

I.

"Заградил пасть лвам, и они не повредили мне, потому что я оказался пред Ним чист"¹.

В начале этого сочинения была поставлена цель исследовать три вопроса в соответствии с предложенной материей; о первых двух, думается мне, уже достаточно было сказано в предшествующих книгах. Теперь остается рассмотреть третий. Ответ на него, быть может, вызовет известное негодование против меня, ибо истинность его не может быть доказана без того, чтобы кое-кто не краснел. Но так как я возношу мольбы к Истине, сидящей на неизменном своем престоле,- и Соломон, начиная Книгу Притч, также хотел собственным примером научить нас размышлять об истине и ненавидеть неправду, а наставник нравственности, Философ², убеждал нас жертвовать ради истины дружбой,- я, черпая уверенность в приведенных словах Даниила, в которых Божественная сила утверждается как щит поборников истины, облеченный, по словам Павла, в броню веры, горя жаром того угля, который один из серафимов принял с небесного жертвенника, коснувшись им уст Исаии³, вхожу в настоящий гимнасий⁴, преисполненный решимости на глазах всего мира изгнать из палестры нечестивца и лжеца силою десницы Того, Кто освободил нас Своею кровью от власти мрака. Чего убоюсь? Ведь Дух, единосущный Отцу и Сыну, глаголет устами Давида: "В вечной памяти будет праведник, не убоится худой молвы"⁵.

Итак, настоящий вопрос, который предстоит исследовать, касается двух великих светил⁶, а именно римского первосвященника и римского принцепса, и ставится он о том, зависит ли власть римского монарха (являющегося по праву монархом всего мира, как было это доказано во второй книге) непосредственно от Бога, или же она зависит от наместника, или служителя Божия, под которым я разумею преемника Петра, истинного ключаря Царства Небесного.

II.

Подобно тому как мы поступали и в предшествующем изложении, надлежит при обсуждении настоящего вопроса взять в качестве исходного некий принцип, на основе которого строятся аргументы, касающиеся раскрываемой истины, ибо без намеченного заранее принципа какая польза будет от нашего труда, даже если мы и будем говорить истину? Один лишь принцип есть корень утверждаемых промежуточных положений¹. Итак, возьмем в качестве исходной следующую непрерываемую истину: всего, что противно намерению природы, Бог не желает [nolit]. Если это не было бы истиной, не было бы ложным противоречащее этому суждение, а именно: у Бога отсутствует нежелание [Deum non nolle] того, что противно намерению природы. И если это не ложно, то не ложно и вытекающее из него; ведь в необходимых условных положениях невозможно, чтобы консеквент был ложным, если антецедент не является ложным. Но из отсутствия нежелания [non nolle] с необходимостью вытекает одно из двух: либо желание [velle], либо отсутствие желания [non velle], подобно тому как из отсутствия ненависти [non odire] по необходимости вытекает либо любовь [amare], либо отсутствие любви [non amare]; ведь отсутствие любви [non amare] не есть ненависть [odire] и отсутствие желания [non velle] не есть нежелание [nolle], как это очевидно само собой. Если же приведенное суждение не

является ложным, то и следующее суждение не будет ложным: Бог желает того, чего Он не желает; но ложность такого суждения превосходит всякую меру. А то, что сказанное нами есть истина, я разъясню так. Очевидно, что Бог желает существования цели природы, иначе небо двигалось бы напрасно, а этого утверждать нельзя. Если бы Бог желал существования помехи цели, Он желал бы и существования цели помехи, иначе Его желание было бы также напрасным. Но так как целью помехи является несуществование вещи, испытывающей эту помеху, следовало бы, что Бог желал бы несуществования цели природы, о которой утверждается, что Он ее желает. В самом деле, если бы у Бога отсутствовало желание помехи цели, то, поскольку оно отсутствовало бы, из этого отсутствия желания [non velle] вытекало бы, что Он никак не заботился бы о помехе, о ее существовании или несуществовании. Но тот, кто не заботится о помехе, не заботится и о вещи, способной испытывать эту помеху, а следовательно, он не делает ее предметом своего желания; относительно же того, что не является предметом его желания [non habet in voluntate], относительно того у него желание отсутствует [non vult]. Вот почему, если цель природы способна испытывать помеху (а это возможно), то по необходимости следует, что у Бога отсутствует желание цели природы, и тогда получается ранее сказанное, а именно что Бог желает [velle] то, относительно чего у Него желание отсутствует [non vult]. Итак, приведенный принцип является совершенной истиной, коль скоро из противоречащего ему суждения вытекают столь великие абсурды².

III.

Приступая к нашему вопросу, следует заметить, что истина первого вопроса должна была быть раскрываема больше для того, чтобы упразднить неведение, чем для того, чтобы упразднить спор: то, что составляло предмет второго вопроса, относилось одинаково и к неведению, и к спору. Ведь существует многое, чего мы не знаем, но о чем мы и не заводим спора; в самом деле, геометр не знает квадратуры круга, но и не заводит о ней спора; богослов не знает числа ангелов, но и не заводит спора о нем; египтянину неведома гражданственность скифов, но на этом основании он не вступает в прения об их гражданственности. Что же касается истины третьего вопроса¹, то в нем столько спорного, что если в других случаях неведение обычно оказывается причиной спора, то здесь, скорее, спор оказывается причиной неведения. Ведь так всегда случается с людьми, которые полетом своей воли опережают созерцание разума; так, люди, испытывающие дурные аффекты, оставив позади свет разума, увлекаются, словно слепые, аффектом и упорно отрицают свою слепоту. Вот почему часто случается так, что ложь не только остается у себя дома, но уподобляется весьма многим, выходящим за свои пределы и вторгающимся в чужие страны, где, ничего не понимая сами, они не встречают понимания и таким образом вызывают у одних гнев, у других презрение, а у некоторых смех. Итак, против истины, составляющей предмет нашего вопроса, больше всего борются три вида людей. В самом деле, истине, которую я намерен доказать, противоречат: во-первых, верховный первосвященник, наместник Господа нашего Иисуса Христа и преемник Петра, которому мы должны воздавать не все, что должны воздавать Христу, но все, что должны воздавать Петру², - верховный первосвященник, побуждаемый, быть может, ревностью о ключах, вместе с иными пастырями стада Христова и с другими, кто, думается мне, движимы лишь ревностью о матери-церкви; быть может, они поступают так по ревности своей (как я уже сказал), а не по гордости. Во-вторых, противоречат некоторые другие, в которых упорная алчность угасила свет разума и которые, имея отцом своим дьявола, именуют себя сынами церкви, возбуждают спор не только по этому вопросу, но, страшась самих слов "священный

принципат", бесстыдно отвергают начала как первых двух, так и настоящего вопроса. Есть и третьи - их называют декреталистами³; не зная ни какой-либо теории, ни какой-либо философии и в них неопытные, приковав целиком свое внимание к декреталиям (которые я, разумеется, считаю достойными всяческого уважения), убежденные, как я полагаю, в том, что их декреталии восторжествуют, они оспаривают значение империи. И не удивительно, так как я уже слышал одного из них, говорившего и смело утверждавшего, что предания церковные - фундамент веры. Однако это нечестие изгоняет верования тех смертных, которые ранее преданий церкви веровали во Христа Сына Божья, либо грядущего, либо уже пришедшего и пострадавшего, и, веруя, надеялись, а надеясь, горели любовью, и в горении своем стали Его сонаследниками, в чем нет сомнений у мира. И дабы совершенно удалить таковых из нашего гимназия, нужно предупредить, что существуют священные тексты, которые следует отнести к временам, предшествующим возникновению церкви; другие возникли вместе с церковью, иные же - более поздние. До установления церкви возникли Ветхий и Новый заветы, "тверды на веки и веки"⁴, по словам пророка; и это же говорит церковь, обращаясь к Жениху: "Влеку меня за собою"⁵. Вместе с церковью - благочестные Вселенские соборы, на которых присутствовал Христос, в чем не сомневается никто из верных, коль скоро Сам Он изрек ученикам, возносясь на небо: "Се с вами во вся дни, до скончания века", по свидетельству Матфея. Существуют и писания учителей - Августина и других; тот, кто усомнится, что писателям этим помогал Дух Святой, тот либо совершенно не видит их плодов, либо если и видит, то вовсе их не вкушал. После установления церкви возникли предания, именуемые декреталиями; хотя они имеют досточтимый апостольский авторитет, однако нет сомнения, что их следует поставить ниже основных писаний, поскольку в этом Христос убеждал священнослужителей от противного. Когда они его спросили: "Зачем ученики Твои претупают предание старцев?" (ибо ученики Его пренебрегали омовением рук), Христос, по свидетельству Матфея, ответил им: "Зачем и вы претупаете заповедь Божью ради предания вашего?" Тем самым Он достаточно ясно дал понять, что предание надлежит ставить на второе место. Коль скоро предания церковные возникли после церкви, как это было только что разъяснено, необходимо, чтобы не церковь основывала свой авторитет на преданиях, а предания основывались на церкви, и те, кто довольствуются одними преданиями, должны быть в соответствии со сказанным удалены из нашего гимназия. Ведь тем, кто добиваются этой истины, надлежит основываться в своих исследованиях на том, из чего истекает авторитет церкви. Итак, исключив их, следует исключить и других, которые, будучи покрыты вороньими перьями, кичатся, что они - белые овцы в стаде Господнем. Это те сыны нечестия, которые ради своих злодеяний отдают своих матерей на поругание, изгоняют братьев и вдобавок не желают иметь судьбу. Зачем обращаться к ним с доводами разума, если они, одержимые своею страстью, не видят исходных принципов?

Таким образом, остается спорить с одними лишь теми, кто, движимые некоторой ревностью к матери-церкви, не ведают искомой ими истины⁷. С ними я начинаю состязание в этой книге ради блага истины с тем почтением, которое благочестивый сын обязан оказывать отцу⁸, которое благочестивый сын обязан оказывать матери, благочестивый в отношении Христа, благочестивый в отношении церкви, благочестивый в отношении пастыря, благочестивый в отношении всех исповедующих религию христианскую.

IV.

А те, к которым обращен весь последующий диспут и которые утверждают, что власть империи зависит от власти церкви так, как ниже поставленный мастер зависит от архитектора, основывая свое мнение на многих и различных аргументах, извлекаемых из Священного писания и неких деяний как верховного первосвященника, так и самого императора, пытаются придать словам своим некоторую видимость разумности. Ведь они говорят, во-первых, что, согласно Священному писанию, Бог создал два великих светильника, один большой, другой меньший, чтобы один светил днем, а другой - ночью¹. При этом они понимают это как аллегорическую речь об оных двух властях, духовной и светской. Далее они доказывают, что, подобно тому как Луна, меньший светильник, не имеет света, кроме того, который она получает от Солнца, так и светская власть имеет авторитет лишь в той мере, в какой она получает его от власти духовной.

Чтобы опровергнуть и этот, и другие их доводы, нужно предварительно заметить, что "опровержение довода есть раскрытие заблуждения", по словам Философа в книге "О софистических доказательствах"². И поскольку ошибка может находиться как в материи, так и в форме аргумента, можно ошибаться двояко, а именно либо допуская ложное, либо строя неправильно силлогизм. И в том и в другом Философ упрекал Парменида и Мелисса³, говоря: "Они допускают ложное и строят силлогизм неправильно". Я понимаю здесь "ложное" в широком значении, включая немыслимое, имеющее природу ложного в пределах вероятной материи. Если погрешность будет в форме, опровергающий должен отвести вывод, показывая, что форма силлогизма не соблюдена. А если случается погрешность в материи, то либо потому, что допущено нечто абсолютно ложное, либо потому, что это ложное - относительно. Если ложное абсолютно, то довод надлежит опровергать, отбрасывая допущение; если же ложное относительно, то это выясняется путем проведения различия.

Рассмотрев это для лучшего уяснения как приведенного, так и ниже приводимых опровержений, следует заметить, что в отношении мистического смысла⁴ возможны ошибки двоякого рода: либо тогда, когда ищут его там, где его нет, либо толкуют его иначе, чем надлежало бы его толковать. О первого рода ошибке говорит Августин в сочинении "О граде Божьем"⁵: "Не все повествуемое в виде события должно почитаться знаменующим что-либо; ведь к знаменующему что-либо присоединяется и нечто ничего не знаменующее. Земля вспахивается только лемехом, но, чтобы это стало возможным, необходимы и прочие части плуга". О второго рода ошибке тот же Августин говорит в "Учении христианском", упоминая о таком человеке, который хотел бы усмотреть в Писаниях иной смысл, нежели тот, который имеет в виду сам написавший: "Такой человек ошибается, как если бы он покинул дорогу и по кругу дошел туда же, куда эта дорога ведет". И он прибавляет: "Нужно доказать, что, привыкнув уклоняться от дороги, этот человек вынужден ходить в поперечном или совершенно не в том направлении". Затем он указывает причину, почему следует избегать этого в отношении Писания, говоря: "Поколеблется вера, если авторитет Божественных писаний пошатнется". Я же утверждаю, что если такие вещи будут совершаемы по неведению, то, прилежно их исправляя, можно их извинить, как можно извинить и того, кто в облаках вообразит льва. Но если совершаются они умышленно, то с такими заблуждающимися нужно поступать не иначе как с тиранами, которые блюдут публичные права не для общей пользы, а пытаются извратить их в интересах собственных. О, высшее преступление, остающееся таковым, даже если оно только приснится,-

извращать Духа вечного! Ведь это грех не против мысли Моисея, не против Давида, не против Иова, не против Матфея и не Павла, а против Духа Святого, глаголющего в них. Ведь хотя пишущих Божественные речи и много, но диктует их один Бог, который благоволил угодное ему раскрыть посредством тростей многочисленных писцов своих.

После этих предварительных замечаний я отвечаю на ранее сказанное, отвергая то суждение, которое они выдвигают, будто те два светила типически знаменуют две эти власти, а в этом суждении и заключена вся сила их аргумента. Что такое толкование вообще неприемлемо, можно показать двояким путем. Во-первых, поскольку такого рода власти суть некие акциденции человека, выходит, что Бог придерживался извращенного порядка, создав акциденции раньше, чем соответствующего их носителя, а утверждать это о Боге абсурдно. Ведь эти два светильника были созданы в четвертый день, а человек - в шестой, как явствует из буквы Писания. Во-вторых, поскольку эти власти направляют людей к неким целям, как станет это ясным дальше, постольку, если бы человек оставался в том состоянии невинности, в котором он был создан Богом, он не нуждался бы в таких направляющих началах. Следовательно, подобного рода власти суть лекарства против немощи греха. Поскольку, следовательно, в четвертый день не было не только человека-грешника, но и вообще человека, бесполезно было бы создавать лекарства, а делать бесполезное противоречит Божественному совершенству. Ведь глуп был бы тот медик, который до рождения человека изготовлял бы ему пластырь для будущего нарыва. Таким образом, не следует утверждать, что Бог в четвертый день создал эти две власти, а следовательно, мысль Моисея не могла быть той, которую они воображают. Можно также опровергнуть это ложное суждение, проявив большую снисходительность и проводя некое различие. Ведь опровержение, основанное на различении, более мягко по отношению к противнику, поскольку признается, что не все, что он утверждает, ложь. Если, следовательно, я говорю, что, хотя Луна и не имеет обильного света иначе как получая его от Солнца, отсюда еще не вытекает, что Луна получает от Солнца свое бытие. А потому надлежит знать, что одно есть бытие самой Луны, другое - ее сила и третье - ее действие. Что касается бытия, Луна отнюдь не зависит от Солнца также и по своей воле, и по своей действительности в абсолютном смысле, ибо движение ее обусловлено собственным источником движения⁷ и влияние ее осуществляется посредством собственных ее лучей. Ведь она имеет и некоторый свет сама по себе⁸, как явствует это при ее затмении; но в смысле своего лучшего и более совершенного действия она получает нечто от Солнца, ибо она затем более совершенным образом распространяет получаемый ею обильный свет. Я говорю, следовательно, что царство светское не получает от царства духовного ни бытия, ни силы, каковой является его авторитет, ни даже действительности в абсолютном значении слова, хотя именно от него оно получает то, что позволяет ему действовать лучше посредством света благодати, каковую и на небе, и на земле изливает в него благословение верховного первосвященника. Таким образом, аргумент грешит по форме. Ведь предикат заключения не есть термин большей посылки, что очевидно, поскольку строится аргумент так: Луна получает свет от Солнца, которое есть власть духовная; власть светская есть Луна; следовательно, власть светская получает авторитетность от власти духовной. Здесь в качестве крайнего термина большей посылки полагают свет, предикатом же заключения является авторитетность, а это вещи разные как по своему носителю, так и по своему понятию, что уже было показано.

V.

Черпают также аргумент из буквы Моисеева текста, утверждая, что из чресел Иакова проистек прообраз оных двух властей, то есть Левий и Иуда, ибо первый был отец священства, а второй - светской власти. Далее они аргументируют на этом основании следующим образом: так же как Левий относится к Иуде, так церковь относится к империи. Левий предшествовал Иуде по своему рождению, как явствует из буквы текста; следовательно, церковь предшествует империи в отношении авторитета. Но и это легко опровергается. Ведь то, что они говорят, что Левий и Иуда, сыновья Иакова, суть прообразы этих властей, я мог бы аналогичным образом разрушить и опровергнуть. Но допустим, что это так. Когда они, аргументируя, делают вывод: так же как Левий предшествовал по рождению, так церковь предшествовала по авторитету, я опять-таки говорю, что одно есть предикат заключения, а другое - большой термин. Ибо одно есть авторитет, другое - рождение как по своему носителю, так и по своему понятию. А потому совершается ошибка в отношении формы. И ход рассуждений подобен следующему: *A* предшествует *B* и *C*; *D* и *E* относятся друг к другу как *A* и *B*; следовательно, *D* предшествует *E* и *F*; между тем *F* и *C* различны. И если бы они продолжали настаивать, говоря, что *F* вытекает из *C*, то есть авторитет из рождения, и что вместо антецедента правильно ставится консеквент, подобно тому как вместо человека ставится живое существо, я говорю, что это ложно: ведь многие бывают старше по рождению и вместе с тем не только не предшествуют по авторитету, но уступают в этом отношении более молодым, как становится ясным на примере того, когда епископы бывают моложе подчиненных им архипресвитеров. Итак, это возражение явно ошибочно, ибо принимается за причину то, что причиной не является.

VI.

А из буквы текста Первой книги Царств они черпают аргумент, основанный на избрании и низложении Саула¹, и говорят, что царь Саул, возведенный на престол, был низложен Самуилом, который исполнял должность наместника Божья, как это явствует из текста. И на этом основании они доказывают, что если оный наместник Божий имел право давать и отнимать ветскую власть и вручать ее другому, то и теперь наместник Божий, глава Вселенской церкви, имеет право давать и отнимать, а также вручать другим скипетр светской власти. Отсюда, без сомнения, следовало бы, что от наместника Божья зависела бы и правомочность империи, что они действительно и утверждают. На это следует сказать, отвергая то, что они говорят, когда называют Самуила наместником Божьим, что он делал это не в качестве наместника, но в качестве особо для того назначенного посланника или вестника, приносящего явно выраженное повеление Господа. Это очевидно, ибо он единственно делал и возвещал то, что сказал Бог. А потому надлежит знать, что одно быть наместником, другое - быть вестником или слугою; подобно тому как одно быть учителем, а другое - толкователем. Ведь наместник - тот, кому вверена юрисдикция вместе с законом и свободой поступать по своему усмотрению; а потому в пределах доверенной ему юрисдикции он может на основании закона или по своему усмотрению делать то, что остается совершенно неизвестным повелителю. Вестник же так поступать не может, поскольку он вестник; но так же, как молот действует исключительно силою кузнеца², так вестник - волею того, кто его послал. Стало быть, нельзя заключать, что если Бог через Своего вестника Самуила совершил нечто, то и наместник Божий может совершить то же самое. Ведь Бог через ангелов совершал, совершает и будет совершать многое, что наместник Божий, преемник Петра, совершить бы не мог. Таким образом, их аргумент

основан на заключении от целого к части, и строится он примерно так: человек может слышать и видеть; следовательно, глаз может слышать и видеть; а такой вывод силы не имеет. Он имел бы силу, если бы делался в деструктивной форме так: человек не может летать; следовательно, и руки человеческие не могут летать. Или по аналогии так: Бог посредством вестника не может сделать бывшее не бывшим, согласно изречению Агафона³; следовательно, и его наместник сделать это не может.

VII.

Черпают они аргумент и из буквы текста Матфея, ссылаясь на дары волхвов и утверждая, что Христу были принесены вместе и ладан, и золото, дабы показать, что Он Господь и Владыка духовного и светского. Отсюда они заключают, что наместник Христа - господь и владыка над тем же, а стало быть, имеет право распоряжаться и тем и другим. Отвечая на это, я признаю истинность буквального смысла¹ Матфеева текста, однако то, что они пытаются из него вывести, погрешает в терминах. Ведь они строят силлогизм так: Бог есть Владыка духовного и светского; верховный первосвященник есть наместник Бога; следовательно, он есть владыка духовного и светского. Обе посылки истинны, но средний термин не один и тот же и аргументация ведется посредством четырех терминов, в результате чего форма силлогизма не соблюдается, что явствует из книг, трактующих о силлогизме как таковом². Ведь одно есть Бог, подлежащее в большей посылке, и другое - наместник Бога, предикат в меньшей посылке. А если кто будет настаивать на равносильности понятий Бога и наместника, он будет настаивать напрасно, ибо никакое наместничество, ни Божественное, ни человеческое, не может быть равносильно верховной власти, что уясняется без труда. Ведь мы знаем, что преемник Петра не равносильен Божественной власти, хотя бы, например, в природных действиях; он не может по должности, ему вверенной, заставить землю подниматься вверх, а огонь опускаться вниз. И не все может быть доверено ему от Бога; ведь способность творить из ничего и крестить Бог отнюдь не мог бы ему передать, как доказывается это с очевидностью, хотя Магистр и утверждал противоположное в четвертой книге³. Мы знаем также, что наместник человека не равномогущен ему в той мере, в какой он является его наместником, ибо никто не может дать то, что ему не принадлежит. Верховная власть не принадлежит принцепсу, а находится в его пользовании, ибо никакой принцепс не может авторизовать свою собственную власть; он может лишь получить ее или потерять, но не может создать другого принцепса, потому что создание принцепса от принцепса не зависит. Если это так, ясно, что ни один принцепс не способен поставить на свое место наместника во всем ему равномогущего; а поэтому возражение не имеет никакой силы.

VIII.

Черпают они также аргумент из буквы текста того же Матфея, из слов Христа Петру: "И то, что свяжешь на земле, будет связано и на небесах; а что разрешишь на земле, будет разрешено и на небесах". То же самое было сказано и всем апостолам, как усматривают это декреталисты из текстов Матфея и Иоанна. Исходя из этих текстов, они доказывают, что преемник Петра может с дозволения Божья связывать и разрешать все, а отсюда выводят, что он может отменять законы и декреты империи и вместо светской власти устанавливать законы и декреты, откуда, разумеется, вытекало бы то, что они утверждают¹. На это следует сказать, проводя различие в отношении большей посылки силлогизма, которым они

пользуются. Строят они свой силлогизм так: Петр мог разрешать и связывать все; преемник Петра может делать все, что мог Петр; следовательно, преемник Петра может разрешать и связывать все. Отсюда они выводят, что он может отменять и устанавливать власть и декреты империи. Меньшую посылку я принимаю, но большую принимаю, проводя различие. И, таким образом, я говорю, что это универсальное обозначение "всякое" [omne], подразумеваемое в слове "любое из" [quodcumque], никогда не выходит за пределы определяемого термина. Ведь если я говорю: "Всякое [omne] живое существо бежит", слово "всякое" определяет все то, что охватывается родовым понятием "живое существо". Но если я говорю: "Всякий [omnis] человек бежит", тогда универсальное обозначение не определяет за пределами предметов, обозначаемых термином "человек". Когда же я говорю "всякий [omnis] грамматик", тогда определение еще более суживается.

Вот почему всегда нужно обращать внимание, что именно предстоит определять универсальному обозначению; заметив это, легко можно видеть, насколько далеко простираются его границы, если познаны природа и охват определяемого термина. А потому, когда говорится "все, что ни свяжешь" [quodcumque ligaveris], если брать это "все, что ни" [quodcumque] абсолютно, то было бы истинным утверждаемое ими и наместник Божий мог бы совершить не только это, но и освободить жену от обязательств в отношении мужа, связав ее с другим при жизни первого, что никак невозможно. Он мог бы также разрешить меня от грехов без покаяния, что также не мог бы сделать и Сам Бог². Коль скоро это так, ясно, что подобное определение нельзя брать в абсолютном смысле, а в отношении к чему-то. А к чему оно относится, достаточно очевидно, если принять во внимание то, в отношении чего такая передача прав происходит и чему это определение подчиняется. Ведь Христос сказал Петру: "Дам тебе ключи Царства Небесного", то есть "сделаю тебя привратником Царства Небесного". Затем он добавляет: "И все, что ни [quodcumque]" - то есть "все, что [omne quod]", или "все, что относится к этой должности" - ты сможешь отменять и устанавливать. И, таким образом, универсальный смысл, заключающийся в словах "все, что ни [quodcumque]", ограничивается в своем значении должностью ключей Царства Небесного³. И если понимать это так, приведенное суждение будет истинным, абсолютно же нет, как это очевидно. А потому я говорю, что хотя преемник Петра в соответствии с нуждами должности, вверенной Петру, способен разрешать и связывать, однако отсюда еще не следует, что он может отменять и устанавливать декреты империи, или законы, как утверждали они, если только дальше не будет доказано, что и это последнее относится к должности ключей; а что оно не относится, будет показано ниже.

IX.

Ссылаются также на слова у Луки, которые Петр говорит Христу, а именно: "Вот здесь два меча", утверждая, что под этими двумя мечами подразумеваются обе вышеназванные власти; поскольку Петр сказал, что эти мечи находятся там, где находился он сам, то есть у него, постольку они доказывают, что обе эти власти по праву находятся у преемника Петра. На это следует ответить, отвергая смысл текста, на котором аргумент основан. Ведь они говорят, что те два меча, на которые указал Петр, обозначают две названные власти, а это нужно совершенно отрицать как потому, что такой ответ не отвечал бы мысли Христа, так и потому, что Петр по своему обыкновению отвечал сразу, касаясь лишь поверхности вещей.

Что ответ не отвечал бы мысли Христа, станет ясным, если принять во внимание предшествующие слова и повод, по которому они были сказаны. Для этого надлежит знать, что сказано было это в день вечери, а потому Лука начинает свое повествование так: "Приблизился день опресноков, когда нужно было заклать пасху"; во время этой вечери Христос говорил о предстоящем страдании, когда надлежало Ему разлучиться со Своими учениками. Следует также знать, что, когда эти слова были произнесены, все двенадцать учеников были вместе; потому вскоре после приведенных слов Лука говорит: "И когда настал час, Он возлег и двенадцать апостолов с Ним". И затем, продолжая Свою беседу, Христос произносит слова: "Когда Я послал вас без мешка и без сумы и без обуви, разве был у вас в чем недостаток?" Они отвечали: "Ни в чем". Тогда Он сказал им: "А теперь, у кого есть мешок, пусть возьмет его, так и суму; а у кого нет, пусть продаст одежду и купит меч". Отсюда достаточно ясно раскрывается мысль Христа. Ведь Он не сказал: "Купите или возьмите два меча" - или, вернее, двенадцать мечей, потому что обращался Он к двенадцати ученикам, говоря: "У кого нет, пусть купит", то есть чтобы у каждого было по одному. И говорил Он это, предупреждая о предстоящем гонении и предстоящем поношении их, как если бы Он сказал: "Пока Я был с вами, вас принимали, теперь вы будете гонимы; а потому надлежит вам по необходимости приготовить и то, что раньше Я вам запрещал". Итак, если бы ответ Петра не отвечал бы смыслу слов Христовых, на что Сам Христос обрушился бы, как Он обрушивался многократно, когда Петр отвечал Ему опрометчиво. Но этого Он не сказал, а успокоился, сказав ему: "Достаточно", как бы говоря: "Сказал Я это по необходимости, но, если кто-либо иметь меча не может, достаточно будет и двух имеющих"¹.

А что Петр по обыкновению своему говорил, касаясь лишь поверхности, доказывает его поспешная и безотчетная решимость, к которой побуждала его не только чистота веры, но, думается мне, и природная простота². Эту его поспешность засвидетельствовали все летописцы жизни Христовой. Матфей пишет, что, когда Иисус спросил учеников: "За кого вы Меня считаете?" - Петр раньше всех ответил: "Ты, Христос, Сын Бога живого". Он пишет также, что, когда Христос говорил Своим ученикам о предстоящем Своем пути в Иерусалим и о многом, что Ему предстояло претерпеть, Петр отозвал Его и начал Ему прекословить, говоря: "Да минует это Тебя, Господи, да не будет этого с Тобой". На что Христос, обратившись к нему с упреком, сказал: "Отойди от Меня, сатана!" Также он пишет, что на горе Преображения, при виде Христа, Моисея и Илии и двух сыновей Зеведеевых, Петр сказал: "Господи, хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: одну Тебе, другую Моисею и третью Илии". Пишет он также, что, когда ученики находились в лодке в ночное время и Христос шел по воде, Петр сказал: "Господи! Если это Ты, прикажи мне идти к Тебе по водам". Также он пишет, что, когда Христос предрек ученикам Своим, что они соблазнятся, Петр ответил: "Если и все соблазнятся о Тебе, я никогда не соблазнюсь". И дальше: "Хотя бы надлежало мне умереть с Тобой, не отрекусь от Тебя". И то же самое подтверждает Марк; Лука же пишет, что Петр сказал также Христу, немного раньше приведенных слов о мечах: "Господи! С Тобою я готов и в темницу, и на смерть идти". Иоанн же говорил о нем, что, когда Христос хотел омыть ему ноги, Петр сказал: "Господи, Тебе ли омывать мои ноги?" И дальше: "Не омоешь ног моих вовеки". Говорит также, что он мечом поразил раба архиереева, о чем пишут все четверо. Говорит также Иоанн, что он, подойдя ко гробу, вошел сразу, видя, что другой ученик еще медлит у входа. И опять-таки Иоанн говорит, что, когда Христос находился на берегу, после

воскресения, и Петр услышал, что это Господь, он препоясал себя одеждою (так как был наг) и бросился в море. Наконец, он говорит, что когда Петр увидел Иоанна, то сказал Иисусу: "Господи, а он что?" Полезно было привести в похвалу чистоте архимандрита нашего такие примеры, в которых явно обнаруживается, что, когда речь шла о двух мечях, он отвечал Христу в простоте души. Если же и надлежит эти слова Христа и Петра принимать в значении общем, их не нужно насильственно притягивать к тому, что говорят означенные толкователи, а нужно связывать со значением того меча, о котором Матфей пишет так: "Не думайте, что Я пришел принести мир на землю³; не мир пришел Я принести, но меч; ибо Я пришел разделить человека с отцом его" и т. д. Совершается это разделение и словом, и делом; потому Лука говорил Феофилу о том, что Иисус делал и чему учил⁴. Именно такой меч предписывал купить Христос, и о нем отвечал Петр, что у него есть двойкий. Ведь ученики были готовы и к словам, и к делам, посредством которых они совершали бы то, что, как говорил Христос, Он, по вышесказанному, пришел совершить Сам посредством меча.

Х.

Некоторые говорят, кроме того, что император Константин, очистившись от проказы благодаря вмешательству Сильвестра, бывшего тогда верховным первосвященником, принес в дар церкви столицу империи, Рим¹, вместе с многими другими важнейшими правовыми преимуществами империи. На этом основании они доказывают, что после того никто уже не может пользоваться этими правами, не получив их от церкви, утверждая, что они принадлежат церкви. И отсюда, разумеется, следовало бы, что одна власть зависит от другой, как это им хочется.

Итак, после того как были изложены и опровергнуты аргументы, которые, казалось бы, имеют корни в Божественных речах, остается теперь изложить и опровергнуть те из них, которые коренятся в римской истории и в разуме человеческом. Из них первый аргумент, предпосылаемый другим, строится в виде следующего силлогизма: то, что принадлежит церкви, никто не может иметь по праву иначе как от церкви (эту посылку можно принять); римская власть [regimen] принадлежит церкви; следовательно, ее никто не может иметь по праву иначе как от церкви. Меньшую посылку они доказывают, основываясь на том, что выше было сказано о Константине. Эту меньшую посылку я, стало быть, отвергаю. И когда они ее доказывают, я говорю, что доказательство не имеет силы, ибо Константин не мог отчуждать права и владения империи, а церковь принимать их. И так как они упорно настаивают, сказанное мною можно разъяснить так: никому не дозволено, основываясь на вверенной ему должности, делать то, что этой должности противоречит; ведь иначе одно и то же, взятое в том же самом смысле, могло бы быть и своей собственной противоположностью, а это невозможно. Но рассекать империю противно должности, вверенной императору², ибо долг его - подчинять человеческий род единому хотению [velle] и единому нехотению [nolle], как легко можно это усмотреть в первой книге настоящего сочинения; следовательно, рассекать империю императору не дозволено. Если, следовательно, отдельные права и прерогативы были (как говорят) отчуждены Константином от империи и переданы в ведение церкви, то был бы разодран хитон несшитый³, разодрать который не осмелились даже те, кто пронзили копьем истинного

Бога, Христа. Кроме того, если церковь имеет свое основание, то и империя свое, ибо основание церкви есть Христос. Потому-то и говорит Апостол в Послании к коринфянам: "Никто не может положить другого основания⁴, кроме положенного, которое есть Иисус Христос". Он есть камень, на котором воздвигнута церковь, основание же империи - человеческое право. Однако я говорю, что если церковь не должна находиться в противоречии со своим основанием и всегда должна опираться на него, по слову Песни песней: "Кто это восходит от пустыни, опираясь на своего возлюбленного?"⁵ - то и империи также не подобает делать что-либо противное праву человеческому. Но праву человеческому противно, если империя разрушает саму себя; следовательно, империи не подобает разрушать саму себя. Коль скоро, стало быть, рассекает империю - значит разрушать ее, ибо империя заключается в единстве универсальной монархии, ясно, что тому, кто наделен императорской властью, рассекает империю не подобает. А что разрушать империю противоречит человеческому праву, ясно из вышесказанного.

Кроме того, всякое правовое установление предшествует тому, кто его осуществляет; ведь этот последний предназначается для юрисдикции, а не наоборот. Но империя есть правовое установление, охватывающее всю область светского права; следовательно, она предшествует тому, кто осуществляет ее власть, то есть императору, ибо он предназначен для нее, а не наоборот. Отсюда очевидно, что император, в той мере, в какой он является императором, изменять установленный правопорядок не может, ибо от империи получает он свою власть. Теперь я говорю так: либо он был императором, когда передавал, как говорят, свою власть церкви, либо нет. Если нет, очевидно, что он ничего не мог передать от империи. Если же да, то, поскольку такая передача была умалением прав империи, он не мог это сделать будучи императором. Больше того, если бы один император мог отделить какую-либо частицу от правовой мощи империи, на том же основании мог бы сделать это и другой. Но так как область действия светского права конечна, а все конечное исчерпывается конечным числом решений, оказалось бы, что первоначальный правопорядок способен был бы вовсе уничтожиться, что противоречит разуму. Притом, поскольку дающий есть начало действующее, а получающий - начало пассивное, как полагает Философ в четвертой книге "Никомаховой этики", для того чтобы акт передачи мог осуществиться дозволенным образом, необходимо предрасположение не только дающего, но и получающего, поскольку действие активного начала должно, как видно, наличествовать в предрасположенном к тому началу пассивном. Но церковь вовсе не была предрасположена к тому, чтобы принять светское, по причине запретительного предписания, которое мы находим у Матфея и которое гласит: "Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои⁶, ни сумы на дорогу" и т. д. Ведь хотя у Луки мы и находим некоторое послабление в отношении этого предписания, однако после приведенного запрета я не мог найти нигде разрешения владеть золотом и серебром, которое было бы дано церкви. Вот почему, если церковь не могла принимать, то, даже допустив, что Константин мог давать по собственному усмотрению, все же означенное действие не было возможным из-за отсутствия соответствующей предрасположенности у пассивного начала. Впрочем, император мог передать в пользование церкви свое отчее достояние и прочее, всегда сохраняя, однако, в неприкосновенности верховную власть, единство которой не терпит деления. Мог

и наместник Божий принять дарение, но не как собственник, а как распределяющий плоды на благо церкви и бедняков Христовых, что, как известно, делали апостолы.

XI.

Говорят еще, что папа Адриан¹ призвал Карла Великого к себе, чтобы он защитил церковь, притесняемую лангобардами во времена Дезидерия, короля их; и Карл получил от него императорское достоинство, несмотря на то, что Михаил был императором в Константинополе². Поэтому они говорят, что все, кто были императорами римлян после Карла, также являются защитниками церкви и должны быть ее защитниками, ею призванными. Отсюда вытекает и та зависимость, которую они хотят обосновать. Для опровержения сказанного я говорю, что они, в сущности, не говорят ничего, ибо узурпация права не создаст права³. Ведь если это так, на том же основании можно было бы доказать, что власть церкви зависит от императора, после того как император Оттон восстановил папу Льва и низложил Бенедикта, отправив его в изгнание⁴ в Саксонию.

XII.

А на основании разума они аргументируют так. Свой исходный принцип они заимствуют из десятой книги "Первой Философии"¹, утверждая: все относящееся к одному и тому же роду сводится к чему-то одному, являющемуся мерою всего, что к этому роду относится. Но все люди принадлежат к одному роду; следовательно, они должны сводиться к одному, как общей мере их всех. И так как верховный настоятель и император суть люди, то, если это заключение верно, они должны сводиться к одному человеку. И так как папу нельзя свести к другому, остается признать, что император со всеми прочими должен быть сведен к папе как к своей мере и правилу; и в результате также получается то, что им хочется. Для опровержения этого довода я говорю, что они утверждают истину, когда заявляют: "Относящееся к одному и тому же роду нужно сводить к чему-то одному из того же самого рода, являющемуся мерою в нем". Равным образом они утверждают истину, говоря, что все люди относятся к одному и тому же роду. И равным образом они заключают правильно, выводя из сказанного, что все люди должны быть сведены к одной мере в своем роде. Но когда заключение это они применяют к папе и императору, они ошибаются, смешивая сущность со случайным явлением. Для уяснения сказанного нужно знать, что одно - быть человеком и другое - быть папой. И точно так же одно - быть человеком, другое - быть императором; как одно - быть человеком, другое - отцом и господином. Ведь человек есть то, что существует посредством субстанциальной формы, посредством которой получается вид и род и посредством которой человек подводится под категорию субстанции. Отец же есть то, что существует посредством формы акцидентальной², каковая есть в данном случае отношение, и посредством нее получается свой вид и род, и отец подводится под род или под род отношения. Иначе все сводилось бы к категории одной лишь субстанции, коль скоро никакая акцидентальная форма не существует сама по себе, без ипостаси существующей самой по себе субстанции, а это ложно. Поскольку, следовательно, папа и император являются тем, что они есть благодаря известным отношениям, то есть благодаря папской власти и власти императорской, представляющим отношения, одно из которых входит в понятие отцовство, а другое - в понятие владычества, ясно, что папа и император как таковые должны быть отнесены к категории отношения, а следовательно, сведены к

чему-то входящему в этот род. На основании сказанного я говорю, что одно есть мера, к которой их надлежит сводить в качестве людей, другая - к которой их надлежит сводить в качестве папы и императора. Ведь, поскольку они люди, их надлежит сводить к лучшему человеку, который есть мера всех прочих людей и, если можно так выразиться, идея для существующего в своем роде как максимально единого, кто бы он ни был, о чем можно прочесть в последних книгах "Никомаховой этики". Поскольку же они суть некоторые элементы отношения, то очевидно, что их следует сводить либо одного к другому (если один подчиняется или если они имеют какую-то общность в виде благодаря природе своего отношения), либо к чему-то третьему как к общему для обоих единству. Но нельзя говорить, что один подчинен другому, ибо тогда один был бы предикатом другого, что ложно. Ведь мы не говорим, что император есть папа или наоборот. И нельзя говорить, что они имеют общность в виде, коль скоро одно есть понятие папы, а другое - понятие императора как таковых. Следовательно, они сводятся к чему-то, в чем должны объединяться.

Для понимания этого следует знать, что как одно отношение относится к другому, так и один элемент отношения - к другому. Если, таким образом, папская и императорская власть, будучи отношениями начальствования, должны быть сведены к отношению начальствования, от которого они происходят вместе со своими отличительными признаками, то папа и император, будучи элементами отношения, должны будут сводиться к чему-либо одному, в чем имеется это же самое отношение начальствования, но без прочих отличительных признаков. И это одно будет либо Сам Бог, в котором становится единым вообще всякое отношение, либо некая субстанция ниже Бога, в которой отношение начальствования уточняется посредством отличительного признака начальствования, истекая из простого отношения. Итак, становится ясным, что папа и император, поскольку они люди, должны сводиться к одному, но, поскольку они папа и император, должны сводиться к другому³; а отсюда становится ясным и ответ на приведенное возражение.

ХIII.

Изложив и отведав заблуждение, на которые всего больше опираются те, кто утверждают, будто власть римского императора зависит от римского первосвященника, нужно вернуться к раскрытию истины нашего третьего вопроса, который с самого начала намечался в качестве предмета обсуждения. Истина эта станет явной в достаточной мере, если, руководясь в исследовании намеченным началом, я покажу, что упомянутая власть зависит непосредственно от вершины всего сущего, то есть от Бога. И это будет показано либо при условии, что власть церкви можно отделить от власти императора (поскольку о власти церкви спора нет), либо если путем прямого доказательства можно будет доказать, что власть империи зависит непосредственно от Бога. Что власть церкви не есть причина власти императорской, доказывается так¹. То, при отсутствии чего или при бездействии чего нечто сохраняет всю свою силу, не есть причина этой силы; но при отсутствии церкви или бездействии ее империя имела всю свою силу²; следовательно, церковь не есть причина силы империи, а потому и не есть причина ее власти, поскольку сила и власть - одно и то же. Пусть церковь - А, империя - В, власть или сила империи - С. Если С заключено в А при отсутствии А, невозможно А быть причиной того, что С заключено в В, ибо невозможно, чтобы действие предшествовало в своем бытии причине. Притом, если С заключено в В при бездействии А, неизбежно доказывается, что А не есть причина того, что С заключено в В,

ибо для произведения действия должна сначала проявить свое действие причина, и в особенности причина действующая, которая здесь имеется в виду. Сформулировать большую посылку доказательства - это значит доказать ее; меньшую посылку подтверждают Христос и церковь. Христос - Своим рождением и смертью, как было сказано выше, а церковь - словами, которые Павел в Деяниях апостолов говорит Фесту: "Я стою перед судом цезаря, где мне и надлежит быть судимым"³, ибо и ангел Божий вскоре сказал Павлу: "Не бойся, Павел, тебе надлежит предстать перед цезарем". И ниже Павел вновь говорит иудеям, находящимся в Италии: "Но так как иудеи противоречили, я принужден был потребовать суда от цезаря, не с тем чтобы обвинить в чем-либо мой народ, но чтобы избавить душу свою от смерти". Если бы цезарь не имел в то время власти творить светский суд, то ни Христос не убеждал бы в этом, ни ангел не возвещал бы эти слова, ни тот, кто говорил: "Имею желание разрешиться и быть со Христом"⁴, не обращался бы к судье, лишенному полномочий. Даже если Константин и не имел бы власти и авторитета, он не имел бы права передавать церкви на управление отчину империи, и таким образом церковь пользовалась бы этим приношением не по праву, коль скоро Бог хочет, чтобы приношения были незапятнанными, в согласии со словами Книги Левит⁵: "Всякое приношение Господу должно быть без порока". Хотя предписание это, казалось бы, обращено к приносящим, тем не менее косвенно оно подразумевает и тех, кто приемлет. Ведь глупо думать, будто Бог хочет принимать то, что Он запрещает приносить, коль скоро в той же Книге Левит предписывается: "Не оскверняйте души ваши, не прикасайтесь к чему-либо такому, чтобы не стать нечистыми". Но утверждать, что церковь так злоупотребляет ей доверенной отчиной, весьма несообразно. Следовательно, ложным было и то, из чего такой вывод следовал.

XIV.

Больше того, если бы церковь имела полномочия санкционировать власть римского императора, она имела бы их либо от Бога, либо от себя, либо от какого-нибудь монарха, либо по всеобщему согласию смертных или по крайней мере согласию первенствующих. Никакой другой щелки, сквозь которую эти полномочия могли бы просочиться до церкви, нет. Но ни один из перечисленных источников церкви подобных прав не давал; следовательно, она вышеупомянутых полномочий не имеет. А то, что никто этими полномочиями ее не наделял, становится ясным из следующего рассуждения. Если бы она их получила от Бога, это произошло бы по закону либо Божественному, либо естественному, ибо то, что приемлется от природы, приемлется от Бога, хотя суждение это и необратимо¹. Но по закону естественному это не происходит потому, что природа устанавливает закон лишь в отношении своих собственных действий; ведь деятельность Бога не может быть ограничена там, где он дает бытие чему-либо помимо подчиненных действующих начал. Вот почему, коль скоро церковь есть действие не природы, а Бога, глаголющего: "На сем камне созижду церковь Мою"², и в другом месте: "Я совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить"³, очевидно, что природа не даровала церкви закона. Но и по закону Божественному это не происходит, ибо весь Божественный закон заключен в лоне обоих Заветов, и в этом лоне я не могу найти указаний на то, чтобы забота или попечение о светском были вверены священству ветхозаветному или новозаветному. Более того, я убеждаюсь, что ветхозаветным священникам было предписано отложить подобные заботы, что явствует из слов, сказанных Богом Аарону⁴, а новозаветным священникам - из слов, сказанных Христом Своим ученикам⁵. Но отложить эти заботы было бы бессмысленно, если бы права светской власти проистекали от священства: ведь само собою

разумеется, что при наделении властью возникла бы мирская забота о выборе правителя и затем непрерывная обязанность надзора, чтобы получивший власть не уклонился от прямой стези. А то, что церковь не получила эти полномочия от себя самой, легко понять. Не существует ничего, что могло бы дать то, чего оно само не имеет. Потому и необходимо, чтобы всякое действующее начало содержало в себе то, что оно намеревается совершить, согласно сказанному в "Метафизике"⁶. Но бесспорно, что, если церковь наделяла себя указанными правами, она не имела их ранее; таким образом, она дала бы себе то, чего не имела, а это невозможно. А то, что она не получила их от какого-либо императора, достаточно ясно из вышеизложенного. А кто станет сомневаться в том, что на эти права церковь не имеет согласия всех или первенствующих? Ведь не только все жители Азии и Африки, но и большая часть жителей, населяющих Европу, от этого отвращается⁷. К тому же скучно давать доказательства вещей очевиднейших.

XV.

Далее, то, что противно природе чего-либо, не принадлежит к числу его свойств, ибо свойства всякой вещи сообразны ее природе, как инструменты для достижения цели¹; но санкционирование авторитета царства нашей тленности противно природе церкви; следовательно, оно не принадлежит к числу ее добродетелей. Чтобы уяснить себе меньшую посылку, надлежит знать, что природа церкви есть форма церкви: верно, что выражение "природа" прилагается к материи и форме, однако в более собственном значении оно применяется к форме, как показано это в "Физике". Форма же церкви есть не что иное, как жизнь Христа, заключенная как в Его речах, так и в Его деяниях. Ведь жизнь Его была идеей и образцом для воинствующей церкви, особенно для пастырей, и в наибольшей степени - для верховного пастыря, которому надлежит пасти агнцев и овец. Вот почему у Иоанна, раскрывая форму Своей жизни, Христос говорит: "Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что и Я сделал вам"²; так и вы поступайте. И особо говорит Он Петру, после того как доверил ему обязанность пастыря, что мы находим у того же Иоанна: "Петр, иди за Мной". Но что Он имеет власть светскую, Христос открыто отрицал перед Пилатом. "Царство Мое,- говорит Он,- 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". Не следует понимать это так, будто Христос, будучи Богом, не есть владыка земного царства, ибо Псалмопевец говорит: "Его - море, и Он создал его, и сушу образовали руки Его"³. Но означает это, что, будучи образцом для церкви, Христос не имел попечения о царстве земном. Подобно тому как если бы золотая печать говорила о себе самой: "Я не являюсь единицей меры ни для чего"; такое изречение неприложимо⁴, когда печать эта рассматривается как золото, ибо золото в роде металлов есть мера, но приложимо оно постольку, поскольку печать есть некий знак, способный быть запечатленным на чем-то воспринимающем его. Итак, для церкви важно говорить и думать то же самое. Говорить или думать противоположное противоречит, очевидно, ее форме или природе, что одно и то же. Отсюда вывод, что право давать власть царству земному противоречит природе церкви; противоречие же во мнении или в речи есть следствие противоречия в вещи, являющейся предметом этой речи или этого мнения⁵; истинное и ложное в речи имеет причиной бытие или небытие вещи, как наставляет нас тому учение о категориях⁶. Итак, посредством приведенных выше аргументов было достаточно доказано от противного, что власть (auctoritas) империи вовсе не зависит от церкви.

XVI.

Хотя в предшествующей главе было доказано от противного, что власть империи не имеет своей причиной власть верховного первосвященника, однако еще не вполне и лишь косвенно, из следствия, доказано было, что эта власть зависит непосредственно от Бога; а следствие это таково: если она не зависит от наместника Бога, она зависит от Бога. Потому для полного решения поставленной задачи надлежит путем прямого доказательства доказать, что император, или монарх всего мира, стоит в непосредственном отношении к Главе Вселенной, то есть к Богу. Для уразумения дальнейшего следует знать, что из всех существ один лишь человек занимает промежуточное положение между тленным и нетленным; вот почему философы правильно уподобляют его горизонту¹, который есть середина между двумя полусферами. Ведь человек, если его рассматривать в обеих его существенных частях, то есть душе и теле, является тленным, рассматриваемый только со стороны одной из них, то есть со стороны тела, а со стороны другой, то есть души, он нетленен. Оттого Философ хорошо говорит о душе как о нетленной во второй книге "О душе", утверждая: "И это одно бывает отделимо, в качестве постоянно сущего, от тленного". Если, следовательно, человек есть некое среднее звено между тленным и нетленным, то, поскольку всякая середина причастна природе обеих крайностей, человеку необходимо быть причастным обеим природам. И так как всякая природа в конечном итоге предопределяется к некоей цели, следует, что у человека цель двоякая, - если из всех существ он один причастен нетлению и тлению, то один он из всех существ предопределяется к двум конечным целям: одна из них есть его цель в той мере, в какой он тленен, а другая - в той мере, в какой он нетленен.

Итак, две цели поставило перед человеком неисповедимое провидение², а именно: блаженство здешней жизни, заключающееся в проявлении собственной добродетели и знаменуемое раем земным, и блаженство вечной жизни, заключающееся в созерцании Божественного лика, до которого собственная его добродетель подняться может не иначе как при содействии Божественного света, и об этом блаженстве позволяет нам судить понятие небесного рая. До этих двух блаженств, как до двух разных заключений, нужно доходить при помощи различных средств. Ибо до первого мы доходим путем философских наставлений, следуя им и действуя сообразно добродетелям моральным и интеллектуальным. До второго же - путем наставлений духовных, превосходящих разум человеческий, следуя им и действуя сообразно добродетелям теологическим - вере, надежде и любви. Хотя из этих наставлений одни открыты нам благодаря человеческому разуму, в полноте явленному нам в лице философов, а другие - благодаря Духу Святому, Который открыл сверхъестественную и необходимую нам истину через единоначального Ему Бога Сына, Иисуса Христа и Его учеников. Однако человеческая алчность заставила бы забыть и цель, и средства для ее достижения, если бы люди, блуждающие во все стороны, как кони, подвластные животному чувству, не были бы удержаны и направлены "уздой и удилом"³. Вот почему нужно было для человека двоякое руководство в соответствии с двоякой целью⁴, а именно со стороны верховного первосвященника, который в соответствии с откровением вел бы род человеческий к жизни вечной, и со стороны императора, который в соответствии с наставлениями философскими направлял бы род человеческий к земному счастью. И так как этой гавани не может достигнуть никто или могут достигнуть немногие, да и те с величайшим трудом и лишь тогда, когда улягутся волны соблазнительной алчности и свободный род человеческий насладится миром и спокойствием, к этой цели более всего должен стремиться попечитель мира, именуемый римским императором, дабы на этом

малом участке⁵ смертным можно было жить свободно и в мире друг с другом. А так как предрасположение земного круга зависит от предрасположения, связанного с круговращением небес, то, для того чтобы полезные наставления, касающиеся свободы и мира, были применяемы надлежащим образом названным попечителем в соответствии с обстоятельствами места и времени, необходимо, чтобы управлял этим правителем Тот, Кто охватывает непосредственно и мгновенно Своим взором строение небес. А это есть единственно Тот, Кто предопределил все строение мира так, чтобы промышлением Своим включать любую вещь в отвечающий ей строй. Если это так, то один Бог избирает, один Он утверждает, ибо над Ним нет высшего. Отсюда, далее, можно сделать вывод, что титул выборщика не принадлежит ни тем, кто носит его в настоящее время, ни тем, кто мог им пользоваться в прошедшие времена⁶, и что, скорее, следует считать их глашатаями Божественного провидения. Оттого-то и оказывается, что порою они страдают от разногласий, потому что либо все, либо некоторые из них, помраченные облаком корыстолюбия, не различают сущности Божественного домостроительства. Таким образом, становится очевидным, что светская власть монарха без всякого посредства нисходит в него из Источника Власти Вселенской. Этот Источник, единый в каменной твердыне Своей простоты, разливается по многочисленным руслам от изобилия доброты.

Мне кажется, что я уже достиг поставленной цели. Ибо раскрыта истина вопроса - необходима ли должность монарха для благосостояния мира; раскрыта истина и того вопроса - по праву ли стяжал народ римский власть империи; равно и того, последнего, вопроса - зависит ли власть монарха непосредственно от Бога или от кого другого. Истину этого последнего вопроса не следует понимать столь строго, будто римский император ни в чем не зависит от римского первосвященника, коль скоро помянутое смертное счастье в каком-то смысле сообразуется со счастьем бессмертных. Итак, пусть цезарь окажет Петру уважение, проявляемое первородным сыном к отцу своему, дабы, озаренный светом отчей славы, тем доблестнее разливал он лучи по всему кругу земному, над которым получил он власть единственно от Того, Кто в руках Своих держит все духовное и мирское⁷.