершаемые политическими правителями, которые отдельный человек не смог бы совершить, то есть «организованная преступность», о которой говорит Августин в *De civitate Dei* IV.4; речь идет о более фундаментальном препятствии, о сосредоточенности на собственных эгоистических интересах, которая влияет на повседневную жизнь тех, кто живет согласно естественному закону в третьем значении. Как для Оккама, так и для Гоббса, право или свобода в политической жизни означают прежде всего сосредоточенность на самозащите. Различие между Оккамом и философами Нового времени, такими, как Гоббс, состоит в том, что Оккамово понимание права или свободы во втором значении естественного закона не подразумевает эгоистических устремлений; наивысший критерий естественной свободы есть именно свобода от мирского эгоизма политической жизни. Оккам не считает, что он преувеличивает серьезность проблемы политической жизни, потому что цель обладания частной собственностью состоит в защите самого себя от других (в том числе, возможно, и от государства). Чтобы быть свободным от этой вечной необходимости защищать себя и свою собственность, совершенный христианин Оккама вообще порывает с политической жизнью.

Аквинат мог бы ответить, что Оккам не преувеличивает серьезность проблемы политической жизни, если цель государства только земной мир, защита собственных интересов через учреждение частной собственности и принудительного закона. Однако, с позиции Аквината, Оккам все-таки преувеличивает данную проблему, поскольку ограничивает цель государства земным миром. Столь

радикальный разрыв с политической жизнью не является для Аквината ни необходимым, ни возможным, потому что государство необходимо для совершенствования естественных человеческих добродетелей. Аквинат согласен с Оккамом, что существует критерий более важный, чем защита собственных интересов, обеспечиваемая политической жизнью. Различие же между ними в том, что Аквинат видит в политической жизни критерий, превышающий самосохранение и земной мир, а именно — добродетель, достижение которой возможно только в политическом сообществе. Критика, которой мог бы подвергнуть здесь Оккама Аквинат, значительно отличается от той, которую могли бы высказать философы Нового времени. Гоббс сказал бы, что Оккам преувеличивает серьезность проблемы политической жизни, потому что именно монарх задает критерии справедливости: до возникновения государства не существует никакого критерия справедливости помимо того, на какие действия способен тот или иной индивидуум. Иными словами, для Гоббса проблематична жизнь человека вне государства, в которой нет защиты от насилия, свойственного природному состоянию; оно гораздо более проблематично, чем жизнь в государстве, в которой можно пострадать от свободы монарха устанавливать свои собственные критерии справедливости. В итоге, Аквинат считал бы, что Оккам преувеличивает серьезность проблемы политической жизни, так как он сводит политическую справедливость лишь к земному миру, тогда как Гоббс полагал бы, что Оккам преувеличивает эту проблему, потому что он не способен понять, что нет иной справедливости помимо земного мира.

И наконец, рассмотрим критику политической философии Оккама со стороны Марсилия Падуанского. Мы видели, какое важное значение Оккам придает единству, когда речь идет о наилучшей форме правления, будь то правление церковное или светское. Благодаря такому пониманию значения единства Оккам должен был бы серьезно отнестись к замечанию, что *plenitudo potestatis* есть наилучшая форма правления, потому что это высшая форма единства: величайшее единство воплощено в едином главе Церкви, обладающем высшей духовной и высшей светской властью. Оккам отвергает *plenitudo potestatis*, поскольку священники не могут овладеть надлежащим знанием мирских законов. Однако Марсилиус предлагает альтернативу: духовная и светская власть объединяются в лице высшего мирского правителя. Доводы Марсилиуса в пользу такого переосмысления *plenitudo potestatis*, а также возможная реакция на них Оккама, будут рассмотрены в следующем разделе.

## Лекция 26

# Марсилий: исторический контекст; отношения между верой и разумом

Исторический контекст мысли Марсилия Падуанского (1275–1342) и Оккама, по существу, один и тот же. Две центральные темы политических событий предшествующего времени — отсутствие мира между Папой и светскими правителями, в особенности германским императором, и притязания Папы на *plenitudo potestatis*. По мнению Оккама, первое вызвано последним: непомерные претензии Папы на *plenitudo potestatis* превращают Церковь во врага государства. Для поддержания доктрины *plenitudo potestatis* Папы Григорий IX (1227–1241) и Иннокентий IV (1243–1254) использовали «Дарение Константина», подложную грамоту, составленную приблизительно между 750 и 850 гг., по которой Папа Сильвестр I, в благодарность за крещение и избавление от проказы, получил от Константина в дар политическое главенство над Италией и другими регионами. Иннокентий IV доказывал, что передача управления Италией *de facto* было не чем иным, как признанием Константином того, что принадлежало Папе *de iure*: Папа по праву наделен высшей и неограниченной мирской властью. Доктрина *plenitudo potestatis* не была теорическим построением, так как она служила оправданием реальных действий — попыток Иннокентия IV сместить Фридриха II, борьбы Бонифация VIII против Людовика IV, Иоанна XXI против Людвиг Баварского.

У Марсилия, в отличие от Оккама, была вполне благополучная академическая карьера до того, как он был вынужден покинуть университет вследствие своей вовлеченности в политические события. В 1312 г. Марсилий был избран ректором Парижского университета. Не состоя ни в каком религиозном ордене, Марсилий сочувствовал францисканцам, а также поддерживал гибеллинов — итальянскую антипапскую партию. В 1324 г. Марсилий анонимно публикует трактат *Defensor pacis* («Защитник мира»). В 1326 г., когда авторство Марсилия было раскрыто, он бежал ко двору императора Людвига вместе с Жаном Жанденом, которого считали соавтором *Defensor pacis*. Таким образом, Марсилий оказался при дворе Людвига одновременно с Оккамом (1328–1349). Марсилий сопровождал Людвига, когда тот вторгся в Италию, сместил Папу и возвел

на папский престол антипапу Николая V. Вернулся с Людвигом в Германию, где написал *Defensor minor* («Малый Защитник»).

Марсилий принадлежит к интеллектуальному течению XIII—XIV вв., известному как латинский аверроизм. Аверроэс или Ибн Рушд (1126—1198), исламский философ, живший в Испании, в своем *Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией*<sup>1</sup>, писал о взаимоотношениях между верой и разумом, философией и теологией. Он усматривал очевидное противоречие между тем фактом, что Коран повелевает всем верующим познать Бога, и тем, что не все люди в равной степени способны Его познать. Неравенство природных способностей к познанию объясняется с помощью разделения людей на три категории: (1) простые люди, способные понимать лишь риторические аргументы, направляющие страсти с помощью воображения, (2) теологи, воспринимающие вероятностные (диалектические) аргументы, и (3) философы, воспринимающие доказательные аргументы. Коран чудесным образом разрешает это явное противоречие, открывая истину всем трем категориям одновременно. Философский подход может отличаться от теологического, как и от веры простых людей, потому что философы, когда того требует их доказательный метод, то есть когда философские выводы противоречат буквальной интерпретации, могут толковать Коран аллегорически, в то время как простые верующие и теологи ограничены буквальной интерпретацией. Таким образом сохраняется единство Откровения и, вместе с тем, декларируется многообразие форм познания и признается возможность различий в подходах, особенно между аллегорическим толкованием философов и буквальным толкованием нефилософов.

Тем не менее Аверроэс настаивает на том, что одного лишь признания возможности методологических различий недостаточно: необходимо также, чтобы различные методы применялись раздельно. Три категории людей — это три неизменных природных типа, и существует опасность, что отдельные люди будут пытаться толковать Коран, сочетая различные методы вне зависимости от своих природных способностей. Смешение веры и разума, а точнее, смешение веры и философии лишь способствует искажению и той и другой. Здесь имеется в виду критический метод в теологии,

---

<sup>1</sup> См. *Sweeney M. Medieval Islamic and Jewish Philosophy in Latin Christendom*, Lecture 10.



поскольку он представляет собой попытку смещения чистой веры и философского рассуждения. Если чистая вера и философское рассуждение не будут разделены, то простые верующие, не способные воспринимать доказательные аргументы, не поймут аллегорических интерпретаций философов, — следовательно, они не смогут воспринять философский подход, но при этом утратят свою веру в буквальное толкование Корана и останутся ни с чем — без веры и без разума.

Аверроэс считает, что вера и разум должны существовать раздельно, и разум должен главенствовать. Философия выше веры благодаря интеллекту, который тренирует как раз философия; а также выше воображения, от которого зависит вера и с которого начинается теология. Более того, доказательный метод философии превосходит вероятностную аргументацию теологии и риторическую аргументацию чистой веры, поскольку определенное и необходимое превосходит неопределенное и привходящее. Философия способна постичь все, что содержится в Откровении, лучше, чем вера и теология. Превосходство философии над верой не означает, что все верующие должны быть философами; самое главное — это то, что философия должна быть отделена от тех, кто по природе своей неспособен воспринять ее методы.

Такое явление, как латинский аверроизм, возникло благодаря переводам сочинений Аристотеля с арабского на латинский язык в XII—XIII вв.: к этим переводам прилагались переводы комментариев к сочинениям Аристотеля, выполненных в основном Аверроэсом, который стал известен уже просто как «Комментатор». Аверроэсовские комментарии на Аристотеля в значительно большей степени, нежели его *Рассуждение*, породили латинский аверроизм. Латинские аверроисты, если давать простое определение, — это представители латинского христианского мира, отождествляющие, вслед за Аверроэсом, философию с учением Аристотеля и воспринимающие Аристотеля главным образом сквозь призму комментариев Аверроэса. Поскольку латинские аверроисты называли себя христианами, сочинения Аристотеля и комментарии Аверроэса порождали два основных комплекса проблем. Во-первых, Аверроэсовы *Комментарии на «Физику»* утверждали вечность и нетварность мира. Во-вторых, в его *Комментариях на «De Anima»* рассматривался отдельно действующий интеллект и отдельно возможностный интеллект, существующие отдельно от человеческих индивидуумов, что, по-видимому, и делает людей смертными. Эти два положения

создавали проблему для христиан, так как Откровение требовало от них признать сотворение мира во времени и бессмертие души. Как философы латинские аверроисты считали Аверроэса убедительным; как христиане они принимали истину Откровения.

Разрешение этой проблемы в рамках латинского аверроизма известно как теория двойственной истины. Нашему конечному разуму истины философии представляются необходимыми; например, нельзя отрицать истинность аргументации Аристотеля и Аверроэса в пользу вечности и несотворенности мира. Откровение, утверждающее, что мир тварен и конечен во времени, противоречит философии. Различие между истинами разума и Откровения объясняется тем фактом, что Бог всемогущ и бесконечен, и Откровение может противоречить философии: что необходимо для нас, не обязательно необходимо для Бога. Наряду с тем, что латинский аверроизм признает превосходство Откровения над разумом, поскольку Откровение может противоречить разуму, он также утверждает, что Откровение и разум никогда не достигнут гармонии: вера никогда не будет разумна. Постичь веру или Откровение невозможно, ибо они не только находятся за пределами разума, но противоположны ему. Разум и Откровение всегда существуют отдельно друг от друга.

Разделение разума и Откровения подвергает сомнению возможность существования теологии, являющейся рациональным осмыслением веры. Одним из ключевых моментов в развитии латинского аверроизма стал отказ некоторых слушателей философского факультета Парижского университета покинуть факультет. Традиционно занятия на философском факультете считались подготовкой к изучению теологии или некоторых других дисциплин. Другими словами, занятия философией естественным образом вели к изучению теологии, так как философия и теология были нераздельны. Желание тех, кто отождествлял философию с Аристотелем и Аверроэсом, остаться на философском факультете было истолковано их оппонентами с факультета теологии как утверждение не только возможности раздельного существования философии и теологии, но и превосходства философии над теологией и Откровением. Если Откровение действительно превосходило бы философию, которой оно противоречило, латинские аверроисты философского факультета стремились бы перейти к высшей мудрости, пребывающей на факультете теологии. Если же необязательно изучать истину, противоположную философии, то философия оказывается не только отделенной от Откровения, но и превосходящей его. Итак,

вот определение латинского аверроизма: вера и разум, то есть вера и философия раздельны, причем разум выше веры. Разум отождествляется с философией, которая, в свою очередь, отождествляется с учением Аристотеля, представленным в комментариях Аверроэса. Философская истина есть высшая истина, поскольку только ее можно доказать.

Какому именно конкретному историческому персонажу соответствует данное определение — Сигеру Брабантскому или Боэцию Дакскому — активно обсуждающийся вопрос<sup>2</sup>. Утверждали, будто латинский аверроизм возник на факультете теологии, в результате неправильного истолкования убеждений предполагаемых латинских аверроистов с философского факультета их оппонентами-теологами. В частности, споры велись вокруг *Осуждения* 1277 года, направленного против латинских аверроистов философского факультета Парижского университета: вопрос в том, действительно ли кто-нибудь проповедовал осуждаемые убеждения, и если да, то каковы они были на самом деле. Являлись ли Сигер Брабантский или Боэций Дакский латинскими аверроистами — вопрос, выходящий за рамки данной работы. Здесь же для нас важен другой вопрос — являлся ли латинским аверроистом Марсилиус Падуанский?

Я берусь утверждать, что текст *Defensor pacis* показывает, что Марсилиус соответствует определению латинского аверроизма, приведенному выше. Его разделение конечных целей Церкви и государства влечет за собой разделение веры и разума. Более того, утверждаемое им превосходство государства над Церковью подразумевает превосходство разума над верой. Конечная цель Церкви, по Марсилиусу, вечный мир, который недоказуем и, следовательно, находится вне компетенции философии: это предмет чистой веры. Конечная цель государства — земной мир. Философия может рассуждать лишь о земном мире как о цели, и таким образом, философия по своему методу может рассматривать Церковь лишь в отношении этой цели: иными словами, философия подчиняет конечную цель Церкви конечной цели государства. Следовательно, Церковь и государство не просто раздельны, и Церковь подчинена государству, но это обстоит так потому, что ее конечная цель находится за пределами разума. Тот факт, что конечная цель Церкви находится за пределами разума, не значит, что философия не в

---

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. *Sweeney M. Medieval Islamic and Jewish Philosophy in Latin Christendom, part III.*

состоянии рассуждать о Церкви; скорее, это значит, что Церковь должна быть сокращена до размеров того, о чем может рассуждать философия. Хотя Марсилий не вступает в подробное обсуждение отношений между верой и разумом в *Defensor pacis*, его взгляд на отношения Церкви и государства вытекает из его воззрений на отношения между верой и разумом, что можно наглядно продемонстрировать.

Латинский аверроизм Марсилия Падуанского легче идентифицировать, чем его расширенный вариант, включающий вечность мира и бессмертие души, потому что «необходимость» для латинского аверроизма политического содержания, возможно, легче понять. *Plenitudo potestatis* утверждает высшее единство Церкви и государства в лице Папы: государство подчинено Церкви до полного отождествления с ней, поскольку вся власть в конечном счете принадлежит Церкви. Латинский аверроизм привлекателен в сфере политики, так как примиряет Церковь и государство, отделяя Церковь от государства и одновременно подчиняя ее ему. Латинский аверроизм представляется неизбежной реакцией на *plenitudo potestatis*: не единственно возможной, но наиболее радикальной, ибо радикальные позиции приводят к радикальным реакциям. Так или иначе, у нас есть гипотеза, которую необходимо проверить с помощью текста, а именно, что содержание трактата Марсилия Падуанского *Defensor pacis* представляет собой политическую версию латинского аверроизма.

## Лекция 27

# Марсилий о земном мире<sup>1</sup>

Марсилий отождествляет цель государства с его основным благом — земным миром. Земной мир — источник всех остальных земных благ, его отсутствие влечет за собой величайшие беды<sup>2</sup>. Доказательством того, что гражданский мир является наиболее фундаментальным благом и целевой причиной государства, служит пример Италии<sup>3</sup>. Ни папство, ни Франция, ни Германия не сумели установить земной мир в Италии, из-за чего Италия испытывает

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки на *Defensor pacis* (орфография дана по указ. изд.).

<sup>2</sup> Cassiodorus in prima suarum epistolarum, hac serie iam premissa, tranquillitatis seu pacis civilium regiminum commoditates et fructus expressit, ut per hos tamquam optimos, hominum optimum, eius vite scilicet sufficientiam explicans, quam sine pace hac tranquillitate nemo consequi potest, ad pacem habendam invicem, et hinc tranquillitatem, voluntates hominum excitaret (I.1.1).

Кассиодор в первом из своих посланий говорит о пользе и благих плодах спокойствия или гражданского мира, показывая, что при помощи этих великих благ достигается величайшее благо человека — полнота жизни, которой невозможно достичь без мира и спокойствия. Тем самым он стремится возбудить в людях желание жить в мире друг с другом, и потому в спокойствии.

Sunt igitur, ut diximus, pacis seu tranquillitatis fructus optimi, opposite vero litis importabilia nocumenta (I.1.4).

Итак, как мы сказали, плоды мира, или спокойствия — это величайшие блага, а их противоположность — борьба — невыносимое зло.

<sup>3</sup> Ut videre sat est, etiam quasi omnibus innocultum, ab Italico regno. Dum enim ipsius incole convixerunt pacifice, fructus pacis enumeratos pridem suaviter perceperunt, ex hiis et in hiis proficientes in tantum, ut universam habitabilem eorum ditioni subdiderint. Inter ipsos vero discordia seu lite suborta, laboribus et incommodis multimodis vexatum est regnum ipsorum, et alienarum atque invisarum gentium subivit imperium. Sicque etiam rursum propter litem laceratum est undique, quasi solutum, quod occupare volenti et utcumque potenti facilis cuilibet ad ipsum iam patet ingressus (I.1.2).

Это можно без труда, очевидным для всех образом, увидеть на примере Итальянского государства. Ибо пока жители Италии жили в мире друг с другом, они вкушали неисчислимые сладкие плоды мира, и благодаря им и в них достигли столь больших успехов, что обрели господство над всем обитаемым миром. Но как только между ними возникли разногласия и борьба, их государство стало жертвой различных напастей и бед и оказа-

огромные страдания. Таким образом, в то время как непосредственным контекстом политических сочинений Оккама была ересь Иоанна XXII относительно францисканской бедности, для Марсилия таким контекстом стали тяготы его родной Италии, которые ясно показали, что земной мир — это благо, достижимое только через политическую жизнь.

Используя свои познания в медицине, Марсилий объясняет значимость земного мира, уподобляя мир здоровью<sup>4</sup>. В то время как Платон проводит аналогию между справедливостью и здоровьем, для Марсилия именно мир необходим государству, как здоровье — живому существу. Мы могли бы предположить, что Марсилий обратится к Августину, чтобы обосновать земной мир как целевую причину государства, поскольку Августин однозначно отождествлял политическое благо с земным миром, но Марсилий ссылается на Аристотеля, поскольку ключом к пониманию земного мира служит аристотелево описание частей государства. Мир — это гармоничное соотношение частей государства, как здоровье — гармоничное соотношение частей живого существа. Подобно этому разлад или болезнь есть неспособность частей слаженно работать

---

лось под игом враждебных чужеземных народов. Так, из-за вражды и распри Италия оказалась растерзанной и разбитой, так что в нее свободно может вторгнуться любой, у кого есть желание и хоть какая-то сила, чтобы ее захватить.

<sup>4</sup> *Debentes itaque describere tranquillitatem et suum oppositum, suscipiamus cum Aristotele primo et quinto Politice sue capitulis 2o et 3o civitatem esse velut animatam seu animale naturam quandam. Nam sicuti animal bene dispositum secundum naturam componitur ex quibusdam proportionatis partibus invicem ordinatis suaque opera (sibi) mutuo communicantibus et ad totum, sic civitas ex quibusdam talibus constituitur, cum bene disposita et instituta fuerit secundum rationem. Qualis est igitur comparatio animalis et suarum partium ad sanitatem, talis videbitur civitatis sive regni et suarum partium ad tranquillitatem (I.2.3).*

Теперь мы должны дать определение спокойствию и его противоположности. Давайте допустим вместе с Аристотелем (*Политика* I.2; V.3), что государство — это живое существо или животное. И как животное, правильно устроенное в согласии с природой, создано из определенных пропорциональных частей, подчиненных друг другу, так и государство состоит из таких определенных частей, если оно правильно устроено и учреждено в согласии с разумом. Следовательно, как соотношение частей живого существа оказывается важным для его здоровья, так и подобное соотношение частей государства, как будет видно, оказывается важным для его благополучия.

на благо целого. Аналогия мира и здоровья свидетельствует о том, что, несмотря на обращение к Аристотелю, Марсилий заменяет справедливость или добродетель на мир как конечную цель государства.

То, что Марсилий придает особую важность практической стороне вопроса, видно из его понимания политической философии как попытки установить причины наиболее опасной болезни государства — внутреннего разлада, чтобы живой организм, каким является государство, мог продолжать жить, и жить хорошо: как конечной целью медицинского искусства является исцеление индивидуумов, так целью политической философии является предупреждение или исправление повреждения земного мира. В аристотелевой *Политике* Марсилий находит достаточно убедительное объяснение всех возможных причин политического разлада за исключением одной<sup>5</sup>. Наиболее опасную болезнь общества Аристоте-

---

<sup>5</sup> Cuius quidem etsi cause primitive sint plures et coniuncte non pauce, quas solitis modis evenire possibles, philosophorum eximius in civili scientia omnes fere descripsit, est tamen extra illas una quedam singularis et occulta valde, qua Romanum imperium dudum laboravit laboratque continuo, vehementer contagiosa, nil minus et prona serpere in reliquas omnes civitates et regna, ipsorumque iam plurima sui aviditate temptavit invadere. Hanc siquidem eiusque ortum et speciem nec Aristoteles aut philosophorum alter sui temporis ve prioris conspiciere potuit. Est enim hec et fuit opinio perversa quedam in posteris explicanda nobis, occasionaliter autem sumpta, ex effectu mirabili post Aristotelis tempora dudum a suprema causa producta, preter inferioris nature possibilitatem et causarum solitam actionem in rebus. Hec nempe sophistica, honesti atque conferentis faciem gerens, hominum generi perniosa prorsus existit, omnique civitati ac patrie, si non prohibeatur, nocumentum tandem importabile paritura (I.1.3).

Хотя разлад имеет множество причин, многие из которых связаны друг с другом, почти все они, возникающие обычным образом, были описаны величайшим философом в его науке об обществе (*Политика*, особенно кн. VIII — прим. ред.). Кроме них, однако, существует еще одна особая и глубоко скрытая причина, по которой Римская империя претерпела много бед и претерпевает их сейчас. Причина эта весьма заразна и склонна перекидываться на другие города и государства; по своей алчности она уже пыталась захватить большинство из них. Ни Аристотель, ни какой-либо другой философ, будь то его современник или предшественник, не могли установить истоки и характер этой причины. Ибо существовало и существует по сей день некое превратное представление (оно будет изложено нами ниже), которое окказионально возникло намного позже времен Аристотеля как следствие чудесного воздействия высшей причины, — воздействия, сво-

лю, великому философу-физику, не удалось выявить, не по своей вине, но поскольку она явилась миру спустя много лет после его смерти. Эта болезнь в некотором смысле выходит за рамки философии ввиду того, что она является непреднамеренным следствием сверхприродной причины: она возникла в результате чудесного вмешательства Бога в историю — спасительного вмешательства, совершившегося через Христа. Случайным следствием этого величайшего из благ стало величайшее земное зло. Мы до сих пор точно не знаем, что такое это величайшее зло, знаем только, что оно является какой-то формой разлада, порожденного христианством.

Цель *Defensor pacis* — восполняя аристотелеву *Политику*, исследовать эту болезнь, то есть ту единственную из причин разлада, которую Аристотель не мог предвидеть<sup>6</sup>. В то время как в *Политике* Аристотеля адекватно исследуются другие болезни государства, *Defensor pacis*, разбирающий наиболее пагубное заболевание, превосходит *Политику* по своей значимости: рассматривая влияние христианства на политическую жизнь, Марсилий выводит поли-

---

бодного от власти низшей природы и обычного действия причин в вещах. Это обманчивое представление, приняв облик уважаемого и полезного, крайне пагубно для человеческого рода, и если его не опровергнуть, оно неминуемо принесет непоправимый вред всякому государству и отечеству.

<sup>6</sup> Est ergo propositum meum, auxiliante Deo, singularem hanc litis causam solummodo pandere. Nam earum que per Aristotelem assignate fuerunt, numerum atque naturam iterare foret abundans; huius vero quam nec Aristoteles conspiceret potuit, nec post ipsum qui potuerit, determinationem alter assumpsit, sic volumus revelare velamen, ut a regnis seu civilitatibus omnibus deinceps facile possit excludi, exclusa vero possint securius studiosi principantes et subditi tranquille vivere, quod est desiderabile propositum in huius operis initio, necessarium debentibus civili felicitate frui, que in hoc seculo possibilium homini desideratorum optimum videtur et ultimum actuum humanorum (I. I. 7).

Следовательно, моя цель — с Божьей помощью исследовать лишь одну причину разлада. Ибо заново перечислять и говорить о природе тех причин, что были описаны Аристотелем, было бы излишне; но эту причину, которой Аристотель не мог знать, а после него никто, кто мог ее знать, не взялся исследовать, мы хотим разоблачить, чтобы впредь ее можно было без труда устранить из всех городов или государств, и тогда добродетельные правители и их подчиненные жили бы в безопасности и спокойствии. Вот желанная цель, которую я провозглашаю в начале этого сочинения; достигнуть ее необходимо тем, кто хочет наслаждаться гражданским счастьем, которое представляется наилучшим из возможных предметов желания человека в этом мире и конечной целью человеческой деятельности.



тическую философию далеко за пределы философии Аристотеля. Хотя *Defensor pacis* задуман Марсилием как попытка диагностировать болезнь и определить способы ее лечения, Марсилией не может применить это лечение. *Defensor pacis* посвящен Людвигу, которого Марсилией величает «императором Римлян» и «слугой Господа». Настало время понять политическую болезнь, порожденную христианством, и вылечить ее. Как философ Марсилией пишет абстрактно, как патриот он пишет, ориентируясь на практику, в надежде, что *Defensor pacis* будет способствовать исцелению Италии, где зло, нечаянно привнесенное христианством, проявилось сильнее всего.

Для должного понимания земного мира необходимо помнить, что ему противоположен мир вечный<sup>7</sup>. Вечный мир царит на небесах, тогда как земной мир возможен лишь в этой жизни. Земной мир — это благая жизнь в земной жизни; благая жизнь в вечной жизни — это вечный мир. Однако вечная жизнь и присущий ей вечный мир недоказуемы: вечная жизнь — не предмет философии<sup>8</sup>. Чтобы постичь, что вечная жизнь существует и что она такое, нужно нечто, превышающее естественный разум, а именно — вера. Земной мир, напротив, находится в ведении естественного разума и, таким образом, в компетенции философии<sup>9</sup>. Очевидно, что зем-

---

<sup>7</sup> Vivere autem ipsum et bene vivere conveniens hominibus est in duplici modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero eternum sive celeste vocari solitum (I.4.3).

Между тем жизнь и благая жизнь, свойственная человеку, существует двух видов, один из которых земной, а другой обычно называют вечным или Божественным.

<sup>8</sup> Quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitas per demonstrationem convincere, nec fuit de rebus manifestis per se, idcirco de traditione ipsorum que propter ipsum sint, non fuerunt solliciti (*Ibid.*).

Тем не менее, существование второго, вечного, вида жизни, никто из философов не смог доказать; оно также не самоочевидно, и поэтому они и не пытались понять, что это такое.

<sup>9</sup> De vivere autem et bene vivere seu bona vita secundum primum modum, mundanum scilicet, ac de hiis, que propter ipsum necessaria sunt, comprehendunt per demonstrationem philosophi gloriosi rem quasi completam (*Ibid.*).

Что же означает жить, и жить хорошо, или что такое благая жизнь относительно первого вида, то есть жизни земной, и каковы необходимые средства для ее достижения, то это прославленные философы путем доказательств постигли почти во всей полноте.

ная жизнь существует, и природу земной жизни и земного счастья можно постигнуть при помощи доказательств. Граница между вечным и земным миром, таким образом, определяется методом, так как философский метод применим лишь к земному миру. Основанием подобного разделения на вечное и земное служит отсутствие какой бы то ни было общей почвы между верой и разумом: то, во что верят, нельзя постигнуть рациональным образом. Здесь взгляд Марсилия на соотношение вечного и земного хотя бы отчасти совпадает с определением латинского аверроизма: разделение веры и разума очевидно в разделении вечного и земного; но здесь еще нет подчинения вечного земному или подчинения веры разуму. Само по себе разделение веры и разума ничего не говорит нам, о том, что из них выше.

Из разделения вечного и земного Марсилий выводит, что природное стремление к политической жизни существует не только ради земного мира<sup>10</sup>. Земной мир, достигаемый при помощи политической жизни, является естественным образом желанным и возможным. Вряд ли, объясняя природную склонность людей к политической жизни лишь желанием земного мира, Марсилий опирался на Аристотеля, однако он ближе к Аристотелю, чем к Августину, когда говорит о естественном характере политической жизни. Рассуждая о естественном характере политической жизни, Марсилий не раз ссылается на Аристотеля, он также пересказывает аристотелеву теорию о возникновении политической жизни из союза мужчины и женщины, в результате которого появилась семья, развившаяся в селение, вполне естественно переросшее в государство. Тем не менее, процитировав слова Аристотеля о естественности политической жизни, Марсилий сразу же объясняет это как врач и в некотором смысле снижающим образом, подчеркивая, что именно физиологические потребности людей — причина их

---

<sup>10</sup> Unde propter ipsum consequendum concluderunt ipsi necessitatem civilis communitatis, sine qua vivere hoc sufficiens obtineri non potest. Quorum etiam eximius Aristoteles in seu Politice cap. 10 dixit: «Omnes (homines) ferri ad ipsam, et secundum nature impetum propter hoc» (*Ibid.*).

И потому они пришли к выводу, что для достижения этого необходимо гражданское общество, без которого полнота жизни невозможна. Так, величайший из философов, Аристотель, писал в *Политике*, книга I, глава I: «Все люди склонны к подобному сообществу благодаря природному стремлению».

склонности к политической жизни<sup>11</sup>. Земные блага, необходимые человеку для пропитания, требуют разделения труда, которое ведет к разделению государства на разные институты<sup>12</sup>. В этом утверждении основной акцент ставится на земных благах как основании естественного происхождения государства. Земной мир важен, потому что он делает возможным добывание земных благ, в которых естественным образом нуждаются люди. Политическая жизнь необходима для развития ремесел, а не моральных добродетелей или наук. В отличие от Аристотеля, Марсилиус ничего не говорит о необходимости политической жизни для развития разумной добродетели. Справедливость вовсе не обязательна для полного развития разума у человека, но она необходима для сохранения земного мира, порождающего земные блага.

Естественность политической жизни и, следовательно, аристотелизм политической философии Марсилиуса, становятся еще более сомнительными, если принять во внимание последствия первоначального греха. Не было бы никакого государства и политической жизни, утверждает Марсилиус, если бы не было греха<sup>13</sup>. Здесь оче-

---

<sup>11</sup> Homo nascitur compositus ex contrariis elementis, propter quorum contrarias actiones et passiones quasi continue corrumpitur aliquid ex sua substantia; rursumque quoniam nudus nascitur et inermis, ab excessu continentis aeris et aliorum elementorum passibilis et corruptibilis (*Ibid.*).

Человек рождается составленным из разнородных элементов, из-за враждебных друг другу действий и страстей которых часть его субстанции почти непрерывно разрушается; к тому же, рожденный нагим и беззащитным, он подвержен повреждающему воздействию окружающего воздуха и других элементов природы.

<sup>12</sup> Indiguit artibus diversorum generum et specierum ad declinandum nocumenta predicta. Que quoniam exerceri non possunt, nisi a multa hominum pluralitate, nec haberi, nisi per ipsorum invicem communicationem, oportuit homines simul congregari ad commodum ex hiis assequendum et incommodum fugiendum (*Ibid.*).

Как следствие, ему понадобились ремесла различных родов и видов, дабы избежать вышеперечисленных бед. Но так как этими ремеслами могут заниматься лишь большие группы людей и существовать они могут лишь при взаимодействии, людям пришлось объединиться, чтобы получать от этих ремесел пользу и избегать вреда.

<sup>13</sup> Fuit etiam creatus in statu innocentie seu iustitie originalis et etiam gratie, ut probabiliter dicunt sanctorum aliqui et scripture sacre quidam doctores precipui. In quo siquidem premansisset, nec sibi aut sue posteritati necessaria fuisset offi-

видно ограничение целей государства земным миром, потому что единственной причиной существования государства является необходимость трудом добывать земные блага. В раю, то есть до грехопадения, земные блага были в изобилии, поэтому не было нужды в политической жизни или государстве. Политическая жизнь не обязательна для всестороннего развития человеческого разума, она необходима для умножения земных благ. Таким образом, в вопросе о происхождении политической жизни Марсилий оказывается как приверженцем Августина, так и сторонником Аристотеля. Добродетель возможна и без государства, земной же мир — нет. Понятно, что именно Марсилий находит привлекательным в точке зрения Аристотеля на происхождение государства: согласно Аристотелю, государство имеет совершенно «земные» корни в семье и в необходимости разделения труда. Менее важно для Марсилия аристотелево представление о добродетели как основной целевой причины государства; ибо, как заметил Оккам, если Церковь и государство имеют одну и ту же целевую причину — добродетель, — то тогда трудно отличить Церковь от государства и не наделить слишком большой властью Церковь. Таким образом, аргумент Августина, что земной мир и земные блага являются единственной целью государства, возникшего как следствие грехопадения, необходим, чтобы, определяя цели Церкви и государства, можно было обойти Аристотеля. «Августинизированный» аристотелизм Марсилия таков, что у него именно падшая природа, а не «природа» вообще, нуждается в труде и его разделении; более того, целевая причина государства сводится к его самой простой и насущной задаче — земному миру.

Наряду с определением чисто земных причин возникновения государства в мире, Аристотель, по мнению Марсилия, правильно определяет части государства и их полезные взаимоотношения друг с другом. В *Политике* говорится о шести частях государства,

---

ciorum civilium institutio vel distinctio, eo quod opportuna queque ac voluptuosa sufficientie huius vite in paradiso terrestri seu voluptatis natura produxisset eidem, absque ipsius pena vel fatigatione quacumque (I.6.1).

Сотворен же он [Адам] был в состоянии невинности или изначальной справедливости, а также милости, как верно утверждают некоторые святые и, в особенности, некоторые учителя Священного Писания. Если бы Адам и далее пребывал в таком состоянии, то установление или разделение гражданских обязанностей не нужно было бы ни ему, ни его потомкам, так как природа щедро одарила бы его преимуществами и радостями полноты жизни в раю земном или небесном без каких бы то ни было страданий и утомления.

а именно: земледельческой, ремесленной, военной, финансовой, жреческой (священнической) и судебной, хотя эти шесть на деле сводимы к трем, наиболее почитаемым частям: жреческой, военной и судебной<sup>14</sup>. Мир и согласие между этими частями зависят от того, какая часть главенствует, а какие ей подчинены. Если правит ненадлежащая часть, то возникает разлад — политическая болезнь. В *Defensor pacis* весьма важное место занимает обсуждение священнической части, ибо именно ее взаимоотношения с другими частями порождают величайшую дисгармонию, то есть отсутствие мира<sup>15</sup>. Марсилий объясняет отсутствие единодушия в отношении

---

<sup>14</sup> Dicamus, quod partes seu officia civitatis sunt sex generum, ut dixit Aristoteles 7o Politice, capitulo 7o: agricultura, artificium, militaris, pecuniativa, sacerdotium et iudicialis seu consiliativa. Quorum tria, videlicet sacerdotium, propugnativa et iudicialis, simpliciter sunt partes civitatis, quas etiam in communitatibus civilibus honorabilitatem dicere solent. Reliqua vero dicuntur partes large, ut quia sunt officia, necessaria civitati secundum Aristotelis sententiam 7o Politice, capitulo 7o (1.5.1).

Теперь скажем, что существует шесть частей или задач государства, как писал Аристотель в VII книге *Политики*, в главе 7: земледельческая, ремесленная, военная, финансовая, жреческая и судебная или совещательная. Три из них, жреческая, военная и судебная, являются частями государства в строгом смысле, в гражданских обществах их считают самыми почетными. Об остальных говорят как о частях государства лишь в широком смысле, так как они, согласно учению Аристотеля, изложенному в VII книге *Политики*, глава 7, государству необходимы.

<sup>15</sup> Superest autem nobis de sacerdotalis partis necessitate dicere, de qua non omnes homines sic senserunt concorditer, ut de necessitate reliquarum partium civitatis. Et causa huius fuit, quoniam ipsius vera et prima necessitas non potuit comprehendere per demonstrationem, nec fuit res manifesta per se. Convenerunt tamen omnes gentes in hoc, quod ipsum conveniens sit instituere propter Dei cultum et honorationem et consequens inde commodum pro statu presentis seculi vel venturi. Plurime enim legum sive sectarum bonorum premium et malorum operatoribus supplicium in futuro seculo promittunt, distribuenda per Deum (1.5.10).

Нам остается сказать о необходимости жреческой части, в отношении которой не все были столь единодушны, как в том, что касается необходимости других частей государства. Причина же такого расхождения мнений была в том, что истинная и существенная необходимость этой части не может быть понята при помощи доказательств, она также и не самоочевидна. Однако все народы согласились, что следует учредить жречество для почитания и прославления Бога, и ради вытекающей из этого пользы для мира настоящего и будущего. Ибо большинство религиозных законов обещают, что в будущем мире Бог распределит награды за добрые деяния и наказания за злые.

священнической части тем, что сфера ее деятельности недоступна человеческому разуму. Нет согласия относительно того, что находится за пределами естественных возможностей разума: когда деятельность одной из частей государства посвящена вере и вечным законам, земной мир невозможен. Здесь требуется консенсус относительно того, что именно доступно разуму, и можно только гадать, какой консенсус может быть достигнут между философами. Важно помнить, что хотя в XIV веке в рамках христианского мира консенсуса между философами не было, но Аристотеля почитали все. Кроме того, несмотря на отсутствие консенсуса и в некоторых религиозных вопросах или относительно места священнической части среди других частей государства, Марсилий полагает, что всегда был и существует по сей день консенсус в том, что касается целей религии, и на основе этого Марсилий надеется достигнуть консенсуса относительно места священнической части среди других частей государства. Все согласны в том, говорит Марсилий, что благая цель религии — научить людей, какие награды получают те, кто повинуются Богу, и какие наказания ожидают неповинующихся. Будущие награды и наказания составляют сущность религии. Такая обращенность к будущему, согласно Марсилию, свойственна если не всем, то по крайней мере большинству религий: священники учат людей тому, как достичь вечного мира.

Наряду с тем, что религия, которая представляет собой область недоказуемого, должна учить о будущих наградах и наказаниях, у нее есть и иная задача, доступная разуму и относящаяся более к земной жизни, нежели к вечности<sup>16</sup>. Эта задача религии — граждан-

---

<sup>16</sup> *Ad extra causas positionis legum, que absque demonstratione creduntur, attenderunt philosophantes convenienter valde aliam et pro huius seculi statu quasi necessariam causam traditionis legum divinarum sive sectarum ex quibus fuit Esiodus, Pythagoras et aliorum antiquorum quamplures. Nec autem fuit bonitas humanorum actuum monasticorum et civilium, a quibus quies seu tranquillitas communitatum et demum sufficiens vita presentis seculi quasi tota dependet (I.5.11).*

Однако помимо этих оснований для установления религиозных законов, — оснований, в которые верят без доказательств, — мыслители, в том числе Гесиод, Пифагор и некоторые другие из древних, усматривали, будучи в этом вполне между собой согласны, совсем другую причину и цель установления Божественных законов или религий — цель, в некотором смысле необходимую для устойчивости этого мира, а именно: чтобы дей-

ская, так как она имеет ту же цель, что и государство, — земной мир. Эту вторую задачу религии, ориентированную более на настоящее, нежели на будущее, обдумывали еще древние, то есть дохристианские, философы; религия здесь является, скорее, средством, нежели целью, поскольку подчинена благу государства. Причина, по которой эту задачу религии возможно философски обосновать, — в том, что решение ее необходимо для установления земного мира. О необходимости государственной религии говорит, например, такой факт, что древние философы, не верившие в будущую жизнь, делали вид, будто они в нее верят, поскольку без страха перед вечным наказанием большинство людей не стали бы подчиняться законам государства<sup>17</sup>. Религия и возвещаемые ею вечные муки способны породить гораздо больший страх, чем государство и его земные кары; следовательно, государству нужно использовать религию, чтобы с помощью страха перед вечными муками насаждать страх перед человеческими законами. Священничество необходимая часть государства, и его необходимость можно доказать, поскольку для сохранения земного мира важно, чтобы люди боялись вечного наказания за нарушение этого мира. Это не противоречит тому, что религия может иметь свою собственную цель в области вечного, однако философия и государство также могут поставить ей цель земную и политическую.

И все-таки Марсилиус считает, что изначальной целью языческой религии была цель, ограниченная земной жизнью, и она же

ствия людей, живущих как уединенно, так и в обществе, были устремлены к благу, от чего почти целиком зависит мир и спокойствие общин, а значит, и полнота жизни нынешнего века.

<sup>17</sup> *Nam licet philosophorum aliqui, talium legum sive sectarum adinventores, non senserint aut crediderint hominum resurrectionem et illam vitam que vocatur eterna, ipsam tamen esse finxerunt et persuaserunt, et in ipsa delectationes et tristitias, secundum qualitates humanorum operum in hac vita mortali, ut ex hoc inducerent hominibus Dei reverentiam et timorem, desiderium fugiendi vitia et colendi virtutes (Ibid.).*

Ибо хотя некоторые философы, основавшие такие законы или религии, не принимали или не верили в воскрешение людей и в жизнь, называемую вечной, но тем не менее они притворялись и убеждали других в том, что она существует и что радости и страдания в ней определяются человеческими поступками в этой смертной жизни, — они поступали так, чтобы пробудить в людях благоговение и страх перед Богом, а также желание избегать пороков и развивать добродетели.

была единственной мыслимой целью для некоторых философов<sup>18</sup>. С помощью религии, исповедуемой язычниками и проповедуемой философами, государство поддерживало земной мир. Марсилий отмечает, что такое положение отражено, например, в том факте, что жрецами, как пишет Аристотель в *Политике*, могли стать лишь люди, пришедшие из судебной или военной частей государства: жречество — это еще одна разновидность государственной службы. Таким образом, выясняется, что надлежащее положение священнической части в государстве — быть в подчинении у судебной части. Другими словами, священническая часть тоже способствует сохранению земного мира.

На первый взгляд, Марсилий отвергает языческий подход к религии, утверждая, что учение язычников о Боге было ложным: лишь иудейская и христианская религии учат правильной вере в Бога<sup>19</sup>. Тем не менее, хотя языческие религии и потерпели поражение

---

<sup>18</sup> Unde pax etiam seu tranquillitas civitatum et vita hominum sufficiens pro statu presentis seculi difficile minus servabatur, quod expositione talium legum sive sectarum sapientes illi finaliter intendebant.

Fuit ergo gentilium sacerdotum traditio talium preceptorum; ad que docenda statuerunt in suis communitatibus templa, in quibus colebantur ipsorum dñi (I.5.11–12).

Поэтому мир и спокойствие государств и полнота жизни людей, соответствующие тому времени, сохранялись с меньшими трудностями; к чему и стремились мудрецы при установлении таких законов или религий.

Таким образом подобные наставления передавались языческими жрецами из поколения в поколение; для того, чтобы их преподавать, они устраивали в своих общинах святилища, где почитались их боги.

<sup>19</sup> Verum quia gentiles et omnium relique leges aut secte, que sunt aut fuerunt extra catholicam fidem christianam, aut que ante ipsam fuit Mosaicam legem, vel que ante hanc fuit sanctorum patrum credulitatem, et generaliter extra traditionem eorum, que in sacro canone, vocata Biblia, continentur, non recte senserunt de Deo, ut quia humanum ingenium secuti sunt aut falsos prophetas vel doctores errorum, ideoque nec de futura vita ipsiusque felicitate vel miseria, nec de vero sacerdotio propterea instituto recte senserunt. Locuti tamen sumus in ipsorum ritibus, ut eorum a vero sacerdotio, Christianorum scilicet, differentia et sacerdotalis partis necessitas in communitatibus manifestius appareret (I.5.14).

Итак, правильные представления о Боге были чужды языческим законам или религиям, а также тем, которые существовали или существуют сейчас вне католической христианской веры, или вне Моисеева закона, который ей предшествовал, либо вне веры святых отцов (патриархов), которая, в свою очередь, предшествовала ему, — в общем, всем учениям, на-



ние в том, что касается их представлений о сущности Бога и будущей жизни, Марсилией не говорит, что они неправильно понимали задачи религии, он также не говорит, что государственная религия не является истинной. Но какой бы искаженной ни была языческая религия, все же у нее и у Аристотеля мы можем научиться тому, какое место священническая часть должна занимать в государстве. Марсилией приводит две причины, по которым стоит обсуждать языческую религию. Во-первых, он хочет показать различие между языческой и истинной религией, для обоснования тезиса о ложности языческих религиозных учений о Боге и будущем мире. Во-вторых, он утверждает, что с помощью языческой государственной религии мы можем уяснить необходимость священнической части в государстве, то есть, что языческое, и особенно аристотелевское, учение о жречестве — верный путь к пониманию того, какое место христианское духовенство должно занимать среди других частей государства.

Теперь нам становится ясно, что Марсилией считает христианство государственной религией. Чтобы достигнуть консенсуса относительно места христианского духовенства среди других частей государства, следует вернуться к языческим и философским представлениям о государственной религии. Таким образом, с одной стороны, Марсилией, исследуя порожденное христианством политическое зло, которое, как мы теперь видим, связано с местом христианского духовенства в государстве, пошел дальше Аристотеля; с другой же стороны, средство для лечения этой болезни, предложенное Марсилием, — возврат к дохристианскому и философскому пониманию места жречества в государстве. Ложность языческих представлений о Боге и вечной жизни не должна отвращать нас от попытки с помощью языческой политической философии постигнуть земные задачи христианского духовенства.

Взгляд Марсилиия на земной мир как конечную цель государ-

---

ходящимся вне традиции священного канона, называемого Библией. Ибо эти религии следовали либо человеческому разуму, либо ложным пророкам и учителям. Поэтому также у них не было правильного представления ни о будущей жизни и грядущем блаженстве или муках, ни об истинном священстве, ради нее учрежденном. Тем не менее, мы говорили об их обрядах, чтобы было яснее видно их отличие от истинного священства — христианского, и отчетливее осознавалась необходимость священнической части в обществе.

ства позволяет нам прояснить вопрос, был ли он латинским аверроистом. Ранее мы приводили два определения латинского аверроизма. Первое определение: вера и разум раздельны, и разум выше веры. Из марсилиевых определений вечного и земного мира мы уяснили, что Марсилий разделяет веру и разум, но подчиняет ли он веру разуму, нам предстоит еще узнать. Однако во взгляде Марсилия на государственную религию мы уже усмотрели основу для подчинения духовенства и Церкви государству. Во втором и наиболее простом определении латинского аверроизма провозглашается отождествление философской истины с учением Аристотеля, понятым с помощью комментариев Аверроэса, но с этим определением латинского аверроизма сразу возникает проблема, поскольку замечательный политический комментарий Аверроэса относится, скорее, к *Государству* Платона, чем к *Политике* Аристотеля. Неясно, хорошо ли Аверроэс знал *Политику* Аристотеля, или (что более вероятно) он просто отдавал предпочтение политической философии Платона, потому что она помогала ему редуцировать веру до разновидности философской истины. В любом случае, Марсилий если и хорошо знал *Политику* Аристотеля, то все же не придерживался взгляда на добродетель как цель государства, который представлен в *Политике*. Таким образом, строго говоря, Марсилий не может считаться латинским аверроистом согласно второму определению латинского аверроизма. В то же время мы знаем, что Марсилий называл Аристотеля «величайшим» из всех философов. Более того, похоже, что Марсилий все-таки включает добродетель в число задач государства, утверждая, что земной мир — это «благая жизнь», предполагающая торжество добродетели. Тем не менее, Марсилий делает акцент на более простом значении земного мира, а именно — на отсутствии разлада, которое позволяет создавать земные блага и наслаждаться ими.

Введение Марсилием в политическую философию христианского элемента усложняет наше представление о его взаимоотношениях с Аристотелем. Дополнить аристотелеву философию исследованием политической болезни, нечаянно порожденной христианством, — вот цель, которую ставит перед собой Марсилий. Однако, хотя Аристотель и не исследовал такую болезнь, средство от нее, предложенное Марсилием, а именно — возвращение к идее государственной религии, что было почерпнуто из *Политики* Аристотеля, говорит о том, что различия между ними не так уж и велики. Но христианские идеи в большей степени изменяют политиче-

скую философию Аристотеля, когда Марсилий вводит в нее идею первородного греха. Аристотель, конечно, никогда не высказывал подобных идей, но уже сам факт, что Марсилий не считает политическую жизнь основным свойством человеческой природы в любом состоянии, свидетельствует о существенном отходе от Аристотеля. Представление Марсилия о земном мире как цели государства и о необходимости государства как следствии греха, весьма сходно с основными положениями политической философии Августина, поэтому трудно поверить, что Марсилий не понимал, что искажил политическую философию Аристотеля. Таким образом, признать Марсилия латинским аверроистом можно, скорее опираясь на первое определение, основанное на взаимоотношении веры и разума, нежели на второе, которое предполагает полную приверженность Аристотелю.

Высказывание Марсилия о том, что некоторые философы тайне отрицали бессмертие души и жизнь после смерти, возможно, выдает его симпатию к аверроэсовскому открытому отрицанию индивидуального бессмертия. Тем не менее нигде в *Defensor pacis* нет ничего, что позволило бы нам предположить, что Марсилий не признавал бессмертия души, вечной жизни или христианства в целом. Марсилий был латинским аверроистом вовсе не в своих представлениях о бессмертии души и вечности мира, но, скорее, в том, как он понимал отношения между верой и разумом, выражая свое понимание сквозь призму отношений между Церковью и государством. Чтобы в этом смысле понять латинский аверроизм Марсилия, нам необходимо исследовать, как он приравнивает аристотелево понятие государственной религии к христианскому духовенству, но сначала мы обратимся к его представлениям о наилучшей форме правления и о законе.

## Марсилий о наилучшей форме правления<sup>1</sup>

Мы видели, что Марсилий определяет земной мир как целевую причину или цель государства. Далее он переходит к действующей причине, которую называет законодателем<sup>2</sup>. Отождествление действующей причины государства с законодателем удивляет, ибо последний не входит в число шести частей государства, перечисленных Аристотелем и заимствованных Марсилием. Перед тем, как приступить к исследованию природы действующей причины, Марсилий касается того, как она действует и как наилучшим образом может привести к возникновению государства. Основная задача законодателя или действующей причины заключается в том, чтобы привести в действие три главные (почетные) части в должном соотношении друг с другом. В дополнение к заимствованным у Аристотеля построениям Марсилия, мы можем назвать три эти части материальной причиной государства, а их соотношение друг с другом — формальной причиной. Должное соотношение частей определяется главенством судебной части. Действующая причинность законодателя порождает судебную часть государства и позиционирует ее как высшую (правлящую) по отношению к двум другим основным частям. В 5-й главе судебная часть государства определяется как регулирующая судебные дела и вопросы, касаю-

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки на *Defensor pacis* (орфография дана по указ. изд.).

<sup>2</sup> Quoniam autem in prioribus monstratum est aequaliter, monstrandum tamen certius institutionem et distinctionem partium civitatis ab aliqua movente causa fieri, quam pridem legislatorem diximus; quodque legislator idem has partes statuit, distinguit et separat instar animalis nature, formando scilicet primum seu instituendo in civitate partem unam, quam principantem seu iudicalem diximus So huius per hanc vero reliquas, ut declarabitur amplius 15o huius (I.8.1).

Теперь мы должны убедительно показать то, что в какой-то мере уже было показано выше, а именно, что установление и различение частей государства осуществляется посредством действующей причины, ранее названной нами законодателем. Этот законодатель устанавливает части, различает и разделяет их подобно тому, как природа поступает с животными; он образует или устанавливает в государстве сначала одну часть, которую в главе 5-й этого сочинения мы назвали правящей или судебной, а потом и остальные части, более подробно описанные там же в главе 15-й.

щиеся общего блага: она исполняет закон, следовательно, ее можно назвать «исполнительной» частью государства, хотя Марсилиий и не использует этот термин. Из 8-й главы становится ясно, что судебная или правящая часть государства не является его действующей причиной: законодатель создает судебную часть, которая, в свою очередь, порождает две другие основные части. Не является действующей причиной государства и священническая часть: ее существование зависит от судебной части, а существование последней — от законодателя.

С аристотелевских позиций можно было бы ожидать от Марсилиия большего внимания к формальной, нежели действующей причинности, однако выделение именно действующей причинности можно объяснить по-разному. Во-первых, вопрос о том, какой вид (форму) правления вызывает к жизни законодатель, Марсилиий подчиняет другому вопросу: почему законодатель является действующей причиной государства. Здесь он просто говорит о главенстве судебной части над священнической, но далее при рассмотрении закона он будет подробнейшим образом объяснять, почему священническая часть не может быть правящей частью, то есть почему она не может быть формальной причиной государства. Во-вторых, поскольку земной мир является целью государства, Марсилиий интересуется та причина, которая порождает государство и поддерживает его существование: проблема Италии состоит в том, что там нет ни государства, ни земного мира. Действующая причина государства гораздо более важна для Марсилиия, нежели причина формальная, поскольку лишь действующая причина в силах породить формальную причину. В-третьих, Марсилиий отождествляет действующую причинность с методом, и его крайне интересует, каким именно образом законодатель учреждает судебную или правящую часть. Этот вопрос для Марсилиия не просто теоретический, но и практический: эффективность его политической философии в том, что касается задачи исцеления Италии от тяжелой политической болезни, зависит от эффективности законодателя в том, что касается устройства государства. В-четвертых, Марсилиий дает понять, что священническая часть государства находится в подчинении, так как зависит от судебной части и от законодателя как действующей причины своего существования; следовательно, зависимость священнической части государства наиболее очевидна, если рассматривать ее с позиций действующей причинности. И, наконец, упор Марсилиия на действующую причинность отражает, как мы увидим

в следующей лекции, особую важность, которую он придает воле и силе при установлении закона.

Для достижения земного мира законодатель должен явиться действующей причиной здорового государства: вслед за Аристотелем, Марсилий разделяет государственные устройства на две основные категории: правильные и неправильные. Каждый из этих двух родов подразделяется на три вида в зависимости от того, сколько в нем правителей — один, несколько или много<sup>3</sup>. Существует два критерия, чтобы определить, правильным или неправильным является государственное устройство. Правильное существует ради блага подданных и с их одобрения. Неправильное — ради блага правителя и без согласия подданных. В этой второй характеристике неправильного государственного устройства, существующего вопреки воле подданных, — просматривается некоторый оптимизм Марсилия относительно политических устремлений человечества, что может показаться утопическим, но в 13-й главе этому дается онтологическое обоснование. Три разновидности правильного государственного устройства: монархия (правитель один), аристократия (несколько) и полития (много). Полития относится к смешанной форме правления, которую Аристотель считал наилучшей. Три неправильные формы: тирания (правитель один), олигархия (несколько) и демократия (много). Тирания и олигархия существуют вопреки воле подданных; демократия — это правление большинства при несогласии меньшинства, поскольку существует для

---

<sup>3</sup> *Sunt autem principative partis seu principatum genera duo, unum quidem bene temperatum, reliquum vero vitiatum. Voco autem «bene temperatum» genus cum Aristotele 3o Politice, capitulo 5o, in quo dominans principatur ad commune conferens secundum voluntatem subditorum: «vitiatum» vero, quod ab hoc deficit. Horum rursus generum utrumque dividitur in tres species: primum quidem, temperatum scilicet, in regalem monarchiam, aristocratiam et politiam; reliquum vero, vitiatum scilicet, in tres oppositas species dividitur, tyrannicam (tyrannicam) monarchiam, oligarchiam et democratiam (I.8.2).*

Правящие части, или правления, бывают двух родов — одни правильные, другие неправильные. Вместе с Аристотелем (*Политика*, кн. III, гл. 5) я называю тот род «правильным», при котором правитель управляет ради общей пользы в согласии с волей подданных, тогда как «неправильный» род в этом отношении несовершенен. Каждый из этих родов, в свою очередь, делится на три вида: правильный — на царскую монархию, аристократию и политию; неправильный — на три противоположных вида: тиранию, олигархию и демократию.

частного блага большинства, а не для общего блага. Как мы скоро увидим, заимствуя два критерия правильного государственного устройства у Аристотеля, Марсилий придает гораздо большее значение требованию, чтобы правители правили в согласии со своими подданными.

Далее Марсилий переходит к проблеме метода, то есть способа, каким действующая причина может установить правильный государственный строй<sup>4</sup>. Существует два основных метода установления правильной формы правления, сводимых к двум волям: Божественной и человеческой<sup>5</sup>. Бог через Моисея и Аарона явился

<sup>4</sup> *Determinatis autem hiis, consequens est dicere de modis efficiendi seu instituendi partem principantem (I.9.1).*

Решив эти вопросы, мы должны теперь обсудить способы создания или учреждения правящей части.

<sup>5</sup> *Intendimus in hoc libro, antea volumus dicere modum et causam, per quem iam creata fuit pars hec, licet raro, ut hunc modum seu actionem et ipsius causam immediatam discernamus a modis seu actionibus et ipsarum immediatis causis, per quas huiusmodi pars regulariter et in pluribus creari debet, quas etiam humana demonstratione convincere possumus. Prioris enim modi per demonstrationem certa comprehensio nequit haberi. Hic autem modus seu actio et ipsius immediata causa, per quam formata est iam pars principans et relique partes civitatis, precipue sacerdotium, fuit divina voluntas, immediate hoc precipiens alicuius singularis creature oraculo determinato aut per se solam immediate fortassis; quo modo principatum Israelitici populi in personam Moysi et quorundam aliorum iudicium post ipsum, sacerdotium quoque in personam Aaron et ipsius successorum instituit. De qua siquidem causa et ipsius actione libera tradere seu dicere, cur sic aut aliter nec sic esse aut fuisse factum, per demonstrationem nec quicquam dicere possumus, sed simplici credulitate absque ratione tenemus (I.9.2).*

Но, во-первых, сначала мы хотим указать причину и способ, которым эта часть, хотя и редко, но все же бывала установлена в прошлом, чтобы отделить этот способ или действие и его непосредственную причину от способов или действий и их непосредственных причин, какими в большинстве случаев должно устанавливаться правление и которые мы можем доказать доступными человеку средствами. Ведь вышеуказанный способ невозможно правильно понять и осмыслить с помощью доказательств. Таким способом или действием и его непосредственной причиной, благодаря которым в прошлом образовались правящая и другие, прежде всего священническая, части государства, была Божественная воля. Бог возвещал Свою волю посредством пророчества, вложенного в чьи-либо тварные уста, либо делал это непосредственно Сам. Именно таким образом Он установил у народа Израильского правление в лице Моисея и некоторых других судей после него, а также священство в лице Аарона и его преемников. Что каса-

действующей причиной, которая установила правление в Израиле. В Ветхом Завете, когда речь идет об Израиле, священническая часть не устанавливается законодателем как производная от судебной части; наоборот, Божественная воля непосредственно учреждает священническую часть. Поскольку такой метод противоречит предшествующему утверждению Марсилия, что законодатель является основной действующей причиной возникновения частей государства, он отмечает два момента, касающихся Божественного метода. Во-первых, такой метод применялся крайне редко; фактически он действовал только в древнем Израиле. Во-вторых, поскольку этот метод тождествен Божественной воле, которая свободна, никакое точное, то есть доказуемое, знание к нему неприменимо. Почему Бог избрал Израиля, Моисея и Аарона, — непознаваемая тайна: она никоим образом не относится к области политической философии. Марсилий отказывается обсуждать то, что находится вне компетенции философии и не может быть доказано, — отказывается не потому, что это не истинно и в это нельзя верить, а потому, что философия не может ничего об этом сказать. Религия Откровения относится преимущественно к области привходящего, порождаемого свободными деяниями Бога в истории, и, таким образом, не является предметом философии. Свободное учреждение священства не может быть достигнуто средствами философии, хотя священство как необходимая составляющая государственной религии поддается философскому обоснованию.

Другой путь — это человеческая воля, которую Бог наделил властью устанавливать правление.<sup>6</sup> Что касается установления

---

ется этой причины и ее свободного действия, и почему она действует именно так, а не иначе, мы не можем объяснить при помощи доказательств, но принимаем на веру независимо от разума.

<sup>6</sup> *Alia vero est principatum institutio, que scilicet ab humana mente immediate provenit, licet a Deo tamquam a causa remota, qui omnem principatum terrenum etiam concedit, <...> quod tamen non est immediate semper, quinimmo ut in pluribus et ubique quasi hos statuit per hominum mentes, quibus talis institutionis concessit arbitrium. Et de hac causa que sit, aut quali actione talia debeat instituire, ex meliori aut deteriori ad politiam, potest per humanam certitudinem assignari (Ibid.).*

Есть, однако, и другое установление правлений, проистекающее непосредственно из человеческого разума, хотя возможно и от Бога как от первопричины, установившей вообще правление на земле <...> Бог, впрочем, не всегда действует непосредственно; более того, чаще всего и почти



правления человеческой волей, то в этом случае можно применять точное и доказуемое знание, ибо именно таким образом возможно определить, какие формы правления приведут к земному миру, а какие нет. Человеческая воля свободна выбрать хорошее или плохое правление, но чтобы установить хорошее правление, необходимы определенные условия.

Вслед за Аристотелем (*Политика*, III.9) Марсилий различает пять способов или методов установления монархии: военная диктатура, наследственная преемственность, выборы и т. д. Основная мысль, которую Марсилий из этого извлекает, состоит в том, что эти человеческие методы установления монархии могут быть лучше или хуже в зависимости от того, ведут ли они к свободе подданных и общему благу<sup>7</sup>. Для определения хороших или плохих монархий (а также для установления любой формы правильного государственного устройства, включая аристократию и политику) из двух этих критериев наиболее важно добровольное согласие подданных<sup>8</sup>. Хотя Марсилий и заявляет, что лишь пересказывает

везде Он устанавливает правления, используя человеческие умы, которым позволяет принимать такие решения. И что касается этой последней причины [то есть людей-законодателей], то какова она и какое именно ее действие должно устанавливать подобные вещи, можно судить по представлению этих людей о том, что лучше и что хуже для политики.

<sup>7</sup> *Participat autem quilibet dictorum modorum tanto amplius de vero regali, quanto magis est ad subditos voluntarios et secundum legem latam ad commune conferens subditorum; tanto vero amplius tyrannidem (tyrannidem) sapiens, quanto magis exit ab hiis, consensu videlicet subditorum et lege ad ipsorum commune conferens instituta (I.9.5).*

Каждый из названных видов тем ближе к истинной царской власти, чем в большей степени он осуществляется при добровольном согласии подданных и согласно закону, установленному для общего блага подданных; а чем дальше он отходит от этих принципов — всеобщего согласия подданных и закона, установленного для общего блага, — тем больше напоминает тиранию.

<sup>8</sup> *Haec igitur duo predicta principatum temperatum et vitiosum separant, ut apparet ex Aristotelis aperta sententia, simpliciter autem aut magis subditorum consensus (Ibid.).*

Итак, два вышеназванных признака позволяют отличить правильное государственное устройство от неправильного, как явствует из утверждения Аристотеля, а согласие подданных, всех или большинства, [является критерием для такого различения].

Аристотеля, на самом деле он, говоря о согласии подданных как об основном критерии при определении наилучшей формы правления, высказывает собственное мнение. В этом отношении он далек от рабского следования Аристотелю или Аверроэсу, и его никак нельзя назвать латинским аверроистом, если понимать латинский аверроизм как полное отождествление совершенной философии со взглядами Аристотеля и Аверроэса. Марсилий утверждает, что способ, который более всего содействует свободе подчиненных, — это выборы правящей части общества, будь то монархия, аристократия или полития: выборное правление лучше, чем невыборное<sup>9</sup>.

Следующий вопрос, разумеется, что лучше: выборная монархия, выборная аристократия или выборная полития. Марсилий отвечает на него поразительно расплывчато, не потому, что уклоняется от ответа, а потому, что не считает сам вопрос таким важным, каким он может казаться<sup>10</sup>. При подробном исследовании наилучших форм

---

<sup>9</sup> *Modus vero institutionis aliarum specierum principatus temperati ut plurimum est electio, et quandoque in aliquibus sors absque generis successione continua. Vitiatorum autem principatum institutiones ut plurimum sunt fraus aut violentia vel utrumque (I.9.8).*

Способом установления других видов правильного государственного устройства обычно являются выборы; в некоторых случаях правителя определяет жребий без последующей наследственной преемственности. Неправильные виды правления, напротив, обычно устанавливаются с помощью обмана, или насилия, или того и другого вместе.

<sup>10</sup> *Quis vero principatum imperatorum sit prestantior, an monarchia vel relique due species, aristocratia vel politia, et rursus monarchiarum, an electa vel non electa; adhuc autem electarum, an ea que cum omni generis successione statuitur, aut in qua solus statuitur absque tali successione: <...> inquisitionem et dubitationem rationabilem habet, quamvis indubie tenendum secundum veritatem et Aristotelis apertam sententiam, electionem esse certiore regulam cuiuslibet principatus, ut in 12o, 16o et 17o huius certificabitur amplius (I.9.9).*

Какое из правильных видов правления лучше, монархия или один из двух других видов — аристократия или полития; и опять же, какая из монархий лучше, выборная или невыборная; и далее, какая именно из выборных монархий, та, что установлена путем наследственной преемственности, или когда поставлен один правитель без всякой преемственности <...> все эти вопросы содержат много того, что должно быть исследовано, поскольку вызывает разумное сомнение; однако, следуя истине и Аристотелю, нужно признать несомненным, что выборы — наиболее точный критерий для любого правления, как будет более полно показано в главах 12, 16 и 17 этого сочинения.

правления трудно достичь консенсуса, да в этом и нет необходимости, — таким образом, ответить на вышеупомянутый вопрос можно по-разному. Гораздо важнее вопроса, какой вид правления предпочтительнее — монархия, аристократия или полиция, другой вопрос: нужно ли выбирать правителей? Мы можем с уверенностью считать лучшим такое правление, при котором правителей выбирают, поскольку основным критерием хорошего правления служит согласие подданных, и дальнейшие градации хорошего и плохого излишни. Возможность же разделения выборных правлений на лучшие и худшие объясняется, по крайней мере отчасти, необходимостью приспособить ту или иную форму правления к характеру народа<sup>11</sup>. Народ может быть лучше или хуже, при этом форма правления, луч-

---

<sup>11</sup> Hoc tamen non ignorare debemus, quod alia et altera multitudo, in alia vel diversa regione ac tempore disposita est ad alteram et diversam politiam, aliumque aut alterum ferre principatum, ut dicit Aristoteles 3o Politice, capitulo 9o, que attendenda sunt a legum latoribus et principatum institutoribus. Nam sicuti non quilibet homo dispositus est ad optimam disciplinam, et propterea non ad illam acquirendam statuitur a dirigente convenienter, sed ad quam bonarum tamen, magis fuerit preparatus, sic fortasse multitudo aliqua, quandoque aut in loco aliquo, non est disposita ferre optimum principatum, ideoque ad temperatorum sibi convenientiorem ipsam prius temptandum reducere. Ante enim Iulii Cesaris monarchiam Romanus populus diu ferre noluit monarcham aliquem terminatum, nec cum generis successione, neque etiam ad totam unius solius monarche periodum. Quod siquidem contingebat illi fortasse propter heroicorum et principativorum virorum multitudinem, tam secundum genera seu cognationes, quam secundum individua personarum (I.9.10).

Но мы не должны упускать из виду, что разные народы в разное время и в разных местах склонны к разным видам общественного и государственного устройства, как говорит Аристотель в III книге *Политики*, в 9-й главе. Законодатели и учредители правлений должны прислушаться к этому утверждению. И поскольку не каждый человек склонен к наилучшему учению, то надобно его направлять к восприятию не обязательно такого учения, а еще какого-нибудь из хороших, которое ему больше подходит; так и какой-нибудь народ в определенное время и в определенном месте может и не захотеть принять наилучшую форму правления, и, следовательно, стоит сначала обратиться к другой благой форме правления, которая ему более подходит. Например, до установления единовластия Юлия Цезаря римский народ долгое время не желал принимать никакого монарха — ни такого, который бы передавал свою власть по наследству, ни такого, который бы правил лишь в течение своей жизни. Причина этого, возможно, в том, что среди римлян было слишком много героев и людей, достойных быть правителями, — как отдельных личностей, так и целых династий.

шая сама по себе, может не быть таковой для народа, который недостаточно развит, чтобы жить в согласии с высшей формой. На примере римского правления, приведенного Марсилием, видно, что он считает аристократию или политику более подходящей для народа, способного к самоуправлению, а монархию — отвечающей характеру народа, который к этому менее способен. Таким образом, принимая во внимание чрезвычайные обстоятельства Италии, вовсе не удивительно, что Марсилий, несмотря на свои явные популистские наклонности, симпатизировал такому монарху, как Людвиг.

Определив, чем занимается законодатель в качестве действующей причины государства и как он может действовать наилучшим образом, Марсилий наконец раскрывает нам природу законодателя. Ответ Марсилия на вопрос, как неправящая часть государства может быть его действующей причиной, вызывающей к существованию правящую часть, таков: действующая причина, то есть законодатель, вовсе не является частью; напротив, она является «целым»<sup>12</sup>. Правящая часть — судебная, она исполняет закон, но

---

<sup>12</sup> Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis 3o Politice, capitulo 6o, legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valentio rem partem, per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam precipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub pena vel supplitio temporalis: valentio rem inquam partem, considerate quantitate personarum et qualitate in communitate illa super quam lex fertur, sive id fecerit universitas predicta civium aut eius pars valentior per seipsam immediate, sive id alicui vel aliquibus commiserit faciendum, qui legislator simpliciter non sunt nec esse possunt, sed solum ad aliquid et quandoque, ac secundum primi legislatoris auctoritatem (I. 12.3).

Скажем теперь, следуя истине и совету Аристотеля (III книга *Политики*, 6-я глава), что законодатель, или главная и истинная действующая причина закона, есть народ, то есть все граждане или их влиятельная часть, посредством своего выбора или воли, выраженной в словах на общем собрании граждан, управляющая или определяющая, что следует делать или чего следует избегать в соответствии с гражданскими актами, под страхом земных бед или наказаний. Под «влиятельной частью» я имею в виду некоторое количество и качество людей того общества, которым правит закон. Вышеупомянутые граждане — все или влиятельная их часть — и есть законодатель, невзирая на то, пишет ли он закон сам или доверяет написание закона другому человеку или людям, которые не являются и не могут являться законодателем в полном смысле слова, но могут им быть лишь отчасти и на определенное время, с согласия первого законодателя.

высшая инстанция в том, что касается создания закона и установления судебной части, — это народ как целое. Народ формирует государство, в котором сам обретает гражданство, учреждая части государства и определяя их взаимоотношения друг с другом. Земной мир никогда не наступит, если одна из частей государства, особенно священническая, попытается быть своей собственной действующей причиной. Главное в определении государства и действующей причинности, порождающей государство, — то, что части осознают себя именно частями: только народ как целое может быть причиной существования частей. Максимальная подчиненность всех частей, включая судебную, гражданам как целому еще более важна, нежели главенство судебной части над остальными частями. Марсилий приводит несколько причин, по которым народ как целое должен быть законодателем, в том числе и следующую: если все граждане участвуют в создании законов, то они скорее будут служить общему благу, чем частным интересам; более того, законы скорее будут соблюдаться всеми, если они всеми составлены.

Отождествляя законодателя со «всеми гражданами», Марсилий вместе с тем вводит ограничение этого понятия, добавляя «или влиятельная их часть». Популизм Марсилия заключается в его определении законодателя как всех граждан, но противоречит ли ему добавление, заменяющее народ аристократией, или таким образом лишний раз подтверждается популизм, отождествляющий «влиятельную часть» с большинством? Если «влиятельную часть» понимать количественно, тогда это значит «большинство граждан». Если ее понимать качественно, то, похоже, она эквивалентна аристократии: «лучшие», а не большинство, являются законодателем. Ответ Марсилия на этот вопрос таков: «влиятельная часть» подразумевает некоторое «количество и качество» людей. Каким образом количество и качество согласуются здесь друг с другом, не совсем ясно. Ведь количество не означает просто «много людей», а качество не обязательно значит «несколько человек», но понятие качества подразумевает добродетель, которая угрожает земному миру как единственной или первой цели государства.

Марсилий пытается двумя способами примирить количество и качество во «влиятельной части» и примирить «качество» с земным миром как целью государства. Первый способ — свести критерий качества к требованию не иметь испорченной природы, которая выражается в резком противопоставлении своего суждения обще-

му<sup>13</sup>. По критерию качества исключаются только те, кто настроен против общества и желает разрушения государства. Количество и качество можно примирить друг с другом, потому что критерий качества настолько минимален, что по нему исключаются лишь немногие. Второй способ Марсилия близок к первому, поскольку объясняет качество как желание жить в обществе<sup>14</sup>. Такая мысль, однако, имеет больше оснований, так как увязывает понятие качества с природным желанием политической жизни, заявленным у Аристотеля. Качество в конечном счете выражается в желании, чтобы государство существовало и благоденствовало: большинство людей испытывает такое желание, ибо оно коренится в человеческой природе. Качество и количество примиримы, так как качество присуще людям по природе, а под природой понимается то, что происходит с большей частью людей, то есть в большинстве случаев.

---

<sup>13</sup> Quoniam illius tantummodo est legum humanarum lationis seu institutionis auctoritas humana prima simpliciter, a quo solum optime leges possunt provenire. Hoc autem est civium universitas aut eius pars valentior, que totam universitatem representat; quoniam non est facile aut non possibile, omnes personas in unam convenire sententiam, propter quorundam esse naturam orbatam, malitia vel ignorantia singulari discordantem a communi sententia; propter quorum irrationabilem reclamationem seu contradictionem non debent communia conferentia impediri vel omitti. Pertinet igitur ad universitatem civium aut eius valentio rem partem tantummodo legum lationis seu institutionis auctoritas (I.12.5).

Поэтому наипервейшее право вносить и устанавливать законы в человеческом обществе принадлежит только тому, у кого эти законы могут получиться наилучшими. Но это и есть все граждане или влиятельная их часть, представляющая интересы всех; поскольку всем сразу трудно или невозможно прийти к единому решению из-за испорченности природы некоторых отдельных граждан, не согласных с общим решением по злобе или по невежеству, то из-за беспричинного протеста или сопротивления таких людей не должно возникать противодействия общественному согласию или пренебрежения к нему. Следовательно, власть создавать или устанавливать законы принадлежит всем гражданам или влиятельной их части.

<sup>14</sup> Propter quod etiam Aristoteles 1o Politice, capitulo 1o inquit: «Natura quidem igitur in omnibus impetus est ad talem communitatem», civilem scilicet. Ex qua siquidem veritate per necessitatem sequitur alia quedam, et habetur 4o Politice, capitulo 10o, videlicet quod «oportet valentio rem esse partem civitatis volentem non volente manere politiam» <...> Unde Aristoteles 7o Police, capitulo 13o: «Totque multitudine esse eos in politeumate», insolentes scilicet seu non curantes

Отстаивая тождество законодателя со всем народом или почти со всем народом, которому по природе присуще стремление к политической жизни, Марсилий подводит под свой популизм онтологическую базу: то, чего желает большинство, есть зов природы. Главное качество, необходимое для законотворчества, — это желание вести политическую жизнь, и люди обладают им от природы. Добродетель не является качеством, необходимым для законотворчества, им является лишь человеческое стремление к политической жизни. То, как Марсилий понимает качество, таким образом, вполне совместимо с представлением о земном мире как главной цели государства. Связывая понятие качества с человеческой природой, Марсилий может быть оптимистом относительно возможностей политической жизни, не впадая при этом в утопию. Марсилиева действующая причина — законодатель — действует сообразно природе, поскольку существует природное человеческое стремление к политической жизни. Получается, что государство, а следователь-

---

civiliter vivere, «ut sint valentiores hiis omnibus», videlicet politizare volentibus, «unum impossibilium est». Cur autem impossibilium sit, apparet: quoniam hoc esset naturam peccare vel deficere, ut in pluribus. Si ergo valentior hominum multitudo vult politiam manere, quemadmodum bene dictum videtur, vult idem etiam, sine quo politia manere non potest. <...> Vult ergo valentior multitudo civitatis legem, aut contingeret orbatio in natura et arte, secundum plurimum; quod impossibilium supponatur ex scientia naturali (I.13.2).

И потому в I-й книге *Политики*, в 1-й главе Аристотель говорит: «Во всех людей природа вселила стремление к такому общению», то есть к государству. Из этой верной мысли необходимым образом вытекает другая, которую находим в IV-й книге *Политики*, в 10-й главе, а именно, что «сторонники того, чтобы полития сохранялась, должны быть сильнее противников этого». <...> Поэтому Аристотель заключает в VII-й книге *Политики*, глава 13: <...> «Единственно, что невозможно — чтобы при правлении одних был такой численный перевес у других», — то есть у мятежных или не желающих участвовать в общественной жизни, — «благодаря которому они могли бы оказаться влиятельнее всех тех», кто ратует за продолжение государственной жизни. Почему это необходимо — очевидно; иначе получилось бы, что природа ошибается или несовершенна в отношении большей части. Таким образом, если влиятельное большинство хочет, чтобы полития сохранялась, как это уже было ясно сказано, оно также желает и того, без чего она не может продолжаться <...> Следовательно, влиятельное большинство в государстве хочет иметь закон, иначе может возникнуть всяческая поврежденность в природе и в искусстве, невозможность чего можно вывести из наших знаний о природе.

но, и земной мир, могут существовать до тех пор, пока человеческой природе не противодействует крайняя злоба или, как сказано в самом начале *Defensor pacis*, непреднамеренные следствия сверхприродной причины. Марсилию нет нужды задаваться, к примеру, таким вопросом: как можно создать государство, если философы не желают править, а народ не хочет, чтобы они были его правителями. Для Марсилия сам народ есть действующая причина государства, он наделен природным стремлением действовать именно так, а не иначе. Неудачи в устройении государства случаются, скорее, по вине правящего меньшинства, а не всего народа. Законодателя постигнет неудача, если ему не удастся подчинить меньшинство, — например, священство, — судебной части и, в конечном счете, себе самому, то есть всем гражданам.

И Марсилиий, и Фома Аквинский заявляют о своей приверженности основным постулатам политической философии Аристотеля, поэтому, сравнивая их представления о наилучшей форме правления, можно выявить в них кое-что общее. Действительно, Фома и Марсилий согласны в главном: народ наделен высшей законодательной властью. Однако в других ключевых моментах их мнения расходятся. Фома, например, отдавая предпочтение смешанному правлению, или политике, следует Аристотелю более буквальным образом. У Марсилия мы такого предпочтения не находим. При смешанном правлении выборы монарха у Аристотеля и у Фомы не исключены, но и не обязательны. Для Марсилия выборы являются основным элементом наилучшего государственного устройства. Для Аристотеля и Фомы качество означает добродетель, и аристократия, опирающаяся на добродетель, является самой важной частью смешанного правления, цель которого — достижение высшей добродетели. Другими словами, наилучшее проявление природы — оказаться не в рядах большинства, а в числе тех немногих, которые достигли совершенства; следовательно, в составе наилучшего государственного устройства должна быть аристократическая часть. Марсилий же считает, что человеческая природа наилучшим образом проявляется в большинстве. Аквинат рассматривает наилучшее правление Аристотеля, сравнивая его с правлением в Древнем Израиле: правление, свободно учрежденное Богом, тождественно правлению Аристотеля, необходимость которого может быть доказана. Марсилий считает этот пример слишком привходящим, уникальным и таинственным, чтобы он мог быть полезным для политической философии: цель Марсилия — поставить под контроль



священническую часть, а пример Древнего Израиля для этой цели не подходит. Говоря кратко, политическая философия Марсилия менее аристократична, нежели философия Фомы, так как менее ориентирована на добродетель: полное осуществление человеческой природы в добродетели менее важно для Марсилия, чем заурядное проявление человеческой природы в большинстве.

Марсилиий, как и Оккам, подчеркивает непознаваемость Божественной воли. Непостижимая таинственность свободной и всемогущей воли Бога позволяет Марсилию разделять Откровение и политическую философию. Однако взгляды Марсилия и Оккама на то, может и должно ли священство подчиняться мирянам, расходятся. Как мы видели, Оккам допускает возможность ситуации, при которой священство (в лице верховного понтифика) должно подчиниться мирянам: если Папа проповедует ересь, а миряне компетентны в теологии, то они вправе поправить Папу. Но Оккам приветствует такие действия только в указанной чрезвычайной ситуации: как правило же, миряне должны подчиняться духовенству в духовных делах. Марсилиий, придерживающийся того мнения, что священство является частью государства, а миряне или все граждане полномочны учреждать священническую часть, допускает гораздо большее подчинение священства мирянам, так что это становится уже не исключением из правила, а самим правилом. В следующей лекции мы будем говорить о природе этого подчинения.

## Лекция 29

# Марсилий о законе<sup>1</sup>

Законодатель является действующей причиной не только государства, но и его законов. Марсилий начинает определять закон с рассмотрения различных значений термина<sup>2</sup>. Закон в первом значении есть природная, чувственная склонность. Марсилий не задерживается на объяснении двух первых значений, по-видимому,

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки на *Defensor pacis* (орфография дана по указ. изд.).

<sup>2</sup> Ad dicta quidem igitur procedentibus, ne propter nominis multiplicationem eveniat discolia, distinguere convenit intentiones seu significata huius nominis «lex». Hoc enim nomen de numero multiplicium dictionum importat in una sui significatione naturalem inclinationem sensitivam ad actionem aut passionem aliquam, quomodo vocavit eam apostolus ad Romanos 7o, cum dixit: «Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis mee». In alia vero ipsius acceptione dicitur hoc nomen «lex» de quolibet habitu operativo, et generaliter de omni forma rei operabilis existente in mente, a qua tamquam exemplari sive mensura forme artificiatorum proveniunt <...> Tertio vero modo sumitur «lex» pro regula continente monita humanorum actuum imperatorum, secundum quod ordinantur ad gloriam vel penam in seculo venturo; secundum quam significationem lex Mosaica dicta est lex quantum ad aliquam sui partem; sic quoque lex evangelica secundum se totam lex dicitur <...> Hac etiam legis acceptione dicuntur leges omnes secte, ut que Machometi aut Persarum, secundum se totas aut aliquas sui partes, licet ex hiis Mosaica et evangelica, Christiana scilicet, sole contineant veritatem. Sic etiam sectas leges vocavit Aristoteles 2o Philosophie, cum dixit: «Quantam vim habeat quod consuetum est, leges ostendunt»; et in 12o eiusdem: «Reliqua vero fabulose iam adducta sunt ad persuasionem multorum ad leges et conferens». Quarto autem importat hoc nomen «lex» et famose magis scientiam seu doctrinam sive iudicium universale iustorum et conferentium civilium, et suorum oppositorum (I.10.3).

Таким образом, желающим идти далее подобает сначала определить значения или смыслы слова «закон», чтобы его многозначность не привела к путанице. Ведь слово это по одному из своих многочисленных значений означает природную чувственную склонность к какому-либо действию или претерпеванию. В этом смысле его употреблял Апостол в 7-й главе своего Послания к Римлянам: «Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего» [Рим 7,23]. В другом же смысле «законом» называют любой действенный образ и вообще умозрительное представление о любой вещи, которую можно сделать; следуя ему, словно образцу или мерилу, художники создают свои творения <...> В третьем смысле «закон» употребляется в значении правила, сдерживающего и регу-

потому, что считает их далекими от основного смысла понятия «закон». Из приведенного им примера видно, что первое значение схоже с тем, что Аквинат называет *fames* или *lex concupiscentiae*, — это, скорее, наказание, нежели норма. Второе же значение еще более туманно — образец или мерило, — но нам стоит лишь вспомнить отождествление Фомой Аквинским Божественных идей с законом, чтобы признать его уместность. Тем не менее, столь широкое понимание термина «закон» слишком расплывчато, чтобы помочь определить его более точно. Третье значение касается меры будущего воздаяния и наказания. Речь идет о Божественном законе — Ветхозаветном (Моисеевом) или Новозаветном (Евангельском), либо законе любой другой религии, например, ислама. Не совсем ясно, почему Марсилий отвергает это значение термина, но вторая цитата из Аристотеля гласит, что религиозные учения должны обеспечивать соблюдение закона. Другими словами, они вспомогательны по отношению к основному значению закона, которое состоит в ином. В последнем значении — это человеческий или гражданский закон, и именно это значение позволяет дать определению закона.

Человеческий или гражданский закон состоит из двух частей<sup>3</sup>. Первая часть включает *ius*, право, норму справедливого и правиль-

---

лирующего проявления человеческой воли в соответствии с тем, что за них воздастся в будущем мире — слава или наказание. В этом смысле «закон Моисея» назывался законом лишь отчасти, а «евангельский закон» считается вполне законом. <...> В таком же понимании этого слова именуется законом все религии — например, вероучение Магомета или персов, в целом или отчасти, хотя среди них только закон Моисея и евангельский, то есть христианский, закон содержат истину. Даже Аристотель называл религии «законами», когда говорил во 2-й книге *Метафизики*: «А какую силу имеет привычное, показывают законы» [*Метафизика* II.3]; и еще в 12-й книге того же сочинения: «А все остальное в предании уже добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды» [*Там же*, XII.8]. В четвертом же и более привычном смысле термин «закон» означает науку или учение о гражданских делах и общей пользе, и о том, что им противоположно.

<sup>3</sup> Et sic accepta lex dupliciter considerari potest: uno modo secundum se, ut per ipsam solum ostenditur quid iustum aut iniustum, conferens aut nocivum, et in quantum huiusmodi iuris scientia vel doctrina dicitur. Alio modo considerari potest, secundum quod de ipsius observatione datur preceptum coactivum per penam aut premium in presenti seculo distribuenda, sive secundum quod per modum talis precepti traditur: et hoc modo considerata propriissime lex vocatur et est (I.10.4).

ного с моральной точки зрения. Вторая добавляет к нему принудительную силу, действующую при помощи назначения наград за повиновение и наказаний за непослушание. Поскольку закон нуждается в обеих частях, мы понимаем, почему были отвергнуты первые три значения. Первое значение, «естественная чувственная склонность», не содержит *ius*, здесь также нет ни награды за повиновение, ни наказания за неповиновение, ибо подобному «закону» нужно сопротивляться. Второе значение закона — мерило или образец в широком смысле — не предполагает принудительной силы. Третье значение — Божественный закон, — включает в себя принудительную силу, но только в отношении будущего мира: чтобы постичь, что значит закон в этом мире, награды и наказания должны быть и здесь. И тут Марсилий предлагает определение закона, основанное на Аристотеле, которое, по-видимому, наделяет равным весом обе части<sup>4</sup>. Закон должен выносить суждение о том, что справедливо, а что нет, и, кроме того, обладать силой, чтобы принуждать к повиновению и наказывать. В этом определении имеет-

---

В этом последнем смысле закон можно рассматривать двояким образом. Во-первых, исходя из него самого, так как только он показывает, что справедливо, а что несправедливо, что полезно, а что вредно; и тогда он называется наукой или учением о праве. Во-вторых, можно рассматривать закон как обладающее принудительной силой предписание, подчинение которому обеспечивается при помощи наказаний и наград в этом мире или же прямым принуждением; и рассматриваемый именно таким образом, он может быть назван и является законом в собственном смысле слова.

<sup>4</sup> *Quam etiam sic sumptam diffinit Aristoteles ultimo Ethicorum, 8o capitulo, cum dixit: «Lex autem coactivam habet potentiam sermo ens ab aliqua prudentia et intellectu; sermo» igitur seu oratio «ab aliqua prudentia seu intellectu», politico scilicet, id est ordinatio de iustis et conferentibus et ipsorum oppositis per prudentiam politicam, «habens coactivam potentiam», id est, de cuius observatione datur preceptum, quod quis cogitur observare, seu lata per modum talis precepti, lex est (Ibid.).*

В этом же смысле Аристотель определял его в последней книге *Этики*, в главе 8-й, когда писал: «Закон же имеет принудительную силу, поскольку является суждением, основанным так или иначе на рассудительности или уме» [*Никомахова Этика* X.10]. Закон, таким образом, есть «суждение» или утверждение, «основанное на рассудительности и уме», а именно, на уме политическом; то есть — предписание политического благоразумия, касающееся справедливости и пользы, и того, что им противоположно, и обладающее «принудительной силой»; это значит, что в отношении его соблюдения имеется указание о том, кто обязан его соблюдать, либо сам закон был принят по этому предписанию.

ся в виду чисто человеческая сила, так как речь идет о наказании вполне земном — в этом мире. Однако остается вопрос, что главное: ум или воля; то есть, предполагает ли такое понимание закона главенство *ius* или силы.

Ответ Марсилия однозначен: воля и принудительная сила — вот что главное в законе. Такой ответ явствует из последующего различения Марсилием совершенного и несовершенного закона<sup>5</sup>. Совершенный закон содержит обе части, названные в определении Марсилия: он справедлив, вполне отвечает духу *ius* и обладает принудительной силой. Несовершенный закон наделен лишь последним свойством: в нем нет справедливости, но есть принудительная сила. Совершенные законы справедливы, несовершенные законы несправедливы, но несовершенные законы — тоже законы: несправедливые законы — все-таки законы. Поскольку первая часть марсилиева определения не столь существенна для закона, но важна лишь для совершенного закона, то получается, скорее, определение совершенного закона, а не закона вообще. Согласно этому опреде-

---

<sup>5</sup> Unde iustorum et conferentium civilium non omnes vere cognitiones sunt leges, nisi de ipsarum observatione datum fuerit preceptum coactivum, seu late fuerint per modum precepti, licet talis vera cognitio ipsorum necessario requiratur ad legem perfectam. Quinimmo quandoque false cognitiones iustorum et conferentium leges fiunt, cum de ipsis datur observationis preceptum, seu feruntur per modum precepti; sicut apparet in regionibus barbarorum quorundam, qui tamquam iustum observari faciunt homicidam absolvi a culpa et pena civili reale aliquod pretium exhibentem pro tali delicto, cum tamen hoc simpliciter sit iniustum, et per consequens ipsorum leges non perfecte simpliciter. Esto enim quod formam habeant debitam, preceptum scilicet observationis coactivum, debita tamen carent conditione, videlicet debita et vera ordinatione iustorum (I.10.5).

Поэтому не все истинные представления о гражданской справедливости и пользе становятся законами, пока не последует принудительного предписания им повиноваться, или пока они не приняты как законы действием этого предписания, — хотя такое истинное представление и необходимо для совершенного закона. И даже иногда ложные представления о справедливом и полезном становятся законами, если предписывается им повиноваться, или они устанавливаются предписанием. Пример тому можно найти у некоторых варваров, которые заставляют подчиняться закону, по которому представляется справедливым, что убийца освобождается от общественного порицания и наказания, заплатив штраф, хотя это полностью несправедливо, и поэтому законы таких варваров не вполне совершенны. Ибо, даже имея надлежащую форму, то есть предписание, принуждающее к повиновению, они лишены надлежащего условия, а именно, — надлежащего и истинного представления о справедливости.

лению, содержащему лишь необходимое и существенное, закон обладает только принудительной силой: справедливость не является существенным свойством закона. В этом мире закон делает законом человеческая воля, способная принуждать к подчинению при помощи наград и наказаний. Лучший закон содержит надлежащее благо-разумное суждение о том, что справедливо, но ему необязательно соответствовать *ius*, чтобы быть законом. Закон в этом определении в конечном счете сводится к принудительной силе.

Марсилий был немало обеспокоен тем, как будет воспринято его сведение закона к принудительной силе, поэтому сначала он представил определение совершенного закона и лишь потом объяснил, что закон не обязательно должен быть совершенным. Почему закон у Марсилия сводится к принудительной силе, явствует из названия его сочинения и из цели государства, то есть земного мира. Марсилий считает, что государство должно быть не защитником справедливости, а прежде всего защитником земного мира. И гарантией земного мира могут служить лишь действия, способные принудить людей к соблюдению законов. Италия нуждается не в спорах о справедливости и несправедливости, но в силе, способной обеспечить повиновение. Главное условие земного мира, согласно Марсилию, — не закон справедливый, а закон принуждающий.

Марсилий признает, что Божественный закон является законом, но не в этом времени и не в этом мире<sup>6</sup>. Божественный *ius* есть закон, поскольку, как и человеческий закон, он обладает принудительной силой, когда присуждает награды и наказания. Тем не менее, Божественный закон не имеет принудительной силы, пока не подойдет к концу этот мир, ибо только тогда будут присуждены

---

<sup>6</sup> *Incipiemus autem distinguere significata «iuris» <...> «Ius» igitur in una sui significatione dicitur de lege dicta secundum tertiam et ultimam legis significationem, de qua fuit habitum 10o prime. Que siquidem duplex est: una quidem humana, reliqua vero divina, que etiam secundum aliquod tempus et modum venit in ultimam legis significationem, ut dictum est ubi supra <...> De quibus etiam resumentes ad propositum, dicamus ipsarum convenientiam in eo primum, quod utraque lex est «preceptum» vel prohibitio aut permissio actuum qui provenire sunt nati ab imperio mentis humane. Differunt autem, quoniam primum coactivum est in hoc seculo transgredientium illud; secundum vero, divinum scilicet, minime, sed in future tantummodo (II.12.3).*

Начнем с определения различных значений «права» <...> Итак, «право» в одном из своих значений совпадает с законом в третьем и последнем значении «закона», которые мы обсудили в главе 10-й первой Речи. Потому что

его, закона, награды и наказания. В этом мире нет другого закона, кроме человеческого, и нет другой принудительной силы кроме силы человеческой воли. Божественный закон не карает несправедливость в этой жизни, на самом деле люди чаще страдают за справедливость, за несправедливость же наказывает государство. Мы полагаемся на государство как на единственный источник закона в этом мире. В этом мире человеческий закон, поскольку он дает принуждающие предписания, выше Божественного закона. В этом мире человеческий закон наделен такой же властью, какая будет принадлежать Божественному закону в будущем мире. Поскольку, как полагал Марсилиус, до конца мира не будет никакого другого закона, кроме гражданского, политическая жизнь имела для него огромное значение, какого она не могла иметь для Августина, Фомы Аквинского и Оккама.

Ключевой момент в утверждении Марсилиуса, что человеческий закон, установленный государством, является единственным законом в этом мире — неприятие естественного права. Человеческое право делится на *ius naturale* и *ius civile*<sup>7</sup>. Для Марсилиуса то, что называют *ius naturale*, — это просто соглашение большинства людей по некоторым вопросам *ius* или правосудия. Другими словами, *ius naturale* — это *ius gentium*, почти всеобщее соглашение людей по поводу

есть два закона: один человеческий, другой Божественный, и последний в определенное время и определенным образом подходит под последнее значение «закона», как было сказано выше <...> Но применительно к нашей теперешней цели мы можем сказать, что законы эти схожи прежде всего в том, что каждый из них является «предписанием», запретом или разрешением поступков, рождающихся по велению человеческого ума. Различны же они в том, что человеческий закон имеет принудительную силу в этом мире для тех, кто нарушает его; в то время как второй, Божественный, не имеет принудительной силы в этом мире, но лишь в мире будущем.

<sup>7</sup> Est autem et alia quedam «iuris», et proprie humani, divisio in ius naturale atque civile. Et dicitur «ius naturale» secundum Aristotelem 4o Ethicorum, tractatu De iustitia, statutum illud legislatoris, in quo tamquam honesto et observando quasi omnes conveniunt, ut Deum esse colendum, parentes honorandos, humanas proles usque ad tempus parentibus educandas, nemini iniuriandum, iniurias licite repellendum, et similia reliqua; que licet sint ab humana institutione pendentia, transumptive «iura» dicuntur «naturalia», quoniam eodem modo creduntur apud omnes regiones licita et eorum opposita illicita, quemadmodum actus naturalium non habentium propositum conformiter apud omnes proveniunt, velut «ignis» qui sic «ardet hic», sicut «in Persis» (II.12.7).

основных требований справедливости. Марсилий полагает, что это соглашение следует называть *ius naturale*, потому что естественно то, что касается большинства. Следовательно, *ius naturale* существует, но Марсилий не признает, что *ius naturale* является законом<sup>8</sup>. *Ius naturale* не станет законом, пока человеческая воля не решит сделать его таковым, наделив его принудительной силой, исходящей от государства: единственная действующая причина закона в этом мире — человек-законодатель. Те, кто утверждают, что естественное право — это закон, отождествляют, по мнению Марсилия, *ius naturale* с Божественным законом, ибо для них Божественная воля и есть та принудительная сила, которая делает *ius naturale* законом. В природе самой по себе нет такой воли, которая могла бы придать естественному праву силу закона, поэтому естественное право необходимо связать с Божественной волей. Тем не менее, даже если мы признаем, что естественное право — это подвид Божественного или вечного закона, мы не должны забывать, что Божественный закон не является законом в этом мире, но только в мире будущем. *Ius*

---

Существует и другое разделение права, и особенно человеческого права, на естественное и гражданское. Согласно *Этике* Аристотеля, книга 4 [в некоторых изданиях — книга 5. — *Прим. ред.*] — сочинение *О Правосудности* — естественным правом называется постановление законодателя, в отношении которого практически все согласны, что его следует уважать и соблюдать. Примеры тому: нужно поклоняться Богу, чтить родителей, родители должны воспитывать детей до определенного возраста, никого нельзя обижать, нужно законным образом бороться с несправедливостью и так далее. Хотя все это и зависит от человеческих установлений, но в переносном смысле называется «естественными правами», потому что повсюду одинаково считается дозволенным, а противоположное этому — непозволенным; подобно тому как природные явления повсюду одинаковы, — например, огонь, который «и здесь и в Персии жжется».

<sup>8</sup> *Sunt tamen quidam, qui «ius naturale» vocant recte rationis agibulum dictamen, quod sub «iure divino» collocant, propterea quod omne factum secundum legem divinam et secundum recte rationis consilium simpliciter est licitum; non tamen omne factum secundum leges humanas, quoniam in quibusdam a recta ratione deficiunt (II.12.8).*

Тем не менее, некоторые люди определяют естественное право как веление здравого рассудка в практических делах и подчиняют его Божественному праву, поскольку все, что делается согласно Божественному закону и решениям здравого смысла, законно в полном смысле слова; но таковым является не все, что делается согласно законам человеческим, ибо иногда последним не достает здравого смысла.



*naturale* становится законом только по воле человека-законодателя, который может принять решение узаконить какой-то его аспект в этом мире, или же по воле Божьей, которая даст ему силу закона в мире будущем. Природа не является действующей причиной закона, поэтому естественного закона не существует. *Ius naturale* — это критерий совершенства или несовершенства закона, но не критерий того, является ли закон законом. Единственный критерий, с помощью которого можно определить, является ли что-либо законом, — воля государства сделать это законом, наделив его обязательной силой.

Когда мы рассматривали позицию Фомы Аквинского относительно естественного права (закона), мы заглянули несколько вперед, упомянув возражение Марсилиа, что *ius naturale* не является законом, потому что не имеет обязательной силы; то есть *ius naturale* не подразумевает ни награды, ни наказания. Аквинат ответил бы на это возражение, что добродетель и повиновение *ius naturale* — сами себе награда, а порок и неповиновение *ius naturale* — сами себе наказание. Другими словами, награды и наказания, проистекающие из *ius naturale*, естественны: они необходимым образом существуют и не зависят ни от какой воли, будь то воля Божественная или человеческая. Более того, награды и наказания *ius naturale* объективны: они не зависят от того, сознает ли, например, наказание сам наказуемый. Марсилий бы возразил, что если наказуемый не сознает наказания, то он по-настоящему и не наказан. Порок и связанные с ним неурядицы могут восприниматься как несчастье, а добродетель — как счастье, и не более того. Марсилий отметил бы, что никто не может не сознавать, что он наказан государством, также и в конце времен никто не сможет не осознать, что он наказан или вознагражден в соответствии с Божественным законом. Для Аквината наказание не является одним из четырех критериев закона. Тем не менее, он настаивал бы, что существует более неотвратимое и объективное наказание за неповиновение естественному закону, чем за неповиновение закону человеческому. Мы не можем ожидать, мог бы сказать Фома, что наказанные по естественному закону всегда сознают свое наказание, ибо наказание влечет за собой разрушение ума и страстей. Для Марсилиа наказание, то есть принудительная сила, — единственный критерий закона, а наказание, которое не воспринимается как наказание, не содержит в себе принуждения: где нет наказания, которое бы осознавалось как таковое, там нет и закона.

Кроме отсутствия в *ius naturale* принудительной силы, существует также проблема его обнаружения. Для Марсилия, так же, как и для Аквината, законы должны быть обнаружены<sup>9</sup>. Однако Марсилий отмечает, что о *ius naturale* известно не всем людям, во всяком случае, известно не полностью<sup>10</sup>. Неведение большинства людей в отношении *ius naturale* приводит Марсилия к заключению, что слово «естественный» здесь используется двусмысленно; то есть *ius naturale* не свойственны единообразию и универсальности, в отличие от огня, который везде горит одинаково. Поскольку те, кто считает *ius naturale* законом, должны каким-то образом отождествлять его с Божественным законом, и поскольку Марсилий относится весьма скептически к способности человека постичь при помощи разума то, что касается Божественной воли и Откровения, то постижимость, иначе говоря, обнаружение *ius naturale*, оказывается под вопросом. Отождествление *ius naturale* с Божественным законом позволяет Марсилию считать естественное право существующим отдельно от человеческого закона, подобно тому, как вера существует отдельно от разума.

Разделение Марсилием человеческого закона и *ius naturale*, и признание им воли в качестве единственной порождающей причины человеческого закона, означает отделение закона от этики. Для Аквината закон и этика неразделимы, поскольку *ius naturale* — это закон, и поскольку человеческий закон происходит от естественного закона. Августин в свое время утверждал, что цель человеческого

---

<sup>9</sup> Eadem quoque auctoritate promulgari seu proclamari debent leges post earum institutionem, ne quisquam civis aut advena delinquens in eas possit per ipsarum ignorantiam excusari (I.12.3).

И той же властью законы должны быть обнаружены или провозглашены после того, как их приняли, чтобы никто из граждан или иностранцев, преступивших их, не был освобожден от наказания по причине неведения.

<sup>10</sup> Verum «naturale» hic et supra equivoce dicitur. Multa enim sunt secundum (recte) rationis dictamen, ut que videlicet non omnibus sunt per se nota et consequens neque confessa, que non ab omnibus nationibus conceduntur tamquam honesta (II.12.8).

Однако слово «естественный» здесь и выше используется двусмысленно. Ибо многие вещи существуют по велению здравого смысла, но не всеми народами почитаются, ибо то, что не самоочевидно для всех, не всеми и признается.

закона в государстве — земной мир, а не справедливость, и, таким образом, отделял человеческий закон от этики, ставя вопрос так: как христианин может быть гражданином, если законы создаются вне связи с этическим критерием. Оккам считал, что человеческий закон составлен в соответствии с этическим критерием (естественный закон в третьем значении), но не в соответствии с высшим этическим критерием (естественный закон во втором значении), и, таким образом, он предполагал, что некоторые люди могут отказываться от гражданства и защиты со стороны человеческого закона. Почему Оккам видел проблему в человеческом законе, зависящем от компромиссного этического критерия, а Марсилией не видел никакой проблемы в законе, не связанном с независимым этическим критерием? Марсилией считает, что проблема отсутствия земного мира, существующая, например, в Италии, затмевает все остальные проблемы. По его мнению, взаимоотношения между этикой и законом — действительно серьезная проблема, но проблематично-то как раз стремление связать воедино этику и закон: такое стремление, скорее, порождает зло, нежели побеждает его. Стремление сделать человеческий закон зависящим от этических норм подрывает авторитет законодателя. Если справедливость законов, установленных государством, можно поставить под сомнение, соотнося их с неким высшим критерием, то мир не наступит никогда. В частности, утверждение, что существует некий этический критерий, который превышает человеческого закона, предоставляет священной части государства возможность стать правящей его частью, о чем мы будем говорить в двух следующих лекциях.

Марсилией допускает некоторое влияние природного критерия на формулу человеческого закона, поскольку «все граждане» или «их влиятельная часть» — это проявление человеческой природы. Таким образом, воля большинства является природным критерием, хотя подобное отождествление природы с большинством означает, что в небольшом числе добродетельных людей, достигших высшего уровня нравственного совершенства, с помощью которого можно выносить суждение о человеческом законе, человеческая природа не нашла своего высшего выражения. Нельзя сказать, что закон незаконен на том основании, что он несправедлив: цель закона — добродетель, а земной мир. Более того, влияние человеческой природы большинства на закон является чаще всего лишь косвенным, так как законодательная власть обычно делегируется меньшей и наиболее «знающей» части законодателей.

## Лекция 30

# Марсилий о священстве и законе<sup>1</sup>

Задача священнической части государства — учить закону, относящемуся к будущему миру, и совершать таинства<sup>2</sup>. Как мы уже видели, принудительная сила Божественного закона начнет действовать лишь в конце земной жизни, когда будут назначены награда вечного спасения и наказание вечного проклятия. В то время как назначение священства — учить о вечной жизни, назначение судебной части государства — наделять обязательной силой человеческие законы, относящиеся к жизни земной. Учительная функция священства исключает всякое применение принудительной силы — это находится во власти одного лишь Христа, а Он воздерживается от ее использования до тех пор, пока не завершится ход времени. Священники — учителя закона, а не законодатели и судьи.

Если бы к задачам священства и его роли в государстве относились с должным уважением, то доктрина *plenitudo potestatis* никогда бы не появилась на свет. Хотя, с одной стороны, смысл *plenitudo potestatis* ясен, то есть она состоит в том, что Папа обладает безграничной духовной и земной властью, однако возможны и другие истолкования, и поэтому необходимо прояснить, в каком смысле Папа обладает или не обладает «полнотой власти»<sup>3</sup>. Мар-

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки на *Defensor pacis* (орфография дана по указ. изд.).

<sup>2</sup> *Iam dicte vero legis doctores ac sacramentorum secundum illam administratores instituti sunt quidam in communitatibus vocati sacerdotes et diaconi seu levite, quorum officium est legis evangelice christiane precepta et consilia docere, in hiis que credenda sunt, agenda et fugienda, finaliter pro statu venturi seculi beato siquidem consequendo et opposito devitando (1.6.7).*

В качестве учителей названного закона и совершителей таинств в общинах были избраны определенные люди, называемые священниками и диаконами или левитами. Их обязанность — учить заповедям и наставлениям христианского евангельского закона о том, во что нужно верить, что делать и что отвергать; в конечном счете — о блаженстве Царства будущего века, как его достичь и избежать гибели.

<sup>3</sup> *Quodque tam in occupatis quam etiam occupandis secularibus potestatibus et principatibus, ad quos, ut omnium quasi sensibus evidenter apparet, omni conamine tendunt episcopi Romanorum, quamvis indebite, non modicum elementum fuerit, extet futurisque sit eis locus ille sophisticus, quem sibi videlicet*

силией перечисляет возможные значения понятия *plenitudo potestatis*. Первое значение — обладание полной властью действовать по своему усмотрению и возможность применять эту власть во всей полноте. И сам вид власти, и ее использование ничем не ограничены: это полнота власти, потому что она всеобъемлюща и абсолютна. Во втором значении полнота власти — это человеческая власть воздействовать на внешние предметы и разрешение использовать всю эту власть. Здесь мы имеем ограничение власти по виду, так как это **человеческая** власть; но пределов ее применения нет. В-третьих, полнота власти может означать всю принудительную власть в мирской сфере: мирские полномочия, ничем законным образом не ограниченные. В-четвертых, она может означать всю принудительную власть в духовной сфере, то есть над духовенством, церковными учреждениями и церковным имуществом. В-пятых, она может быть неограниченной властью отпускать грехи и отлучать от Церкви. В-шестых, — это неограниченная власть посвящать в духовный сан и приобщать к таинствам. Седьмое значение *plenitudo potestatis* — неограниченная власть толковать Священное Писание. В восьмом и последнем смысле — это власть, распространенная на всех, то есть пасторское попечение о человеческих душах.

Итак, существуют различные виды власти: абсолютная, человеческая, мирская, духовная, отлучающая, учительная и пасторская. Общим для всех них является то, что применение любого из этих

---

ascribunt titulum «plenitudo potestatis», unde etiam paralogismus, quo reges est principantes ac singulos coactiva sibi iurisdictione subiectos nituntur concludere, traxit originem, bene se habet perscrutari de huiusmodi plenitudine potestatis: primum quidem separando seu distinguendo modos illius; deinde vero inquirendo, an Romano pontifici vel alteri cuiquam episcopo secundum aliquem unum aut plures modos plenitudo conveniat potestatis (II.23.2).

При всех посягательствах на светскую власть и правление, предпринятых римскими епископами в прошлом, и, как каждый может видеть, продолжающихся при всей своей несправедливости по сей день, немалое значение имел и будет иметь тот софистический довод, с помощью которого эти епископы приписывают себе право на «полноту власти». Из этого довода следует ложное рассуждение, используемое ими для доказательства того, что все цари, правители и отдельные люди законным образом им подчинены. Следовательно, надо будет тщательно разобраться, что означает эта «полнота власти», сначала различая или определяя ее виды, а затем исследуя, принадлежит ли она римскому понтифику либо какому-нибудь другому епископу в одном или в нескольких из этих видов.

видов власти не ограничено никаким законом, будь то человеческий или Божественный закон<sup>4</sup>. Таким образом, главный признак полноты власти для Марсилия заключается в том, что такая власть не ограничена законом. Однако справедливость этого определения можно поставить под вопрос, поскольку даже Оккам, убежденный противник *plenitudo potestatis*, признавал, что для сторонников принципа *plenitudo potestatis* полнота власти была все же ограничена естественным (естественный закон в первом значении) и Божественным законами. В то же время, как мы уже видели, для Марсилия *ius naturalis* не является законом, и, как мы увидим чуть позже, основная проблема, связанная, по его мнению, с папскими притязаниями на *plenitudo potestatis*, состоит не в том, что они расходятся с Божественным законом, а в том, что они отвергают верховенство человеческого закона над церковными делами.

Марсилий отвергает два первых значения *plenitudo potestatis*, потому что такой властью обладает только Христос<sup>5</sup>. Эта власть слишком велика, чтобы на нее мог претендовать человек: в первом смысле это абсолютно невозможно, поскольку речь идет о метафизическом всемогуществе, во втором же смысле это невозможно с моральной точки зрения, так как здесь подразумевается неограниченная свобода. Третий и четвертый значения отпадают, потому что наделяют принудительными полномочиями священство<sup>6</sup>. Это

---

<sup>4</sup> Posset autem rursum plenitudo potestatis intelligi secundum unamquamque divisionum dictarum ea, que nulla sit determinata lege; non plena vero, que foret determinata per leges humanam aut divinam, sub qua etiam recta ratio potest convenienter comprehendi (II.23.3).

В каждом значении из приведенных выше полноту власти можно понимать как власть, не ограниченную никаким законом; неполная же власть есть та, которая ограничена законами, — человеческим или Божественным, — и которая, следовательно, имеет под собой законное основание.

<sup>5</sup> Hiis itaque potestatis plene divisionibus sic premissis, dico plenitudinem potestatis secundum iam dictos duos priores modos episcopo Romano vel alteri cuiquam sacerdoti vel nonsacerdoti preter Christum sive Deum minime convenire (II.23.4).

Определив, таким образом, виды полной власти, я заявляю, что полнота власти в первых двух названных смыслах никоим образом не принадлежит ни римскому епископу, ни какому-либо другому епископу либо мирянину, но лишь Христу или Богу.

<sup>6</sup> De tertio quidem et quarto modo plene potestatis per demonstrationem ostensum est <...> per scripture sacre testimonium infallibile <...> amplius confirmatum <...> quoniam sacerdoti aut episcopo, in quantum huiusmodi super cle-

ключевой пункт нашего обсуждения, поэтому мы к нему еще вернемся. Пятый и шестой значения отпадают по причине того, что власть отпускать грехи и отлучать от Церкви ограничена Божественным законом, а власть посвящать в духовный сан и совершать таинства ограничена как Божественным, так и человеческим законами<sup>7</sup>. Власть посвящать в сан ограничена человеческим законом, потому что именно народ имеет право выбора кандидатов для посвящения: мирянам принадлежит власть не только выбирать священников, но и смещать их с церковных должностей. Источник этой власти коренится в том, что законодатель является действующей причиной священнической части через посредство судебной части. Власть священников толковать Священное Писание и оказывать пасторское попечение также ограничена человеческим

---

ricum (aut non clericum) quemquam absolute, nedum cum plenitudine aliqua, lege divina nulli conveniunt (*Ibid.*).

Что касается третьего и четвертого видов полной власти, то мы показали, прибегнув к доказательству <...> а также подтвердили непогрешимым свидетельством Священного Писания, <...> что по Божественному закону ни один священник или епископ не располагает никакой властью, не говоря уже о ее полноте, ни над священниками, ни над мирянами.

<sup>7</sup> De reliquis autem quinto et sexto modo, plene potestatis scilicet, ostensum est <...> quoniam potestas ligandi atque solvendi a culpis et penis, similiter eaque anathematizandi seu excommunicandi publice quemquam, non est absolute sive cum plenitudine sacerdoti concessa, sed lege divina determinata, sic ut neque innoxios apud Deum dampnare, neque noxios solvere possit <...> Amplius, eandem potestatem ad ecclesiasticos ministros instituendos per manuum impositionem, docendum et predicandum ac ecclesiastica sacramenta in communitatibus fidelium ministrandum, monstratum est <...> non sic episcopis aut sacerdotibus cum plenitudine convenire, quin divina et humana lege determinatus sit eis modus conveniens agendi secundum illam (*Ibid.*).

Что касается пятого и шестого видов полной власти, то мы показали, <...> что священник не был наделен абсолютной или полной властью вязать или разрешать от вины и наказания, равно как и публично предавать анафеме или отлучать от церкви; ведь границы этой власти настолько точно определены Божественным законом, что священник не может проклясть перед Богом невинного или отпустить грехи виновному. <...> Более того, было показано, что власть рукополагать священнослужителей, учить и проповедовать, а также совершать церковные таинства в общинах верующих <...> не принадлежит во всей полноте ни епископам, ни священникам, поскольку то, как пользоваться этими полномочиями, строго определено для них Божественным и человеческим законами.

законом, то есть государством<sup>8</sup>. Государство может ограничить духовенство в толковании Священного Писания, если священники начнут учить, что Церковь наделена собственной принудительной властью, поскольку это грозит возникновением государства-соперника в ее лице. Таким образом, Марсилий отвергает *plenitudo potestatis* в пятом, шестом, седьмом и восьмом значениях, поскольку в них не признается всестороннее подчинение Церкви законам государства. Истинное значение *plenitudo potestatis* — полномочия, которыми Христос наделил своих апостолов, дабы они учили людей и служили им, и подобное служение не имеет ничего общего с принудительной властью.

Третье значение *plenitudo potestatis* представлено в стандартном определении, приписывающем Церкви вообще и Папе в частности принудительную власть как в духовных, так и в земных делах. Марсилий его, конечно, отвергает, но понять причину этого можно, только выяснив, почему он отвергает четвертое значение. Четвертое значение ограничивает принудительную власть духовными вопросами в рамках Церкви. Марсилий не только является противником того, чтобы Церковь во всей полноте обладала принудительной властью в земных делах, то есть властью, не ограниченной ни Божественным, ни человеческим законами, он также выступает против убеждения, что Церковь обладает принудительной властью в делах духовных. Если у Церкви нет принудительной власти в духовных делах, то ее, конечно же, нет и в делах земных. Духовенство не надделено принудительной властью, потому что его функции лишь учительные. До конца времен существует лишь один законодатель, а именно — все граждане, и лишь один закон — человеческий. Следовательно, существует только одна принудительная власть, и она принадлежит государству.

Марсилий заявляет, что может проследить эволюцию принципа *plenitudo potestatis* из того, что считает его источником, а именно — из понятия «церковный закон». Решающий шаг был сделан, когда после падения Западной Римской империи опустел импе-

---

<sup>8</sup> De residuis autem septimo et octavo modo plenitudinis potestatis, ostensum est <...> eos nulli episcopo aut sacerdoti cum plenitudine convenire, sed secundum determinationem tam divine quam humane legis (*Ibid.*).

Что касается последних, седьмого и восьмого, видов полной власти, то было показано, <...> что они не принадлежат ни одному епископу или священнику полностью, но только в той мере, в какой это определено Божественным и человеческим законами.



раторский трон<sup>9</sup>. Первые законы, которые попытался установить римский епископ, относились исключительно к духовенству. Затем «декреты» были изданы и для мирян, с их добровольного согласия. В отсутствие императора эти увещания со временем, когда к ним добавилось наказание в виде отлучения от Церкви, стали предписаниями. Такое успешное развитие законодательства в духовной сфере подстегнуло церковные власти начать устанавливать правила, относящиеся и к сфере земной, сначала освобождая паству от подчинения гражданским законам, а затем фактически составляя их заново<sup>10</sup>. Марсилиий называет это «олигархическими эдиктами», поскольку стремление священнической части государства стать правящей — это желание нескольких человек править большинством. Подразумевается, конечно, что эти несколько человек лишены добродетели: они желают править ради собственной выгоды, а не для общего блага.

---

<sup>9</sup> *Hiis autem sic sumptis sub quadam pietatis et misericordie specie <...> privilegiis et concessionibus principum fulti et precipue imperiali sede vacante, titulum hunc consequenter extenderunt episcopi Romanorum: primum quidem ad ordinandum circa ecclesiasticum ritum lationes legum quasdam in clericos ab initio vocata «decreta»; deinde vero per modum rogationum seu exortationum ordinationes quasdam laicis suaserunt, ut ieiuniorum et certis temporibus abstinentie ciborum quorundam (II.23.7).*

Таким образом, присвоив себе такие полномочия [освобождать грешников от кары в будущем мире], под видом набожности и милосердия <...> римские епископы, пользуясь привилегиями и правами правителей, особенно когда императорский трон пустовал, расширили сферу, на которую она [*plenitudo potestatis*] распространяется: сначала они применяли ее к церковным правилам, составив определенные законы для духовенства, называемые «декретами»; а затем убедили мирян принять некоторые правила, изложенные в форме просьбы увещаний, устанавливающих посты и воздержание от некоторых видов пищи в определенное время.

<sup>10</sup> *Has autem suscipientibus laicis sponte ac propter devotionem observantibus, inveterata talium consuetudine, ordinationes, iam dictas rogationes, per modum precepti ceperunt indicere, sic ut earum transgressores auserint absque humani legislatoris licentia vocalis sui anathematis seu excommunicationis, sub pietatis tamen seu divini cultus specie, (terrore) ferire (II.23.8).*

Когда миряне благочестиво и добровольно приняли и стали соблюдать эти указания, о чем, как было уже сказано, они и просили, и соблюдение их стало установленным обычаем, римские епископы начали провозглашать это в виде предписаний; причем таким образом, что осмелились сами, без позволения законодателя, запугивать нарушителей анафемой и отлучением от церкви, — и все это под видом набожности или богопочитания.

От провозглашения законов на государственном уровне остается один шаг до *plenitudo potestatis*, то есть до утверждения, что Папа обладает безграничной принудительной властью в духовной и земной сферах<sup>11</sup>. Марсилий считает, что основная проблема коренится не в *plenitudo potestatis*, а в утверждении, что Церковь вообще может устанавливать какой-либо закон, пусть даже и только в духовной сфере. Заявление священнической части государства о том, что она наделена властью устанавливать закон в Церкви, порождает раскол в государстве, потому что если Церковь может заниматься законотворчеством, то священническая и судебная части вправе одновременно претендовать на власть, что может привести только к гражданской войне. Там, где больше одного законодателя и одной принудительной власти, нет мира. Следовательно, пока Церковь настаивает на том, что существует некое «каноническое» или «церковное» право, ни о каком мире не может быть и речи. Взгляд Марсилия на историческое развитие принципа *plenitudo potestatis* неясен, но ясна его основная философская позиция: до тех пор, пока духовенство претендует на то, чтобы устанавливать хотя бы и только канонические законы, в государстве будет существовать двоевластие. Такова фактическая ситуация в Италии, где нет мира из-за того, что Церковь пытается взять бразды правления в свои руки. Церковь разрушила

---

<sup>11</sup> Quibus etiam non contenti, sed secularium contra Christi et apostolorum preceptum aut consilium petentes fastigia, in legumlationes, seorsum ab hiis que civium universitatis, proruperunt, omnem clerum ab hiis decernentes exemptum, civile schisma et principatum supremorum pluralitatem inducentes ex ipsis, quam velut impossibilem humane quieti, certam huius experientiam inducentes, demonstrativimus 17o prime. Nec enim pestilentie Italici regni radix est et origo, ex qua cuncta scandala germinaverunt et prodeunt, et qua stante numquam civiles ibidem cessabunt discordie (II.23.11).

Не удовольствовавшись этим, пытаясь достичь вершин мирской власти, что противоречит заповедям и поучению Христа и апостолов, эти епископы взялись за написание законов, отличных от тех, которые были приняты всеми гражданами, и гласящих, что все духовенство свободно от законов государства; это привело к расколу в обществе и к образованию нескольких верховных правительств, несовместимость чего с мирным существованием мы показали в главе 17-й первой Речи, опираясь на надежное свидетельство опыта. В этом заключается первопричина и источник эпидемии, охватившей Итальянское государство; от нее зародились и произросли все смуты, и пока она продолжается, гражданские распри в Италии не кончатся.

мир, как только провозгласила церковный закон, и по мере того, как гордыня клира росла, усиливался хаос.

Лекарством от этой болезни является философия и, в особенности, философия Аристотеля<sup>12</sup>. Философия должна вновь заявить о себе, чтобы священство вернулось на свое законное место в государстве. Дохристианская философия — вот ключ к пониманию проблемы христианского духовенства, поскольку в христианском Откровении не содержится ничего нового, что требовало бы модификации государственной религии, как ее понимал Аристотель. Все то новое, что содержит христианское Откровение, относится к спасению в будущем мире, а не к правовым понятиям этого мира: христианское духовенство, в сущности, мало чем отличается от языческого жречества. Христианство не ввело никакой новой принудительной власти, а политическая философия была в основном завершена Аристотелем. Христианство не стало переиначивать аристотелианскую политическую философию; наоборот, политическая философия удерживает христианство от превращения его в альтернативную форму правления, что грозило бы крахом как самому христианству, так и земному миру. Марсилий не просто послушно следует за Аристотелем, он действительно соответствует определению латинского аверроизма, поскольку, по его мнению, христианству следовало бы подчиниться политической философии Аристотеля, в особенности, когда речь идет о месте священства в государстве.

Теперь мы яснее понимаем цель *Defensor pacis*: защитить земной мир от искаженного христианства<sup>13</sup>. Страшная болезнь, которую не

<sup>12</sup> Non enim Romano vel alteri episcopo, sacerdoti aut cuiquam spirituali ministro, in quantum huiusmodi, in quemquam cuiuscumque conditionis singularem personam communitatem vel collegium aliquod convenit officium principatus coactivi <...> Et hoc de sacerdotio in qualibet lege sive secta sensit Aristoteles (1.19.12).

Ибо полномочия принудительной власти, обладает ли ими один человек, какое бы он ни занимал положение, или какая-то общность или группа, не принадлежат ни римскому, ни какому-либо другому епископу или духовному лицу <...> Подобной точки зрения придерживался и Аристотель в отношении жречества при любом законе или религии.

<sup>13</sup> Quodque perniosa pestis hec, humane quieti atque felicitati sue omni adversans penitus, ex eiusdem vitio corrupte radicis reliqua mundi regna fidelium Christianorum maxime posset inficere, ipsam repellere omnium necessarissimum arbitror, quemadmodum prohemia liter dictum est. Primum quidem opinionis iam dicte, tamquam radicis iam factorum et futurorum malorum, involucrum re-

предвидел Аристотель и о которой Марсилиий говорил в самом начале *Defensor pacis*, — это убеждение, что священство вправе устанавливать законы, и чудовищное превращение этого убеждения в *plenitudo potestatis*. Марсилиий намерен бороться с этой болезнью словом и делом. Подобно тому, как Оккам утверждал, что миряне, владеющие теологическими познаниями, должны выступать против Папы-еретика, так и Марсилиий настаивает на том, что миряне, обладающие необходимыми познаниями, должны взять на себя обязанность бороться против такого искажения христианства. Марсилиий косвенным образом выступает здесь как защитник Церкви, поскольку Церковь долгое время страдала от внутреннего врага в лице олигархического священства, который одинаково опасен и для Церкви, и для государства. Возвращение к государственной религии Аристотеля имело бы следствием не только земной мир, но и более ортодоксальное христианство. До сих пор отношение Марсилиия к христианству было по преимуществу негативным, то есть он обличал его болезненное состояние в настоящем. В следующей лекции мы увидим, как, обратившись к примеру Самого Христа, Марсилиий мыслит в более позитивном ключе о том, какой Церковь должна была быть изначально.

---

serando; deinde vero ipsius patronos seu inventores ignaros aut iniustos ac defensores pertinaces exteriori opera, si oporteat, cohibendo. Ad hec autem obligantur omnes illi obviare scientes atque potentes; quod etiam negligentes aut omittentes occasione quacumque iniusti sunt <...> Hanc pestem a fratribus Christi fidelibus doctrina primum et qua valero exteriori consequenter opera propulsare propono (I.19.13).

Поскольку эта губительная эпидемия, полностью враждебная покою людей и их счастью, вырастая из того же самого порочного корня, может поразить и другие государства верных христиан по всему миру, то я считаю, что крайне необходимо бороться именно с ней, как было сказано во вступительной части. Сначала следует разоблачить названное ложное убеждение, этот источник прошлых и будущих бед, а затем выявить — если будет необходимо, то и внешним воздействием, — его невежественных или неправедных покровителей либо проповедников, а также его упорных защитников. Это обязан делать каждый, кто обладает достаточными познаниями и способностями, чтобы препятствовать такому злу; а те, кто отрицает или уклоняется от этого по каким бы то ни было причинам, — неправедны <...> Я предлагаю избавить от этой эпидемии моих братьев, верных христиан, сначала наставлением, а затем внешним воздействием, какое только будет в моих силах.

Прежде чем обратиться к тому, какое обоснование Марсилиий находит в Священном Писании для аристотелианской государственной религии, мы должны сказать о том, чем должна пожертвовать философия ради обуздания олигархического духовенства. Как мы видели, Марсилиий весьма избирателен в своем аристотелизме. Центральное место в *Политике* отведено добродетели как цели государства, что игнорируется или преуменьшается Марсилием. Добродетель для Аристотеля означает как нравственное, так и интеллектуальное совершенство. Для всестороннего развития добродетели необходима философия — как вершина интеллектуального совершенства. Хотя философия является высшим осуществлением добродетели, Аристотель не сторонник правления философов, поскольку для правления необходимо не столько теоретическое, сколько практическое совершенство; он также не считает, что политическая жизнь способна побудить большинство людей стать философами. Тем не менее, одним из критериев благополучия государства для Аристотеля является существование философии для немногих избранных: цель политической жизни — не только земной мир, но и всестороннее развитие разума. Для Марсилия же целью государства является лишь земной мир, возможный благодаря усилиям единого законодателя и принудительной власти. Марсилия интересует не горстка философов, а большинство, желающее земного мира, чтобы наслаждаться земными благами. Теперь мы можем с некоторой иронией взглянуть на то, что Марсилиий позволяет философии определять место христианского духовенства в государстве, ибо цена того, что священство находится под контролем философии, — исключение философии из целей государства. Политическая философия Марсилия обеспечивает подчинение христианского священства государству, но одновременно она и отводит философии маргинальное место в обществе или даже вовсе исключает ее из общественной жизни.

## Лекция 31

# Марсилий об отношениях между Церковью и государством<sup>1</sup>

Кульминационным моментом ранее проведенного анализа политической философии Августина, Фомы Аквинского и Оккама был вопрос о том, как они понимают проблему надлежащих взаимоотношений между духовной и земной властью. Марсилий же не согласился бы с подобной постановкой вопроса, поскольку отрицал, что Церковь является или обладает «властью» в этом мире. Для Марсилия отношения между Церковью и государством превращаются в проблему только при условии, что и Церковь, и государство являются властью, то есть если они представляют собой два различных закона и, следовательно, два различных вида власти. Ключевым пунктом в воззрениях Марсилия на надлежащие отношения Церкви и государства является надлежащее понимание христианства, которое было искажено введением понятия церковного закона. Другими словами, возвращение к дохристианской философии и государственной религии делает возможным возвращение к изначальному христианству. Во II-й Речи *Defensor pacis* Марсилий постоянно ссылается на Отцов Церкви, в основном на Августина: чтобы понять Церковь и определить ее надлежащие отношения с государством, необходимо вернуться к истинному христианству Отцов. «Возвращение» Марсилия идет еще дальше, к Священному Писанию и к Самому Христу; на протяжении всей II-й Речи он стремится к буквальному пониманию Писания и призывает как можно точнее следовать Христу, особенно в том, что касается Его отношения к государству. Марсилий не придерживается здесь теории двойственной истины латинского аверроизма, в которой истина Писания противоположна истине философии, поскольку ему важно показать, что Писание вполне согласуется с государственной религией древних философов: Аристотель, Христос и Отцы Церкви — все признавали существование единой принудительной силы, принадлежащей государству. Лишь в эпоху средневековья, то есть после падения Рима, попытки установления церковного закона действительно породили проблемы; и, следовательно, движение

---

<sup>1</sup> Здесь все ссылки на *Defensor pacis* (орфография дана по указ. изд.).

вперед возможно только через возвращение к досредневековому пониманию взаимоотношений между Церковью и государством.

Марсилий обращается к Писанию с целью доказать, что Христос никогда не претендовал на принудительную власть в этом мире, ни Сам, ни для Своих учеников<sup>2</sup>. Следовательно, в Церкви не может быть ни принудительной силы, ни закона. Самое важное место в Писании, свидетельствующее о том, что Христос никогда не требовал для Себя принудительной власти в этом мире, — это Его разговор с Пилатом, земным правителем<sup>3</sup>. На вопрос Пилата, царь

---

<sup>2</sup> Prosequentes itaque proposita monstrare volumus, quod ab officio principatus sive contentiose iurisdictionis, regiminis seu coactivi iudicii cuislibet in hoc seculo secundum propositum sive intentionem, sermonem et operationem seipsum et apostolos Christus excludere voluit et exclusit (II.4.4).

Итак, преследуя такие цели, мы хотим показать, что Христос в Своих намерениях или стремлениях, словах или делах хотел отстраниться и действительно отстранился, Сам и Его апостолы, от какой бы то ни было начальственной или судебной должности, от власти или отправления принудительного правосудия суда в этом мире.

<sup>3</sup> Hoc autem primum apparet indubie per seriem evangelicam Iohannis 18o. Dum enim Christus accusatus esset Pilato Pontio, vicario Romani principis in Iudea, ex eo quod se dixisset regem Iudeorum, interrogante Pilato, an hec dixisset aut si se regem diceret, respondit inter cetera Christus ad Pilati quesitum verba hec: «Regnum meum non est de hoc mundo», id est: regnare non veni regimine seu dominio temporali, quomodo regnant mundani reges; cuius quidem probationem subdit [ipse]met Christus per signum evidens, cum dixit: «Si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique decertarent, ut non traderer Iudeis». Quasi sic argueret Christus: si venissem regnare in hunc mundum mundano regimine seu coactivo, haberem ministros huius regiminis, decertatores scilicet ac transgressorum coactores, quemadmodum ceteri reges habent; sed tales ministros non habeo, ut tu manifeste videre potes (Ibid.).

Впервые это ясно и несомненно показано в 18-й главе Евангелия от Иоанна [Ин 18:36]. Ибо когда Христос, обвиненный в том, что величал Себя царем иудейским, предстал перед Понтием Пилатом, наместником римского правителя в Иудее, и когда Пилат задал Ему вопрос, действительно ли Он говорил так, действительно ли называл Себя царем, то в ответ, кроме прочего, Христос произнес следующие слова: «Царство Мое не от мира сего»; то есть: Я пришел не для того, чтобы царствовать земным правлением или господством, как это делают цари земные. И Сам же Христос привел доказательство этому, сказав: «Если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям», как бы утверждая следующее: если бы Я пришел в этот мир, чтобы царствовать мирским или принудительным правлением, то у Меня

ли Он, Иисус отвечает, что не намерен править, принуждать или судить в этом мире. Марсилий толкует слова Христа, что Царство Его не «от» этого мира, в том смысле, что оно не «в» этом мире. Место и время существования Царства Христова — мир грядущий, Его царственное правление начнется только лишь после Страшного суда. Царство Христа, таким образом, «грядет» только в том смысле, что время движется в направлении Страшного суда, после которого оно мгновенно наступит: Царства Христова никогда не будет в этом мире, оно наступит, когда этот мир перестанет существовать. Это Царство вечное, а не земное, и земной мир сменится миром вечным, которого никогда не будет во времени. Поскольку «духовное» тождественно «вечному», то понятие духовной принудительной силы представляется бессмыслицей.

В Писании есть слова, свидетельствующие о попытке принудить Христа к земному правлению<sup>4</sup>. Марсилий опирается на комментарии Августина, поясняющие, что Христос не согласился взять на Себя земное правление, поскольку Царство Его будет «явлено» лишь после Страшного суда. В то время как Августин в своем ком-

---

были бы служители, то есть люди, борющиеся с нарушителями и наказывающие преступников, какие имеются у других царей; но, как ты можешь ясно видеть, у Меня нет таких служителей.

<sup>4</sup> *Rursum ad principale per id quod Christus opere seu exemplo monstravit. Legitur enim Iohannis 6o, quod «Iesus, cum cognovisset, quid venturi essent, ut raperent eum, et facerent eum regem, fugiit iterum in montem ipse solus» <...> Certum est igitur, quod Christus fugit principatum, aut suo nihil nos docuisset exemplo. Quem sensum adiuvat expositio beati Augustini, dicentis: «Erit autem manifestum regnum eius, quando erit aperta claritas sanctorum eius post iudicium ab eo factum» <...>, sed per ipsius regnum in hoc seculo intellexerunt doctrinam fidei et regimen secundum ipsam ad regnum celeste. Quod quidem «regnum» dicit Augustinus futurum «manifestum post eius iudicium» in alio seculo (II.4.7).*

Вернемся к главному: что именно Христос показывал Своими действиями или примером? Ибо в 6-й главе у Иоанна читаем, что «Иисус же, узнав, что хотят придти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один» [*Ин 6:15*] <...> Таким образом, совершенно ясно, что Христос избегал начальствования, либо Его пример ничему нас не научил. Такое мнение подкрепляется объяснением блаженного Августина, что «Его Царство будет явлено, когда чистота Его святости откроется после совершенного Им Суда» <...> Но в этом мире под Его Царством подразумевали, скорее, учение веры и правление в согласии с ним, устремленное к Царствию Небесному. Это «Царство», говорит Августин, действительно «будет явлено после Его суда», в мире ином.



ментарию подразумевал, что Царство Христа присутствует в этом мире, но неявным образом, Марсилиий понимает соответствующее место Писания и комментарий Августина в том смысле, что Царство Христа еще не наступило: оно наступит лишь в будущем вечном мире. В другом, сходном месте Христос отвергает попытки сделать Его судьей в земных делах<sup>5</sup> и отрицает, что Он судья, исполняющий закон в этом мире. Марсилиий считает, что Христос отказался от **всякого** суда в этом мире; следовательно, не существует никакой церковной принудительной власти, ни в духовных, ни в земных делах. Кроме того, Марсилиий показывает здесь, что предпочитает понимать слова Писания буквально, а не аллегорически, как чаще всего толковали их Отцы Церкви.

Показав, что Христос отказывался от всякой принудительной власти в этом мире, Марсилиий находит в Писании свидетельство того, что Христос относил это и к христианскому духовенству: в этом мире не существует никакой специфически христианской принуди-

---

<sup>5</sup> *Amplius ostenditur idem evidentissime verbo et exemplo Christi, ubi Luce 12o habetur hec series: «Ait autem ei quidam de turba: Magister, dic fratri meo, ut dividat mecum hereditatem. At ille», Christus scilicet, «dixit ei: Homo, quis me constituit iudicem aut divisorem super vos?» Quasi diceret: propter hoc officium exercendum non veni, nec ad hoc missus sum, per iudicium scilicet, lites civiles dirimere, quod tamen nulli dubium est opus propriissimum principantium seu iudicum seculi. Et licet re vera series evangelica patentissime contineat et demonstret propositum nostrum, amplius quam glosse sanctorum, eo quod sensum literalem, qualem dicimus, tamquam manifestum supponentes, ubique se magis ad allegoricum seu mysticum converterunt, eas tamen induximus ad maiorem propositi confirmationem, et ne temerarie scripturam dicamur exponere (II.4.8).*

Более того, о том же самом ясно свидетельствуют слова и пример Христа в 12-й главе Евангелия от Луки: «Некто из народа сказал ему: Учитель! Скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство. Он же», — то есть Христос, — «сказал человеку тому: кто поставил Меня судить или делить вас?» [*Лк 12:13–14*], тем самым как бы говоря: не за тем Я пришел, чтобы заниматься подобными вещами, не за тем Я послан, то есть не для того, чтобы судебным порядком разбирать гражданские споры, что, несомненно, подобает более всего светским правителям и судьям. Евангельские слова здесь совершенно ясны и прямо подтверждают то, о чем мы говорим, более, чем толкования святых; ибо для последних буквальное значение этих слов, на которое мы указываем, очевидно, и потому они посвятили свои усилия аллегорическому или мистическому значению, однако нам приходится привести и эти толкования — для еще лучшего обоснования нашей мысли и чтобы не заслужить упреков в необдуманном изложении Писания.

тельной власти<sup>6</sup>. Обязанность священников — учить тому, что в этом мире существует только одна принудительная власть, и она принадлежит государству. Марсилий начинает изложение своей аргументации с утверждения, что Христос считал всех священников и всех христиан подчиненными государству в вопросах собственности; возможна лишь одна принудительная власть, потому что государство владеет законными правами на всю собственность в этом мире, включая собственность священников и Церкви. Главное подтверждение прав государства на собственность Марсилий усматривает в известном евангельском сюжете, где Христос велит Своим последователям отдать кесарю кесарево, а Богу Богово<sup>7</sup>. Мы могли бы предположить, что здесь как раз подтверждается существование в этом мире двух властей и двух законов, — духовного, принадлежащего

---

<sup>6</sup> *Nunc vero consequenter restat ostendere, Christum ipsum non solum huius seculi principatum seu coactivum iudicium in hoc seculo recusasse, propter quod sic agendi apostolis et discipulis suis ac ipsorum successoribus dedit exemplum; verum etiam sermone docuisse ac exemplo monstrasse, cunctos tam sacerdotes quam non sacerdotes subesse debere realiter et personaliter coactivo iudicio principum huius seculi (II.4.9).*

Итак, теперь осталось показать, что Христос не только Сам отказывался от правления или принудительного суда в этом мире, подавая тем самым пример для подражания Своим апостолам и ученикам и их последователям, но также, что Он учил словами и делами подтверждал, что все люди, священники и миряне, должны сами со всей своей собственностью подчиняться принудительной власти правителей этого мира.

<sup>7</sup> *Sermone quidem igitur et exemplo sui monstravit Christus hoc primum in realibus per id quod habetur Matthei 22o. Nam interrogantibus Iudeis ab ipso: «Dic nobis quid tibi videtur, licet censum dare Cesari an non?» Hiis Christus, inspecto denario et illius superscriptione, respondens ait: «Reddite ergo que Cesaris sunt Cesari, et que Dei Deo» <...> Ecce quod in omnibus Cesari subesse debemus, dum modo non repugnent «pietati», id est divino cultui seu mandato. In realibus ergo subici voluit Christus principi seculi (Ibid.).*

Итак, своими словами и примером Христос показал это, прежде всего в отношении собственности, о чем говорится в 22-й главе Евангелия от Матфея. Ибо когда евреи спросили его: «Итак, скажи нам: как тебе кажется? Позволительно ли платить подать кесарю, или нет?» Христос, взглянув на монету и изображение на ней, ответил: «Итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» [Мф 22:17,21] <...> Значит, мы должны подчиняться во всем кесарю, если это не противоречит «благочестию», то есть почитанию Бога и послушанию. Следовательно, Христос хотел, чтобы мы в вопросах собственности подчинялись светскому правителю.

Богу, и земного, принадлежащего кесарю. Марсилий же считает, что этот текст указывает на то, что принудительная власть в этом мире должна быть одна, поскольку Христос учит, что все вещи подвластны кесарю: все в этом мире принадлежит кесарю, как все в будущем мире будет принадлежать Богу. Христиане, в том числе и священники, должны подчиняться принудительной власти государства во всем, если только государство не принуждает их к почитанию ложных богов, что напоминает подобное же исключение у Августина, когда христианин может не подчиняться требованиям государства.

В другом месте в Писании, подтверждающем принудительную власть государственного закона над всей собственностью, речь идет о том, как Христос велел Петру уплатить подать за Него и за себя<sup>8</sup>. Христос признавал, что государство вправе взимать подати и с Него, и с Его последователей. Следовательно, заключает Марсилий, духовенство и Церковь не имеют никаких исключительных прав, освобождающих их от подати. Марсилий отмечает, что Сам Христос, Господь и Сын Давидов, был вправе не платить, однако Он сделал это добровольно, чтобы показать, что все христиане должны платить подати. Христос выбирает Петра, чтобы тот вместе с Ним

---

<sup>8</sup> Ostenditur autem rursum idem ex Matthei 17o, ubi sic scribitur: «Accesserunt qui didragma accipiebant ad Petrum, et dixerunt: Magister vester non solvit didragma?» et consequenter paucis interpositis subditur, quod Christus dixit Petro: «Ut autem non scandalizemus eos, vade ad mare, et mitte hamum; et eum piscem qui primus ascendent, tolle; et aperto ore eius invenies staterem; illum sumens da eis pro me et te».

Quo igitur modo ex virtute verborum evangelice scripture sunt exempti episcopi et presbyteri ab hoc, nec universaliter a principum iurisdictione, nisi gratiosa eorum concessione, cum Christus et Petrus exemplum prebentes aliis talia solverint? (II.4.10).

На то же указывает и 17-я глава Евангелия от Матфея, где написано: «Подошли к Петру собиратели дидрахм и сказали: Учитель ваш не даст ли дидрахмы?», и чуть дальше находим слова, сказанные Христом Петру: «Но чтобы нам не соблазнить их, пойдя на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя» [Мф 17:24,27].

Каким же образом тогда возможно, если опираться на силу слов евангельского Писания, епископам и священникам избегать уплаты податей и вообще не зависеть от власти правителей, кроме как по милостивому их разрешению, когда Христос и Петр, давая пример остальным, заплатили такую дань?

заплатил подать надлежащим образом, и чтобы показать, что раз самый главный Учитель и Пастырь Церкви не освобожден от уплаты, значит, никто не освобожден. Итак, совершенно ясно, что в вопросах собственности Церковь подчинена государству.

Марсилий утверждает, что «все вещи», принадлежащие кесарю, делятся на собственность и на людей. Показав, что вся собственность подчинена законам государства, он переходит к людям, а точнее, к личности Христа. И снова Марсилий возвращается к евангельскому тексту об Иисусе перед Пилатом<sup>9</sup>. Власть кесаря над «всеми вещами» в этом мире в конечном счете измеряется властью человеческого закона над жизнью и смертью, то есть над телами людей. Иисус не протестует, когда Пилат применяет такую власть по отношению к Его телу, хотя Его осуждение и было несправедливым, ибо признает, что Пилат представляет единственную законную власть в этом мире — власть государства<sup>10</sup>. Христос подчиняется государству несмотря на то, что обвинение, суд и наказание несправедливы, и, признавая законные полномочия Пилата, Он показывает, что все мы подчиняемся законам и суду государства вне зависимости от

---

<sup>9</sup> *Amplius, nec solum quantum ad realia monstravit Christus se subesse iurisdictioni coactive principis seculi, verum etiam id ostendit in se, quantum ad personalem, qua nullam iurisdictionem maiorem in ipsum aut alium princeps habere potuit, propter quod etiam vocatur hec iurisdictione a Romano legislatore «merum imperium». Hoc autem potest evidenter ostendi ex Matthei 27o; nam, ut ibidem legitur et apparet, Christus se capi permisit et ad Pilati duci pretorium, qui vicarius erat imperatoris Romani, et per ipsum demum tamquam iudicem coactive potestatis se sustinuit extremo supplicio iudicari et tradi; nec contra ipsum tamquam contra non iudicem reclamavit, licet fortasse significaverit se pati minus iustum iudicium (II.4.12).*

Более того, Христос показал, что Он подчиняется принудительной власти правителя мира сего не только в отношении собственности, но и Сам, то есть в отношении личности; такой власти, больше которой правитель не может иметь ни над Ним, ни над кем бы то ни было; поэтому римским законодателем она называется «высшей властью». И это можно ясно увидеть в 27-й главе Евангелия от Матфея; ибо там говорится, что Христос позволил схватить Себя и привести в преторию к Пилату, наместнику римского императора, и Он принял суд, обвинение и казнь именно от Пилата как судьи, обладающего принудительной властью. Христос не протестовал против суда Пилата, хотя, возможно, и дал понять, что страдает от несправедливого суда.

<sup>10</sup> «*Dicit ergo ei Pilatus: Mihi non loqueris? Nescis quia potestatem habeo crucifigere te et dimittere te? Respondit Iesus: Non haberes potestatem adversus me ullam, nisi datum esset tibi desuper». Ecce, quod Iesus non negavit Pilatum habere*

того, справедливы они или нет. Марсилий весьма к месту цитирует Августина в подтверждение того, что законность принудительной силы государства не зависит от справедливости ее применения. Если Христос во всем подчинялся человеческому закону, то христиане, включая священников, тоже ему подвластны. Разговор Христа с Пилатом подтверждает высказанную ранее мысль Марсилия, что закон не должен непременно быть справедливым, чтобы быть обязательным к исполнению. Если бы христианин не подчинялся закону, который к нему несправедлив, он нарушил бы земной мир, что повлекло бы за собой величайшие беды; кроме того, он действовал бы против воли Бога, Который сделал человеческий закон единственной принудительной силой в этом мире.

Марсилий настаивает, что Христос наделил апостолов тем, что совершенно отлично от принудительной власти, будь то в духовной или земной сферах<sup>11</sup>. Вместо принудительной силы по отношению ко всем людям в земной и духовной сферах, как того хотели сторонники *plenitudo potestatis*, или принудительной силы Церкви в духовных делах, как настаивали сторонники церковного закона, Христос завещал Своим апостолам служить всем. В земной жизни

---

*potestatem ipsum iudicandi, et in ipsum iudicium exequendi; nec dixit: hoc non pertinet de iure ad te, imo de facto id facis. Sed addidit Christus hanc potestatem Pilatum habere desuper. Quomodo desuper? Respondet Augustinus: «Discamus ergo quod dixit», Christus scilicet, «quod et apostolum docuit», Paulum videlicet ad Romanos 13o. Quid ergo dixit Christus? quid apostolum docuit? «Quia non est potestas», id est auctoritas iurisdictionis, «nisi a Deo», quicquid sit de actu male utentis ea (*Ibid.*).*

«Пилат говорит Ему: мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя? Иисус отвечал: ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» [*Ин 19:10, 11*]. Как видим, Иисус не отрицал, что Пилат наделен властью судить и казнить Его; и не сказал Он также: это не принадлежит тебе по праву (*de iure*), а поступаешь так только по обстоятельствам (*de facto*). Но Христос добавил, что Пилат эту власть имеет «свыше». Как это свыше? Августин отвечает: «Давайте посмотрим, что Он», то есть Христос, «говорил и чему учил апостола?», подразумевая Послание Павла к Римлянам, главу 13 [*Рим 13, 1*]. Действительно, что же говорил Христос? Чему Он учил апостола? «Ибо нет власти», то есть властных полномочий, «не от Бога», причем это относится и к тому, кто плохо использует эту власть.

<sup>11</sup> Unde Matthei 20o et Luce 22o habetur hec series: «Sed quicumque voluerit inter vos maior fieri, sit vester minister. Et qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus, sicut filius hominis non venit ministrari, sed ministrare», id est servire in

священники не правители, а служители всех людей. Если правители имеют власть наказывать плоть человеческую, то священники должны следовать примеру Христова служения во плоти людям. Если человеческий закон управляет с помощью страха, то христианское служение совершается с помощью любви. Таким образом, позитивный пример Христа показывает, что единственная принудительная сила в этом мире принадлежит государству, а у Церкви нет своего собственного закона.

Мы начали исследование политической философии Марсилиа с вопроса, был ли он латинским аверроистом. Основное определение латинского аверроизма, которого мы придерживаемся, — разделение веры и разума, а также превосходство разума над верой; проще говоря, это влечет за собой разделение теологии и философии и превосходство философии над теологией. Для самого Аверроэса теология и философия были двумя различными методами, которые необходимо применять по отдельности. Поскольку философский метод необходим, надежен и предполагает участие интеллекта, то он выше веры, которая обращается к чувствам и воображению: философский метод, таким образом, выше теологии, опирающейся на веру и вероятностное рассуждение. Из теории двойственной истины латинского аверроизма необходимо следует разделение истин философии

---

temporalibus, non dominari vel preesse. Nam in ministerio spirituali erat primus, non servus in medio apostolorum. Ubi Origenes: «Scitis quia principes gentium dominantur eorum, id est: non contenti tantum regere suos subditos, violenter eis dominari nituntur», id est per potentiam coactivam, si oporteat <...> Quid ergo de secularibus iudiciis coactivis se habent intrmittere sacerdotes? non enim debent temporaliter dominari, sed servire, Christi exemplo et precepto (II.4.13).

Итак, и в 20-й главе Евангелия от Матфея, и в 22-ой главе Евангелия от Луки находим такие слова: «А кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою. И кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом, так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» [Мф 20:26–28; ср. Лк 22:25–27 — прим. ред.], то есть быть слугой в земной жизни, а не господствовать или управлять. В духовном же служении Он был главою, а не слугой среди апостолов. К чему Ориген пояснял: «Вы знаете, что главы народов господствовали над ними, то есть не довольствовались тем, чтобы просто править своими подданными, но пытались господствовать над ними с помощью насилия», иначе говоря, если было нужно, применяли принудительную силу <...> Почему же тогда священники должны вмешиваться в дела мирской принудительной власти? Ведь не господствовать должны они в этой земной жизни, а служить по образу и наказу Христа.

и Откровения, поскольку они противоречат друг другу. Более того, Откровение не выше разума; его иррациональность, скорее, свидетельствует о том, что оно ниже разума. Марсилиево разделение веры и разума и подчинение веры разуму выражено в разделении Церкви и государства и в превосходстве государства над Церковью. Но каким образом Церковь и государство могут быть разделены, если Церковь подчинена государству? Либо Церковь и государство существуют раздельно, либо Церковь подчиняется государству, но не может быть верно и то и другое. Если есть лишь одна принудительная сила, и священство — это часть государства, как же тогда Церковь и государство могут быть разделены?

Церковь и государство могут быть раздельны, и Церковь может быть подчинена государству, поскольку Марсилиий приписывает Церкви две главных задачи. Первая задача касается религии как таковой. Религия учит о вечном блаженстве и вечном наказании: эта задача сама по себе является целью, так как вечная жизнь не подчинена никакой другой цели. Религия как таковая отделена от государства, потому что ее предмет — вечный, а не земной, мир, и потому, что вечная жизнь отделена от земной жизни. Тот факт, что Божественный закон, принадлежащий жизни вечной, не может быть обоснован с помощью разума, с очевидностью свидетельствует о том, что религия как таковая находится вне государства. Эта задача религии подразумевает разделение Церкви и государства, подобно тому как Божественный закон отделен от закона человеческого. Вторая задача религии относится к ее роли в государстве — уже как государственной религии. Здесь религия призвана проповедовать повиновение человеческому закону как единственному закону, действующему в этом мире. Государственная религия способствует движению государства к своей конечной цели, поскольку служит земному миру, проповедуя, что Бог учредил государство как единственную принудительную власть, существующую в земной жизни. Эта задача религии вполне согласуется с подчинением Церкви государству и, кроме того, она подразумевает подчинение веры разуму, поскольку учит о верховенстве человеческого закона в этом мире. В этом смысле религия является доказуемой и необходимой частью государства.

Церковь может быть отделена от государства и одновременно подчинена ему, потому что относительно первой задачи, касающейся религии как таковой, — Церковь отделена от государства, а относительно второй, касающейся государственной религии, — Церковь ему подчинена. Для Марсилия важны обе задачи. Если бы

христианство было только государственной религией, оно превратилось бы в философию, а Откровение утратило бы всякий смысл. Религия же как таковая, без своей государственной составляющей, должна была бы существовать совершенно независимо от государства и безо всякого контроля с его стороны. Для Марсилия две главные задачи христианства не образуют двух отдельных религий. Обе эти задачи могут сосуществовать в христианстве, потому что устремленность религии как таковой к будущей жизни вполне совместима с человеческим законом как единственной принудительной властью в жизни земной.

И все же остается вопрос: был ли Марсилий латинским авероистом? Мы отметили множество различий между Марсилием и Аверроэсом и между Марсилием и теорией двойственной истины латинских авероистов. Тем не менее, взгляды Марсилия вписываются в общую канву разделения веры и разума и подчинения веры разуму. Хотя термин «латинский авероизм» может затемнить важные различия, все же сходство между Марсилием и латинским авероизмом существует, и Марсилия целесообразно рассматривать как часть широкого движения, способствовавшего завершению средневековья.

В нашем исследовании был поставлен еще более существенный вопрос: может ли христианин быть хорошим гражданином? Ответ Марсилия таков: христианин не только может быть хорошим гражданином, он обязан им быть, иначе в будущей жизни он будет осужден на вечные муки. Христианство учит подчиняться принудительной власти государства: не подчиняться — значит отвергать законные полномочия, данные Богом государству в этом мире. На самом деле Марсилий хочет решить этот вопрос раз и навсегда. Вопрос, может ли христианин быть хорошим гражданином, уместен, только если существует высший закон, определяющий справедливость или несправедливость человеческих законов. Марсилий же отрицает, что в этом мире существует еще какой-то закон, кроме человеческого; он также отрицает, что несправедливый закон не является законом. Христиане должны быть самыми лучшими гражданами, потому что за неповиновение человеческому закону их ожидает величайшее наказание. Если бы христианству не докучало олигархическое священство, жаждущее властвовать и устанавливать законы, земные правители имели бы веские основания поддерживать христианство и даже провозглашать его государственной религией, поскольку христианство готово, как показывает пример Христа, добровольно подчиниться государству в его стремлении к земному миру.



## Лекция 32

### Марсилий: критика

Отношения между Церковью и государством в каждой из политических философий, разобранных нами выше, отражают воззрения их авторов на отношения между верой и разумом. Мы видели, что Фома Аквинский проводит различие между верой и разумом и между Церковью и государством, но не отделяет их друг от друга. Вера и разум нераздельны, так как некоторые аспекты веры доступны разуму; следовательно, философия есть необходимая часть теологии. В то же время теология и философия раздельны, потому что имеют разные исходные позиции и применяют разные методы. Позиция Августина сходна с позицией Аквината, за исключением того, что Августин не проводит четкого разделения между философским и теологическим методами и не формулирует ясно, какова общая основа веры и разума. Марсилий же отрицает существование какого-либо общего предмета у философии и религии как таковой, обращенной к миру вечному и рационально недоказуемому. Христианство и философия имеют общую почву лишь в государственной религии, с помощью которой Откровение предписывает христианам подчиняться государству. Марсилий разделяет веру и разум, поскольку видит лишь отсутствие связи между грядущей вечной жизнью и жизнью земной, существующей сейчас: вечная жизнь наступает только тогда, когда кончается жизнь земная. Другими словами, вечная жизнь, которой еще нет, есть акт свободного творения Бога, а воля Бога не нуждается ни в каких философских обоснованиях. По мнению Марсилия, общее основание, которое могло бы быть у философии и Откровения, — это не Бог, а мир, и поскольку философия и Откровение относятся к различным мирам, то философия и Откровение раздельны.

Оккам, как и Марсилий, полагает, что вера и разум раздельны, но находит для такого разделения иные доводы. По мнению Оккама, именно Бог есть то, что могло бы отчасти объединить веру и разум, но существование и всемогущество Бога не может быть доказано средствами философии. И хотя вера отделена от разума, все же, согласно Оккаму, она выше него, поскольку Бог главенствует над миром и над всем тем, что доступно философии. Разделение веры и разума у Марсилия подразумевает превосходство разума над верой, потому что предмет веры не существует во времени: мы

живем в настоящем, подчиняясь только закону земного мира, так как вечный закон здесь еще не закон. Сосредоточив внимание на земном и вечном мирах и их последовательном существовании, Марсилий формулирует вопрос о соотношении веры и разума совершенно иначе, нежели Августин, Аквинат и Оккам. Хотя взгляды Оккама и Аквината относительно того, различны или отдельные вера и разум, не совпадают, они совпадают в том, что в центре этой проблемы стоит вопрос познаваемости Бога. Марсилий же, сосредоточившись на политической философии, формулирует этот вопрос в терминах того закона и мира, к которому они принадлежат. За пределами политической философии Марсилию отстаивать свое понимание взаимоотношений между верой и разумом было бы намного сложнее.

Мы видели, что Августин и Марсилий согласны в том, что цель государства ограничивается земным миром и что той гранью, за которой для христианина возможно неповиновение государству, является насильственное принуждение к поклонению ложным богам. Расходятся же они в том, что для Марсилия единственный закон в этом мире — человеческий, а по мнению Августина, существует еще и вечный закон, который тождественен Богу и Его надлежащему управлению миром. Кроме того, Августин допускает, что существуют церковные законы, поскольку не видит никакого противоречия между подчинением человеческому закону в государстве и подчинением высшему закону в иных вопросах. В частности, Августин, в противоположность Марсилию, мог бы утверждать, что вечный закон — это настоящий закон. То, что Марсилий называет Божественным «законом», не является законом в этом мире, так как здесь по нему не назначаются наказания. Для Августина же наказание по Божественному закону очевидно и недвусмысленно. Сама политическая жизнь являет собой пример наказания в этом мире по вечному закону. Если бы не было грехопадения, не было бы и господства одного человека над другим в этом мире. Отказ признать господство Бога ведет к наказанию в виде человеческого господства. Мы уже выяснили, что Марсилий разделяет мнение Августина о неестественности политической жизни: без греха не было бы государства. Марсилий объясняет связь между грехом и политической жизнью следующим образом: если бы не совершилось грехопадение, не нужно было бы трудиться ради нужд земной жизни. Августин мог бы сразу отметить, что если Марсилий рассматривает политическую жизнь как неестественную, он должен тогда считать необходимость труда и управления наказанием в этом

мире за грех. Такое наказание соответствует вечному закону, следовательно, Марсилий должен признать, что вечный закон является законом и в этом мире.

Марсилий и Оккам соглашаются, что Церковь и государство раздельны, но расходятся в том, что из них главенствует — Церковь или государство. Для Оккама, в отличие от Марсилия, и Церковь, и государство имеют свои собственные законы. Не все законы, по мнению Оккама, являются государственными. Естественный закон в третьем значении носит политический характер, а во втором значении — нет: политический или гражданский закон нужен людям для защиты себя, тогда как неполитическому закону такая защита не требуется. Более того, для Оккама закон — это прежде всего право, а не принудительная сила. Естественный закон в третьем значении — это право людей иметь частную собственность и правительство для защиты себя, тогда как естественный закон во втором значении — это право жить без защиты в виде собственности или правительства. Не всякий закон принудителен, и хотя принудительная сила необходима иногда и в Церкви, там все-таки применяются духовные, а не мирские, методы воздействия.

Оккам не считает, что главенство Церкви над государством или наличие у Церкви закона и духовной принудительной власти создает какую-либо угрозу земному миру. Неполитический закон, мог бы заметить Оккам, уступает государству все, чем оно хотело бы обладать: те, кто выбирает жизнь по естественному закону во втором значении, признают принудительную власть государства над собственностью и личностью, и они не станут противостоять принудительной власти государства. Чтобы находиться в полном подчинении у государства, мог бы заявить Оккам, совсем необязательно быть гражданином или считать человеческий закон единственным законом, существующим в земной жизни. Земной мир не требует такой крайности, как сведение, по Марсилию, всех законов к одному государственному, поэтому Оккам мог бы сказать, что Марсилий сильно преувеличивает опасность неполитического закона. И хотя Оккам решительно отвергает принцип *plenitudo potestatis*, он мог бы утверждать, что Марсилий предлагает слишком радикальные меры для исправления такого заблуждения. По мнению Оккама, достаточно того, что миряне в некоторых случаях могут поправлять Папу, уклонившегося в ересь. Марсилий же настаивает на том, что священство должно всегда находиться в подчинении у мирян, поскольку именно миряне могут назначать и лишать должности духовных лиц, и что вся принудительная власть должна быть сосредото-

точена в руках государства. Оккам не думает, что нужно низводить Папу до положения простого учителя, не обладающего принудительной властью, только для того, чтобы избежать угрозы *plenitudo potestatis*. В конце концов, Оккам мог бы счесть позицию Марсилия такой же крайностью, как и взгляды сторонников *plenitudo potestatis*. Поскольку *plenitudo potestatis* предполагает сосредоточение всей власти в одних руках, а именно в руках Папы, такую позицию можно считать крайней. Марсилий предлагает нечто подобное, отдавая весь закон и всю принудительную власть государству. Марсилий, как наверняка указал бы Оккам, устраняет проблему чрезмерной власти Церкви, даруя чрезмерную власть государству. По мнению Оккама, решение этой проблемы состоит в разделении власти Церкви и власти государства.

Аквинат же, в частности, возразил бы против сведения, по Марсилию, всего закона в этом мире к человеческому закону, так как это равнозначно отделению закона от нравственности. Быть гражданином для христианина крайне затруднительно, почти невозможно, если не существует никакого другого критерия справедливости, кроме принудительной силы. Для Марсилия несправедливый закон остается законом, и он ссылается на пример Христа, чтобы показать, что христианам приходится подчиняться и «не-совершенным» законам. Он мог бы также указать на оккамовских францисканцев, не пытающихся противостоять несправедливой принудительной силе государства. Аквинат мог бы признать обращение к примеру Христа и оккамовских францисканцев вполне правомерным, если принудительная сила несправедливо была направлена на отдельного человека, решившего в подражание Христу ей не сопротивляться; но что если принудительная сила, действующая несправедливым образом, является законом и направлена на других людей или целые группы? Не будет ли при таких обстоятельствах решение не бороться против несправедливой принудительной силы уступкой злу, а гражданство — участием в нем? Аквинат, скорее всего, заявил бы, что Марсилий неверно истолковывает поведение Христа, который никак не мог бы оправдать отделение закона от нравственности. Земной мир не может быть единственным или высшим общественным благом.

Именно низведение христианства до уровня государственной религии делает политическую философию Марсилия «менее средневековой», нежели философия Августина, Аквината и Оккама. После падения Западной Римской империи христианство утратило статус государственной религии, хотя Карл Великий почти

преуспел в возрождении цезарепапизма. В период Средневековья Церковь была частью христианского мира, но не частью государства. Марсилий считал средневековое устройство ошибочным, и, подобно ранним представителям нового времени, ратовал за возвращение к государственной религии. Восприятие Марсилием Средневековья как отклонения христианства и политической философии от правильного пути, делает его человеком Нового времени. Он предвосхитил критику христианства Макиавелли и Гоббсом с политической точки зрения. Цель подобной критики — сделать христианство совместимым с государством и гражданством, превратив его в государственную религию, что, в конечном счете, означает подчинение Церкви государству и его задачам; Церковь при этом становится частью государства. И Марсилий, и Гоббс полагали необходимым новое истолкование Священного Писания, с помощью которого можно было бы показать, что христианство вполне способно стать государственной религией. Марсилий, как и Макиавелли и Гоббс, считает также, что религия принесет пользу, если будет учить повиновению, используя страх перед будущим наказанием, более суровым, чем наказание государства.

Марсилий разделяет с Макиавелли и Гоббсом убеждение, что цель государства — земной мир, а не добродетель. Акцент ставится на низшей, более элементарной задаче государства, либо потому, что высшей невозможно достичь (Новое время), либо потому, что добродетель, как цель, подразумевает слишком большую власть духовенства в делах, касающихся закона и политики (Марсилий). Исключение добродетели из задач государства созвучно отделению *ius naturale* от человеческого закона. Для Гоббса и Макиавелли, как и для Марсилия, *ius naturale* не является критерием, с помощью которого можно оценивать человеческие законы. Нельзя оценивать гражданские законы с помощью независимого природного критерия справедливости; наоборот, они сами и есть критерий справедливости. Принудительная сила, а не справедливость, является определяющей характеристикой закона. Принудительная власть государства, согласно Марсилию, — это *plenitudo potestatis*, поскольку она не ограничена никаким другим законом, действующим в этом мире. Подчиняя Церковь государству и заключая *ius naturale* в рамки принудительной власти государства, Марсилий тем самым способствует абсолютизации государственной власти.

Кем мы должны считать Марсилия — человеком Нового времени или Средневековья, если у него столько общего с такими политическими философами раннего Нового времени, как Макиавелли

и Гоббс? В политической философии Марсилия есть по крайней мере две характерные особенности, которые имеют отношение именно к Средним векам. Во-первых, хотя, согласно Марсилию, человеческий закон не обязательно должен соответствовать *ius naturale*, он непременно должен быть совершенен. А «совершенный» закон, по Марсилию, включает *ius naturale*, и это свидетельствует о том, что падуанский мыслитель еще не полностью расстался со средневековым мировоззрением. Поскольку, чтобы быть законом, закону вовсе не обязательно быть «совершенным», использование Марсилием понятия совершенного закона и редкие упоминания добродетели, вероятно, предназначались для успокоения его средневековой аудитории, с которой он отнюдь не разделял убеждения в важности *ius naturale* и добродетели для политической жизни. Еще красноречивее о средневековом характере политической философии Марсилия свидетельствует его, по-видимому, искреннее убеждение, что из христиан получаются самые лучшие граждане. Другими словами, Марсилий был убежден, что христианство является такой же хорошей государственной религией, как и древнее язычество. Макиавелли более скептически смотрит на то, что христианство может быть хорошей государственной религией, а христиане — хорошими гражданами. Низведение Гоббсом в *Левиафане* христианства до уровня государственной религии требует серьезного переосмысления христианства. И Гоббс, и Марсилий считают страх важнейшей составной частью государственной религии, и Марсилий прямо говорит, что столь важное в религии устрашение будущим наказанием должно быть использовано государством. Макиавелли и Марсилий открыто признают, что любовь более важна и существенна для христианства, нежели страх. Но Марсилий, в отличие от Макиавелли, считает христианскую любовь вполне совместимой с религией, находящейся на службе у государства. Христос подчиняется Пилату и государству не из страха перед будущим наказанием, но из любви и желания послужить людям. И поскольку христианское духовенство призвано подражать такому служению, это вполне согласуется с государственным статусом религии. Марсилий понимает христианство глубже, чем Гоббс или Макиавелли, и он более убедительно обосновывает необходимость превращения христианства в государственную религию. Можно сказать и короче, — Марсилий более почтительно, нежели Гоббс или Макиавелли, относится к христианству.

## Лекция 33

### Заключение

После того как мы завершили разбор текстов, остается последний вопрос: что значил закат Средневековья для средневековой политической философии? Настолько ли тесно связаны четыре рассмотренные нами философии с католическим «христианским миром», что их философская ценность уходит вместе с ним? Несомненно, каждый из четырех политических мыслителей, которыми мы занимались, размышлял прежде всего над теми обстоятельствами, которые были актуальны для его времени и места. Для Августина центральным событием стало падение Рима. Для Фомы Аквинского наиболее значимым было знакомство с трудами Аристотеля и Римским правом, а также конфликт между Папой и императором, в который была вовлечена его семья (на стороне императора) и его религиозный орден (в то время нищенствующие были на стороне Папы). На Оккама повлияли притязания Папы на *plenitudo potestatis* и спор между францисканцами и Папой о том, что значит евангельская бедность. Для Марсилия также была важна проблема *plenitudo potestatis* и отсутствие земного мира в Италии.

Средневековая политическая философия сохраняет свое значение для философии, а не остается лишь фактом истории, раз наши четыре автора рассматривают политическую жизнь и события, на них повлиявшие, как явления, укорененные в чем-то универсальном, выходящем за пределы определенного времени и места. Для Августина политическая жизнь не имеет отношения к универсальной природе человека, ведь политическая власть есть следствие греха. Тем не менее, он все-таки полагает, что падшее состояние человека, положившее начало политической жизни, не ограничено временем и местом: в этом состоянии человек будет пребывать до конца этого мира. Несмотря на важность исторического фактора в концепции Августина, для него политическая жизнь укоренена в том, что сохраняет свое значение по сей день, поэтому здесь мы имеем дело именно с «политической философией», а не со «средневековой политической мыслью». Что касается Аквината, то в данном случае ответ на поставленный нами вопрос напрашивается: для него политическая жизнь укоренена в человеческой природе, которая ни временем, ни местом не ограничивается. Оккам согласен с Августином в том, что политическая жизнь неестественна, — она

возникает как следствие грехопадения, — и все же он считает, что права, принадлежащие человечеству после грехопадения, универсальны. По сути, универсальность этих прав позволяет называть их «естественным законом». Марсилий же, хотя и отрицает существование естественного закона и в какой-то момент также заявляет, что политическая жизнь есть следствие греха, в то же время вынужден вновь обратиться к Аристотелю и говорить вслед за ним о естественности политической жизни. Если для Марсилия политическая жизнь и связана с падшим миром, в ней все-таки есть закономерность и единообразие, не зависящие от времени и места.

Августин, Аквинат, Оккам и Марсилий рассматривают обстоятельства, оказавшиеся в центре их внимания, как проявления чего-то более общего; их политическая мысль обусловлена и философски, и исторически. Их можно назвать и просто политическими философами, и средневековыми политическими философами. Следовательно, конец средневекового мира не обязательно означает конец и средневековой политической философии. Основной вопрос этой философии — вопрос об отношениях между верой и разумом и его влияние на проблему взаимоотношений Церкви и государства — выходит за пределы средневековой проблематики. Если вопрос о взаимоотношениях между Церковью и государством остается до сих пор актуальным, значит, до сих пор актуальна и средневековая политическая философия.

Но если вопросы, поставленные средневековой политической философией, остаются актуальными до сих пор, то что можно сказать об ответах на них? После проведенного нами разбора текстов очевидно, что средневековые подходы к этим вопросам достаточно разнообразны, и в каждой из четырех рассмотренных политических философий есть нечто ценное и достойное внимания любого серьезного читателя. У Августина — это трезвый реализм, порожденный падением Рима и христианской концепцией греха. Падение Рима ставит вопрос о взаимоотношениях Церкви и государства: рассматривается утверждение, что христиане не могут быть хорошими гражданами. Христиане могут быть хорошими гражданами, возражает Августин, потому что они, как и все люди, стремятся к земному миру — единственной цели политической жизни. Но если, согласно Августину, справедливость не является целью государства, то как быть христианину, если государство и его принудительная власть несправедливы? На это Августин не дает ясного ответа за исключением случая, когда государство принуждает граждан по-



клоняться ложным богам, от чего христианин должен отказаться. Это отсутствие ясности можно считать, скорее, достоинством, чем недостатком политической философии Августина: он отказывается дать простой ответ тогда, когда его не существует. Поскольку политическая жизнь есть неотъемлемая часть падшего мира, и политическая философия не способна устранить многогранность реальности — материальной, земной и обусловленной последствиями греха, — то сама постановка вопроса не позволяет дать более ясный ответ. Политическая философия возможна, но мы должны отдавать себе отчет в ее ограниченности.

Привлекательным моментом политической философии Фомы Аквината представляется его синтез греческой философии и христианства, в котором проявилось доверие к разуму и к человеческой природе. Политическая жизнь естественна, а добродетель возможна: высшая цель политической жизни — развитие разума с помощью добродетели. Если Августин ставит нас перед неизбежной неопределенностью, то Аквинат приводит нас к сложному равновесию, выраженном в гармонии между верой и разумом, благодатью и природой, Церковью и государством. Христиане могут быть хорошими гражданами, потому что цель государства находится в гармонии с целью Церкви. Церковь и государство, равно как и христиан и не-христиан, объединяют универсальность естественного закона и общее стремление к добродетели.

Политическая философия Оккама привлекательна для нас тем, что в ней обосновывается свобода христианина и права каждого индивидуума. Защита интересов отдельного человека обеспечена частной собственностью и деятельностью государства, а также правом отказываться от такой защиты ради большей свободы в духе заповедей блаженства. Стремление к совершенству возвращает христианина к догреховному состоянию человека, пусть и посреди греховного и жестокого мира. Сложность политической философии Оккама заключается в том, что он предлагает не один, а два ответа на вопрос, может ли христианин быть хорошим гражданином. Христиане, подобно другим людям, имеют право на гражданство и политическую жизнь. Гражданство несовместимо со стремлением быть совершенным христианином, но можно отказаться от гражданства, если не искать защиты у человеческого закона или частной собственности. Утверждаемая Оккамом несовместимость совершенного христианства с гражданством означает, что он подвергает политическую жизнь радикальной критике, не отрицая при

этом права тех христиан, которые не стремятся к совершенству, на политическую жизнь и в то же время не требуя от тех, кто ищет совершенства, физической изоляции от мира в монастыре.

Привлекательность политической философии Марсилия — в ее простоте. Это самая простая из четырех представленных философий, поскольку она вообще не рассматривает христианское гражданство как проблему, — политическая философия Марсилия признает единственный закон и единственную принудительную власть в мире, которым христианин должен подчиняться. В Трактат *Defensor pacis* подвергает средневековую Церковь критике и предлагает вернуться к изначальному христианству, гармонирующему с гражданской религией Аристотеля. Проблема взаимоотношений между Церковью и государством, а также между христианином и гражданством, снимается, если признать, что священничество является подчиненной частью государства.

Если каждый из этих ответов на вопрос о взаимоотношениях между Церковью и государством и между христианином и гражданством по-своему привлекателен, то можем ли мы, опираясь на разобранные тексты, провести итоговое критическое сравнение? Средневековая политическая философия, в той или иной степени, сочетает усвоенные ею идеи греческой политической мысли с христианским Откровением. С этой точки зрения, анализ позиции четырех политических философов показывает, насколько важно им решить вопрос, возможно ли принять идею, восходящую к Платону и Аристотелю, о добродетели как конечной цели государства. Августин, Оккам и Марсилиус отвечают, что это невозможно: единственная цель политической жизни есть земной мир. Августин утверждает, что добродетели язычников суть лишь блестящие пороки. От политической жизни мы можем ожидать лишь чего-то гораздо меньшего, чем добродетель, а именно — земного мира. Мнение Августина, хотя и основанное на христианском реализме по отношению к греху, весьма близко философии Нового времени: добродетель не может быть целью политической жизни. Взгляды Оккама и Марсилия совпадают в том, что если бы добродетель была целью государства, то Церковь и государство объединились бы в стремлении к этой общей для них цели, а поскольку Церковь претендует на первенство в делах добродетели, то в этом случае она получит власть над государством, что ясно выражено в *plenitudo potestatis*. Земной мир возможен, только когда Церковь и государство разделены.

Фома Аквинский дает утвердительный ответ на вопрос, можно ли считать целью государства добродетель, и это ставит перед ним двойную задачу: объяснить, опровергая мнение Августина, почему добродетель достижима, и почему это не должно приводить к вмешательству Церкви в дела государства (вопреки мнениям Оккама и Марсилия). Мы помним утверждение Фомы, что добродетель возможна как высшая цель политической жизни, поскольку человеческая природа, хотя и искажена «трутом» (*fomes*) греха, то есть «законом вожделения» (*lex concupiscentiae*), но все же испорчена не вполне. Человеческая природа повреждена грехопадением, поэтому низменные склонности оказываются более сильными, чем возвышенные, но она испорчена не вполне, потому что в ней все же осталась естественная склонность к политической жизни и к развитию разума. Аквинат утверждает, что общее стремление к добродетели не должно вести к конфликту Церкви и государства, потому что государство необходимо для полного развития естественной добродетели, а Церковь — для развития добродетелей сверхъестественных. Критерии развития добродетели в государстве следует искать в естественном законе.

Адекватен ли ответ Аквината на эти вопросы? Один из возможных подходов к этой проблеме — задуматься, что мы теряем (и теряем ли вообще что-то), если добродетель не является высшей целью политической жизни? Следствием того, что земной мир провозглашается единственной целью государства, оказывается, что человеческая жизнь в своих лучших проявлениях перестает быть политической. Для Августина, Оккама, и отчасти для Марсилия, политическая жизнь неестественна; точнее, она есть следствие греха, и, таким образом, жизнь в лучших своих проявлениях не может быть политической. Согласно Августину, Оккаму и Марсилию, цель политической жизни — земной мир — является не самостоятельной целью, но лишь средством для достижения счастья, то есть индивидуальной и частной, а не общественной (политической) ценности. Согласно же Аквинату, земной мир как цель политической жизни предполагает заниженные стандарты человеческой жизни и человеческого счастья. Представление о счастье, которое можно обнаружить у Аристотеля, видится более полным и вполне может быть принято христианами.

Другое следствие ограничения целей политической жизни земным миром состоит в том, что в таком случае закон и *ius naturale* разделены. Это обнаруживается в политических философиях Августи-

на и Оккама, для которых государственнй закон направлен только на обеспечение мира, но не определен какими-либо критериями справедливости, которые были бы выше его самого. Марсилиий высказывается об этом наиболее прямо: закон государства и есть справедливость этого мира. Для Аквината такое главенство воли над разумом относительно закона — род тирании. По крайней мере, он полагает, что отделение закона от естественного критерия справедливости порождает немало проблем для христиан как граждан.

Фома Аквинский мог бы утверждать, что в его политической философии наиболее полно усвоено наследие греческой мысли. Марсилиий сохраняет гражданскую религию Аристотеля, а Фома ее отвергает, но представление, что наилучшая жизнь есть жизнь политическая, для политической философии Аристотеля, по-видимому, более существенно, чем понятие гражданской религии. В то время как Аквинат усвоил, пожалуй, в наибольшем объеме наследие греческой мысли, насколько это было совместимо с христианством, философы Нового времени, например, Макиавелли и Гоббс, отвергают восходящее к Платону и Аристотелю мнение, что добродетель есть конечная цель политической жизни. Фома мог бы также утверждать, что христианство и гражданство совместимы, только если справедливость и добродетель являются целью государства, но вышеназванные философы Нового времени возразили бы на это, что христианство и гражданство несовместимы: Макиавелли и Гоббс полагали, что политическая жизнь и политическая философия не должны приспособляться к христианству; напротив, христианство следует адаптировать к земному миру как единственной цели государства. Такой подход Нового времени противоречит тому, что было существенно для Фомы Аквинского, — главенству веры над разумом. Итак, вопрос о том, что главенствует, — вера над разумом, или же разум над верой, — остается для нас неразрешенным, но мы должны по крайней мере признать, что проблемы, которые были поставлены средневековой политической философией, до сих пор сохраняют свою актуальность.

## От редакции

Настоящее издание «Политическая философия Средневековья» представляет русскому читателю<sup>1</sup> вторую часть лекций по философии Средневековья, подготовленных Майклом Суини, профессором Xavier University (Огайо, США), и прочитанных в Москве в 1998\1999 гг. Полный курс включает в себя три раздела, посвященных следующим темам: I. Средневековая христианская философия Запада (см. изд. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. М.: ГЛК, 2001); II. Политическая философия Средневековья; III. Средневековая философия ислама и иудаизма в латинском христианском мире (*Medieval Islamic and Jewish Philosophy in Latin Christendom*).

Ниже указаны издания, использованные М. Суини в *Лекциях* при цитировании средневековых теологов в оригинале. Хотя при подготовке данного издания мы стремились учитывать как существующие уже давно, так и появившиеся за последние годы на русском языке сочинения средневековых авторов, последовательно это удалось сделать только при цитации из св. Августина, поскольку средневековая Западная богословская традиция на русской почве представлена далеко не во всей полноте. Так, например, существенный сдвиг в знакомстве наших читателей с сочинениями Фомы Аквинского произошел лишь в последние годы, после выхода русского перевода *Summa contra gentiles* (Фома Аквинский «Сумма против язычников». Пер. и комм. с параллельным латинским текстом Т.Ю. Бородай М. 2004. Т. 1–2.) и нескольких других изданий (к сожалению, часть из которых еще не завершена, а часть представляет собой тематическую выборку). Сочинения же Уильяма Оккама и Марсилия Падуанского представлены отдельными фрагментами, распределенными по различным антологиям по истории философии или средневековому богословию. Выражаем надежду, что обильные оригинальными цитатами *Лекции* М. Суини и в этом отношении окажутся полезны для современного читателя. Переводы и издания, которые по возможности были нами использованы и учтены, указаны ниже в списке источников при каждом авторе.

---

<sup>1</sup> Перевод с англ. А.К. Лявданского и М.В. Кравченко; латинские цитаты, кроме специально оговоренных случаев (см. список литературы), также переведены переводчиками основного текста *Лекций* (под редакцией М.С. Касьян).

## Список литературы и источников

### Основные авторы:

#### Св. Августин еп. Иппонский.

Латинский текст по Patrologia Latina (PL), Cursus Completus, ed. J.P. Migne. Paris. 1844–1874:

- *De Civitate Dei* — «О Граде Божием». *AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS LIBRI VIGINTI DUO* — PL 41, pp. 13–803.
- *De doctrina christiana* — «О христианском учении». *DE DOCTRINA CHRISTIANA LIBRI QUATUOR* — PL 34, pp. 15–121.
- *De Genesi ad litteram* — «О книге Бытия буквально». *DE GENESI AD LITTERAM LIBRI DUODECIM* — PL 34, pp. 245–485.
- *De libero arbitrio [voluntatis] (De lib. arb.)* — «О свободе воли» (или «О свободном произволении»). *DE LIBERO ARBITRIO LIBRI TRES* — PL 32, pp. 1219–1309.
- *De ordine* — «О порядке». *DE ORDINE LIBRI DUO* — PL 32, pp. 977–1020.
- *De vera religione* — «Об истинной религии». *DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS* — PL 34, pp. 121–171.
- *Enchiridion ad Laurentium* — «Энхейридион». *ENCHIRIDION AD LAURENTIUM SIVE DE FIDE, SPE ET CHARITATE LIBER UNUS* — PL 40, pp. 231–289.
- *Retractationes* — «Пересмотры». *RETRACTATIONUM LIBRI DUO* — PL 32, pp. 581–656.

Русский текст приводится (с несущественными изменениями и исправлениями орфографии) по переводам Киевской Духовной Академии в переиздании: Блаженный Августин. Творения, т. 1–4. СПб-Киев, 1998–2000).

#### Св. Фома Аквинский

- *De regimine principum ad regem Cypri* — «О правлении властителей», по изд. J. Mathis. Roma: Marietti, 1820.
- *Sententia libri Politicorum (In libros Politicorum Aristotelis Expositio)* — «Комментарии на “Политику” Аристотеля», по изд. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedictorum Opera Omnia. Parma, vol. 21 (репринт New York: Musurgia 1949).
- *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* —

«Комментарии к “Сентенциям” Петра Ломбардского», по изд. *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, ed. R. P. Mandonnet. Paris. Lethielleux, 1929.

- *Summa theologiae* — «Сумма теологии», по изд. *Sancti Thomae de Aquino Ordinis Praedicatorum Summa Theologiae*, ed. Medieval Institute of Ottawa. Ottawa: Studium dominicum, 1941–1945.

Также было учтено так называемое Editio Leonina (Thomae Aquinatis Opera omnia. Romae, 1882 sqq.).

### **Уильям Оккам**

- *Dialogus* — «Диалог», по изд. *Guillelmus de Occam Plurima*, 1494–1496. London: The Gregg Press, Printed in facsimile 1962, vol. I.
- *Epistola ad Fratres Minores* — «Письмо Меньшим братьям», по изд. *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, ed. H. Offler. Manchester: Manchester University Press, 1956, vol. III.
- *Octo quaestiones de potestate papae* — «Восемь вопросов о власти Папы», по изд. *Octo quaestiones de potestate papae* *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, ed. J Sikes. Manchester: Manchester University Press, 1940, vol. I.
- *Quodlibeta Septem* — «Избранное», по изд. *Guillelmi de Ockham Quodlibeta Septem*, ed. I. Wey. St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University Press, 1980, vol. IX. *Opera Theologica*, cura Institui Franciscani.

### **Марсилий Падуанский<sup>2</sup>**

- *Defensor pacis* — «Защитник мира». *Marsilius von Padua Defensor Pacis*, red. Richard Scholz. Hannover: Hansche Buchhandlung, 1932 (учитывалось также изд. *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*. Ed. C.W. Previte-Orton M.A. Cambridge. 1928).

### **Другие цитируемые авторы:**

**Аристотель** «Никомахова Этика», «Этика» (*Ethica, Eth.*), пер.

---

<sup>2</sup> В латинских цитатах из *Defensor pacis* Марсилия орфография воспроизводится по указ. изд. и во многих случаях сильно отличается от классической нормы (напр., -ae- и -oe- передается через -e-, -nn- через -trnp-, hiis = his и др.).

Н.В. Брагинской; «Политика» (*Politica, Pol.*), пер. С.А. Жебелева; «Метафизика» (*Metaphisica, Metaph.*), пер. А.В. Кубицкого; по изд.: Аристотель. Сочинения в 4-х томах. М., Т. 4. 1983.<sup>3</sup>

**Г. Саллюстий Крисп** «О заговоре Катилины» (*Gaii Sallustii Crispi De Coniuratione Catilinae*), пер. В.О. Горенштейна; по изд. Гай Саллюстий Крисп. Сочинения. М. 1981.

**Исидор Севильский** «Этимологии» — *Isidorus Hispalensis Etymologiae* — PL 82.

**Гоббс Т.** — Hobbes, Thomas. *Leviathan*; ed. M. Oakeshott. New York: Collier/MacMillan, 1962. Русск. пер. А. Гутермана; по изд. Томас Гоббс. Левиафан. М. 2001.

**Макиавелли Н.** «Государь», пер. Г. Муравьевой; «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия», пер. Р. Хлодовского; по изд. Никколо Макиавелли. Избранные произведения. М. «Художественная литература», 1982.

**Письмо Папы Геласия** — *Gelasii I Epistola VIII (ad Anastasium imperatorem)* — PL, 59, p. 42; русск. пер. Л. Широной (с небольшими изменениями) по изд. В.Л. Задворный. История римских Пап. М., 1997. Т. II, стр. 27–37.

**Письмо Папы Иннокентия III** — *Innocentii III Epistola CCCC I (Nobili viro Acerbo priori et aliis)* — PL 214, p. 377–378.

Библейские цитаты в большинстве случаев (расхождения оговариваются) приводятся: русские по синодальному переводу Библии (М. 1988); латинские (*Vulgata*) по *Biblia Sacra iuxta Vulgata versionem*, ed. R. Weber. Stuttgart 1994 (то же по электронной версии BibleWorks.5).

---

<sup>3</sup> Нумерация глав в сочинениях Аристотеля в латинских цитатах *Лекций* может не совпадать с нумерацией, принятой в других изданиях Аристотеля, в частности, в тех, по которым сделан современный русский перевод.



**Майкл Сунни**

**ЛЕКЦИИ  
ПО СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ**

**Выпуск 2**

*Средневековая  
политическая философия Запада*

Перевод: *А.К. Лявданский, М.В. Кравченко*  
Научный редактор и редактор перевода: *М.С. Касьян*  
Верстка и оформление: *С.М. Хос*

**Издание Института философии, теологии и истории  
св. Фомы.**

• Адрес издательства:

**105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4**

тел.: 261-01-46

e-mail: [thomas-secr@yandex.ru](mailto:thomas-secr@yandex.ru)

Тираж 750 экз.

Отпечатано в ООО "Типография "Полимаг"  
127247, г. Москва, Дмитровское ш., 107  
Заказ №328