

Александр Доброхотов. О “Монархии” Данте

МОНАРХИЯ

Книга первая

Книга вторая

Книга третья

Комментарии

Указатель имен

Красным шрифтом в квадратных скобках обозначается конец текста на соответствующей странице печатного оригинала данного издания.

О “МОНАРХИИ” ДАНТЕ

Мировоззрение Данте детально изучено и истолковано в бесчисленных научных трудах, его роль в мировой культуре представляется достаточно отчетливо, но когда мы читаем обстоятельную многотомную историю литературы, то узнаем из нескольких абзацев, что у Данте была своя философия, отразившая те или иные тенденции средневековья, когда же обращаемся к истории философии, то узнаем, что Данте велик как поэт, выразивший идеи философии на языке литературы. Данте-философ легко может быть скрыт в тени своего литературного величия или же сведен к идеям и источникам предшествующих времен. Роль иллюстратора средневековой философии не совсем вяжется с тем влиянием, которое Данте оказал на умы мыслителей последующих столетий, в том числе и в области своих социально-политических взглядов, систематически изложенных им в его трактате “Монархия”.

Следы замысла “Монархии” комментаторы находят в 1307–1308 гг., а закончен был труд около 1313 г. В своем сочинении Данте ставит вопрос, который для современников был далеко не теоретической задачей: что необходимо для обретения социального мира и благоденствия? Недостаток этих божьих даров особенно остро чувствовала измученная междоусобицами Италия. Данте стремится доказать три главных положения: для земного счастья человечества необходима [с.5] империя; власть императора дается ему непосредственно богом; римский народ по праву взял на себя роль имперской власти. Как ни далеки на первый взгляд эти положения от наших политических реалий, в них мы сможем, пожалуй, увидеть сквозь оболочку средневековой лексики общечеловеческие, а значит, и сегодняшние проблемы.

Данте полагает, что происхождение государства было обусловлено грехопадением Адама. Человечество оказалось во власти чувственных страстей, из которых самая опасная – алчность, и потому должно было создать общественное устройство, оберегающее людей от самих себя, от их разрушительной корысти. Однако это общее место средневекового мировоззрения у Данте существенно корректируется. Человек даже в своей не испорченной грехом природе есть политическое, общественное существо, которое всегда стремится к общению и совместной жизни. Так же как Аристотель и Фома Аквинский, Данте считает образование государства естественным процессом. Государство, следовательно, не несет на себе печати древнего проклятия и может быть формой счастливой жизни. Грех Адама дает себя знать в том, что алчность людей заражает и само государство, теряющее от этого функции справедливости и вступающее в корыстную борьбу с другими государствами и со своими гражданами. Поэтому, полагает мыслитель, нужна третья сила, которая объединила бы превратившиеся в тезис и антитезис (если перевести Данте на гегелевский язык) общество и государство. Самого различия государства и общества у Данте еще нет, но оно намечается в этой диалектике. Что же может претендовать на роль примиряющей третьей силы? По Данте – только монархия. Мы допустили бы большую ошибку, если [с.6] бы при чтении Данте отождествили наши представления о монархии с понятиями трактата. В нем речь идет об идеальном образе правителя, имеющем мало общего с абсолютным монархом национального государства XVII-XVIII вв. Безграничная власть дантовского императора

основана на праве, морали, божественной санкции, на природе мирового устройства. По сути она ограничена сильнее, чем какая бы то ни было другая власть. Император стоит выше страстей, у него нет частной заинтересованности, ему принадлежит все и, значит, ничего в отдельности, к чему он мог бы питать пристрастие. С некоторыми оговорками можно сравнивать этот образ с аристотелевским монархом, с платоновскими философами и стражами, с подеста (правителем итальянской коммуны), но не с монархом Нового времени. Данте утверждает, что империя как правовое установление предшествует тому, кто осуществляет власть, т.е. императору, который в силу этого не может делить империю на части, ограничивать свою власть и передавать ее по наследству. Константин – первый христианский император – совершил, таким образом, неправомерное деяние, когда подарил церкви власть над большой областью в Италии. Данте полагал, что эта ошибка Константина (подложность “дара” еще не известна Данте) сыграла свою роковую роль в проникновении мирских интересов в церковную жизнь. Данте подчеркивает зависимость императора от идеальных принципов, утверждая, что “не граждане существуют ради консулов и не народ ради царя, а наоборот, консулы ради граждан и царь ради народа” (стр. 44). Как высший судья и законодатель император обязан вмешиваться в те споры, которые нельзя разрешить из-за равенства прав спорящих (таковы споры между суверенными государствами), и его [с.7] дело – забота обо всех и о государстве в целом. Если же законы и власть употребляются не для общей пользы, то они теряют свой правовой характер, ибо извращается сама природа закона (стр. 66). Не только справедливость и порядок, но и свобода есть предмет заботы императора. Свобода – “величайший дар, заложенный Богом в человеческую природу, ибо посредством него мы здесь обретаем блаженство как люди и посредством него же мы там обретаем блаженство как боги” (стр. 42). Данте делает отсюда вывод, что живущий под властью монарха наиболее свободен – Ведь свобода – это существование людей ради самих себя, а не для чего-то другого; но это состояние может обеспечить лишь монарх, у которого нет других интересов, кроме выполнения долга. Только он может защитить людей от извращенных государственных систем, которые подчиняют себе народ. С точки зрения Данте, не только демократия, олигархия и тирания, но и монархия, если она не есть всемирная империя, является узурпацией власти. Данте прекрасно знал, что такое неправая политическая власть. Флорентийская республика показала ему все негативные возможности демократии. Перед глазами были и другие примеры: тирания, олигархия и прочие формы большой государственности. Здоровая форма власти для Данте – это совпадение всеобщего и индивидуального в лице императора. Примечательная деталь: рядом с монархом, по замыслу Данте должен находиться философ (кн. 3, XVI. Ср. “Пир”, IV, 4). Поскольку перед человечеством стоят две цели – блаженство небесное и блаженство земное, и руководство людьми должно осуществляться двоякое: верховный первосвященник, сообразуясь с откровением, ведет людей к небесному блаженству, а император ведет их к земной цели. С чем же [с.8] должен соотноситься монарх? Видимо, с тем уровнем мудрости, который соответствует земной природе, – с философией. Вот почему духовной опорой монарха должен быть философ; ведь иначе слишком велика была бы опасность произвола и тирании. Чувство долга заставляло Данте-философа стремиться к участию в политических делах, давать советы Генриху VII, ввязываться в дипломатию, но действительность не могла ему предложить монарха, достойного своего великого советника.

Итак, главные задачи монарха – защита свободы, налаживание отношений между политическими элементами империи и установление мира. Только мир может дать человечеству то состояние, которое в Писании названо “полнотой времен”, т.е. благополучие и гармонию. Только в мирном обществе могут найти себе место справедливость, законность и правда – три социальные добродетели, которые Данте ценил превыше всего. Но мир возможен тогда, когда человек предельно точно воспроизводит образец, заданный самим богом-мироправителем, а для этого нужно, чтобы он отказался от своекорыстия, опираясь на универсальное начало в самом себе. Монархия, по Данте, – идеальный строй для такого преодоления ложной индивидуальности, поскольку в ней человек подчинен только одному

началу и это начало реализует, не поступаясь свободой, всеобщий идеал (см. кн. 1, VIII-IX). Данте – истинный певец мира, а его “Монархия”, пожалуй, первый трактат о всеобщем мире, который узнала политическая мысль Европы. Интересно, что кантовский трактат о мире возлагает надежды на тот принцип, который Данте рассматривает как главное препятствие на пути к миру, – на корысть. По Канту, люди поймут, что мир выгоден, и (если успеют) [c.9] наладят мирное существование. Для Данте же безликая алчность вносит раздор, и только личность императора может противопоставить единство воли разлагающей силе корыстолюбия. Разница в поисках пути спасения в этих трактатах о мире ясно показывает контраст между двумя типами культуры.

Учение о мире и государстве Данте обосновывает также чисто философскими аргументами. В начале “Монархии” (кн. 1, III-IV), используя терминологию Аверроэса, он говорит, что человечеству присущ некий “возможный интеллект” (*intellectus possibilis*), который составляет его специфическое отличие как от животных, так и от ангелов. Животные вообще не причастны мышлению, ангелы обладают актуальной полнотой мышления и вечным бытием. Человеку свойственно фрагментарное и потенциальное мышление, т.е. человечество при определенных условиях может в разной степени воспроизводить то вечное и полное мышление, которое реализовано в мире идеальных сущностей. В отличие от Аверроэса Данте считает, что человечество – это не единая вечная душа с единым интеллектом, а множество индивидуальных бессмертных душ, т.е. придерживается вполне ортодоксальных христианских взглядов. Но у Аверроэса он заимствует идею потенциального интеллекта для того, чтобы дать картину становления (в истории) и дифференциации (в уровнях) человеческого духа. Вывод, который отсюда следует, принципиально важен для Данте: чтобы быть верным своей природе, человечество должно постоянно превращать потенциальный интеллект в актуальный, бесконечно приближаясь к высшему образцу, а для этого самое главное условие – мир на земле, поскольку без него невозможно ни индивидуальное развитие мышления, ни общение мыслящих [c.10] индивидуумов. Мир и справедливость для Данте не только социальные категории. Это еще и природные, и сверхприродные (теологические) понятия. Мир создан как воплощение благого замысла, предусмотрительность природы не уступает предусмотрительности человека, и потому природные процессы и исторические события как бы соответствуют друг другу в своем внутреннем порядке – “...Порядок, установленный природой, необходимо сохранять правом” (стр. 74), иначе человеческое общество выпадет из мирового строя. С другой стороны, социальные законы имеют силу и непреложность природных. Об этом Данте выразительно говорит в 6-м письме, обращенном к флорентийцам: “...общественные законы перестают действовать лишь в том случае, если останавливается время”; “всеобщая власть, пусть даже ею долго пренебрегали, никогда не умрет и никогда, как бы она ни была слаба, не будет побеждена... этого не хотят ни Бог, ни природа...” (Данте А. Малые произведения. М., 1968. С. 371). Космичность права и справедливости еще более ярко будет обрисована в строках “Комедии”.

Прославляя мир во всем мире, Данте исходит из предпосылки существования универсального субъекта, стремящегося быть в искомом состоянии, – человечества. Современному читателю покажется, что эта предпосылка слишком естественна, чтобы обращать на нее внимание. Но такой искушенный знаток средневековья, как Э. Жильсон, усмотрел здесь нечто необычное. Он заметил, что Данте, может быть, первый, кто заговорил о человечестве вообще (См.: *Gilson E. Dante and Philosophy. Gloucester, 1968, С.165-166*). При этом Данте использовал привычную для христианина модель [c.11] всемирной общины верующих – церкви. Пожалуй, Жильсон прав, и, когда мы обнаруживаем внешне сходные высказывания у средневековых авторов, мы можем убедиться, что речь идет или о “крещеном мире”, или о конкретном народе. Данте же говорит именно о человечестве в целом, историю которого можно описывать в терминах социальных и правовых. Эта история не может быть растворена в священной христианской истории, хотя, как явствует из “Комедии”, она включена в историю спасения как необходимая часть. Появление таких

новых социальных понятий, как “ всемирное правовое государство” и “ человечество”, говорит о новом этапе развития политического сознания. Поспешно усматривать здесь ростки Нового времени было бы не совсем справедливо: эти понятия отнюдь не были основой социальной философии XV–XVIII вв. (Лишь историзм XVIII в. приходит к подобным построениям, но на другой основе.) Скорее перед нами итог одного из течений собственно средневекового утопического мышления, так и не получивший развития в рамках своей эпохи. Есть новый оттенок и в дантовском понятии человека. “...Из всех существ один лишь человек занимает промежуточное положение между тленным и нетленным; вот почему философы правильно уподобляют его горизонту, который есть середина между двумя полусферами” (стр. 134-135). Сама по себе мысль не нова (хотя не удалось установить, кому принадлежит метафора горизонта). Человек причастен и той и другой природе, он один предопределен к двум целям – земной и небесной. Но Данте делает акцент на относительной независимости земного предназначения человека и его важности для осуществления божьих замыслов. Догматическую основу для таких размышлений ему давало [c.12] учение о двоякой природе Христа, но Данте идет так далеко, как только позволяет ему вера. Человек у него и в самом деле “горизонт”, а не точка на линии вертикального восхождения. Он должен и преобразить свою природу, и развернуть ее сущность так, чтобы исполнился замысел творения, нарушенный грехопадением. Между этими двумя задачами не могло не возникнуть определенное противоречие, которое Данте попытается сгладить в “Комедии”. Здесь в отличие от проблемы “человечества” мы уже можем увидеть очертания Нового времени. Исследователи установили, что учение о тысячелетнем царстве Христа на земле, обещавшее преобразование природы, было не только знаменем полуеретических движений XIII–XIV вв., но и в какой-то мере обоснованием практической роли науки в XVII в.

Самое главное следствие из этих дантовских рассуждений заключалось, конечно, в идее радикального разделения функций папы и императора. Данте занимает в старом споре о “двух мечах” беспрецедентную позицию– Он не соглашается с теми, кто толковал евангельский текст (Лук. 22, 36-39) как указание на то, что Петр (церковь) обладает двумя мечами (светской и духовной властью), из которых меч светский он вручает императору как вассалу. Данте объясняет этот текст с неожиданной трезвостью и приземленностью (см.: кн. 3, IX), свою же аргументацию строит на вышеприведенной концепции двух конечных целей человечества. Соответственно два независимых вождя должны направлять людей к этим целям: папа и император. Все попытки взять обе функции в одни руки чреватые, подчеркивает Данте, и нарушением божьей воли, и извращением как религиозной, так и политической жизни общества. Данте, таким [c.13] образом, выступил против господствовавшей в его время концепции теократии, которая обосновывалась, например, таким крупным теоретиком, как Фома Аквинский. Фома призывал императоров подчиняться папе, как самому Христу. Данте же настаивает на том, что император непосредственно предстоит перед богом, получает от него санкции на власть и несет полноту ответственности. Папа, с его точки зрения, наместник не Христа, а Петра. И хотя монарх должен оказывать ему уважение, подобное уважению бога-сына к богу-отцу, они суть равноправные выразители божьей воли.

Особую роль в прояснении статуса всемирного монарха играет у Данте его учение о Риме. Идея Священной Римской империи как наследницы величия Древнего Рима так или иначе проявлялась в большинстве социальных проектов средневековья, тем более, что формально она продолжала существовать и после своего фактического распада. Это было призрачное бытие, если говорить о политической реальности, но вполне осязаемое, если говорить о самосознании средневековой культуры. Античный миф о призвании Рима править миром возродился в зрелом средневековье, когда Рим стал религиозным центром западного христианства, и оброс мистическими толкованиями смысла римской власти. Данте воспекает миссию Рима, связывающего земное и небесное царства, ставшего как бы социальной материей боговоплощения, поскольку на Палестину распространялась тогда его юрисдикция. Он замечает, что в то время, когда родился Христос, в империи царили мир и благоденствие

(что указывало на идеальную цель государства), и обращает внимание на одновременность зарождения “Марииного корня”, т.е. рода девы Марии, и основания Рима. В Средние века [с.14] любили играть буквами не менее, чем числами, и анаграммы часто встречаются в символических сплетениях “Комедии”. То, что *Roma*, прочтенное справа налево дает *Amor*, и то, что *Maria* и *Roma* созвучны, также могло питать мистическое воображение. Данте видит в Риме освященную плоть государства, которое начинало свой путь завоеванием, но закончить должно утверждением всемирной власти любви. Нет сомнения, что всемирное государство с центром в Риме Данте представлял себе не как господство италийской нации, хотя он и гордился остатками сохранившейся преемственности. Как избранничество Израиля было переосмыслено христианством как союз бога с духовным “Израилем”, с верующими, так и миссию Рима Данте пытается переосмыслить как идеальную власть справедливости. Такая идеализация была возможна, поскольку политическая структура всемирной империи виделась ему как равноправный союз независимых городов и царств, во внутренние дела которых император не вмешивается, оставаясь верховным стражем законности. Латинская патристика знает диаметрально противоположную концепцию Рима, принадлежащую крупнейшему мыслителю христианского Запада Августину. Для него Рим – воплощенная государственность, а государство – большая шайка разбойников, по сути не отличающихся от малых шаек. Власть свою Рим получил насилием и обречен на гибель вместе с языческим миром как его предельное воплощение. Однако уже ученик Августина – христианский историк Орозий начинает строить новый вариант мифа о Риме, и Данте, многое почерпнувший в его трудах, примыкает к антиавгустиновской традиции. Он не жалеет сил на наивные силлогизмы, которыми, следуя схоластическому обыкновению, доказывает [с.15] легитимность имперской власти. Но наибольшее впечатление производят не эти искусственные построения, а видение какой-то исторической реальности, которое не вмещается в дантовские формулы и, может быть, затуманивается тем, что доказывается слишком многое: и моральное совершенство римлян, и политическое право, и высшее благоволение. Довольно важные аргументы – моральный и правовой – Данте ярко очертил этическую волю римлянина, которая ставит его действия над выгодой и страстями, и тем самым определил характер власти Рима как власть идеала, а не силы. Он настойчиво убеждает нас в том, что римляне преследовали правовую цель правовыми средствами, что они “ пренебрегали собственными выгодами для того, чтобы послужить общему благоденствию рода человеческого” (стр. 66–67), что “ империя Римская рождается из источника благочестия” (там же), и, следовательно, власть ее – власть права. Но и тот и другой аргумент без труда можно опровергнуть фактами реальной и такой же далекой от моральных идеалов истории Рима, как всякая другая политическая история. Что же остается? Остается идеализированная модель, которая в чем-то ближе к жизни, чем “ грубая действительность”.

Данте по-новому взглянул на саму проблему власти. Он увидел опасное противоречие в стремлениях теократов подчинить духовному авторитету политическую власть. С другой стороны, он вовсе не хотел, чтобы папство зависело от императорской власти, как то приписывали ему оппоненты. Дурные последствия второго достаточно очевидны, в первом же устремлении Данте находит извращение сущности власти. Дух правит не так, как сила или воля. Если мы сделаем его политической силой, он или сам превратится в инструмент земной политики, или уничтожит [с.16] субъект свободной воли в управляемой им светской общине. Данте не только отстаивает автономию светской власти, но и бережет чистоту духовного авторитета церкви. Ведь бог строит свои отношения с верующими не на силе закона, а на хрупкой основе веры, даруя людям свободу. Четкое различие духовной и политической власти позволит, как считает Данте, уберечься от злоупотреблений. Духовный авторитет открывает содержательный мир истины и путь к спасению, но он не должен воплощать эти идеалы, прибегая к политической власти. Власть политика дает юридические формы действий и силу для их защиты, но не может предписывать выбор моральных ценностей. Если сформулировать проблематику “Монархии” таким образом, то мы увидим,

что она не так уж далека от современных коллизий: бездуховная свобода или идейное рабство – между этими крайностями мечется история XX в. Данте, возможно предчувствуя такой тупик, заранее предсказывая кризис тоталитаризма и либерализма, строго разделяет власть “двух мечей”.

XIII век – время утопических мечтаний, и Данте можно рассматривать в этом контексте. Но довольно быстро исчез сам предмет спора, который Данте ведет с оппонентами: ни папа, ни мифический император на заре Нового времени уже не играли политической роли. Утопия Данте приобрела более широкое значение и выявила свою уникальность. Она резко отличается от теократических учений Августина и Фомы Аквинского; она противостоит теориям французских юристов, борющихся за принцип национальной самостоятельности государства и не признававших мировой империи; она, наконец, в отличие от чисто политических концепций разделения светской и духовной власти Оккама и [c.17] Марсилия Падуанского, содержит положительный религиозный и моральный идеал, образ мирового монарха. Церковь отнеслась к “Монархии” намного суровее, чем к “Божественной Комедии”: а 1329 г. она была осуждена, а в 1554 г. – внесена в индекс запрещенных книг. Недостаточно ортодоксальная для церкви и недостаточно новаторская для юристов французского короля, эта теория была вытеснена на обочину культурного процесса. Может быть, только сейчас можно увидеть, что она принадлежит не только маленькому отрезку “своего времени”. Вряд ли при этом нас должно смущать то, что речь в трактате идет о монархе. Дантовский образ монарха не похож на реальных сюзеренов средневековья. Еще меньше он похож на монарха из трактата Макиавелли – тирана, полностью слившегося с миром бездушной причинности (дистанция между этими монархами не меньше, чем между дантовскими образами Люцифера и Троицы). Возможно, какие-то подсказки а интерпретации идеала “Монархии” могут дать мотивы политических работ таких русских мыслителей, как Ф.И. Тютчев, Вл. Соловьев, И.А. Ильин, чьи поиски не были прямо связаны с “монархизмом” в обычном смысле слова, но скорее воскрешали дух политической фантазии Данте. Во всяком случае, парадоксальная живучесть построений “Монархии” говорит о том, что этот трактат не только обозначил некий момент равновесия между социальным мышлением средневековья и Возрождения, но и закрепил духовный опыт, понадобившийся через 600 лет.

Александр Доброхотов

КНИГА ПЕРВАЯ

I. Для всех людей, которых верховная природа призвала любить истину, видимо наиболее важно, чтобы они позаботились о потомках и чтобы потомство получало от них нечто в дар, подобно тому, как и они сами получали нечто в дар от трудов древних своих предков¹. Ведь тот, кто, располагая наставлениями в области права, не проявляет старания, чтобы принести какую-нибудь пользу государству, без сомнения, окажется далек от исполнения своего долга, ибо он не “древо, которое во благовремени плодотворит течение водное”², а скорее гибельный водоворот, всегда бурлящий и никогда не возвращающий поглощенное. Итак, поразмыслив об этом не раз наедине с собою, дабы не заслужить когда-либо обвинения в сокрытии таланта, я возымел желание не столько копить сокровища, сколько принести полезный плод обществу, открыв ему истины, не исследованные другими. Ведь какой плод принесет тот, кто вновь докажет одну из теорем Евклида?³ тот, кто попытается вновь показать состояние блаженства, уже показанное Аристотелем?⁴ тот, кто [c.21] решит защищать старость, уже защищенную Цицероном?⁵ Конечно, никто, и такое нудное изобилие лишних слов скорее способно будет породить одно лишь отвращение. А так как среди прочих сокровенных и полезных истин понятие о светской Монархии является полезнейшим и оно особенно скрыто, не будучи доступно всем, поскольку не имеет оно непосредственного отношения к житейской выгоде, я ставлю своей задачей извлечь его из тайников, как для того, чтобы без усталости трудиться на пользу миру, так и для того, чтобы первому стяжать пальму победы в столь великом состязании, к вящей своей славе. Споры

нет, я приступаю к делу трудному и превышающему мои возможности, доверяясь не столько собственным своим силам, сколько свету того Подателя щедрот, “который всем подает в изобилии, никого не упрекая”⁶.

II. Итак, прежде всего надлежит рассмотреть, что называется светской Монархией и в чем ее сущность и целеустремление⁷. Светская монархия, называемая обычно империей, есть единственная власть, стоящая над всеми властями во времени и превыше того, что измеряется временем. По поводу нее возникают – в виде вопросов – три главных сомнения. Во-первых, выдвигается сомнение, необходима ли она для благосостояния мира. Во-вторых, по праву ли стяжал себе исполнение должности монархии народ римский. И, в-третьих, зависит [с.22] ли авторитет Монархии непосредственно от Бога или же он зависит от служителя Бога или его наместника.

Но так как всякая истина, не являющаяся исходным началом, уясняется из истинности какого-либо исходного принципа, необходимо в каждом исследовании иметь понятие о принципе, к которому восходят аналитически для обоснований достоверности всех положений, ему подчиненных. И так как настоящий трактат есть некое исследование, видимо, нужно прежде всего отыскать принцип, которому все остальное подчинено. Да будет, следовательно, известно, что существуют вещи, которые, не находясь в нашей власти, могут быть лишь предметом нашего созерцания, но не действия; таковы предметы математические, физические и божественные. Другие же вещи, находясь в нашей власти, могут быть не только предметом нашего созерцания, но и действия, и в отношении их не действие совершается ради созерцания, а созерцание ради действия, ибо здесь действие есть цель. Итак, поскольку предлагаемая здесь материя есть материя политическая, больше того, поскольку она является источником и началом правильных государственных устройств, а все политическое находится в нашей власти, очевидно, что предлагаемая материя предназначена не для созерцания прежде всего, а для действия. Далее, поскольку в предметах действия началом и причиной всего является последняя [с.23] цель (ибо она изначала явно приводит в движение действующего), постольку, следовательно, все особенности предпринимаемого ради цели должны проистекать из этой самой цели. Так, одни особенности имеет рубка леса для постройки дома и другие – для постройки корабля. Стало быть, если существует нечто, что является универсальной целью гражданственности человеческого рода⁸, то оно будет здесь тем исходным принципом, благодаря которому становится в достаточной мере очевидным все, что ниже будет подлежать доказательству. Считать же, что существует цель того или иного государства, но не существует единой цели для всех них, – глупо.

III. Теперь нужно рассмотреть, что же есть цель всей человеческой гражданственности, и когда это будет выяснено, будет выполнено больше половины всей работы, по слову Философа в “Никомаховой этике”⁹. А для уяснения того, о чем ставится вопрос, следует заметить: подобно тому, как существует цель, ради которой природа производит палец, и другая, ради которой она производит всю ладонь, и еще третья, отличная от обеих, ради которой она производит руку, и отличная от всех них, ради которой она производит человека, подобно этому одна цель, ради которой предвечный Бог своим искусством (каковым является природа) приводит к бытию единичного человека, другая – ради которой он [с.24] упорядочивает семейную жизнь, третья – ради которой он упорядочивает поселение, еще иная – город, и еще иная – королевство, и наконец, существует последняя цель, ради которой он упорядочивает весь вообще человеческий род. И вот об этом как о руководящем принципе исследования и ставится здесь вопрос. Для уяснения этого надлежит знать, во-первых, что Бог и природа ничего не делают напрасно¹⁰, но все, что получает бытие, предназначено к какому-нибудь действию. Ведь в намерении творящего, как творящего, последней целью является не сама сотворенная сущность, а свойственное этой сущности действие¹¹. Вот почему не действие, свойственное сущности, существует ради этой сущности, а эта последняя ради него. Существует, следовательно, некое действие, свойственное человечеству в целом, в соответствии с которым упорядочивается великое множество людей во всей своей совокупности, и этого действия не может совершить ни

отдельный человек, ни семья, ни селение, ни город, ни то или иное королевство. А что это за действие, станет очевидно, если будет выяснена отличительная черта, специфическая потенциальная сила, свойственная всему человечеству в целом. Итак, я утверждаю, что никакое свойство, присущее нескольким различным по виду предметам, не есть последняя отличительная черта всех возможностей одной из них. Ведь поскольку такая черта является признаком, определяющим [с.25] логический вид, постольку оказалось бы, что одна и та же сущность проявлялась бы в нескольких логических видах, что невозможно¹². Итак, специфическим свойством человека является не само бытие как таковое¹³, ведь этому последнему причастны и элементы; и не тот или иной состав, потому что он обнаруживается и в минералах; и не одушевленность, потому что она есть и в растениях; и не способность представления, потому что ею наделены и животные; таковой является лишь способность представления через посредство “возможного интеллекта”¹⁴; последняя черта не присуща ничему, отличному от человека, – ни стоящему выше, ни стоящему ниже его. Ведь хотя и существуют иные сущности, причастные интеллекту, однако их интеллект не есть такой же “возможный интеллект”, какой имеется у человека¹⁵, коль скоро такие сущности суть некие интеллектуальные виды и ничего больше, и их бытие есть не что иное, как деятельность интеллекта, без всякого посредства; иначе они не были бы вечными. Отсюда ясно, что последняя черта потенции самой человеческой природы есть потенция или способность интеллектуальная. И так как эта потенция не может быть целиком и сразу переведена в действие в одном человеке, или в одном из частных, выше перечисленных сообществ, необходимо, чтобы в человеческом роде существовало множество возникающих сил, посредством которых претворялась бы в [с.26] действие вся эта потенция целиком, – подобно тому, как должно существовать множество возникающих вещей, дабы всегда была в творческом акте потенциальная сила первой материи; иначе потенция могла бы существовать обособленно, что невозможно. И с этим мнением согласен Аверроэс в Комментариях к книгам “О душе”¹⁶. Интеллектуальная потенция, о которой я говорю, обращена не только ко всеобщим формам, или видам, но, распространяясь, охватывает формы частные. Вот почему принято говорить, что размышляющий интеллект путем своего расширения становится интеллектом практическим, целью которого является действие и созидание. Я имею в виду здесь те действия, которые регулируются искусством¹⁷; и те и другие являются служанками размышляющего интеллекта, как того лучшего, ради которого изначальное добро привело к бытию род человеческий¹⁸. Отсюда уясняется изречение “Политики”: “Люди, отличающиеся разумом, естественно первенствуют”¹⁹.

IV. Итак, достаточно разъяснено, что дело, свойственное всему человеческому роду, взятому в целом, заключается в том, чтобы переводить всегда в акт всю потенцию “возможного интеллекта”, прежде всего ради познания, и, во-вторых, расширяя область познания, применять его на практике. И поскольку в целом происходит то же, что и в части, и [с.27] поскольку случается, что в отдельном человеке, когда он сидит и пребывает в покое, благоразумие и мудрость его совершенствуются, очевидно, что и род человеческий, будучи в состоянии покоя и ничем невозмутимого мира” обладает наибольшей свободой и легкостью совершать свойственное ему дело, почти божественное (в соответствии со словами: “Мало чем умален по сравнению с ангелами”²⁰). Отсюда ясно, что всеобщий мир есть наилучшее из того, что создано для нашего блаженства. Вот почему то, что звучало пастырям свыше, было не богатства, не удовольствия, не почести, не долголетие, не здоровье, не сила, не красота, но мир. Ибо небесное воинство вещает: “Слава в вышних Богу и на земле мир, в человеках благоволение”²¹. Вот почему из уст Спасителя рода человеческого прозвучал спасительный привет: “Мир вам”. Потому что Спасителю подобало изречь высочайшее из приветствий. И тот же обычай пожелали соблюсти ученики его и Павел в своих приветствиях, как может в этом убедиться всякий. Из того, что было разъяснено, становится очевидным, с помощью чего род человеческий лучше, или, вернее, лучше всего другого достигает того, что ему собственно надлежит делать. А следовательно было найдено и наиболее подходящее средство, которое приводит к тому, с чем все наши дела соотносятся, как со своею

последнюю целью, – всеобщий мир, полагаемый в качестве исходного принципа всех последующих [с.28] рассуждений. А такой принцип, согласно вышеизложенному, был необходим, подобно путеводному знаку, и к нему сводится все, подлежащее доказательству, как к истине очевиднейшей.

V. Возвращаясь, таким образом, к сказанному вначале, выдвинем три главных предмета, вызывающих сомнения, и поставим три главных вопроса относительно светской монархии, обозначаемой более привычным словом “империя”; об этом, как уже сказано, мы намерены предпринять исследование, руководствуясь указанным принципом в соответствии с уже избранным нами порядком. Итак, пусть первый вопрос будет следующий: необходима ли для благосостояния мира светская монархия? Это может быть показано посредством сильнейших и очевиднейших аргументов, которым неспособна противостоять никакая сила разума или авторитета. Первый из этих аргументов заимствуется из текста Философа в его “Политике”. Ибо там этот всеми чтимый авторитет утверждает, что когда множество упорядочивается в единство, необходимо, чтобы нечто одно регулировало или управляло, а прочее регулировалось или управлялось²². В этом убеждает нас не только славное имя автора, но и довод, основанный на индукции. В самом деле: если мы посмотрим на отдельного человека, мы обнаружим в нем то же самое. Ведь когда все его силы устремлены [с.29] к блаженству, его интеллектуальная сила регулирует и управляет всеми прочими, иначе он блаженства достигнуть не может. Если мы посмотрим на семью, цель которой – приготовить домашних к хорошей жизни, в ней должен быть один, кто регулирует и управляет (его называют отцом семейства), или должен быть тот, кто его заменяет, по слову Философа: “Всякий дом да управляется старейшим”. И его обязанность, как говорит Гомер, править всеми и предписывать законы прочим²³. Вот почему в виде поговорки применяется злое пожелание: “Пусть у тебя в доме будет тебе равный”. Если мы посмотрим на поселение, цель которого – взаимная поддержка как в делах личных, так и имущественных, то один должен управлять прочими, либо назначенный кем-либо посторонним, либо выделенный из среды соседей с согласия прочих; иначе не только не будет достигнуто взаимное удовлетворение, но разрушится и все поселение, если несколько пожелают выделяться над прочими. А если мы посмотрим на город, цель которого жить хорошо и в достатке, то должно быть одно управление, и это не только при правильном государственном строе, но и при извращенном. В противном случае не только не достигается цель гражданской жизни, но и сам город перестает быть тем, чем был. Если мы обратимся к тому или иному королевству, цель которого та же, что и города, при большей надежности его спокойствия, то должен [с.30] быть один король, который царствует и правит, иначе жители этого королевства не только не достигают цели, но и само оно катится к гибели, по слову непогрешимой истины: “Всякое царство, разделившееся в самом себе, опустеет”²⁴. Если так это бывает и в приведенных случаях, и всякий раз, когда нечто упорядочивается во что-то единое, то допущенное нами выше истинно. Но бесспорно, что весь человеческий род упорядочивается во что-то единое, как уже было показано выше; следовательно, должно быть что-то одно упорядочивающее или правящее, и это одно должно называться монархом или императором. Так становится очевидным, что для благоденствия мира по необходимости должна существовать монархия или империя.

VI. Как часть относится к целому, так порядок частичный к порядку целого. Часть относится к целому, как к цели и к лучшему. Следовательно, и порядок в части относится к порядку в целом, как к цели и к лучшему, и благо частичного порядка не превосходит благо целого порядка, а скорее наоборот. И так как в вещах имеется порядок двоякого рода, а именно, порядок частей в отношении друг друга и порядок частей в отношении чего-то одного, не являющегося частью (например, порядок частей войска в отношении друг друга и порядок их по отношению к полководцу), порядок частей в отношении одного окажется [с.31] лучше, будучи целью другого; ведь ради него существует другой, а не наоборот. Вот почему, если форма этого порядка обнаруживается в частях человеческого множества, то гораздо более должна она обнаруживаться в самом этом множестве, т.е. в совокупности, – согласно только

что приведенному силлогизму, коль скоро этот порядок, или форма порядка, превосходное. Но такой порядок имеется во всех частях человеческого множества, как это достаточно ясно из сказанного в предшествующей главе: следовательно, он имеется или должен иметься и в самой совокупности. И таким образом все вышеуказанные части, стоящие ниже королевств, как и самые королевства, должны быть упорядочены в соответствии с одним правителем или правлением, т.е. с монархом, или монархией.

VII. Шире говоря, человечество есть и некое целое, состоящее из частей, и некая часть относительно целого. В самом деле, оно есть некое целое по отношению к отдельным королевствам и народам, как это показано было выше; оно есть и некая часть по отношению ко всей вселенной, и это ясно само собой. Подобно тому, как подчиненные части общего понятия “человечество” находятся в надлежащем соответствии с ним, так и о нем самом правильно говорится, что оно находится в соответствии со своим целым. Части его находятся [с.32] в надлежащем соответствии с ним самим посредством одного-единственного начала, как легко можно понять из сказанного выше; следовательно, и оно находится в таком же надлежащем соответствии с самою вселенной или с ее главою (каковою является Бог и монарх) посредством одного-единственного начала, т.е. посредством единственного главы. Отсюда следует, что монархия необходима миру для его благосостояния.

VIII. И хорошо и превосходно все то, что отвечает намерению первого действующего начала, т.е. Бога. И это очевидно всем, разве только за исключением тех, кто отрицает, что божественная доброта достигает вершины совершенства. В намерения Бога входит, чтобы все представляло божественное подобие в той мере, в какой оно способно на это по своей природе. Вот почему сказано было: “Сотворим человека по образу и подобию нашему”²⁵. Слова “по образу” неприменимы к вещам, стоящим ниже человека, тогда как слова “по подобию” применимы к любой вещи, ибо вся вселенная есть не что иное, как некий след божественной благодати. Следовательно, человеческий род хорош и превосходен, когда он по возможности уподобляется Богу. Но род человеческий наиболее уподобляется Богу, когда он наиболее един, ибо в одном Боге подлинное основание единства. От того и сказано [с.33] “Слушай, Израиль, Господь Бог твой един есть”²⁶. Но род человеческий тогда наиболее един, когда весь он объединяется в одном, а это может быть не иначе, как тогда, когда он всецело подчинен единому правителю, что очевидно само собою. Следовательно, род человеческий, подчиненный единому правителю, в наибольшей степени уподобляется Богу, а потому в наибольшей степени отвечает божественному намерению – чтобы все было хорошо и превосходно, как было это доказано в начале настоящей главы.

IX. Далее, хорош и превосходен всякий сын, который в той мере, в какой позволяет ему его природа, следует по стопам своего совершенного отца. Человеческий род есть сын неба, совершеннейшего в любом своем деянии, ибо человека рождает человек и солнце, согласно второй книге “Физики”²⁷. Следовательно, человеческий род оказывается в наилучшем состоянии, когда подражает чертам неба в той мере в какой позволяет ему его природа. И так как все небо во всех своих частях, движениях и двигателях регулируется единственным движением, т.е. движением сферы Перводвигателя²⁸, и единственным двигателем, каковым является Бог, что с полнейшей очевидностью обнаруживает человеческий разум, и так как уже было выведено путем правильного силлогизма, что род человеческий оказывается в наилучшем состоянии тогда, [с.34] когда управляется единственным правителем, как единственным своим движущим началом и единственным законом, и как единственным движением, в своих собственных движущихся началах и движениях, то представляется необходимым, чтобы для благоденствия мира существовала монархия, или единственная власть, именуемая империей. Об этом воздыхал Бозций, говоря:

О род людской, будешь счастлив,
Коль любовь, что движет небо, станет
Душами людскими править²⁹.

X. Всюду, где может возникнуть раздор, там должен быть и суд³⁰, иначе несовершенное существовало бы без того, что придает ему совершенство, а это невозможно, коль скоро Бог и природа всегда даруют необходимое. Между любыми двумя правителями, из которых один вовсе не подчинен другому, может вспыхнуть раздор, и они или их подчиненные могут быть виновными, что само собой очевидно. Следовательно, их должен рассудить суд. И так как один не ведает другого, так как один другому не подчиняется (ведь равный не подвластен равному), должен быть кто-то третий, с более широкими полномочиями, главенствующий над обоими в пределах своего права. И он или будет монархом, или нет. Если да, мы имеем то, что требовалось доказать; если же нет, у него, в свою очередь, будет равный ему вне пределов его [c.35] правоспособности, а тогда вновь будет необходим кто-то третий. И так получалось бы до бесконечности, чего быть не может; следовательно, нужно дойти до первого и высшего судьи, чье суждение прекращает все раздоры либо косвенно, либо непосредственно, и это будет монарх или император. Следовательно, монархия необходима миру. И это соображение имел в виду Философ, говоря: “Существующее не хочет иметь дурного порядка³¹; но многовластие есть нечто дурное; следовательно, правитель один”.

XI. Кроме того, мир лучше всего устроен, если высшую силу в нем имеет справедливость; вот почему Вергилий, желая похвалить тот век, который, казалось, зарождался в его времена, пел в своих “Буколиках”:

Вот уже Дева грядет и с нею

Сатурново царство³².

Ибо Девой именовалась Справедливость, которую именовали также Астреей³³; Сатурновым же царством называли лучшие времена, которые звались также золотым веком. Справедливость имеет высшую силу лишь при монархе, следовательно, для наилучшего устройства мира требуется монархия или империя. Для уяснения предпосылки следует знать, что справедливость сама по себе и рассматриваемая в своей природе, есть некая прямизна³⁴ или прямая линия, не терпящая никакой кривизны ни там, ни здесь, а потому она не бывает [c.36] большей или меньшей, как и не бывает таковой и белизна, рассматриваемая абстрактно. Ведь такого рода формы образуют нечто сложное лишь приводящим образом, сами же по себе они заключаются в простой и неизменной сущности, по правильному утверждению магистра, написавшего сочинение “О шести началах”³⁵; такого рода качества получают большую или меньшую степень лишь от своих носителей, в которых они усматриваются в зависимости от того, больше или меньше примешано противоположного к этим носителям. Следовательно, там, где всего менее примешано противоположного к справедливости как в смысле предрасположения, так и в смысле действия, там справедливость имеет высшую силу, И тогда поистине можно сказать о ней то, что говорит Философ: “Ни Геспер, ни Денница не бывают столь удивительны”³⁶. Ведь тогда она подобна Фебе³⁷, взирающей на своего брата с противоположной стороны, из пурпура утренней прозрачности. Что касается предрасположения, справедливость вступает иногда в противоречие с волей; ведь поскольку воля не вполне чиста от всякой страсти, постольку даже при своем наличии справедливость не присутствует всецело в блеске своей чистоты, ибо носитель ее, хотя и в минимальной степени, но противодействует ей; вот почему правильно отводят тех, кто пытается возбудить страсти в судье. Что же касается действия, то в этом случае справедливость [c.37] встречает препятствие со стороны возможности ее осуществления: ведь поскольку справедливость есть добродетель по отношению к кому-то, постольку без возможности воздавать каждому свое каким образом способен действовать кто-либо в соответствии с нею? Отсюда явствует, что чем справедливый могущественнее, тем шире будет простирается справедливость в своем действии.

На основе этого разъяснения будем аргументировать, следовательно, так. Справедливость имеет в мире высшую силу тогда, когда она свойственна тому, кто обладает высшей волей и властью; таковым является один лишь монарх; следовательно, только присущая монарху справедливость обладает в мире высшей силой. Этот просиллогизм³⁸ строится по второй фигуре³⁹, с подразумеваемым отрицанием, и он подобен следующему: всякое *B* есть *A*,

только *C* есть *A*, следовательно, только *C* есть *B*. Или, что то же: всякое *B* есть *A*; ничто, кроме *C*, не есть *A*, следовательно, ничто, кроме *C*, не есть *B*. Первое предложение становится очевидным из предыдущего разъяснения; второе доказывается так, – сначала в отношении воли, а затем в отношении возможности. Для уяснения первого пункта, в отношении воли, следует заметить, что справедливости более всего противоположна алчность, как это дает понять Аристотель в пятой книге “Никомаховой этики”. Когда алчность [с.38] совершенно упразднена, ничто уже не противится справедливости; отсюда положение Философа: то, что может быть определено законом, никоим образом не следует предоставлять усмотрению судьбы, и это нужно делать из опасения алчности, легко совращающей умы человеческие. Так, стало быть, где нет предмета желаний, там невозможна алчность; ведь когда разрушены предметы страсти, там не может быть и самих страстей. Но монарх⁴⁰ не имеет ничего, что он мог бы желать, ведь его юрисдикция ограничена лишь Океаном, и этого не бывает с другими правителями, чья власть ограничена властью других, например, власть короля Кастилии – властью короля Арагона. Отсюда следует, что монарх может быть чистейшим носителем справедливости среди смертных. Кроме того, если алчность в некоторой, хотя бы и в малой, степени затуманивает прирожденную справедливость, то благоволение, или подлинная благожелательность, укрепляет и проясняет ее. Следовательно, в ком может быть подлинная благожелательность в наивысшей своей степени, в том может занять главное место и справедливость. Таков монарх; следовательно, при его наличии справедливость – сильнее всего, или может быть сильнее всего. А то, что подлинная благожелательность приводит к торжеству справедливости, можно заключить из следующего. Алчность, презирая человеческую [с.39] сущность, ищет другого блага⁴¹, вне человека, а любовь к ближнему, презирая все прочее, ищет бога и человека, и, стало быть, благо человека. А поскольку среди человеческих благ самое важное – жить в мире (о чем сказано было выше), и его создает в наибольшей и наивысшей степени справедливость, постольку благоволение в наивысшей степени укрепит справедливость, и тем больше, чем само оно больше. И что монарху более, чем всем остальным людям, должна быть присуща подлинная благожелательность, становится очевидным из следующего. Всякий, чувствуя благожелательность, тем более ее испытывает, чем ближе он к проявляющему это чувство; но люди к монарху ближе, чем к другим правителям, следовательно, они испытывают или должны испытывать его благоволение в наивысшей степени. Первая посылка очевидна, если принять во внимание природу пассивного и активного; вторая – уясняется из того, что к другим правителям люди приближаются лишь частично, к монарху же всецело. И притом: к другим правителям они приближаются благодаря монарху, но не наоборот. Таким образом, монарху изначально и непосредственно присуща забота о всех, другим же правителям она присуща благодаря монарху, поскольку их забота проистекает из этой верховной его заботы. Кроме того, чем причина универсальнее, тем более она имеет природу причины, ибо низшая является причиной [с.40] лишь благодаря высшей, как явствует из книги “О причинах”⁴²; и чем больше причина есть причина, тем больше расположена она к порождаемому ею, ибо благоволение это соответствует ее природе. Поскольку, следовательно, монарх среди смертных есть универсальнейшая причина того, что люди живут хорошо, ибо, как уже сказано, другие правители существуют благодаря ему, постольку благо людей ему особенно дорого. А в том, что монарх в наибольшей степени способен соблюдать справедливость, кто будет сомневаться? Разве лишь тот, кто не понимает, что у монарха не может быть врагов. Итак, после того, как в достаточной мере разъяснена главная посылка, бесспорно становится ясным и заключение, а именно, что для наилучшего устройства мира непременно должна существовать монархия.

ХII. Человеческий род оказывается в наилучшем состоянии, когда он совершенно свободен. Это станет очевидным, если уяснить начало свободы. Для этого следует знать, что первое начало нашей свободы есть свобода решения, которая у многих на устах, но у немногих в голове⁴³. Ведь доходят до того, что называют свободой воли свободное суждение о воле.

Говорят они правильно, но до смысла слов им далеко; это похоже на то, как наши логики всякий день поступают с некоторыми предложениями, включаемыми в качестве [с.41] примеров в логические занятия, вроде, скажем: треугольник имеет три угла, равные двум прямым. Я утверждаю, со своей стороны, что суждение служит посредником между представлением и вожделением; ведь сначала вещь представляют себе, а затем, когда она представлена, ее оценивают с помощью суждения как хорошую или дурную, и, наконец, судящий либо добивается, либо избегает ее. Таким образом, если суждение всецело направляет желание и отнюдь не предваряется им, оно свободно; но если суждение движимо желанием, каким-то образом предваряющим его, оно уже не может быть свободным, ибо приводится в движение не самим собою, а повинувшись пленившему. Оттого-то животные и не могут иметь свободного суждения, ибо их суждения всегда предваряются желанием. Отсюда же можно понять, что интеллектуальные субстанции, имеющие неизменную волю, как и отрешенные души⁴⁴, покидающие наш мир, не теряют свободу решения из-за неизменности своей воли, но сохраняют ее в совершеннейшем и наивысшем состоянии.

Убедившись в этом, можно также понять, что эта свобода, или это начало всей нашей свободы, есть, как я уже сказал, величайший дар, заложенный Богом в человеческую природу⁴⁵, ибо посредством него мы здесь обретаем блаженство как люди, и посредством него же мы там обретаем блаженство как боги⁴⁶. Если это так, кто не признает, что человечество [с.42] находится в наилучшем состоянии, имея возможность пользоваться этим началом в наивысшей степени? Но живущий под властью монарха наиболее свободен⁴⁷. Для понимания этого нужно знать, что свободен тот, кто существует ради себя самого, а не ради другого, с чем согласен и Философ в книгах “Метафизики”⁴⁸. Ведь существующее ради другого обязательно определяется тем, ради чего оно существует, так, путь определяется с необходимостью его концом. Человеческий род под властью единого монарха существует ради себя, а не ради другого; ведь только тогда выправляются извращенные государственные системы, т.е. демократии, олигархии и тирании, поработавшие род человеческий, как явствует при последовательном разборе их всех, и только тогда занимаются должным государственным устройством короли, аристократы, именуемые оптиматами, и ревнители свободы народа. Ведь так как монарх наиболее расположен к людям, в соответствии со сказанным ранее, он хочет, чтобы все люди стали хорошими, что невозможно при извращенном государственном строе. Оттого-то Философ и говорит в своей “Политике”: “В извращенном государственном строе хороший человек есть плохой гражданин, а в правильном строе понятия хорошего человека и хорошего гражданина совпадают”⁴⁹. И такого рода правильные государственные устройства имеют целью свободу, т.е. имеют целью, чтобы [с.43] люди существовали ради самих себя. Ведь не граждане существуют ради консулов и не народ ради царя, а наоборот, консулы ради граждан и царь ради народа. Ведь так же, как государственный строй не устанавливается ради законов, а законы устанавливаются ради государственного строя, так и живущие сообразно законам не столько сообразуются с законодателем, сколько этот последний сообразуется с ними, как полагает Философ в книгах, которые он оставил о трактуемой здесь материи. Отсюда явствует также, что хотя консул или король, если говорить о них, имея в виду движение к цели, являются господами над прочими, то с точки зрения самой цели они являются слугами, в особенности же монарх, которого, без сомнения, надлежит считать слугою всех. Отсюда можно также понять, что монарх по необходимости сообразуется с целью, стоящей перед ним при установлении законов. Таким образом, род человеческий, живя под властью монарха, находится в наилучшем состоянии; а отсюда следует, что для благоденствия мира необходимо должна существовать монархия.

ХIII. Притом, наиболее способный к управлению может наилучшим образом подготовить к этому прочих. Ведь во всяком действии главное намерение действующего, действует ли он в силу природной необходимости или добровольно, – сделать других подобными себе⁵⁰, [с.44] отчего и оказывается, что всякий действующий, в той мере, в какой он является таковым, испытывает радость; ведь все существующее стремится к своему бытию, и при деятельности

действующего оно как-то расширяется, а потому естественно рождается радость, ибо радость всегда связана с желанной вещью. Итак, ничто не действует, если не бывает таким, каким должно стать испытывающее это действие; потому Философ в “Метафизике” и говорит: “Все, что претворяется из потенции в действие, претворяется посредством того, что уже пребывает в действии”⁵¹; если нечто попытается действовать иначе, оно будет действовать напрасно. На этом основании можно разрушить заблуждение тех, кто считает возможным исправить жизни и нравы других, прибегая к хорошим словам, но совершая дурные действия; они не замечают, что Иакова больше убеждали руки, чем слова, хотя руки убеждали его во лжи, а слова – в истине⁵². Вот почему Философ в “Никомаховой этике”⁵³ говорит: “В том, что касается страстей и действий, речам следует верить меньше, чем делам”. Вот почему и грешнику Давиду было сказано с неба: “Что ты проповедуешь уставы мои и берешь завет мой в уста твои”⁵⁴, как если бы было сказано: “Напрасно говоришь ты, коль скоро ты не то, что ты говоришь”. Отсюда следует, что находящийся в наилучшем состоянии должен желать и других привести в наилучшее состояние. Но монарх есть единственно [с.45] тот, кто может быть наилучше предрасположен управлять. Это разъясняется так: всякая вещь тем легче и тем совершеннее предрасположена к тому или иному состоянию или действию, чем меньше в ней противоположности, противоречащей такому предрасположению; вот почему легче и совершеннее достигают способности усваивать философскую истину те, кто никогда ничего не слышали, нежели те, кто по временам что-нибудь слышал и проникся ложными мнениями. Оттого-то и говорит правильно Гален: “Таким людям нужно в два раза больше времени для приобретения знаний”⁵⁵. Поскольку монарх не имеет никаких поводов к алчности, или, во всяком случае, имеет поводы минимальные по сравнению с прочими смертными, как было показано выше, чего нельзя сказать о прочих правителях, и поскольку эта алчность единственно искажает правильное суждение и оказывается помехой справедливости, постольку следует, что монарх либо вполне, либо в наилучшей степени предрасположен к управлению, ибо среди прочих он может иметь верное суждение и справедливость в наибольшей мере. Эти две особенности прежде всего другого должны отличать законодателя и исполнителя законов, по свидетельству некоего святейшего царя, просившего у Бога того, что подобает царю и сыну царскому: “Господи, – говорил он, – даруй суд твой царю и справедливость [с.46] твою сыну царскому”⁵⁶. Таким образом, хорошо было сказано в послышке, что монарх есть единственно тот, кто может быть лучше всех предрасположен управлять. Отсюда следует, что для лучшего состояния мира необходима монархия.

XIV. И то, что может происходить благодаря одному, лучше, если происходит благодаря одному, чем посредством многих. Разъясняется это так. Пусть одно, благодаря чему что-либо может произойти, будет *A*; и пусть многие, благодаря чему равным образом может это произойти, будут *A* и *B*. Если, стало быть, то же самое, что происходит, благодаря *A* и *B*, может произойти и благодаря одному лишь *A*, излишне допускать *B*, ибо из его допущения ничего не следует, коль скоро раньше то же самое происходило и благодаря одному лишь *A*. И так как любое подобное допущение является напрасным или излишним, все же излишнее не угодно Богу и природе, а все, что не угодно Богу и природе, есть зло (и это само по себе очевидно). Отсюда следует, что лучшее по результатам происходит благодаря одному, а не благодаря многим; и более того: то, что происходит благодаря одному, есть благо, а благодаря многим – абсолютное зло. Кроме того, о вещи говорится, что она лучше, если она ближе к наилучшему, и предел имеет свойство наилучшего; но происходить благодаря одному – ближе к [с.47] пределу, следовательно, это лучше. А в том, что оно ближе, можно быстро убедиться так: пусть предел будет *C*, постигаемый благодаря одному – *A*, или же благодаря многим, например *A* и *B*. Очевидно, что путь от *A* к *C* через *B* длиннее, чем от *A* через одно лишь *C*. Человеческий же род может управляться единым верховным владыкой, т.е. монархом. По этому поводу, конечно, следует заметить: хотя и говорится, что человеческий род может управляться единым верховным владыкой, не следует это понимать так, будто ничтожнейшие суждения любого муниципия⁵⁷ могут проистекать от него одного

непосредственно, пусть муниципальные законы порою и оказываются недостаточными, нуждаясь в руководящем начале, как явствует из слов Философа в пятой книге “Никомаховой этики”, где рекомендуется внимание к духу закона⁵⁸. Ведь народы, королевства и города имеют свои особенности, которые надлежит регулировать разными законами⁵⁹. В самом деле, закон есть руководящее правило жизни. И, разумеется, иначе должны быть управляемы Скифы, живущие за пределами седьмого климата⁶⁰, страдающие от великого неравенства дня и ночи, угнетаемые нестерпимой дрожью от холода, иначе – Гараманты, обитающие под экватором⁶¹ и всегда имеющие дневной свет, уравненный с мраком ночи, а потому при чрезвычайной знойности воздуха не имеющие [с.48] возможности прикрываться одеждами. Но следует понимать это так, что человеческий род, в соответствии со своими общими чертами, присущими всем, должен управляться монархом и общим для всех правилом приводиться к миру. Это правило, или этот закон, отдельные правители должны получать от монарха, подобно тому, как практический интеллект, для вывода, который касается действия, получает большую посылку от размышляющего интеллекта и ей подчиняет частную посылку, которая принадлежит собственно ему, и тогда делает свой частный вывод применительно к действию⁶². И сказанное не только возможно для одного, но по необходимости должно проистекать от этого одного, чтобы всякая неясность в отношении универсальных начал была устранена. Как пишет Моисей во “Второзаконии”, это сделано было также и им самим: избрав главных из колен сынов Израиля, он оставил им право низшего суда, высшее же и более общее он сохранил всецело за собою, каковым более общим руководствовались главные в коленах своих, в соответствии с тем, что подобало каждому из колен. Стало быть, лучше, чтобы человеческий род управлялся одним, чем многими, и, следовательно, монархом, единственным правителем; а если это лучше, то и Богу угоднее, поскольку Бог всегда хочет лучшего. И так как при наличии лишь двух сравниваемых предметов лучшее [с.49] и наилучшее – то же самое, одно не только угоднее Богу, чем многое, но и наиболее угодно. Отсюда следует, что человеческий род находится в наилучшем состоянии тогда, когда управляется одним. И, таким образом, для благополучия мира необходимо должна существовать монархия.

XV. Далее я утверждаю, что сущее и единое и благое образуют градацию в соответствии с пятым значением термина “прежде”. Ибо сущее предшествует по своей природе единому, а единое – благому; ведь в наибольшей мере сущее есть в наибольшей мере единое, а в наибольшей мере единое есть и в наибольшей мере благое. И чем дальше что-либо отстоит от высшего существа, тем дальше отстоит оно и от единства, а, следовательно, и от благости. Потому в любом роде вещей оказывается наилучшим то, что в наибольшей мере едино, как утверждает это Философ в книгах “Метафизики”. Вот почему единство, видимо, есть корень того, что есть благо, а множество – корень того, что есть зло. Оттого Пифагор в своих соответствиях на стороне блага помещал единое, а на стороне зла – многое, как явствует это из первой книги “Метафизики”⁶³. Отсюда можно усмотреть, что грешить есть не что иное, как переходить от одного ко многим, что понимал и Псалмопевец, говоря: “От зерна пшеницы, вина и елей [с.50] умножились”⁶⁴. Итак, ясно, что все благое – благо потому, что заключено в едином. И так как согласие, будучи того же рода, есть некое благо, очевидно, что оно заключено в чем-то едином, как в своем корне. Корень этот станет явным, если обратиться к природе или к понятию согласия. Ведь согласие есть однородное движение нескольких волей; отсюда становится ясным, что единство волей, подразумеваемое под однородным движением, есть корень согласия, или само согласие. Ведь подобно тому, как мы называли бы согласными несколько земляных глыб потому, что все они опускаются к центру, или несколько огней потому, что все они поднимаются к верхней окружности (если бы те и другие делали это по своей воле), точно так же и многих людей мы называем согласными, если они движутся вместе по своей воле к чему-то одному, существующему⁶⁵ как форма в их воле, наподобие того, как одно и то же качество, т.е. тяжесть, существует как форма в земляных глыбах, а другое, т.е. легкость – в огне. Ведь достоинство воли есть некая потенция, а качество желаемого ею блага есть ее форма⁶⁶, каковая форма, подобно прочим,

оставаясь единой к себе, умножается, соответственно умножению материи воспринимающего, подобно душе и числу и прочим формам, не являющимся чистыми⁶⁷.

Предпослав сказанное для разъяснения предпосылки, аргументируем основное положение [с.51] так. Всякое согласие зависит от единства, существующего в волях; человеческий род в своем наилучшем состоянии есть некое согласие. Ведь подобно тому, как отдельный человек, находящийся в наилучшем состоянии, и в отношении души, и в отношении тела есть некое согласие, так и дом, и государство, и империя и весь род человеческий образуют согласие. Следовательно, наилучшее состояние рода человеческого зависит от единства воли. Этого не может быть, если нет единой воли, владычествующей и согласующей в одно все прочие; ведь воля смертных из-за соблазнительных утех юности нуждается в руководстве, как учит Философ в последних книгах “Никомаховой этики”. Эта воля не может быть единой, если нет единого правителя, чья воля способна быть госпожой и руководительницей всех прочих. И если все вышеприведенное истинно, а это именно так, то для наилучшего состояния человеческого рода необходимо, чтобы в мире был монарх, а, следовательно, ради благосостояния мира должна существовать монархия.

XVI. В пользу всех приведенных выше доводов свидетельствует достопамятный опыт, а именно то состояние смертных, которое Сын Божий, решив стать человеком ради спасения человека, предусмотрел или по желанию своему установил. В самом деле, если мы припомним состояние людей и времена от падения [с.52] прародителей, ставшего началом нашего отклонения от правого пути, мы не найдем мгновения, когда мир был бы повсюду совершенно спокойным, кроме как при божественном монархе Августе⁶⁸, когда существовала совершенная монархия. И что тогда человеческий род был счастлив, вкушая спокойствие всеобщего мира, об этом свидетельствуют все историки, знаменитые поэты⁶⁹, и о том же благоволил свидетельствовать летописец жизни Христовой, и наконец, Павел назвал это блаженнейшее состояние “полнотою времен”⁷⁰. Поистине, время и во времени сущее было тогда полным, ибо ни одно средство нашего счастья не лишено было своего попечителя. А каким стал мир, когда цельная эта риза впервые была разодрана когтями алчности⁷¹, об этом мы можем прочесть и – увы! – не можем это не видеть.

О род человеческий, сколько бурь и невзгод, сколько кораблекрушений должен был ты претерпеть, чтобы, обратясь в многоголовое чудовище, ты стал метаться в разные стороны!⁷² Оба твои интеллекта, а вместе с ними и сердце, поражены болезнью⁷³, ты не врачуешь свой верховный интеллект неоспоримыми доводами и лицезрением опыта не лечишь свой интеллект подчиненный и, равным образом, не исцеляешь сердце свое сладостью божественного увещания, возглашающего тебе трубою Духа Святого: “Как отраднo и хорошо жить братьям вместе!”⁷⁴[с.53]

КНИГА ВТОРАЯ

I. “Зачем мятутся народы, и племена замышляют тщетное? Восстают правители земли, и князья соединились вместе против Господа и против помазанника его. Расторгнем узы их и свергнем с себя оковы их”¹.

Так же, как тогда, когда, не постигая сущности, мы обычно удивимся новому явлению, так, познав причину, мы смотрим свысока, словно осмеивая, на тех, кто пребывает в удивлении. Удивлялся некогда и я, что Римский народ во вселенной без всякого сопротивления взял верх, ибо при поверхностном взгляде я полагал, будто он достиг этого не по праву, а лишь силою оружия². Но после того, как я всмотрелся в самую глубину очами ума и постиг на основании убедительнейших признаков, что это совершено божественным провидением, удивление мое прекратилось и его сменила некая насмешливая высокомерность, когда я узнал, что народы роптали против владычества Римского народа, когда я увидел, что народы замышляли суетное, как и я сам когда-то, и когда, сверх того, я горевал, что короли и правители, единые в этом пороке, противились своему владыке и помазаннику римскому властителю. Вот почему, смеясь над ними, но не без некоторой скорби о славном народе и о Цезаре, могу я повторить восклицание того, кто говорил владыке неба: “Зачем мятутся

народы, и племена замышляют [с.54] тщетное? Восстают повелители земли, и князья соединились вместе против Господа и против помазанника его”. Но так как естественная любовь несовместима с длительным осмеянием, будучи подобна летнему солнцу, которое, при своем восходе, рассеяв утренние облака, сияет своими лучами и предпочитает, отбросив осмеяние, проливать свет исправления, так и я, дабы расторгнуть узы неведения этих королей и правителей и показать, что род человеческий свободен от их оков, сам вместе со святейшим пророком, обращусь к себе, предвосхищая последующее, со словами: “Расторгнем узы их и свергнем с себя оковы их”. И то, и другое будет сделано надлежащим образом, если я выполню вторую часть своей задачи и раскрою истину поставленного вопроса. Ведь если будет показано, что Римская империя существовала по праву, не только будет снята туманная пелена неведения с глаз королей и правителей, захвативших бразды правления и лживо обвиняющих в этом народ римский, но и все смертные признают себя свободными от ига этих узурпаторов. Истина же этого вопроса может быть раскрыта не только с помощью света человеческого разума, но при помощи луча божественного авторитета. Так как оба приходят к одному и тому же, небо и земля оказываются, по необходимости, в согласии. Итак, опираясь на вышеупомянутую уверенность, вполне полагаясь на свидетельство разума и [с.55] авторитета, приступаю я к разрешению этого вопроса.

II. После того, как в достаточной мере – насколько то позволяла материя предмета, – было исследовано первое сомнение, надлежит теперь исследовать второе, т.е., по праву ли стяжал римский народ первенство в империи. Вначале следует выяснить, какова та истина, к которой сводятся, как к своему исходному принципу, аргументы намеченного исследования. Итак, надлежит знать, что подобно тому, как искусство трехступенно, существуя в уме мастера, в орудии и в материи, формируемой этим искусством, так и природу мы можем рассматривать как трехступенную. Ведь природа существует в мысли первого источника движения, т.е. Бога, а затем – в небе, как в орудии, посредством которого подобие вечной доброты раскрывается в текучей материи. И подобно тому, как если при совершенном мастере и наилучшем орудии окажется изъян в форме искусства, то его надлежит всецело приписывать материи³, так и в том случае, когда Бог достигает предела совершенства, а его орудие (каковым является небо) не терпит ни малейшего ущерба в должном своем совершенстве, что явствует из философских рассуждений наших о небе, приходится все изъяны в земных вещах считать изъянами, зависящими от лежащей в основе материи, не входящими в намерения Бога-созидателя [с.56] и неба; и все, что есть в земных вещах хорошего, поскольку оно не может проистекать от материи, существующей лишь в потенции, происходит первично от Бога-мастера, а затем от неба, которое есть орудие божественного искусства, обычно называемого природой. Уже из этого явствует, что право, будучи благом, первично существует в мысли Бога, и что все, существующее в мысли Бога, есть Бог (в соответствии со словами: “И все созданное было в нем жизнью”⁴); Бог же наиболее желает самого себя, следовательно, право, поскольку оно находится в Боге, есть предмет желания Бога. И так как воля и предмет воли в Боге одно и то же, то следует далее, что божественная воля есть это право. И далее из этого следует, что право в вещах есть не что иное, как подобие божественной воли. Отсюда мы заключаем, что все несозвучное божественной воле не может быть этим правом, а все, что божественной воле созвучно, есть это право. Вот почему спрашивать, по праву ли совершено что-либо (хотя слова и другие), значит спрашивать, совершено ли это в согласии с тем, чего хочет Бог. Итак, в качестве исходного предложения нужно выдвинуть следующее: все, чего Бог хочет в обществе человеческом, то надлежит считать истинным и подлинным правом. Кроме того нужно помнить о том, чему учит Философ в первых книгах “Никомаховой этики”: “Не в любой материи одинаково следует искать [с.57] достоверности, но сообразно с тем, что восприимлет природа вещи”⁵. Вот почему аргументы из найденного принципа будут развиты удовлетворительно в том случае, если в авторитетных свидетельствах мудрецов и в явных знаках мы станем искать право славного римского народа. Ведь сама воля Бога незрима, но

“незримость Божия усматривается интеллектом из самого творения”⁶. В самом деле: даже если печать спрятана⁷, воск, получивший ее оттиск, дает о ней явное понятие, и неудивительно, если божественную волю надлежит искать в знаках, коль скоро и воля человеческая, за пределами того, чья это воля, усматривается не иначе, как в знаках.

III. Итак, я отвечаю на вопрос и говорю, что римский народ по праву, без узурпации, стяжал над всеми смертными власть монарха, именуемую империей. Доказывается это, во-первых, так. Знатнейшему народу подобает занимать первое место по сравнению со всеми прочими; римский народ был знатнейшим⁸, следовательно, ему подобает занимать первое место по сравнению со всеми прочими. Доказательство основано на ранее принятом допущении, ибо поскольку честь есть награда доблести, и всякое выдвижение на первое место есть честь, всякое выдвижение доблести на первое место есть награда. Но известно, что с помощью доблести люди становятся знатными, а именно, либо собственной [с.58] доблестью, либо доблестью предков. Ведь, согласно Философу в “Политике”⁹, знатность и древние богатства есть доблесть, а, согласно Ювеналу:

Знатности нет ведь нигде,
как только в доблести духа¹⁰.

Эти два суждения относятся к двум видам знатности: собственной и предков. Стало быть, знатным на основании причины их знатности приличествует и награда первенства. А поскольку награды должны быть измеряемы заслугами, по словам Евангелия: “Какою мерою мерите, такою и вам будут мерить”¹¹, – постольку Наиболее знатному приличествует первое место. В правильности предпосылки убеждают свидетельства древних; ведь божественный поэт наш Вергилий во всей “Энеиде” сохраняет свидетельство для вечной памяти, что славный царь Эней был отцом римского народа. Это подтверждает Тит Ливий, отменный летописец подвигов римских, в первой части своего тома, начинающегося со взятия Трои. Мне невозможно изъяснить, какой Знатности был этот непобедимый и благочестивый отец, не только основываясь на его собственной доблести, но и на доблести его предков и его жен, чья знатность по наследственному праву перешла и к нему самому, и я положусь на “высокие свидетельства самого прошлого”.

Итак, что касается его собственной знатности, надобно выслушать нашего поэта, который [с.59] в первой книге выводит Илионея, говорящего так:

Царь у нас был – Эней¹²,
его справедливей другого
Не было, ни благочестней,
ни выше в войне и сраженьях.

Нужно выслушать его и в шестой книге, где он говорит об умершем Мисене, который был слугою Гектора на войне, а после смерти Гектора сделался слугою Энея. Он говорит, что Мисен “избрал не худшую участь”, уравнивая тем самым Энея с Гектором, которого Гомер ставит над всеми прочими, как передает о том Философ в книгах о соблюдении нравов, посвященных Никомаху. Что же касается наследственной знатности, каждая часть нашего трехчастного мира¹³ сделала Энея знатным как при посредстве его предков, так и его жен.

А именно, Азия – посредством его ближайших предков, Ассарака¹⁴ и прочих, царствовавших во Фригии, области Азии, почему поэт наш и говорит в третьей книге¹⁵:

После того, как богам было Азии
власть и безвинный
Приама род ниспровергнуть угодно...

Европа сделала его знатным благодаря древнейшему предку, а именно Дардану¹⁶. Наконец, Африка – через древнейшую прародительницу, а именно Электру, дочь Атланта, царя с громким именем. О них обоих [с.60] свидетельствует наш поэт в восьмой книге, где Эней так говорит Эвандру¹⁷:

Дардан, первый отец и строитель
Троянского града,
От Электры, как ходит молва

среди греков, рожденный,
К Тевкрам прибыл; произвел на свет
Электру великий

Атлас, кто держит плечом
голубые эфирные круги.

Что Дардан был родом из Европы, об этом наш вещий прорицатель¹⁸ поет в третьей книге, говоря:

Есть страна, что зовут Гесперии
именем Грай¹⁹,

Древняя область, оружием сильна
и земли плодородьем;

Мужи Энотры там жили;
ныне гласят, что потомки
Краю Италии дали, вождя

по имени, имя:

Это исконные наши владения;
там Дардан родился²⁰.

А что Атлант происходил из Африки, тому свидетельницей гора, носящая его имя и находящаяся в Африке, как говорит Орозий в своем описании мира²¹: “Последний же предел ее гора Атлас и острова, называемые Блаженными”. “Ее” – т.е. Африки, так как о ней шла речь.

Равным образом оказывается, что Эней был знатным и благодаря супружеству. Ведь первая [с.61] его супруга, Креуса, дочь царя Приама, была из Азии, как это можно судить по ранее приведенному тексту. А что она была его супругой, о том свидетельствует наш поэт в третьей книге, где Андромаха спрашивает Энея-отца о его сыне Аскании:

Что же мальчик Асканий?

Живет ли и воздухом дышит?

Тот, кого в Трое тебе родила
горящей Креуса²².

Вторая супруга была Дидона, царица и мать карфагенян в Африке. А что она была супругой, тот же наш поэт вещает в четвертой книге, ибо он говорит о Дидоне:

О потаенной любви не хочет
думать Дидона;

Браком это зовет,

прикрывая свой грех этим словом.

Третья была Лавиния, мать албанцев и римлян, дочь и наследница царя Латина, если верно свидетельство нашего поэта в последней книге, где он выводит побежденного Турна, который умоляет Энея так:

...Ты меня победил. На глазах у Авзонов

Руки к тебе я простер: бери Лавинию в жены.

Эта последняя супруга была из Италии, знатнейшей области Европы. После всего сказанного для уяснения нашей предпосылки, кто не будет вполне убежден, что отец римского народа, а следовательно, и сам народ, были знатнейшими под небом? И для кого останется [с.62] скрытым божественное предопределение в этом двойном слиянии кровей из каждой части мира в одном-единственном муже?²³

IV. Равным образом и то, что посредством свидетельства чудес содействовало его совершенствованию, было угодно Богу, а следовательно совершилось по праву. Истинность этого очевидна, так как, по словам Фомы в третьей книге его сочинения “Против язычников”, “Чудо есть то, что происходит по божественной воле вопреки обычному, установленному порядку вещей”²⁴. Отсюда он доказывает, что одному лишь Богу свойственно творить чудеса, и это подкрепляется авторитетом Моисея: когда совершилось чудо песьих мух²⁵, маги фараона, хитроумно прибегавшие к естественным началам, но в

данном случае не преуспевшие, сказали: “Здесь перст Божий”. Если, таким образом, чудо есть непосредственное действие первого действующего начала, без участия начал вторичных, как тот же Фома²⁶ достаточно убедительно доказывает в вышеупомянутой книге, и так как совершается оно в чью-либо пользу, безбожно было бы утверждать, что чудо это не от Бога.

Но справедливее считать противоположное: Римская империя для своего совершенствования получала подкрепление в виде свидетельства чудес, следовательно она угодна Богу, а стало быть существовала и существует по праву. А то, что для совершенствования [с.63] Римской империи Бог являл чудеса, подтверждается свидетельствами знаменитых авторов. Ибо при Нуме Помпилии, втором царе римлян, когда он совершал жертвоприношение по языческому обычаю, с неба в богоизбранный город упал щит. Свидетельствует о том Ливий в первой части. Об этом же чуде упоминает Лукан в девятой книге “Фарсалии”, описывая невероятную силу Австра²⁷, от которого страдает Ливий, ибо он утверждает:

...Не так ли

Пали перед Нумой щиты, что патриции
носят на шее, –

В час приношений его: ограбил,
должно быть, народы

Или Борей, или Австр, примчавший нам
эти доспехи.

А когда галлы, взяв уже остальную часть города, под покровом ночного мрака, тайком проникли в Капитолий, который единственно оставалось взять для полной гибели римского имени, гусь которого ранее там не видели, возвестил о присутствии галлов²⁸ и побудил стражей к защите Капитолия, о чем согласно друг с другом свидетельствуют Ливий и многие блестящие писатели. Об этом упоминает и наш поэт, описывая Энеев щит в восьмой песне, ибо он поет так:

Манлий стоял в высоте, Тарпейской
сторож твердыни

Перед храмом, храня Капитолия
горные, дале [с.64]

Ромулов зрелся дворец и щетинился
свежей соломой,

Здесь серебряный гусь, летая
по позлащенным

Портикам, пел, что Галлы уже
на самом пороге.

Когда же римская знать под натиском Ганнибала обессилела настолько, что для окончательного разорения римского государства достаточно было лишь вторжения пунийцев в город, внезапно налетевший ужасный град, внеся смятение, не дал победителям довести свою победу до конца²⁹, как говорит Ливий в “Пунической войне”, описывая это среди прочих событий. Разве переправа Клелии не была удивительной, если женщина, плененная во время осады Порсенны, сорвав оковы, воодушевляемая дивным содействием Божиим, переплыла Тибр³⁰, о чем упоминают почти все летописцы римского государства к ее вящей славе? Так подобало действовать тому, кто от века предвидел все в прекрасном строе; и подобно тому, как впоследствии зримый творил чудеса ради незримого, так он же, незримый, являл их ради зримого.

V. Кроме того, всякий, кто имеет в виду благо республики, имеет в виду цель права. Что это так, доказывается следующим образом: право есть вечное и личное отношение человека к человеку, при сохранении которого сохраняется человеческое общество и при [с.65] разрушении которого оно разрушается³¹. Ведь формулировка в “Дигестах”³² не говорит, что такое право по существу, а описывает его по признаку пользования им. Стало быть, если такое определение правильно охватывает как сущность, так и причину, а цель всякого

общества есть общее благо его членов, необходимо, чтобы целью всякого права было общее благо; таким образом, не может существовать право, не имеющее в виду общее благо. Поэтому хорошо говорит Туллий в первой Риторике: “Всегда законы должны быть толкуемы ко благу республики”³³. Если же законы не направлены ко благу тех, кто находится под законом, они законы лишь по имени, на деле же таковыми быть не могут. Ведь законам надлежит связывать людей друг с другом ради общей пользы. Потому хорошо говорит Сенека о законе в книге о четырех добродетелях: “Закон – это узы человеческого общества”³⁴. Итак, ясно, что все направленное на благо республики, направлено и на цель права. Следовательно, если римляне имели в виду благо республики, справедливо будет сказать, что они имели в виду и цель права. А то, что римский народ, подчиняя себе мир, имел в виду означенное благо, подтверждают его подвиги. Во всех них, отрешившись от всякой корысти, всегда являющейся противницей республики, и возлюбив всеобщий мир вместе со свободою, этот святой народ, набожный и славный, явно пренебрегал собственными выгодами [с.66] для того, чтобы послужить общему благоденствию рода человеческого. Вот почему правильно написано: империя Римская рождается из источника благочестия³⁵.

Но так как в намерении всех, действующих по выбору, ничто не оказывается явным во вне, кроме того, что обнаруживается посредством внешних знаков, а исследовать речи надлежит сообразно предлагаемой материи, как уже было сказано, для нас здесь достаточно, если намерения народа римского будут обнаружены по несомненным знакам, являемым как в целых коллегиях, так и в отдельных лицах. В отношении коллегий, посредством которых тем или иным образом люди связываются с республикой, достаточно одного лишь авторитетного свидетельства Цицерона во второй книге “Об обязанностях”. Он говорит: “Пока власть республики держалась на благодеяниях, а не на несправедливостях, войны велись либо в защиту союзников, либо в защиту империи, а исходы войн бывали либо мягкими, либо неизбежными; гаванью и прибежищем царей, народов и племен был сенат. Наши же магистраты и императоры стремились стяжать славу прежде всего тем, чтобы защищать провинции и союзников справедливо, пользуясь их доверием; итак, скорее можно было бы говорить об отчете достоянии земного круга, чем об империи”. Так говорит Цицерон.

Что касается отдельных лиц, о них я скажу подробнее. Неужели нельзя утверждать, [с.67] что имели в виду общее благо те, кто потом, нищетою, изгнанием, потерей сыновей и увечьями, отдавая душу свою, пытались приумножить общее достояние? Разве Цинциннат не оставил нам святой пример того, как надлежит слагать с себя должность по истечении срока, коль скоро его сделали диктатором, оторвав от плуга, о чем повествует Ливии? И после победы, после триумфа, вернув скипетр консулам, он по доброй воле возвратился к сохе, чтобы обливаться потом, следуя за волами³⁶. Конечно, к его похвале Цицерон, рассуждая в книгах о целях благ против Эпикура, упомянуло нем в следующих словах: “Итак, и предки наши заставили одного Цинцинната бросить плуг, чтобы сделать его диктатором”. Разве Фабриций не явил нам высокий пример стойкости против скупости, когда, будучи бедняком, он с усмешкой принял тяжелый слиток золота, врученный ему за верность республике, и, промолвив достойные его слова, с презрением отверг его? Память об этом обновил и поэт наш в шестой книге, воспевая:

...мощного в скромной

Доле Фабриция³⁷.

Ужели Камилл не был для нас достопамятным примером того, что не следует предпочитать законам собственные выгоды? Согласно Ливию, он, присужденный к изгнанию после того, как освободил осажденную отчизну и вернул римскую добычу в Рим, покинул при всеобщих [с.68] кликах народа священный город и не вернулся в него прежде, чем ему было вручено разрешение Сената возвратиться на родину. И этого человека с великой душой прославляет поэт в шестой книге, говоря:

...вернувшего стяги Камилла³⁸.

Разве Брут не научил первый предпочитать всему свободу отечества³⁹, жертвуя собственными сыновьями, жертвуя всеми прочими людьми? О нем Ливий говорит, что, будучи консулом, он предал смерти собственных сыновей, участвовавших в заговоре с врагами. Его слава воскресла в шестой книге нашего поэта, поющего о нем так:

...и сам сыновей,
замышлявших новые брани,
К казни отец злополучный, свободы
ради священной,
Приговорил...

Муций показывает нам, на что можно отважиться для родины, когда он неосторожно напал на Порсенну и когда затем смотрел, как горит его собственная, ошибившаяся рука⁴⁰, – с таким же лицом с каким он смотрел бы на терзаемого врага, чему восхищается Ливий, повествуя о нем. Теперь черед оных священнейших жертв, Дециев, которые ради благоденствия общего положили свои набожные души⁴¹, о чем Ливий, прославляя, рассказывает не столько в меру должного, сколько в меру своих собственных сил. К этому следует [с.69] присоединить и несказанную жертву строжайшего блюстителя подлинной свободы. Марка Катона⁴². Те не убоились мрака смерти ради спасения отечества, этот, дабы возжечь в мире любовь к свободе и показать, как много она значит, предпочел уйти свободным из жизни, чем оставаться в ней без свободы. Имя всех их ожило в устах Туллия, в книгах его “О границах добра и зла”. Туллий говорит о Дециях следующее: “Публий Деций, глава этого семейства, консул, обрекши себя на смерть и ворвавшись на коне в середину войска латинян, разве мог бы помышлять о своих наслаждениях, – где и как он их найдет, зная, что тотчас же погибнет? Ведь он искал эту смерть более пламенно, чем надлежит, согласно Эпикуру, искать наслаждение. Этот его поступок, если бы он не был по справедливости прославлен, не мог бы послужить образцом подражания для его сына в четвертое его консульство, ни позднее для сына этого последнего, когда он вел войну с Пирром, и консул пал в битве, став третьей жертвой из этого рода, павшей за республику”. В книге же “Об обязанностях” Цицерон говорил о Катоне: “Ведь в одном положении был Марк Катон, в другом прочие, которые в Африке сдались Цезарю; последним, может быть, и было бы поставлено в упрек, если бы они покончили с собой, потому что жизнь их была более легкой, а нравы – более вольными. Но Катон, поскольку природа одарила его невероятной [с.70] строгостью нравов и он закалял ее с постоянным упорством, всегда оставался при раз принятом мнении и решении; Катон предпочел умереть, чем смотреть в лицо тирану”⁴³.

Итак, разъяснены два пункта. Один из них: всякий, кто имеет в виду благо республики, имеет в виду цель права. Второй: римский народ, покоряя мир, имеет в виду благо народное. Теперь будем аргументировать в защиту основного положения так. Всякий, кто имеет в виду цель права, получает право. Римский народ, покоряя мир, имеет в виду цель права, как это с очевидностью было доказано выше в настоящей главе. Следовательно, римский народ, покоряя мир, делал это по праву, а потому по праву стяжал власть империи⁴⁴. Дабы вывести это заключение из таких истин, которые все ясно следует сделать очевидным следующее утверждение: все, что имеет в виду цель права, идет вместе с правом. Для уяснения его нужно сначала заметить, что любая вещь существует ради какой-нибудь цели, иначе она существовала бы напрасно, а этого быть не может, согласно сказанному выше. И так же, как любая вещь существует ради своей особой цели, так и любая цель имеет свою особую вещь, для которой она служит целью. Вот почему невозможно, чтобы два каких-нибудь предмета как таковые, будучи двумя, имели одну и ту же цель; ведь тогда получалась бы та же самая несообразность, а именно, один из них существовал бы напрасно. Поскольку, [с.71] следовательно, у права есть цель, как уже было разъяснено, постольку необходимо, чтобы при обозначении этой цели обозначалось и само право, ибо цель в подлинном и собственном смысле является результатом права⁴⁵. И так как в любом заключении невозможно иметь antecedent (предшествующий) без consequent (как последующего, из него возникающего), понятия человека без понятия живого существа, что ясно как в положительной, так и в

отрицательной форме⁴⁶, невозможно ставить вопрос о цели права без самого права, поскольку любая вещь относится к собственной цели как консеквент к антецеденту: ведь невозможно достичь доброго здравия членов без здравия вообще. Отсюда с полной очевидностью явствует, что тот, кто имеет в виду цель права, должен вместе с тем иметь в виду и само право: здесь не имеет силы возражение, обычно извлекаемое из слов Философа, посвященных евбулии⁴⁷. Ведь Философ говорит: “Это и есть ложный силлогизм, когда выводится то, что надлежит выводить, но при помощи ложного среднего термина⁴⁸”. В самом деле, если из ложного каким-то образом выводится истинное, это бывает случайно, поскольку это истинное привносится посредством самих слов заключения; ведь истинное само по себе никогда не вытекает из ложной посылки, хотя знаки истинного все же могут вытекать из знаков, являющихся знаками ложного. Так случается и на практике. Ведь хотя бы вор и [с.72] помогал бедняку из украденного им, это не следует называть милостыней, а действием, которое имело бы форму милостыни, если бы производилось из собственной субстанции. Подобным же образом обстоит дело и с целью права: если нечто и достигается в качестве цели права без самого права, то оно было бы целью права, то есть общим благом в таком же смысле, в каком подаяние из дурно приобретенного есть милостыня, и следовательно, когда в предложении говорится о существующей, а не только кажущейся цели права, возражение не имеет силы. Таким образом очевидно то, что требовалось доказать.

VI. И то, что установила природа, сохраняется по праву; ведь природа в своей предусмотрительности не уступает предусмотрительности человека, так как если бы она ей уступала, действие превосходило бы причину по своему совершенству, что невозможно. Но мы видим, что, учреждая коллегии, учреждающий принимает во внимание не только взаимный порядок членов, но и способность их к выполнению обязанностей, а это значит принимать во внимание правовую ограниченность коллегии или данного ее состава, ибо право не простирается дальше своей возможности. Следовательно, и в такой предусмотрительности природа, когда что-либо упорядочивает, остается непогрешимой. А это значит, что природа упорядочивает вещи, сообразуясь [с.73] со своими способностями; и соображение это есть основа права, заложенная природою в вещах. Из этого следует, что природный порядок в вещах не может быть сохранен без права, коль скоро фундамент права неразрывно связан с этим порядком. Таким образом, порядок, установленный природой, необходимо сохранять правом. Римский народ был предопределен к господству от природы, и это разъясняется так. Подобно тому, как отступил бы от совершенства искусства тот, кто имел бы в виду лишь завершающую форму, а о промежуточном, посредством чего он этой формы достигает, не заботился бы, подобно этому отступила бы от совершенства и природа, если бы она имела в виду во вселенной лишь универсальную форму божественного подобия, а промежуточным пренебрегала бы. Но природа не терпит недостатка ни в каком совершенстве, будучи произведением божественного разума⁴⁹; следовательно, она имеет в виду все промежуточное, посредством чего можно достичь конечной цели ее намерения. Поскольку, стало быть, существует цель человеческого рода, и существует нечто посредствующее, необходимое для достижения универсальной цели природы, необходимо, чтобы природа имела его в виду. Посему правильно поступает Философ во второй книге “Физики”, доказывая, что природа всегда действует ради цели⁵⁰. И так как этой цели природа не может достигнуть силами одного человека, [с.74] коль скоро существует много действий, необходимых для этого и требующих множества действующих субъектов, необходимо, чтобы природа производила множество людей, предназначенных к выполнению различных действий, чему помимо небесных влияний, значительно способствуют силы и свойства мест здесь, на земле⁵¹. Оттого мы видим, что не только отдельные люди, но и целые народы способны от рождения повелевать, а другие – подчиняться и служить, как это доказывает Философ в книгах “Политики”, и для таких, как он сам говорит, быть управляемыми не только полезно, но и справедливо, даже если их к этому и принуждают. Если это так, нет сомнения, что природа приуготовила некое место и племя к владычеству над всем миром;

иначе оказалось бы, что она не имела бы сил осуществить свое намерение, а это невозможно. Какое же это место и какое племя, достаточно ясно из сказанного выше и из того, что будет сказано ниже, а именно, это был Рим и его граждане, или народ. Сказанного коснулся весьма тонко и наш поэт в шестой книге, выведя Анхиза, который наставляет Энея, отца римлян, так:

Тоньше других ковать будут жизнью
дышащую бронзу –
Верю тому – создадут из мрамора
лики живые,
Красноречивее будут в судах,
движения неба [с.75]
Тростью начертят своей и вычислят
звезд восхожденья.
Ты же, римлянин, знай, как надо
народами править,
Пусть твои будут искусства:
условья накладывать мира,
Ниспроверженных щадить
и ниспровергать горделивых!⁵²

А предопределенности места он тонко касается в четвертой книге, выводя Юпитера, говорящего с Меркурием об Энее следующим образом:

Нам его не таким прекрасная
мать обещала
И не затем защищала от Грайев
оружия дважды;
Но для того, чтобы чреватой
могуществом, бранью дрожащей
Правил Италией он...⁵³

Теперь мы в достаточной мере убеждены, что Римский народ был предназначен природой к тому, чтобы повелевать. Следовательно, Римский народ, покоряя мир, по праву достиг империи.

VII. Чтобы вполне уловить сущность того, о чем ставится вопрос, надлежит знать, что божественное решение иногда бывает в вещах явным, а иногда оно скрыто от людей. Сделать очевидным сказанное можно двояко: посредством разума и посредством веры. В самом деле: некоторые решения Бога таковы, [с.76] что человеческий разум может дойти до них сам, например, что человек должен жертвовать собою для спасения родины. Ведь если часть должна жертвовать собою для спасения целого, то поскольку человек есть некая часть государства, как явствует из слов Философа в его “Политике”, он должен жертвовать собою за родину, поступаясь меньшим благом ради лучшего. Отсюда слова Философа в “Никомаховой этике”: “Ведь приятное существует и для одного-единственного человека, но лучше и божественнее то, которое существует для племени и государства”. И это есть решение Бога, иначе разум человеческий в своей правоте не отвечал бы намерению природы, что невозможно. Существуют и такие решения Божий, до которых человеческий разум хотя и неспособен дойти собственными силами, однако поднимается до них при поддержке веры в то, о чем вещает нам Священное Писание. Например, до следующего: никто, как бы он ни был совершенным в моральных и интеллектуальных добродетелях, как по своему характеру, так и по своему поведению, не может спастись без веры; предполагается, что он никогда ничего не слышал о Христе, ибо разум человеческий сам по себе неспособен усмотреть справедливость этого, однако с помощью веры может. Ведь написано в послании к евреям: “Без веры невозможно угодить Богу”⁵⁴. И в книге Левит: “Если кто из дома Израилева заколет тельца или овцу или козу в стане или [с.77] вне стана и не принесет дара Господу ко входу скинии, человек тот виновен будет в пролитой крови”⁵⁵. Вход в скинию являет собою

прообраз Христа, который есть вход вечного чертога, как можно это заключить из Евангелия, а заклятие животных – человеческие действия⁵⁶. Сокровенное же решение Божие это такое решение, постичь которое человеческий разум не в силах ни на основании закона природы, ни при помощи Писания, но постигает только в отдельных случаях благодаря особой благодати, и бывает это несколькими способами: иногда путем простого откровения, иногда путем откровения при посредстве некоего испытания. Путем простого откровения бывает это двояко: либо по произволению Божию, либо путем просительной молитвы. По произволению Божию опять-таки двояко: либо прямо, либо посредством знамения. Прямо – как было возведено решение о Самуиле против Саула⁵⁷; посредством знамения – как было возведено фараону посредством знамений то, что Бог решил об освобождении сынов Израилевых⁵⁸. О пути просительной молитвы ведал тот, кто говорил во второй книге “Паралипоменон”: “Ибо мы не знаем, что делать, только одно остается нам, – обратить очи наши к тебе”. Путем испытания опять-таки это возможно двояким образом: либо путем жребия, либо путем состязания. Ведь *certare* (состязаться) происходит от *certum facere* (делать достоверным)⁵⁹. Путем жребия иногда [с.78] возвещается решение Бога так, как это видно на примере избрания Матфея в “Деяниях апостолов”. Путем состязания Божие решение открывается двояко: либо из столкновения сил, как это бывает при кулачных боях, называемых также *duelliones*, либо при состязании нескольких лиц, пытающихся первыми достигнуть какого-нибудь знака, как это бывает при соревновании атлетов, бегущих взапуски. Первый из этих видов у язычников был изображен в той борьбе Геркулеса с Антеем, о которой упоминает Лукан в четвертой книге “Фарсалии” и Овидий в девятой книге “Метаморфоз”. Второй вид изображен у них же в состязании Аталанты и Гиппомена⁶⁰, в десятой книге “Метаморфоз”. Нельзя оставить без внимания и того, что при этих двух видах состязания дело обстоит так, что в одном случае состязающиеся, не причиняя друг другу увечья, могут противодействовать друг другу, как это бывает в кулачных боях, а в другом случае нет; ведь атлеты не должны мешать друг другу (впрочем, наш поэт держался, видимо, иного мнения в пятой книге, где Эвриал⁶¹ получает награду). Поэтому лучше поступил Туллий, запретив это делать в третьей книге “Об обязанностях” и следуя здесь мнению Хрисиппа, ибо он говорит так: “Умно, как и во многих других случаях, судит Хрисипп: бегун на стадионе должен стараться и всеми силами добиваться победы, но он отнюдь не должен отеснять того, с кем состязается”. Итак, проведя [с.79] в настоящей главе эти различия, мы можем почерпнуть из них для нашей цели два действенных довода, а именно, один – из состязания атлетов, и другой – из состязания кулачных бойцов. Подробнее я разовью их в главах, следующих непосредственно за этой.

VIII. Стало быть, тот народ, который в состязании занял первое место среди всех, боровшихся за власть над миром, занял его по божественному решению. Ведь если уничтожение всеобщего спора больше заботит Бога, чем уничтожение спора частного, и в частных спорах божественное решение испрашивается посредством атлетического состязания, согласно ходячей пословице “Кому Бог дал, того и Петр благословит”, нет никакого сомнения, что преимущество, полученное в атлетических состязаниях тех, кто борется за мировое владычество, было результатом божественного решения. Римский народ одержал верх над всеми, кто боролся за мировое владычество⁶²; это станет очевидным, если посмотреть и на состязавшихся, и на приз или конечную цель. Приз, или конечная цель была – повелевать всеми смертными; это мы и называем империей. Но это не удалось никому, кроме римского народа: он не только первый, но и единственный достиг конечной меты состязания, как сейчас станет ясным. Ведь первый среди смертных, кто, задыхаясь, устремлялся к этой мете, был Нин, царь [с.80] ассириян; но хотя он вместе со своей женой Семирамидой и добивался оружием на протяжении 90 лет и более (по словам Орозия) получить власть над миром, покорив всю Азию, однако западные страны мира никогда не были им завоеваны. О них обоих вспоминает Овидий в четвертой книге, где говорит, повествуя о Пираме:

Семирамида стеной окружала кирпичной

когда-то
и дальше:

Там, где Нин схоронен, там спрячутся возле,
под тенью.

Вторым устремился к этой мете Везогез, царь Египта, и хотя он завоевал и юг и север Азии, как говорит о том Орозий, однако никогда не завладевал более, чем половиной мира; мало того – скифы помешали ему завершить его предприятие. Далее Кир, царь персов, пытался это сделать; после разрушения Вавилона и перехода владычества от вавилонян к персам и он не пытался завладеть западными странами, одновременно отрекшись от жизни и своего намерения под ударами Тамирисы, царицы скифов⁶³. Затем Ксеркс, сын Дария и царь над персами, обрушился на мир, с таким множеством племен, с такою военною силою, что построил мост через пролив, отделяющий Азию и Европу⁶⁴, между Сестом и Абидосом. Об этом удивительном сооружении упомянул Лукан во второй книге “Фарсалии”: [с.81]

Древле, молва говорит, над морем
сделал дороги

Ксеркс в гордыне своей...

Но в конце концов, позорно вынужденный отказаться от своего замысла, и Ксеркс не сумел достичь цели. Кроме них, и притом позднее, царь Александр Македонский, ближе всех других подошедший к тому, чтобы стяжать славу монархии, засылал послов, убеждая римлян сдаться. Ожидавший в Египте ответа римлян, Александр, как повествует Ливии, словно на середине своего бега упал наземь. О существующей там, в Египте, его могиле приводит свидетельство Лукан в восьмой книге, обличая Птолемея царя Египта так:

Ты, обреченный на смерть, последний

отпрыск Лагидов,

Ты, что распутной сестре уступишь
подаренный скипетр!

Если в пещере святой хранишь ты
прах македонца...

“О бедна богатства и премудрости и ведения Божия!”⁶⁵, кто не удивится тебе? Ведь ты удалила из состязания Александра, пытавшегося одолеть в беге римского соперника, не дав его дерзости двинуться дальше.

А что Рим стяжал пальму первенства в этом состязании, подтверждается многими свидетельствами. В самом деле: поэт наш говорит в первой книге:

Истинно, что с обращеньем годов,

когда-то отсюда [с.82]

Явятся римлян вожди, от крови
восставленной Тевкра⁶⁶,

Что они море и землю держать
будут волей единой.

И Лукан в первой:

Меч тиранию дробит, и богатства
народа – владыка,

Морем и твердой землей, и целым
владевшего миром,

Мало теперь для двоих.

И также Бозций во второй книге, говоря о принцепсе римлян, утверждает: “Под его скипетром народы, которые Феб в беге своем освещает от крайних пределов востока до запада, где светило погружает в волны свои лучи. Под властью его – народы, угнетаемые семью ледяными валами, и те племена, которые опалает насильник Нот⁶⁷, раскаляющий горячие пески”. Это свидетельствует и летописец жизни Христовой, Лука, возглашающий всю правду в следующей части своего повествования: “Вышел указ от цезаря Августа, о переписи во всем мире”⁶⁸. Из этих слов мы можем ясно уразуметь, что законы римлян

распространялись тогда на весь мир. Из сказанного очевидно, что римский народ занял первое место в состязании⁶⁹ со всеми, домогавшимися владычества над миром; следовательно, он занял его по божественному решению и, стало быть, получил это по божественному решению, что равносильно тому, что получил он это по праву. [с.83]

IX. И то, что приобретается в поединке, приобретается по праву. Ведь повсюду решение человеческое имеет недостатки, будучи окутано мраком неведения, или не имея защиты судей; дабы справедливость не осталась в забвении, надобно прибегнуть к Тому, кто возлюбил ее настолько, что своею кровью, умирая, удовлетворил ее требованию. Потому говорится в псалме: “Праведен Господь и возлюбил справедливость”⁷⁰. А бывает это тогда, когда с согласия обеих сторон происходит борьба между силами души и тела, не по причине ненависти или любви, но единственно из жажды справедливости, и тогда для решения их спора призывается божий суд. Эту борьбу мы называем поединком⁷¹ [duellum], ибо первоначально она была введена как единоборство. Но всегда надлежит остерегаться следующего. Так же, как в военных делах, сначала нужно испробовать все возможности посредством некоего спора и лишь напоследок решиться на сражение, как предписывают это в полном согласии друг с другом и Туллий, и Вегетий, последний в сочинении “О военном деле”⁷², а первый – в сочинении “Об обязанностях”⁷³, и так же, как при медицинском уходе, нужно испробовать все, прежде чем прибегнуть к железу и огню, обращаясь к этим последним лишь в крайнем случае, так и решая спор, мы обращаемся к этому средству лишь в крайнем случае, после того как испробовали все пути, словно понуждаемые [с.84] некоей необходимостью справедливости. Итак, становятся ясными две формальные особенности поединка: во-первых, только что указанная; во-вторых, та, которой мы коснулись выше, а именно, антагонисты, или участники поединка, должны выходить на палестру, движимые не любовью или ненавистью, а единственно ревнуя о справедливости, с общего согласия. И потому хорошо говорит Туллий, касаясь этого предмета, а именно, утверждая: “Войны, целью которых является венец империи”⁷⁴, надлежит вести с наименьшим ожесточением”.

Если указанные формальные особенности поединка соблюдены (ведь иначе он бы перестал быть поединком), разве те, кого собрала, с их общего согласия, жажда справедливости, разве ревнители этой справедливости не соединились во имя Божие? А если так, разве Бог не среди них, коль скоро сам он это обещает нам в Евангелии? А если присутствует Бог, разве не грех полагать, что справедливость может потерпеть поражение? Справедливость, которую он возлюбил настолько, насколько это уже указано было выше. А если справедливость не может потерпеть поражения в поединке, разве то, что приобретается в поединке, не приобретается по праву? Эту истину признавали и язычники еще до того, как вострубила труба евангельская, ища решения о поединке у фортуны. Вот почему Пирр, благородный наследник обычаев и крови [с.85] Эакидов, когда были отправлены к нему послы римлян с предложением о выкупе пленных, хорошо ответил им: “Злата не требую я, и не давайте мне выкуп. Я имею дело не с торгующими, а с воюющими: мечом, а не золотом решим, кому принадлежит жизнь. Пусть Гера определит, кто будет царствовать, пусть решит судьба, подвергнув испытанию доблесть. Свободу того, кого пощадит Фортуна, пощажу и я несомненно. Этот примите дар”.

Таковы слова Пирра⁷⁵. Герой он называл Фортуну, мы же лучше и правильнее назовем ее божественным провидением. Вот почему да остерегаются кулачные бойцы, чтобы побудителем их не стали деньги, ибо в таком случае пришлось бы назвать это не поединком, а форумом крови и несправедливости, и тогда уже не следует думать, будто здесь присутствует в качестве арбитра Бог, а присутствует здесь тот исконный враг, который всегда внушает распри⁷⁶. Пусть те, кто действительно хотят быть единоборцами, а не торговцами кровью и несправедливостью, имеют перед глазами своими у входа в палестру Пирра, который, борясь за владычество над миром, презирал золото так, как было сказано. Если против разъясненной нами истины возразят, сославшись, как обычно, на неравенство сил, это возражение опровергается победой, одержанной Давидом над Голиафом. И если язычники потребуют иного примера, пусть они опровергают это возражение победой,

которую Геркулес [с.86] одержал над Антеем. Ведь весьма глупо предполагать, что силы, укрепляемые Богом, окажутся слабейшими. Уже достаточно ясно показано, что приобретаемое посредством поединка приобретается по праву.

Х. Римский народ обрел империю в поединке; это подтверждается свидетельствами, достойными доверия: при их разборе становится ясным не только сказанное, но и то, что все подлежавшие разрешению споры решались от начала Римской империи посредством поединка. Ведь с самого начала, когда спор шел еще о местопребывании Энея, праотца этого народа и Энею противился Турн, владыка рутулов, тогда в конце концов, с общего согласия обоих владык, чтобы узнать, на чьей стороне божественное благоволение, прибегли к поединку один-на-один, как поется о том в конце “Энеиды”⁷⁷. В этом состязании милость Энея победителя была столь велика, что, если бы не открылась перевязь, которую Турн сорвал с убитого им Палланта⁷⁸, победитель даровал бы побежденному и жизнь, и мир, как поется о том в последних стихах нашего поэта. И когда два народа процвели в Италии из одного троянского корня, а именно народ римский и народ альбанский⁷⁹, и долгое время продолжался спор об эмблеме орла и о богах-пенатах троянцев и должности принцепса, в конце концов, с общего согласия, чтобы узнать решение, было устроено состязание [с.87] между тремя братьями Горациями, с одной стороны, и таким же числом братьев Куриациев – с другой, в присутствии царей и расположившихся по ту и другую сторону римлян и альбанцев. После трех кулачных боев, проигранных альбанцами, и двух – римлянами, пальма победы при царе Гостилии перешла к римлянам. И это прилежно в первой части своего труда свел воедино Ливий, с которым согласен также Орозий⁸⁰. Впоследствии, повествует Ливий, римляне, несмотря на множество участников сражения, еще придерживались правил поединка в войнах за господство, которые они вели. Римляне всегда уважали законы войны, борясь с соседними народами – сабинянами и самнитами. Именно этот способ ведения войны с самнитами едва не заставил римлян сожалеть о том, что они доверились фортуне в своих первоначальных планах. Лукан во второй книге об этом и говорит в следующих стихах:

Толпы какие легли у Коллинских
ворот в эту пору –
В дни, когда места едва державная
мира столица
Не изменила, и был самнит
исполнен надежды
Рим опозорить сильней, чем когда-то
в Кавдинском ущелье?⁸¹

А после того, как улеглись раздоры италийцев, и еще не начата была по божественному [с.88] решению борьба с греками и пунийцами, которые – и те, и другие – стремились к господству, Рим одержал верх, когда Фабриций на стороне римлян и Пирр на стороне греков оспаривали друг у друга славу империи; когда же Сципион на стороне италийцев, а Ганнибал на стороне африканцев вели войну в форме поединка, африканцы не выдержали натиска италийцев, как стремятся это показать Ливии и другие римские историки. У кого же теперь окажется столь тупой ум⁸² и кто не увидит, что по праву поединка прославленный народ стяжал венец всего мира? Римский муж поистине мог сказать о себе то, что апостол сказал Тимофею: “ Возложен на меня венец правды”⁸³, то есть возложен в вечном провидении Божиим. Пусть же смотрят теперь преисполненные дерзости юристы⁸⁴, насколько ниже они по сравнению с той дозорной вышкой разума, откуда человеческая мысль созерцает эти принципы, и пусть замолкнут они, довольствуясь буквальным толкованием смысла и значения закона.

И уже ясно теперь, что римский народ стяжал империю в поединке; следовательно, стяжал он ее по праву; а показать это была главная задача, поставленная нами в настоящей книге. До сих пор тема эта уяснялась посредством доводов, преимущественно опиравшихся на

принципы разума; теперь то же самое надлежит раскрыть из принципов веры христианской.

[с.89]

XI. Ведь особенно роптали и выдумывали пустые вещи о главенстве Рима те, кто называют себя ревнителями христианской веры; и им не жаль бедняков Христовых, которых не только обманывают при церковных сборах, но они расхищают ежедневно даже отцовское достояние, и нищает Церковь, когда такие ревнители, соблюдая видимость справедливости, не допускают вершителя справедливости. И такое обнищание не происходит без решения Божия, коль скоро к беднякам, чьим отцовским достоянием являются церковные средства, эти средства не попадают⁸⁵, и они не принимаются с благодарностью от жертвующей Империи⁸⁶. Пусть уйдут они туда, откуда пришли: пришли они хорошо, уходят плохо, ибо даяния были хороши, но попали к плохим владельцам. Что сказать о таких пастырях? Что сказать, если достояние Церкви оскудевает, тогда как собственность лиц, с нею связанных, растет? Но может быть лучше продолжать наш путь и в благоговейном молчании ждать помощи от спасителя.

Я утверждаю, следовательно, что если Римская империя существовала не по праву, Христос, родившись, совершил бы несправедливость⁸⁷. Консеквент (вывод) ложен, следовательно, истинно суждение, противоречащее антецеденту (предпосылке)⁸⁸. Ведь противоречащие друг другу суждения переходят взаимно друг в друга, если придать им противоположный смысл. Ложность консеквента доказывать **[с.90]** верующим незачем; ведь если он верующий, он признает его ложность, а если не признает, он не верующий, а если он не верующий, то довод, о котором идет речь, к нему не относится. Вывод я доказываю так: тот, кто соблюдает повеление добровольно, подтверждает делом, что оно справедливо; а так как дела убедительнее слов (как склонен думать Философ в конце “Никомаховой этики”), такое подтверждение убедительнее, чем одобрение словом. Но Христос, как свидетельствует летописец его Лука, соизволил родиться от Девы Марии в дни, когда было обнародовано повеление римской власти, дабы при этой исключительной переписи рода человеческого Сын Божий, став человеком, был записан как человек; а это и значило соблюсти повеление. А может быть, благочестивее будет полагать, что повеление было сделано Цезарем по божественному наитию, дабы тот, кого столько времени ожидали среди смертных, сам вместе со смертными вписал бы себя в их число. Следовательно, Христос делом подтвердил, что повеление Августа, действовавшего от имени римлян, было справедливо. И так как из справедливости повеления вытекает право юрисдикции, необходимо, чтобы признавший справедливым повеление, признал бы и юрисдикцию, которая была бы несправедливой, если бы не осуществлялась по праву. И следует заметить, что аргумент, направленный на разрушение консеквента, хотя по своей форме он **[с.91]** и сводится к одному из мест “Топики”⁸⁹, однако силу свою обнаруживает посредством второй фигуры силлогизма⁹⁰, если редуцировать его по первой фигуре как аргумент, основанный на допущении антецедента. А редуцируется он так: все несправедливое утверждается только с помощью несправедливых методов; Христос никогда не прибегал к несправедливым словам, следовательно, он не признавал несправедливое. Путем полагания антецедента так: все несправедливое утверждается несправедливо; Христос признал нечто несправедливое; следовательно он признал нечто несправедливо.

XII. И если Римская империя существовала не по праву, грех Адама не был наказан во Христе⁹¹, а это ложно; следовательно, суждение, противоречащее тому суждению, из которого заключение вытекает, истинно. Ложность консеквента выясняется так. От греха Адама все мы грешники, по слову апостола: “Как через одного человека вошел грех в мир и с грехом смерть, так и во всех людей вошла смерть, потому что в нем все согрешили”⁹²; следовательно, если бы этот грех не был искуплен смертью Христа, мы по сей день оставались бы сынами гнева по природе своей (т.е. природе поврежденной). Но это не так, коль скоро апостол свидетельствует в послании к ефесянам, говоря об Отце: “Он преопределил усыновить нас чрез Иисуса Христа, **[с.92]** по решению воли своей, в похвалу и славу благодати своей, и благодатию этой он облагодетельствовал нас в возлюбленном

своим сыне, в котором мы имеем искупление кровью его и прощение грехов, по богатству благодати его, изобильно нам дарованной”⁹³. И коль скоро сам Христос, терпя муку, в Евангелии от Иоанна говорит: “Совершилось!”⁹⁴ Ведь там, где что-либо совершилось, уже не остается что-либо делать. Для порядка следует знать, что наказание – не просто мука, причиняемая творящим беззаконие, но мучение, на которое обрекает их тот, кто наделен правом наказывать. Вот почему, если мука причиняется не полномочным судьей, она не есть наказание, а скорее несправедливость. Вот почему некто и говорил Моисею: “Кто поставил тебя судьей над нами?”⁹⁵ Если, следовательно, Христос не пострадал бы при полномочном судье, эта мука не была бы наказанием, и судья не мог бы быть полномочным, если бы он не был наделен правом творить суд над всем человеческим родом, поскольку карался весь человеческий род в плоти Христа, взявшего на себя или понесшего болезни наши (по слову пророка). И цезарь Тиберий, чьим наместником был Пилат, не имел бы права творить суд над всем человеческим родом, если бы Римская империя существовала не по праву”⁹⁶. Вот почему Ирод, хотя он и не ведал, что творит (подобно Каиафе, возвестившему истину о небесном решении), отдал Христа на [с.93] суд Пилату, как свидетельствует Лука в своем Евангелии. Ведь Ирод правил не в качестве наместника Тиберия под эмблемой орла, или под эмблемой сената, но был королем, поставленным Тиберием управлять отдельным королевством, и права его были ограничены. Пусть же перестанут порочить империю Римскую те, кто мнят себя сынами Церкви, видя, что жених ее Христос признал империю в начале и в конце своей миссии. И теперь уже достаточно очевидно, полагаю я, что Римский народ по праву стяжал мировую империю.

О счастливый народ, о славная Авзония! Что было бы, если бы никогда не родился тот, кто подорвал мощь твоей империи”⁹⁷, или если бы никогда не обманывало его самого благочестивое его намерение! [с.94]

КНИГА ТРЕТЬЯ

I. “Заградил пасть лвам, и они не повредили мне, ибо перед ним я оказался 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 [с.94] как я возношу мольбы к Истине, сидящей на неизменном своем престоле, – и Соломон, начиная свои “Притчи”, 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 Исаяи³, 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 боюсь? 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. [с.95]

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 положений⁷. Итак, возьмем в качестве исходной следующую непререкаемую 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 [c.96] 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 разьясняю 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], т.е. относительно кого 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 [c.97] него желание отсутствует [non vult]. Итак, приведенный принцип является совершенной истиной, коль скоро из противоречащего ему суждения вытекают столь великие абсурды⁸.

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 вопроса⁹, 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 [c.98] 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 люди. 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 Петру¹⁰, верховный первосвященник, побуждаемый, быть может, ревностью о ключах, вместе с

иными пастырями стада Христова, а также и с другими, кто, думается мне, движим лишь ревностью о матери-Церкви, – быть может поступающие 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 декреталистами¹¹; не зная ни какой-либо теологии, ни какой-либо философии, и в них неопытные, приковав целиком свое внимание к декреталиям (которые я, разумеется, считаю [с.99] 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 верили во Христа Сына Божия, 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 Завет, “завещанный от века”, по словам пророка¹²; и это же говорит церковь, обращаясь к жениху: “Влеку меня за собою”¹³. 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, [с.100] 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 преступают предание старцев?” (ибо ученики его пренебрегали омовением рук), Христос, по свидетельству Матфея, ответил им: “Зачем и вы преступаете заповедь Божию, 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 добивается этой истины, надлежит основываться в своем исследовании на том, из чего проистекает 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 судью¹⁴. Зачем обращаться [с.101] 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 истины¹⁵. С ними я начинаю состязание в этой книге ради блага истины с тем почтением, которое благочестивый сын обязан оказывать отцу¹⁶, 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 Книге Бытия, Бог создал два великих светильника, один – больший, другой – меньший, чтобы один светил днем, а другой – ночью¹⁷. При этом они понимают это как аллегорическую речь об оных двух властях, духовной и светской. Далее [с.102] 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”¹⁸. 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 Мелисса¹⁹, 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 [с.103] опровержений, следует заметить, что в отношении мистического смысла²⁰ возможны ошибки двоякого рода: либо тогда, когда ищут его там, где его нет, либо толкуя его иначе, чем надлежало бы его толковать. О первого рода ошибке говорит Августин в сочинении “О граде божием”²¹: “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 доходил туда же, куда эта дорога ведет”. И он прибавляет: “Нужно доказать, что, привыкнув уклоняться от дороги, этот человек вынужден ходить и в поперечном или в совершенно не 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 [с.104] 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 глаголящего 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 власти²², 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. Кроме того, поскольку эти власти направляют людей к неким целям, как

станет это ясным дальше, постольку, если бы человек оставался в том состоянии [с.105] 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 силе и по своей действительности в абсолютном смысле, ибо движение ее обусловлено собственным источником движения²³ и [с.106] влияние ее осуществляется посредством собственных ее лучей. Ведь она имеет и некоторый свет сама по себе²⁴, 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 [с.107] проистек прообраз оных двух властей, т.е. 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 – больший 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*, т.е. авторитет из рождения, и что вместо antecedента правильно ставится консеквент, подобно тому, как вместо человека ставится живое существо, я говорю, что это ложно: ведь многие бывают [с.108] 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, принимая за причину то, что причиной не является.

VI. А из буквы текста первой Книги Царств они черпают аргумент, основанный на избрании и низложении Саула²⁵, и говорят, что царь Саул, возведенный на престол, был низложен Самуилом, который исполнял должность наместника божия, как это явствует из текста. И на этом основании они доказывают, что если оный наместник божий имел право давать и отнимать светскую 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 божия зависела бы и правомочность империи, что они действительно и утверждают. На это следует сказать, отвергая то, что они говорят, когда называют Самуила наместником Божиим, 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. **[c.109]** 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 кузнеца²⁶, 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 небывшим, согласно изречению Агафона²⁷; следовательно, и его наместник сделать это не может. **[c.110]**

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 смысла²⁸ 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 таковом²⁹. 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 **[c.111]** 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 книге³⁰. Мы знаем также, что наместник человека не равносильен 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 равномошного; 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 [c.112] дозволения божия 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 утверждают³¹. 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 [c.113] можно видеть, насколько далеко простираются его границы, если познаны природа и охват определяемого термина. А потому, когда говорится “все, что ни свяжешь [quodcum-que 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 Бог³². 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”, т.е. “сделаю тебя привратником царства небесного”. Затем он добавляет: “И все, что ни [quodcumque], т.е. “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 небесного³³. И если понимать это так, приведенное суждение будет истинным, абсолютно же нет, как это очевидно. А потому я говорю, что [c.114] 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 вышеназванных власти; поскольку Петр сказал, что эти мечи находятся там, где находился он сам, т.е. 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 названных 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 вечера, а потому Лука [с.115] начинает свое повествование так: “Приблизился день опресноков, когда нужно было заклат пасху”; во время этой вечера 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, также 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”, т.е., 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, [с.116] когда Петр отвечал ему опрометчиво. Но этого он не сделал, 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”³⁴.

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 простота³⁵. 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 Или и двух сыновей Зеведеевых, Петр сказал: “Господи, хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: одну тебе, другую Моисею и третью Или”. Пишет он также, что, когда ученики находились в лодке в ночное время и Христос шел по воде, Петр сказал: “Господи! Если это [с.117] ты, прикажи мне идти к тебе по водам”. Также он пишет, что, когда Христос предрек ученикам своим, что они соблазняются, Петр ответил: “Если и все соблазняются о тебе, я никогда не соблазнусь”. И дальше: “Хотя бы надлежало мне умереть с тобой, не отрекись 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 омыывать 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 мечах, 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 [c.118] толкователи, а нужно связывать со значением того меча, о котором Матфей пишет так: “Не думайте, что я пришел принести мир на землю; не мир пришел я принести, но меч; ибо я пришел разделить человека с отцом его”³⁶ и т. д. Совершается это разделение и словом, и делом; потому Лука говорил Феофилу о том, что Иисус делал и чему учил³⁷. 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, Рим³⁸, вместе со 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 [c.119] 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 императору³⁹, 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 недозволено. Если, следовательно, отдельные права и прерогативы [c.120] были (как говорят) отчуждены Константином от империи и переданы в ведение церкви, то был бы разодран хитон несшитый⁴⁰, разодрать который не осмеливались 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 иного основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос”⁴¹. Он есть камень, на котором воздвигнута церковь, основание же империи – человеческое право⁴². 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 возлюбленного своего?”⁴³, то и империи также не подобает делать что-либо, противное праву человеческому. Но праву человеческому противно, если империя разрушает самое себя; следовательно, империи не подобает разрушать самое себя. Коль скоро, стало быть, рассекать империю значит разрушать ее, ибо империя заключается в единстве универсальной монархии, ясно, что тому, кто наделен императорской властью, рассекать империю не подобает. А что разрушать империю противоречит человеческому праву, ясно из вышесказанного.

Кроме того, всякое правовое установление предшествует тому, кто его осуществляет; ведь [c.121] 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, т.е. 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 – начала 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 [c.122] 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 имейте ни золота, ни серебра ни меди в поясах ваших, ни сумы на дорогу”⁴⁴ 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 разрешение 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 отечье достояние и прочее, всегда сохраняя однако в неприкосновенности верховную власть, единство которой не терпит разделения. 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 Адриан⁴⁵ призвал Карла Великого к себе, чтобы он защитил Церковь, притесняемую лангобардами во [c.123] времена Дезидерия, короля их; Карл получил от него императорское достоинство, несмотря на то, что Михаил был императором в Константинополе⁴⁶. 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 создает права⁴⁷. Ведь если это так, на том же основании можно было бы доказать, что власть церкви зависит от императора, после того, как император Отгон восстановил папу Льва и низложил Бенедикта, отправив его в изгнание в Саксонию⁴⁸.

XII. А на основании разума они аргументируют так. Свой исходный принцип они заимствуют из десятой книги “Первой философии”⁴⁹, 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 [c.124] 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 заявляют истину, когда заявляют: “относящееся к одному и тому же роду нужно сводить к чему-то одному из того же самого рода, являющегося 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 акцидентальной⁵⁰, 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, т.е. благодаря папской власти и власти императорской, представляющими отношения, одно из которых входит в понятие отцовства, 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. [c.126] 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, проистекая 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 другому⁵¹; а отсюда становится ясным и ответ на приведенное возражение.

XIII. Изложив и отведав заблуждения, на которые всего больше опираются те, кто [c.127] утверждает, 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, т.е. 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 так⁵². 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 силу⁵³; 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 – *A*, империя – *B*, власть или сила империи – *C*. Если *C* заключено в *B* при

отсутствии *A*, невозможно *A* быть причиной того, что *C* заключено в *B*, ибо невозможно, чтобы действие предшествовало в своем бытии причине. Притом, если *C* заключено в *B* при бездействии *A*, неизбежно доказывается, что *A* не есть причина того, что *C* заключено в *B*, [с.128] ибо для произведения действия должна сначала проявить свое действие причина, и в особенности причина действующая, которая здесь имеется в виду. Формулировать большую посылку этого доказательства 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 апостольских” говорит Фесту: “Я стою перед судом цезаря, где мне и надлежит быть судимым”, 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”⁵⁴. 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 со Христом быть”⁵⁵, 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 Левит⁵⁶: “Всякое приношение [с.129] 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 необратимо⁵⁷. [с.130] 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, глаголящего: “На сем камне созижду церковь мою”⁵⁸, и в другом месте: “Я совершил дело, которое ты поручил мне исполнить”⁵⁹, 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 Моисею⁶⁰, а новозаветным священникам – из слов, сказанных Христом своим ученикам⁶¹. 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 [с.131] бы дать то, что оно само не имеет. Потому необходимо, чтобы всякое действующее начало содержало бы в себе то, что оно намеревается совершить, согласно

сказанному в “Метафизике”⁶². 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 отвращается⁶³. 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 цели⁶⁴; 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 [с.132] 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, – так и вы поступайте”⁶⁵. 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”⁶⁶. 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 неприложимо⁶⁷, 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 [с.133] чем-то, восприимлющем 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 мнения⁶⁸; истинное и ложное в речи имеет причиной бытие или небытие вещи, как наставляет нас тому учение о категориях⁶⁹. Итак, посредством приведенных выше аргументов было достаточно доказано от противного, что власть (autoritas) 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, т.е. к Богу. Для уразумения дальнейшего следует знать, что из всех существ один лишь человек занимает [с.134] промежуточное положение между тленным и нетленным; вот почему философы правильно уподобляют его горизонту⁷⁰, который есть середина между двумя полусферами. Ведь человек, если его рассматривать в обеих его существенных частях, т.е. душе и теле, является тленным, рассматриваемый только со стороны одной из них, т.е. со стороны тела, а со стороны другой, т.е. 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 провидение⁷¹, а именно: блаженство здешней жизни, заключающееся в проявлении собственной добродетели и знаменуемое раем земным, и блаженство вечной жизни, заключающееся в созерцании божественного [c.135] 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”⁷². Вот почему нужно было для человека двоякое руководство в соответствии с двоякою целью⁷³, 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 [c.136] 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 участке⁷⁴ смертным можно было бы 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 промышленным 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 времена⁷⁵; и что скорее следует считать их глашатаями божественного провидения. Оттого-то и [c.137] оказывается, что порою они страдают от разногласий, потому что либо все, либо некоторые из них, помраченные облаком корыстолюбия, не различают сущность божественного домостроительства. Таким образом, становится очевидным, что светская власть монарха без всякого посредства нисходит в него из источника власти вселенской. Источник этот, 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 соотнобразуется 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 мирское⁷⁶. [с.138]

КОММЕНТАРИИ

При составлении комментариев к “Монархии” использованы следующие работы: “Monarchia”. A cura di G. Vinay. Firenze, 1950 (Рец. P.G. Ricci. – “Studi danteschi”, XXXII, 1954); *Dante Alighieri*. Monarchia a cura di P.G. Ricci. Verona, 1965; *E. Moore*. Studies in Dante, I. Oxford, 1896; *P. Toynbee*. Dante Studies and researches. London, 1902; *W. James*. Dante as a Jurist. Oxford, 1906; *R.W. and A.J. Carlyle*. A history of Mediaeval political theory in the West, I-II. Edinburgh-London, 1927-1928; *H. Hauvette*. L'Empire et la Papauté dans l'oeuvre de Dante, – “Journal des savants”, 1931; *E. Gilson*. Dante the Philosopher. London, 1948; *B. Nardi*. Note alia “Monarchia”; La “Donatio Constantini” e Dante, Fortuna della “Monarchia” nei secoli XIV-XV *B. Nardi*. Dante e la filosofia. – “Nel mondo di Dante”. Roma, 1944; *B. Nardi*. Il concerto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco. Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante. – “Saggi di Dante filosofia dantesca”. Milano, 1930; *B. Nardi*. Del “Convivio” alia “Commedia”. Roma, 1961; *A. Passerin d'Entreves*. Dante politico e altri saggi. Torino, 1955; *A. de Stefano*. L'idea imperiale di Federico II. Bologna, 1952; *H.T. Silverstein*. On the genesis of “De Monarchia”. – (“Speculum”, XIII, 326); *G. de Lagarde*. La naissance de l'esprit lai'que au declin du moyen age, vol. I-V. Louvain-Paris, 1956; *F. Calasso*. Medio evo del diritto, I. Milano, 1951; *P.G. Ricci*. [с.140] L'archetipo della “Monarchia”. – (“Studi danteschi”, vol. XXXIX, 1957); *Ch. T. Davis*. Dante and the idea of Rome. Oxford, 1957; *M. Maccarrone*. Il terzo libro della “Monarchia”. – (“Studi danteschi”, vol. XXXIII, 1955); *N. Metteini*. Il piu antico oppositore di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del “De reprobatione Monarchiae”. Padova, 1958; *H. Grundmann, H. Peyer*. Dante und die Machige seiner Zeit. Munchen, 1960; *И. Гревс*. О времени написания “De Monarchia” Данте. – Сб. “Н. И. Карееву ученики и товарищи”. СПб., 1914; *И. Гревс*. О времени написания “De Monarchia” Данте. – сб. “Н.И. Карееву ученики и товарищи”. СПб., 1914; *И. Гревс*. “Из “Studi danteschi”. Первая глава трактата Данте “De Monarchia”. – “Из далекого и близкого прошлого”. Сб. в честь Н. И. Кареева. Пг.– М., 1923; *В. Грабарь*. Священная римская империя в представлении публицистов начала XIV в. – “Средние века”, I. М.- Л., 1952; *Г.Л. Сайдлер*. Светская и церковная юриспруденция Италии в XII в. – “Известия высших учебных заведений. Правоведение”. Л., 1960, №2; *И. Голенищев-Кутузов*. Данте в советской культуре. – “Известия АН СССР. Отд. языка и литературы”. М. 1965, т. 24, вып. 2; то же на итал. яз. в сб. “Dante nel mondo”. Verona-Venezia, 1965. [с.141]

Книга первая

¹ Подобно тому, как и они сами получили нечто в дар от трудов древних своих предков. – Эти мысли восходят к “Метафизике” Аристотеля (II, I). [с.141]

² “Древо, которое во времени плодотворит течение водное”. – “Книга псалмов Давидовых” (I, 3). [с.141]

³ Кто вновь докажет одну из теорем Евклида. – Речь идет об “Элементах” Евклида, книге, весьма распространенной в средние века. [с.141]

⁴ Состояние блаженства, уже показанное Аристотелем. – Данте говорит о “Никомаховой этике Аристотеля. [с.142]

⁵ Старость, уже защищенная Цицероном. – Данте подразумевает известное сочинение Цицерона “О старости”. Данте говорит в “Монархии” о философских проблемах и

государственном устройстве человечества с иных позиций, чем в “Пире”. В “Монархии” нет и следов прежней неуверенности в себе начинающего автора. Данте более не сидит “у ног мудрецов”, не подбирает “крохи с трапезы знания”. Он смело выражает свои мысли как творец нового, не желающий повторять то, что уже сказали Аристотель, Цицерон, Евклид. Понятие о светском всемирном государстве не было доступно всем, утверждает он, “поскольку оно не имеет непосредственного отношения к житейской выгоде”. С гордостью гуманиста Данте начинается свой трактат, “чтобы первому стяжать пальму победы в столь великом состязании и явить истины, не исследованные другими”, Так в творчестве его появляется мотив об увенчании поэта и мыслителя, который с такой силой прозвучит в “Божественной Комедии”. [с.142]

⁶ *Который все подает в изобилии, никого не упрекая.* – Соборное послание апостола Иакова (1, 5). [с.142]

⁷ *Итак, прежде всего надлежит рассмотреть, что называется светской монархией и в чем ее целеустремление.* – В латинском оригинале “*Turo ut dicam et secundum intentionem*”. Выражение “*turo dicere*” принадлежит Аристотелю. В комментариях (например, к “*Метафизике*”, VII) Фома Аквинский объясняет это выражение “иносказательно”. Таким образом, следует перевести всю фразу так: “Иносказательно при помощи уподоблений и примеров, общих и приблизительных, а не строго научных” (Б. Нарди). [с.142]

⁸ *Стало быть, если существует нечто, что является универсальной целью гражданственности [с.142] человеческого рода.* – Ср. “Пир”, IV, I, где высказана та же мысль. Данте считает, что, кроме целей, которые преследуют отдельные поселения, города, государства, должна существовать общая для всего человечества цель. Эта общая единая цель – единое всемирное государство, которое обеспечит всем людям на земле справедливость и прекратит войны и междоусобицы. [с.143]

⁹ *По слову Философа в “Никомаховой этике”* – т.е. Аристотеля. [с.143]

¹⁰ *Бог и природа ничего не делают напрасно.* – Слова Аристотеля из его книги “О небе и вселенной” (I, 4), которые часто приводились в средневековых сочинениях. Ср. “Пир” (III, XV, 8). [с.143]

¹¹ *Последней, целью является не сама отворенная сущность, а свойственное этой сущности действие.* – Аристотель. О небе, II. [с.143]

¹² *Оказалось бы, что одна и та же сущность проявлялась бы в нескольких логических видах, что невозможно.* – Несколько специфических сущностей с тем же содержанием не являются различными, но идентичными. Таким образом, концепт “человек” не годится для концепта “стол”, в противном случае один сливался бы с другим. Это логическое построение было известно всей средневековой философии от Боэция до Фомы Аквинского. [с.143]

¹³ *Специфическим свойством человека является не само бытие как таковое.* — Следует типичный для средневековой философии перечень понятий: “существовать”, “жить”, “чувствовать”, “разуметь”. Бытием обладают также предметы неодушевленные. [с.143]

¹⁴ *Способность представления через посредство “возможного интеллекта”.* – Человек обладает так называемым “возможным интеллектом” (*intellectus possibilis*). При помощи этого интеллекта разумное существо на земле познает окружающее. Человек не является чистым действующим интеллектом, как [с.143] ангелы, но превосходит животных, от которых отличается связью с “возможным интеллектом”, подателем рационального

познания. Каждый человек может охватить и постичь лишь часть разумного бытия, равным образом любая группа людей, как бы велика она ни была, обладает лишь известной долей познания. Полнота познания присуща лишь всему человеческому роду. Таким образом, существует некое универсальное единство интеллекта, имеющее свои специфические функции и свое самостоятельное бытие. Индивидуум, семья, город, государство не могут вместить все разумное в мире, но полнота знания осуществляется “ежечасно” во всем роде человеческом. Это и есть “возможный интеллект”, самобытный, бессмертный, как род человеческий. Эта философская теория исходит от комментария Аверроэса (Ибн Рушда) к Аристотелю (“О душе”). Гвидо Вернани в своем опровержении “Монархии” (XIV) пишет, что Данте утверждает, что все человечество имеет один общий интеллект, следуя арабскому философу, что является мыслью “еретической”. Такое утверждение на индивидуального разума было необходимо для Данте для оправдания и защиты светской системы государства, основанной на чистой философии. Заметим, что наиболее смелым в системе Аверроэса является учение о вечности мира и человечества, несовместимое с церковными догматами. Не будучи во всем последователем Аверроэса, Данте несомненно испытал сильное его влияние. [с.144]

¹⁵ *Хотя и существуют иные сущности, причастные интеллекту, однако их интеллект не есть такой же “возможный интеллект”, какой имеется у человека.* – Данте говорит о чистом интеллекте ангелов. [с.144]

¹⁶ *Я с этим мнением, согласен Аверроэс в Комментариях к книгам “О душе”.* – Данте открывает здесь источник своей теории о “возможном разуме”. Жильсон [с.144] заметил, что Аверроэс понимает “возможный интеллект” как некую охватывающую весь человеческий коллектив сущность, а Данте использует эту теорию для обоснования возможности становления единого человеческого общества на земле; он претворяет, таким образом, метафизику Аверроэса в руководство для действия, в политику. [с.145]

¹⁷ *Я имею в виду здесь те действия, которые регулируются искусством.* – Действия должны быть подчинены осторожности и мудрости, чтобы быть правильными, по учению средневековых философов. [с.145]

¹⁸ *Те и другие являются служанками размышляющего интеллекта, как того лучшего, ради которого изначальное добро привело к бытию род человеческий.* – Блаженство является последней целью человечества, оно и есть “лучшее”. Для достижения этой цели необходимо не только размышление, но также практическое действие. Рядом с градом божиим Данте располагает град человеческий. Идея о секуляризации государства носилась в воздухе в начале XIV в. в Италии и во Франции. Данте стремится применить эту идею к единому мировому содружеству людей и далеко превосходит по смелости идеи своих современников. [с.145]

¹⁹ *Отсюда уясняется изречение “Политики”: “Люди, отличающиеся разумом, естественно первенствуют”* – Один из главных принципов “Политики” Аристотеля (I, 2). Эта цитата встречается в предисловии к его “Метафизике”. Цитаты Аристотеля Данте обычно брал из вторых рук, находя их в сочинениях философов и богословов XIII-XIV вв., и иногда, очевидно, приводил по памяти, потому что они не всегда точны. [с.145]

²⁰ *“Мало чем умален по сравнению с ангелами”.* – “Послание к евреям апостола Павла” (2, 7). Ср. “Книгу псалмов Давидовых” (8, б): “Не много ты умалил его перед ангелами”. [с.145]

²¹ *“Слова в вышних богу и на земле мир, в человеках благоволение”.* – Евангелие от Луки (2, 14). [с.146]

²² *Необходимо, чтобы нечто одно регулировало или управляло, а прочее регулировалось или управлялось.* – См. “Пир” (IV, IV, 5), где высказывается та же мысль, почерпнутая из “Политики” Аристотеля. [с.146]

²³ *И его обязанность, как говорит Гомер, править всеми и предписывать законы прочим.* – Как известно, Данте не читал Гомера в оригинале, а полного перевода его поэм на латинский в начале XIV в. не существовало. Ср. “Пир” (IV, XVII, 10). [с.146]

²⁴ *“Всякое царство, разделившееся в самом себе, опустеет”.* – Евангелие от Матфея (12, 25); от Луки (11, 17). [с.146]

²⁵ *“Сотворим человека по образу и подобию нашему”.* – Бытие (1, 26). [с.146]

²⁶ *“Слушай, Израиль. Господь Бог твой един есть”.* – Евангелие от Марка (12, 29). [с.146]

²⁷ *Ибо человека рождает человек и солнце, согласно второй книге “Физику”.* – См. “Физику” Аристотеля (II, 2). Это мнение часто повторялось в разных богословских и политических трактатах XIII–XIV вв. В комментарии к книге Аристотеля “О душе” говорится, что способность восприятия и понимания, “как утверждает Гомер”, зависит у людей от различного расположения и влияния солнца при их рождении. [с.146]

²⁸ *И так как небо во всех своих частях... регулируется... движением сферы Перводвигателя,* – т.е. девятого, или Кристального, неба, приводящего в движение все остальные небеса (см. “Пир”, II, XIV, 14). [с.146]

²⁹ *Душами людскими править.* – Этими стихами заканчивается вторая часть “Утешения Философией” Боэция (8). [с.146]

³⁰ *Всюду, где может возникнуть раздор, там должен быть и суд.* – Этой сентенцией пользовались [с.146] для обоснования необходимости верховной власти папы Бонифаций VIII и его последователи. Однако Данте вложил в нее не только новое содержание (необходимость монарха, который судил бы преступления и правонарушения земных владык), но также всю страстность горького жизненного опыта флорентийского изгнанника. Не приходится сомневаться в том, что Данте имел солидные юридические познания, основу которых он заложил в Болонье в ранней молодости, что видно из многих его цитат в “Пире” и “Монархии”. Сходные мысли о необходимости универсальной монархии и высшего суда находятся в книге Энгельберта, аббата Адмонтского (с 1297 г.) “О месте и целях Римской империи” (De ortu et fine Romani imperii liber. Basileae, J. Oporinus, 1553), где сказано: “Все королевства и все короли подчиняются одной империи и одному императору” для того, чтобы настал мир и воцарилось согласие среди всех племен и государств. Однако Энгельберт высказывает эту мысль мимоходом. В его трактате говорится о единстве людей, объединенных верой, а не разумом, император для него – лишь исполнитель воли церкви. [с.147]

³¹ *Существующее не хочет иметь дурного порядка.* – Цитата восходит к “Метафизике” Аристотеля (XII, IV). [с.147]

³² *Вот уже дева грядет и с нею Сатурново царство.* – Вергилий. “Буколики” (IV, 6) Ср. упоминание Сатурнова царства в письме Данте Генриху VII (В кн.: Данте. “Малые произведения”. Письмо VII). В XXII песне “Чистилища” (64-73) латинский поэт Стаций (I в. н. э.), автор поэмы “Фиваида”, говорит о Вергилий как о предвозвестнике новой эпохи в

истории человечества. Приведем известные стихи IV эклоги:

Век последний уже пришел по пророчествам Кумским.
Снова великий веков рождается ныне порядок. [с.147]
Вот уже Дева грядет и с нею Сатурново царство.
Снова с высоких небес посылается новое племя.
Мальчика лишь охраня рожденного, с коим железный
Кончится род, золотой же возникнет для целого мира,
Чистая, ты. Люпина!..

(Пер. С. Шервинского)

После смерти Юлия Цезаря, по мнению римлян, кончился девятый круг времен и, как изрекла Кумекая сивилла, первая среди прорицательниц, начался круг Аполлона, в котором должно было возродиться царство Сатурна и снова наступить золотой век. Дева IV эклоги была в представлении древних дочерью Юпитера. Для людей же средневековья Вергилий стал предвозвестником рождения Христа. В этой главе “Монархии” Данте утверждает, что Дева IV эклоги в моральном смысле означает Справедливость, для осуществления которой необходимо всемирное государство. [с.148]

³³ *Справедливость, которую именовали также Астреей.* – Астрея – дочь Юпитера и богини правосудия Фемиды, покинула землю с наступлением железного века. Ее именем иногда называлось созвездие Девы. Мотив Справедливости-Астреи один из основных не только в “Монархии”, но и в “Божественной Комедии”. Ср. также аллегорическую канцону Данте “Мое три дамы сердце окружили”. В XVIII песне “Рая” на небе Юпитера, где пребывают справедливые, Данте приводит слова Библии: “Любите справедливость судящие землю” (ст. 91-93). Справедливость в учении знаменитого профессора права Ирнерия и юристов-болонцев XII-XIII вв. является основой государства. [с.148]

³⁴ *Справедливость сама по себе и рассматриваемая в своей природе есть некая прямизна.* – Ср. “Пир” (IV, XVII, б). Понятие “права” и “прямызни”, как противоположности “неправде” – “кривде” свойственно многим народам. [с.148]

³⁵ *По правильному утверждению магистра, написавшего сочинение “О шести началах”.* – Трактат о последних категориях Аристотеля магистра Жильбера де ля Порре (Gilbert de la Porrée, род. ок. 1080). Ж. де ля Порре принадлежал к шартрской школе средневековой философии, был преподавателем в Париже. На Реймском соборе 1147 г. его обвинили в ереси. В его произведениях можно найти идеи, близкие Авиценне. Согласно учению Жильбера, Справедливость не что иное, как точная мера, которая исправляет все, что отклоняется от истинного пути. Она соответствует простым и неизменным сущностям, как, например, абстрактной, идеальной, абсолютной белизне, которая всегда равна себе и неизменна. Однако в мире существуют градации справедливости, ее минимум и максимум. [с.149]

³⁶ *Ни Геспер, ни Денница не бывают столь удивительны.* – Слова Аристотеля (“Этика”, V, 3). [с.149]

³⁷ *Феба – Диана (Луна), сестра Аполлона-Феба.* См. начало XXIX песни “Рая”. [с.149]

³⁸ *Просиллогизм* – предварительный силлогизм, долженствующий выявить предпосылку другого силлогизма. [с.149]

³⁹ *Строится по второй фигуре.* – Следуя “Логике” Аристотеля, силлогизм может строиться по трем фигурам, соответственно с положением средней части в двух посылках. Пример второй фигуры: “Ни один умный человек не пренебрегает образованием; Кай пренебрегает

своим образованием, следовательно Кай не умный человек”. Силлогизм второй фигуры не подтверждает, но отрицает (*privativus*). Данте, вероятно, следовал токованию Боэция (см. его толкование “Первой Аналитики” (I, 5) Аристотеля). [с.149]

⁴⁰ *Но монарх не имеет ничего.* – Здесь и дальше “монарх” в смысле императора всемирной империи. Данте подчеркивает, что владыка мирового государства не желает ничего приобретать для себя и что [с.149] ему чуждо стяжательство – величайший из грехов человечества. Идеальная мировая монархия Данте, согласно его утопии, должна уничтожить собственнические инстинкты. В I песне “Ада” алчность символизируется в образе волчицы, преграждающей путь к земному совершенству. [с.150]

⁴¹ *Алчность, презирая человеческую сущность, ищет другого блага.* – В латинском оригинале “*perseitate hominum spreta*”. – *Perseitas* – абстрактное существительное, образованное из *per* и *se*; можно перевести как *самость, сущность, самобытность*. Автор противопоставляет *caritas* (любовь к ближнему) – стяжанию. Углубление в свою сущность приводит человека к источнику истинного существования, алчность – удаляет. Раскрытие личности (самость) ведет к вечному миру человечества, стяжательство – к вечной войне. [с.150]

⁴² *Как явствует из книги “О причинах”.* – Это небольшое сочинение пользовалось огромной популярностью в средние века и было хорошо известно Данте. Книгу “О причинах” перевел с арабского на латинский Герард из Кремоны в Толедо во второй половине XII в. Ее ошибочно приписывали Аристотелю. На самом деле неизвестный нам автор излагает идеи афинского неоплатоника Прокла (410–485). Сочинение Прокла было переведено в Италии (Витербо) в 1268 г. фламандским доминиканцем Вильгельмом из Мэрбека (*Moerbeke*) под заглавием “*Elementatio theologica*” (“Богословское элементарное учение”); оно было известно Фоме Аквинскому. Вряд ли можно предполагать, что Данте был знаком с этим переводом. Из вышеприведенной цитаты следует, что монарх мирового государства наиболее близок всем людям, ибо воплощает “универсальный первый принцип” всякой политической власти на земле в большей степени, чем остальные государи (короли, князья). [с.150]

⁴³ *Свобода решения, которая у многих на устах, но у немногих в голове.* – В представлении Боэция, так же, как и Данте, свобода каждого разумного существа состоит в возможности судить о том, что следует делать, поступая по законам разума. [с.151]

⁴⁴ *Интеллектуальные субстанции, имеющие неизменную волю, как и отрешенные души...* – Интеллектуальные субстанции – ангелы; согласно воззрениям схоластики XIII в., им также свойственна свобода воли. Свобода воли в мировоззрении Данте необычайно важна, так как от признания этого принципа зависит учение о грехе и возмездии, искуплении и воздаянии. Отступничество Люцифера и его ангелов (и, следовательно, начало зла) объясняются свободой воли “интеллектуальных субстанций”. [с.151]

⁴⁵ *Величайший дар, заложенный богом в человеческую природу.* – Ср. “Рай” (V, 19-22): “Превысший дар создателя вселенной.

Его щедроте больше всех сродни
И для него же самый драгоценный –
свобода воли...”

После приведенного текста “Монархии” в некоторых рукописях следует: “*Sicut in Paradise Comedie iam dixi*” (“как я уже сказал в “Рая” Комедии”), На основании этой глоссы, вставки или автоцитаты некоторые историки литературы считали, что “Монархия” была написана после V песни “Рая”, т.е. в последний период жизни Данте. Новейший издатель “Монархии” – Пьер Джордже Риччи на 158–169 страницах своего труда (см. библиографию) снова вернулся к уже не новой гипотезе о позднем возникновении “Монархии”, утверждая, что она

была написана во время пребывания Данте в Вероне при дворе Кан Гранде делла Скала для защиты гиббеллинских интересов. Подобное мнение ранее высказывали Н. Цингарелли, Ф. Эрколи, А. Сольми и др. Однако в первом и во втором изданиях “Монархии” [с.151] “Итальянского Дантовского общества” (1921 и 1960) издатель “Монархии” Энрико Ростано выпустил вставку о “Рае”. Напомним, что один из крупнейших дантологов нашего века Микеле Барби не раз приводил свидетельство Боккаччо в том, что Данте написал “Монархию” во время похода Генриха VII. В издании 1965 г. Риччи отводит историко-литературные или “психологические” доводы, базируясь исключительно на “филологических данных”, в точности которых мы можем порой с полным правом усомниться. [с.152]

⁴⁶ *Там обретаем блаженство как боги.* – Святых и блаженных Данте здесь называет “богами”. Ср. Боэций. Об утешении Философией (Ш, 10). [с.152]

⁴⁷ *Живущий под властью монарха наиболее свободен.* – Монарх всемирного государства должен оградить свободу провинций и городов от тиранов, защитить законность и справедливость, обеспечить вечный мир на земле. [с.152]

⁴⁸ *Философ в книгах “Метафизики”* – Аристотель. Метафизика (I, 2). [с.152]

⁴⁹ *Понятия хорошего человека и хорошего гражданина совпадают.* – См. “Политику” Аристотеля (Ш, 4). [с.152]

⁵⁰ *Сделать других подобными себе.* – См. “Пир” (Ш, XIV, 2). [с.152]

⁵¹ *Посредством того, что уже пребывает в действии.* – Аристотель. “Метафизика” (IX, 8). [с.152]

⁵² *Руки убеждали его во лжи, а слова – в истине.* – Иаков, желая получить от своего умирающего слепого отца Исаака благословение как первенец, по совету своей матери Ревекки прибег к хитрости и покрыл руки и шею козьей шкурой, чтобы отец принял его за старшего сына Исаава, который был космат. “Иаков подошел к Исааку, отцу своему; и он ощупал его и сказал: “Голос, голос Иакова, а руки, руки Исавовы” (Бытие, 27). [с.152]

⁵³ *Философ в “Никомаховой этике”.* – См. “Этику” Аристотеля (X, I). [с.153]

⁵⁴ *И берешь завет мой в уста твои.* – “Книга псалмов Давидовых” (49, 16). [с.153]

⁵⁵ *Таким людям нужно в два раза больше времени для приобретения знаний.* – Цитата из вторых рук, восходит, вероятно, к сочинению Галена “О познании и излечении болезней духа”. [с.153]

⁵⁶ *И справедливость твою сыну царскому.* – “Книга псалмов Давидовых” (71, 1). [с.153]

⁵⁷ *Ничтожнейшие суждения любого муниципия.* – Муниципий – здесь правитель города. [с.153]

⁵⁸ *В пятой книге “Никомаховой этики”, где рекомендуется внимание к духу закона.* – “Этика” (V, IV). “Внимание к духу закона” – так переведен термин Аристотеля “ερευεικεια” в тексте Данте. [с.153]

- ⁵⁹ *Имеют свои особенности, которые надлежит регулировать разными законами.* – Важно отметить, что во всемирном государстве, которое проектирует Данте, выдвинут принцип автономности в законодательстве, а также сохраняются местные обычаи. [с.153]
- ⁶⁰ *Иначе должны быть управляемы. Скифы, живущие за пределами седьмого климата.* – Скифы, древнейшие жители Восточной Европы, о которых писал греческий историк Геродот, жили, по представлениям средневековых географов, “за пределами седьмого климата”, т.е. за 48° на север от экватора. Данте здесь следует Альберту Великому. [с.153]
- ⁶¹ *Гараманты, обитающие под экватором.* – По представлению античных и средневековых географов, жители самых жарких пределов земли (“первый климат”), [с.153]
- ⁶² *И тогда делает свой частный вывод применительно к действию.* – Это место важно для понимания общей политической системы Данте, потому что указывает на крайне рациональный характер [с.153] власти императора мирового государства. Здесь не говорится о милости божией или о папском соизволении, но исключительно о законе, основанном на разуме. Этому закону с вариантами, соответствующими местным особенностям, подчинены отдельные правители. Тем самым ломалась вся средневековая иерархия и устанавливалась – пусть только в фантазии – власть разума над землей. [с.154]
- ⁶³ *Как явствует это из первой книги “Метафизики”.* – Однако заключение, которое выводит Данте из этого текста “Метафизики” (I, 5), довольно произвольно, оно расходится также с комментарием Фомы Аквинского. [с.154]
- ⁶⁴ *“От зерна пшеницы, вина и елей умножились”.* – Измененная цитата из “Книги псалмов Давидовых” (4, 8), толкуемая весьма произвольно. [с.154]
- ⁶⁵ *Если они движутся вместе по своей воле к чему-то одному, существующему...* – Совпадение воли людей обусловлено единым принципом высшего блага, оформляющим эту волю, т.е. дающим ей бытие и направление. Данте рассматривает волю как потенциальную силу, стремящуюся к добру. Добро присуще воле людей так же, как тяжесть – камню и легкость – огню. [с.154]
- ⁶⁶ *Качество желаемого ею блага есть ее форма* – “Качеством желаемого блага” является любовь и устремление к высшему началу. [с.154]
- ⁶⁷ *Каковая форма... умножается... подобно душе и числу и прочим формам, не являющимся чистыми.* – “Душа умножается, ибо она становится формой многих тел; подобно тому как три, число, единственное в своем роде, становится тремя статуями, тремя конями, тремя деревьями” (Нарди). [с.154]
- ⁶⁸ *Мы не найдем мгновения, когда мир был бы повсюду совершенно спокойным, кроме как при божественном монархе Августе.* – Исходя из учения Августина (в его “Граде божием”), многие в средние [с.154] века считали, что государства до эпохи христианства были не чем иным, как “вертепом разбойничьим”. Известен анекдот Августина о пирате, которого привели на суд к Александру Македонскому. Морской разбойник сказал повелителю мира, что разница между ними лишь в силе: я граблю, пользуясь одним суденышком, а ты – владея целым флотом. Противник Данте, доминиканец Гвидо Вернани в своем трактате против “Монархии” опирается на мнение Августина, утверждая, что Рим угнетал другие народы. Для Августина и его последователей не было разницы между Римом и Вавилоном. Для ученика Августина, Павла Орозия (V в.), римская история является единственной, отличной от всех других. Орозий идеализировал Римскую империю и ее основателя Августа и

восстановил “ миф о Риме”. На Данте оказал также влияние певец Римской империи Вергилий. В “Божественной Комедии” Данте говорит; “Он [римский орел] подарил земле такой покой. Что Янов храм был заперт повсечасно” (“Рай”, VI, 80 -81). Известно, что храм Януса в Риме открывался лишь во время войны. [с.155]

⁶⁹ *Об этом свидетельствуют все историки, знаменитые поэты.* – Данте не отличал свидетельства историков от высказываний поэтов. Поэмы Вергилия и Лукана были для него столь же достоверными источниками и повествованиями, как “Истории” Ливия и Орозия. В “Хронике” Дж. Виллани Вергилий и Лукан – “maestri d'istoria”; позже, у Боккаччо, находим то же мнение. [с.155]

⁷⁰ *Полнота времен.* – “Но когда пришла полнота времен...” (“Послание к галатам ап. Павла”, 4, 4) Этот термин обозначал мир и благоденствие в царствование Августа. Так и у Данте. [с.155]

⁷¹ *Когда цельная эта риза впервые была разодрана когтями алчности.* – “ Цельная риза” (“Евангелие от Иоанна”, 19, 23) у Данте означает единую [с.155] империю; она была разодрана алчностью церкви во времена папы Сильвестра, который – по легенде – получил от императора Константина Рим и даже всю Западную империю (так называемый “ дар Константина”). Данте объявляет этот дар незаконным (на самом деле “дарственный акт” был подложным). [с.156]

⁷² *Обратясь в многоголовое чудовище, ты стал метаться в разные стороны.* – Символическое изображение человечества со многими головами (правителями), которое не знает покоя. “Чудовище” должно обладать лишь одной головой и стать единым в мировом государстве. Близкий образ встречаем у современника Данте Энгельберта (см. прим. 30 к Книге первой). Трудно установить, что было раньше написано – “ Монархия” Данте или книга Энгельберта. Энгельберт, умеренный последователь Августина, считал, что римская монархия призвана служить церкви – Данте же утверждал независимость светского государства. [с.156]

⁷³ *Оба твои интеллекта... поражены болезнью.* – Данте различает “ верховный” и “подчиненный” интеллект (у Августина: “Ratio superior” и “ratio interior”). “ Верховный” сообщается с вечной истиной, “ подчиненный” обращен к земным явлениям. [с.156]

⁷⁴ *Как отрадно и хорошо жить братьям вместе.* – “ Книга псалмов Давидовых” (132, 1). [с.156]

Книга вторая

¹ *“Расторгнем узы их и свергнем с себя оковы их”.* – “Книга псалмов Давидовых” (2, 1). Всех королей и владетельных князей Данте рассматривает как тиранов, захвативших власть им не принадлежащую, так как единственный источник законной власти – император всемирной империи. [с.156]

² *При поверхностном взгляде я полагал, будто он достиг этого не по праву, а лишь силою оружия.* – [с.156] В “ Пире” (IV, V) приводятся слова Вергилия о том, что бог дал Риму империю навечно. Данте отказывается от своего прежнего мнения, возникшего под влиянием Августина (см. “ О граде божием”, V, 12). По учению Августина, Рим не имел “ особой миссии” в истории. Он не мог осуществлять право (ius), ибо погряз в беззаконии, распутстве и стяжательстве, и само понятие “право” без любви не имело значения. С ростом Рима, писал Августин, увеличивались его преступления. Цицерон был убит с согласия Августа. Даже

добродетель самоубийцы Катона была лишь эгоизмом, Данте вступил в ожесточенный спор с Августином и его последователями, [с.157]

³ *Если... окажется изъят в форме искусства, то его надлежит всецело приписывать материи.* – См. “Рай” (I, 127-129). [с.157]

⁴ *И все созданное было в нем жизнью.* – Евангелие от Иоанна (I, 3). [с.157]

⁵ *Но сообразно с тем, что воспримлет природа вещи.* – Аристотель. Этика (I, 7). [с.157]

⁶ *Из самого творения* – Послания к римлянам апостола Павла (I, 20), ср. также Данте. Письмо Правителям и народам Италии (Данте. “Малые произведения”. Письма, V, 8). [с.157]

⁷ *Если даже печать спрятана.* – Ср. образ “печати из воска” в “Рае” (VII, 69; VIII, 127; XIII, 67). [с.157]

⁸ *Римский народ был знатнейшим.* – Несомненно, что мнение Данте о том, что римский народ “занимает первое место”, логически недоказуемо. Для Данте понятие “монархия” не было националистическим, несмотря на его упорное утверждение (вслед за Вергилием), что римский народ должен править миром. Данте никогда не настаивал на том, что император должен быть римлянином или италийцем, он приветствовал полунемца-полуфранцуза Генриха VII как законного императора мировой римской империи. [с.157]

⁹ *Согласно Философу в “Политике”, знатность и древние богатства есть доблесть.* – В “Пире” Данте рассматривал благородство как индивидуальный дар, независимый от происхождения. В трактате IV (см. гл. III, XVI и XX) Данте опровергал определение благородства, данное императором Фридрихом II, который следовал за Аристотелем. [с.158]

¹⁰ *А, согласно Ювеналу: Знатности нет ведь нигде, как только в доблести духа.* – Таким образом Данте сопоставил два мнения – Аристотеля (“Политика”, IV, 8) и Ювенала. В “Монархии” Данте менее строг к наследственной знатности (различая два ее вида), чем в “Пире”. См. также “Рай” (XVI, 1). Было бы, конечно, ошибочно думать, что Данте впервые выдвинул идею о том, что существует лишь личное благородство. Такое мнение было весьма распространено не только в римской (Ювенал. Сатиры, VIII, 20), но и в средневековой литературе. У провансальских трубадуров, которые в большинстве своем не были рыцарского происхождения, часто встречается предпочтение душевных качеств происхождению. Итальянский трубадур Сорделло высказал следующее мнение: “Нельзя сказать, что благородство зависит лишь от благородного происхождения, ибо благородный часто подл, а горожанин добродетелен и достоин похвалы”. (С. De L ollis. Vita e poesie di Sordello di Goite. Halle, 1896, S. 224). Так же думал Брунетто Латини и многие другие составителя энциклопедий и авторы дидактических стихов. [с.158]

¹¹ *“Какою мерою мерите, такую и вам будут мерить”* – Евангелие от Матфея (7, 2). [с.158]

¹² *Царь у нас был – Эней.* – “Энеида” (I, 544–545). [с.158]

¹³ *Трехчастный мир* – т.е. состоящий из Азии, Европы и Африки – трех известных во времена Данте континентов. [с.158]

¹⁴ *Ассарак* – прадед Энея, царь Трои; “племенем Ассарака” (gens Assaraci) иногда назывались римляне. [с.159]

- ¹⁵ *Почему поэт наш и говорит в третьей книге.* – “Энеида” (III, 1). [c.159]
- ¹⁶ *Дардан* – сын Зевса и Электры, брат Язона, родоначальник племени дарданов – троян, живших близ горы Иды в области Фригии; один из легендарных предков римлян. [c.159]
- ¹⁷ *Где Эней так говорит Эвандру* – “Энеида” (VIII, 134-137). Эвандр – аркадский царь, переселившийся в Италию в область реки Тибр; был союзником Энея. [c.159]
- ¹⁸ *Вещий прорицатель.* – Для Данте Вергилий не только великий поэт, но также хранитель прошлого и предвозвестник грядущего. Таким он является и в “Божественной Комедии”. [c.159]
- ¹⁹ *Есть страна, что зовут Гесперию именов Гραι.* – “Энеида” (III, 163). *Гесперия* – поэтическое имя Италии; *граи* – греки. [c.159]
- ²⁰ *Энотры* – древний народ в южной Италии. [c.159]
- ²¹ *Как говорит Орозий в своем описании мира.* – Павел Орозий. История (I, 2). [c.159]
- ²² *Тот, кого в Трое тебе родила горящей Креуса.* – “Энеида” (III, 340). Последнее полустишие не принято в критическом тексте поэмы Вергилия. В переводе В. Брюсова: “Тот, кого в Трое тебе родила счастливой Креуса”. Эта реконструкция соответствует смыслу. Во время пожара Трои Асканий был подростком. Данте не мог этого не знать. Следует предположить, что в рукописи, известной Данте, читалось *florente* (цветущей), а не *fumante* (дымящейся, горящей) и что *fumante* – ошибка переписчика. [c.159]
- ²³ *В этом двойном слиянии кровей из каждой части мира в одном-единственном муже.* – Эта заключительная фраза третьей главы опровергает всякие неосновательные обвинения Данте в расизме или [c.159] национализме. Для него важно “слияние всех кровей” в родоначальнике Рима – универсализм римской империи, охватывающей все народы. [c.160]
- ²⁴ *Вопреки обычному, установленному порядку вещей.* – Данте-гуманист утверждал, вступая в спор с богословами, что историческое “чудо” римской языческой империи не есть “наваждение дьявола”. В дохристианской Римской империи он видел начало всемирного государства. [c.160]
- ²⁵ *Свершилось чудо песьих мух.* – В русском переводе Исхода (8, 21-24) “песьи мухи” – одна из “казней египетских”. [c.160]
- ²⁶ *Фома* – Фома Аквинский (1226–1274). Данте не называет его святым, так как он еще не был канонизирован. Многие комментаторы “Монархии” совершенно неосновательно преувеличивают его влияние на Данте. На самом деле Данте последовательно спорит с “ангельским доктором”, считавшим, что император должен быть подчинен папе. В “Божественной Комедии” (“Рай”, XII, 110) Фома Аквинский упомянут один раз. [c.160]
- ²⁷ *Австр* – южный ветер. [c.160]
- ²⁸ *Гусь, которого ранее там не видели, возвестил о присутствии галлов.* – Этот гусь, о котором рассказывают Тит Ливий и Вергилий (ср. “гуси Рим спасли”), начинает серию “языческих чудес”, поразивших воображение Данте как несомненные свидетельства вмешательства самого провидения в римскую историю. Заметим, что Августин издевался над

этими суевериями и заблуждениями. “Не боги Рима бодрствовали, – писал он, – а гуси”.
[с.160]

²⁹ *Внезапно налетевший ужасный град, внеся смятение, не дал победителям довести свою победу до конца.* – Это второе “римское чудо”, рассказанное Титом Ливием. [с.160]

³⁰ *Женщина, плененная во время осады Порсенны, сорвав оковы, воодушевляемая дивным содействием* [с.160] *Божиим, переплыла Тибр.* – Третье “римское чудо”. Бог – по мнению Данте – в языческие времена покровительствовал не только иудейскому народу, но и римскому. [с.161]

³¹ *При разрушении которого оно разрушается.* – Это определение права – одно из свидетельств того, что Данте получил юридическое образование. [с.161]

³² *Дигесты* – Речь идет о старом своде законов римского права Юстиниана “Digestum vetus”, составляющих первую часть “Пандектов”. Данте был хорошо знаком со всеми частями кодекса (см. “Пир”, IV, XV, 17, где он цитирует вторую часть – “Infortiatum”. Ср. также “Пир” IV, IX, 8) [с.161]

³³ *Всегда законы должны, быть толкуемы ко благу республики.* – Цитата Цицерона из сочинения “О подборе материала” (I, 38). [с.161]

³⁴ *“Закон – это узы человеческого общества”.* – “Книгу о четырех добродетелях” считали произведением Сенеки кроме Данте многие авторы средневековья и также Боккаччо. Автором ее был Мартин, архиепископ г. Брага в Португалии (ум. в 580). [с.161]

³⁵ *Империя Римская рождается от источника благочестия.* – Эта фраза часто повторялась в средние века, так, например, в “Жизни Людовика VII” Сигерия, или в привилегиях, дарованных императором Фридрихом Барбароссой жителям Равены 26 июня 1162 г. У самого Данте см. “Письмо Правителям и народам Италии” (Данте. “Малые произведения”. Письма, V, 3). [с.161]

³⁶ *Чтобы, обливаться потом, следуя за волами.* – Ср. “Пир” (IV, V, 15), “Рай” (XV, 129). Данте, по-видимому, восходит здесь не прямо к Ливию, а к “Истории” Орозия (II, 12). После прославления “языческих чудес” Данте переходит к восхвалению языческих героев, утверждавших империю. [с.161]

³⁷ *Доле Фабриция.* – “Энеида” (VI, 834-844). [с.161]

³⁸ *Вернувшего стяги Камилла.* – “Энеида” (VI, 825). [с.162]

³⁹ *Разве Брут не научил первый предпочитать всему свободу отечества.* – Тит Ливий, II, 5. Данте в этой главе “Монархии” во многом повторяет идеи и примеры V главы IV “Пира”. См. также появление первого консула Брута среди языческих праведников в Лимбе (“Ад”, IV, 126). [с.162]

⁴⁰ *Когда горит его собственная, ошибившаяся рука.* – Тит Ливий (II, 12). Римский юноша Муций Сцевола хотел убить царя Порсенну, осадившего Рим, но покушение не удалось (“ошибившаяся рука”). Он спокойно смотрел, как рука его горит в огне костра. “Рай” (IV, 84): “Когда... суровый Муций руку жжет”. Ср. также “Пир” (IV, V, 14). [с.162]

- ⁴¹ *Теперь черед оных священнейших жертв, Дециев, которые ради благоденствия общего положили свои набожные души.* – В “Монархии” Данте герои Древнего Рима “предвозвещают” (префигурация) грядущие подвиги христианских мучеников; они “типологичны” и являются примерами “Гражданского самопожертвования” и патриотического подвига. [с.162]
- ⁴² *Марк Катон* – В творчестве Данте стоик Марк Катон Утический (ум. в 46 г. до н. э.) играет важную роль. Этот язычник стал стражем Чистилища (см. песни I-II). Данте идеализировал его уже в “Пире” (IV, V, 16; IV, VI, 10). В его самоубийстве Данте видел протест свободного человека против тирании. Он не считался с мнением Августина, полагавшего, что Катон – эгоист, не заслуживающий оправдания. Источником Данте для создания образа Катона послужило сочинение Цицерона “Об обязанностях”. [с.162]
- ⁴³ *Чем смотреть в лицо тирану.* – Здесь Цезарь, основатель империи, назван тираном. В “Аде” Данте обрекает убийцу Цезаря на самую страшную казнь. [с.162]
- ⁴⁴ *А потому по праву стяжал власть империи.* – Следует принять во внимание, что когда Данте писал свое сочинение, император Генрих VII был в Италии. Тема Данте была остра и актуальна. [с.163]
- ⁴⁵ *Ибо цель в подлинном и собственном смысле является результатом права.* – Данте стремится доказать, что римляне всегда преследовали “цель права” при помощи правовых норм. Цель права – само право, т.е. справедливость, результат чистого правосудия. Если поступать несправедливо, цель права – справедливость – недостижима. Известен средневековый пример: нельзя подавать милостыню украденными деньгами (т.е. дарить, нарушая законы добра). [с.163]
- ⁴⁶ *Что ясно как в положительной, так и в отрицательной форме* – при конструктивном и деструктивном модусе. – См. “Первую Аналитику” Аристотеля (II, 77). Весьма вероятно, что Данте читал толкование этого места Альберта Великого. [с.163]
- ⁴⁷ *Евбулия* – по-древнегречески “здоровое суждение”, “рассудительность”, “благоразумие”. [с.163]
- ⁴⁸ *При помощи ложного среднего термина.* – Ср. у Фомы Аквинского (комментарий к “Этике” Аристотеля, VI, 10): “Иногда случается в логике, что приходят к верным заключениям при помощи ложных силлогизмов”. [с.163]
- ⁴⁹ *Будучи произведением божественного разума.* – См. “Ад” (XI, 97-100). [с.163]
- ⁵⁰ *Природа всегда действует ради цели.* – Аристотель. Физика (II, I), “О возникновении животных” (I, I). [с.163]
- ⁵¹ *Силы и свойства мест здесь, на земле.* – См. выше (I, 14). [с.163]
- ⁵² *“Ниспроверженных щадить и ниспровергать горделивых!”* – “Энеида” (VI, 853). [с.163]
- ⁵³ *Правил Италией он...* – “Энеида” (IV, 230). [с.163]
- ⁵⁴ *“Без веры невозможно угодить богу”* – “Послание к евреям апостола Павла” (11, 6). [с.164]

⁵⁵ “Если кто из дома Израилева заколет тельца...” – “Левит” (17, 3-4). [с.164]

⁵⁶ *Заклание животных – человеческие действия.* – В этой фразе Данте, прибегая к системе толкования богословов, придает событиям Ветхого завета (Библии) типологическое значение. События Ветхого завета “предъизображают”, предвещают то, что должно было случиться в Новом завете; исторический (буквальный) смысл их не исчезает, но как бы затемняется, и на первое место выступает “то, что будет”, то, что исполнится в новые времена. При этом, конечно, событиям придается иносказательное или символическое значение. Система иносказательного толкования встречается и у еврейских раввинов (особенно в Александрии), затем у апостолов; она была широко распространена в средние века. [с.164]

⁵⁷ *Решение о Самуиле против Саула.* – См. Первая Книга царств (15). [с.164]

⁵⁸ *Об освобождении сынов Израилевых.* – Исход (8). [с.164]

⁵⁹ *Ведь certare (состязаться) происходит от certum facere (делать достоверным).* – Этимология Данте неверна. Подобные объяснения смысла слов были нередки в средние века (например, в этимологическом словаре Угуччоне из Пизы “Magnaе derivationes”, которым Данте часто пользовался). [с.164]

⁶⁰ *Аталанта и Гиппомен.* – Аталанта – знаменитая аркадская охотница; добывавшимся ее руки она предлагала состязаться в беге. Победенная Гиппоменом, прибегшим к хитрости, Аталанта стала его женой. Овидий в “Метаморфозах” (X, 560) рассказывает, что Аталанта и Гиппомен забыли принести жертву Афродите, которая превратила их во львов. [с.164]

⁶¹ *Эвриал* – троянский герой. См. “Энеида” (V, 334). [с.165]

⁶² *Римский народ одержал верх над всеми, кто боролся за мировое владычество.* – Это утверждение первенства римского народа могло бы показаться “империалистическим”. Однако Данте как в этой, так и в предыдущих главах особенно настаивал на моральном превосходстве римлян, на их самопожертвовании и патриотизме, а не только на военных талантах. Для Данте древнеримское государство – прообраз мирового интернационального государства. Продолжая свой спор с богословами, и прежде всего с Августином, Данте утверждает самобытность светской империи, видит высшую волю не в распадении римского государства, а в его особой исторической миссии. В этой и последующих главах Данте исполнен духом “Энеиды” Вергилия. Последователи Августина обычно противопоставляли мирные завоевания церкви военным триумфам Рима. [с.165]

⁶³ *Под ударами Тамирисы, царицы скифов.* – См. “Чистилище” (XII, 55). Сведения из “Истории” Орозия (II, в, 7), где рассказывается, что мстившая за убийство сына, Тамириса разбила персидскую армию и отрубила голову убитого царя Кира. Она положила голову в мех, наполненный человеческой кровью, воскликнув, что царь может упиться кровью, которой он всю жизнь жаждал. [с.165]

⁶⁴ *Пролив, отделяющий Азию и Европу.* – См. “Чистилище” (XXVIII, 70); Орозий. История (II, 10, 8). [с.165]

⁶⁵ *“О бездна богатства и премудрости...”* – “Послание к римлянам апостола Павла” (11, 39). [с.165]

⁶⁶ “От крови восставленной Тевкра...” – “Энеида” (I, 235). Тевкр – первый царь троян. [с.165]

⁶⁷ *Нот* – южный ветер. См. у Боэция “Об утешении Философией” (П, 6, 8). [с.165]

⁶⁸ “Вышел указ от цезаря Августа, о переписи во всем мире”. – Евангелие от Луки (2, 1). Данте придает этим словам политическое, а также юридическое значение. Они подтверждают права римского цезаря “по всей земле” (по-латыни: *Ut describitur universus orbis*). [с.166]

⁶⁹ *Из сказанного очевидно, что римский народ занял первое место в состязании.* – Попытки Ассирии, Египта, Македонии основать всемирное государство не увенчались успехом. Их цари, по образному выражению Данте, “на середине своего бега упали наземь”. Римская история поэтому, в глазах Данте, единственная, не сравнимая ни с одной из историй предыдущих царств. Замысел Данте остро противостоит представлению о мировой истории Августина и лишь отчасти совпадает со взглядами Орозия. [с.166]

⁷⁰ “Праведен Господь и возлюбил справедливость” – “Книга псалмов Давидовых” (10, 7). [с.166]

⁷¹ *Эту борьбу мы называем поединком.* – Данте представляет борьбу за мировое господство как некий поединок народов. Дальше он переходит к поединку между Энеем и Турном (по Вергилию), окончательно решившему победу троян, предков римлян, в мировом состязании. Ср. “Пир” (IV, V). [с.166]

⁷² “О военном деле” – “*De re militari*” (Ш, 9) знаменитого римского теоретика военного искусства IV в. Вегеция. Данте придал этому месту свое, вряд ли верное, толкование. У Вегеция говорится о военных хитростях и умении выжидать – качествах, необходимых полководцу. [с.166]

⁷³ *В сочинении “Об обязанностях”.* – I, II, 34. У Цицерона Данте почерпнул столь необходимую для его концепции идею борьбы за империю. Однако и Цицерона Данте толковал по-своему, придав морализующий характер высказанным им мыслям о государстве. [с.166]

⁷⁴ “Войны, целью которых является венец империи...” – Цицерон. “Об обязанностях” (I, II, 38). В критическом издании Цицерона читаем “слава империи”, а не “венец” (“венец”, очевидно, чтение рукописи, которую Данте имел в руках). Данте стремится выдвинуть и обосновать понятие “справедливой войны”, противопоставляя его пониманию войны как государственной необходимости. [с.167]

⁷⁵ *Таковы слова Пирра.* – Приведены стихи из VI книги “Анналов” римского поэта Квинта Энния (III-II вв. до н. э.). [с.167]

⁷⁶ *Исконный враг, который всегда внушает распри.* – Для Данте исконным врагом является стяжательство, волчица I песни “Ада”. [с.167]

⁷⁷ *В конце “Энеиды”.* – См. XII, 693 и сл. [с.167]

⁷⁸ *Паллант* – сын аркадского царя Эвандра, переселившегося в Италию, союзника Энея. [с.167]

⁷⁹ *Народ альбанский* – италийское племя, центром которого был город Альба-Лонга, столица латинского союза. По преданию, основана сыном Энея Асканием за 400 лет до основания Рима; разрушен римлянами при царе Туллии Гостилии. [с.167]

⁸⁰ *С которым также согласен Орозий*. – В “Истории” (II, 4) Орозий Данте мог найти лишь упоминание об этих событиях. Подробнее рассказано о них у Ливия (I, 24). Можно предположить, что Данте воспользовался этими сведениями, читая “Об обязанностях” (I, 12) Цицерона. [с.167]

⁸¹ *Кавдинское ущелье* – лат. Furculae Caudinae, узкий горный проход у г. Кавдии в Италии. Во время Второй самнитской войны в 321 г. до н. э. римское войско было там наголову разбито и капитулировало. Уцелевшие римляне должны были пройти под ярмом. Данте не скрывает поражений Рима, чтобы еще сильнее подчеркнуть его последующие победы. [с.167]

⁸² *У кого же теперь окажется столь тупой ум...* – Данте, политический писатель и пропагандист, не стесняется в выражениях. “Тупым умом”, по его мнению, обладали едва ли не все сторонники церковной партии, отрицавшие вслед за Августином особые, установленные провидением и фортуной, пути Римской империи, наследником которой, как он считает, по праву является империя Фридриха II и Генриха VII. [с.168]

⁸³ *Возложен на меня венец правды...* – “Второе послание к Тимофею апостола Павла” (4, 8). [с.168]

⁸⁴ *Пусть же смотрят теперь преисполненные дерзости юристы*. – А. Сольми в книге “Политическая мысль Данте” (II pensiero politico di Dante. Firenze, 1922) считает, что Данте ополчился здесь против гвельфских юристов Болоньи, как, например, против Франческо Аккорси (см. “Ад”, XV, 110 – седьмой круг, где казнятся содомиты). В “Пире” (III, II, 10) Данте писал о медиках, юристах и “почти всех монахах”, которые возлюбили знание только из корысти. [с.168]

⁸⁵ *Коль скоро к беднякам, чьим отцовским достоянием являются церковные средства, эти средства не попадают*. – Как Бернард Клервосский и францисканцы, Данте считал, что церковь может обладать имуществом только для помощи бедным. [с.168]

⁸⁶ *Они [средства] не принимаются с благодарностью от жертвующей Империи*. – Данте ошибочно полагал, что Константин действительно даровал Рим или даже Италию папе, однако он считал, что император не имел права так поступать и раздроблять империю на части, а папа не имел права принять этот дар. Империя, по его мнению, вправе давать церкви земли, но в разумных размерах и в целях благотворительности. [с.168]

⁸⁷ *Христос, родившись, совершил бы несправедливость*. – Орозий. “История” (VI, 22) настаивал [с.168] на том, что Христос сам пожелал быть включенным в списки переписи, проводившейся при императоре Августе. Тем самым он стал римским гражданином и подтвердил свое человеческое естество. “Римское гражданство” Христа, по Орозию, доказывает божественность самого установления Римской империи. [с.169]

⁸⁸ *Консеквент (вывод) ложен, следовательно, истинно суждение, противоречащее антецеденту (предпосылке)*. – Отсюда следует заключить, что Римская империя существует по праву и что Христос не совершил несправедливости, родившись во времена правления Августа. Отсюда проистекает также, что верующие должны признать римскую языческую империю как законную, установленную свыше. [с.169]

⁸⁹ “Топика” – Аристотеля (II, 8). [с.169]

⁹⁰ Однако силу свою обнаруживает посредством второй фигуры силлогизма. – Данте стремится свести силлогизм второй фигуры четвертого модуса к силлогизму первой фигуры через “немыслимое”. Эти приемы формальной логики Данте воспринял от Аристотеля, вероятно, через произведения мыслителя XIII в. Петра Испанского (впоследствии папа Иоанн XXI, ум. в 1277), который написал “Малую сумму логики” (Summulae logicales). Ср. “Рай” (XII, 134–135). Как показал Нарди, это место “Монархии” основывается на V книге сочинения Петра Испанского. [с.169]

⁹¹ И если Римская империя не существовала по праву, грех Адама не был наказан во Христе. – Данте снова настаивает на ложности заключения (консеквента). По мнению Данте, Пилат, распяв Христа, наказал грех прародителя Адама. Отсюда Данте, совершенно расходясь не только с Августином, но и с Орозием, заключает, что суд римского проконсула был необходим для спасения человечества и решение Пилата было справедливо. Языческая [с.169] империя, по мнению Данте, действовала согласно с божественной волей. [с.170]

⁹² “Как через одного человека вошел грех в мир...” – “Послание к римлянам апостола Павла” (5. 12). [с.170]

⁹³ “Он предопределил усыновить нас”... – “Послание к ефессянам апостола Павла” (I, 5-8). [с.170]

⁹⁴ “Совершилось!” – Евангелие от Иоанна (19, 30). [с.170]

⁹⁵ “Кто поставил тебя судьей над нами?” – “Исход” (2, 14). [с.170]

⁹⁶ И цезарь Тиберий, чьим наместником был Пилат, не имел бы права творить суд над всем человеческим родом, если бы Римская империя не существовала по праву. – Мнение о “подсудности” Христа императорской власти звучало парадоксально для людей средневековья, оно противоречило тысячелетней церковной традиции. Данте высказывает свое личное мнение как человек нового времени. См. похвалу Тиберию в “Рае” (VI, 88-90); “Живая Правда... ему внушила славный долг – Исполнить мщение гнева своего” (т.е. искупить грех Адама и осудить Христа). [с.170]

⁹⁷ О славная Авзония! Что было бы, если бы никогда не родился тот, кто подорвал мощь твоей империи. – Авзония – Италия. Подробнее о даре императора Константина, “подорвавшего мощь империи”, см. ниже, в III книге (гл. X). [с.170]

Книга третья

¹ Заградил пасть лвам, и они не повредили мне. – “Книга пророка Даниила” (6, 22). [с.170]

² Наставник нравственности. Философ – Аристотель, автор “Этики” (см. “Этика” I, 4). [с.170]

³ Того угля, который один из серафимов приял с небесного жертвенника, коснувшись им уст [с.170] Исайи. – Книга пророка Исайи (6, 7); “И уголь, пылающий огнем, во грудь отверстую водвинул” (Пушкин. Пророк). Вводную главу III книги Данте пишет в пророческом духе, готовясь к решительному нападению на погрязшую в грехах церковь, противницу независимости империи. Гневный пафос этих строк с еще большей силой зазвучит в терцинах “Божественной Комедии”: в инвективах “Чистилища”, пророчествах предка Данте

Каччагвиды (“Рай, XVII) и в обличениях апостолом Петром своих недостойных наследников (“Рай”, XVII, 22-27). [с.171]

⁴ *Гимнасий* – здесь – в античном значении – место гимнастических состязаний и борьбы. Примечательно, что образ этот, навеянный греко-римской античностью, Данте сближает с образами, почерпнутыми из “Книги пророка Исайи”. [с.171]

⁵ *Не убоится худой молвы.* – “ Книга псалмов Давидовых” (3, 7). Ср. “Рай” (XVII, 106 и далее). [с.171]

⁶ *Итак, настоящий вопрос... касается двух великих светил.* – Т.е. папы, уподобляемого солнцу, и императора, уподобляемого луне. – О независимости императора от папского престола см. ниже, (гл. IV и XVI). [с.171]

⁷ *Один лишь принцип есть корень утверждаемых промежуточных положений.* – В силлогизме меньшая посылка (медиум) имеет свой корень в посылке общего характера. *A* есть *C*, *C* есть *B*, следовательно, *B* есть *A*. [с.171]

⁸ *Коль скоро из противоречащего ему суждения вытекают столь великие абсурды.* – Данте с помощью несколько громоздких рассуждений в духе современной ему формальной логики, стремится привести к абсурду те положения, которые могли бы выставить в воображаемом диспуте его противники, не боящиеся софизмов. [с.171]

⁹ *Что же касается истины третьего вопроса.* – Первый “вопрос”, поставленный в I книге, – о необходимости [с.171] монархии – сам по себе не вызывал споров; а если таковые возникали, полагает Данте, то по недостатку познаний. Второй “вопрос”, поставленный во II книге, был вопросом спорным; Данте утверждает провиденциальный характер языческой Римской империи, являющейся, по его мнению, не только необходимой в историческом развитии человечества, но и независимой от церкви земной. Христианская монархия Константина – продолжение языческой, но Константин совершил тяжкий грех, даровав земли империи папе, грех, равный Адамову. Данте считает, что и в этом вопросе многие церковники заблуждаются по незнанию или непониманию истории. Но он, Данте Алигьери, знает, в чем суть вопроса о государстве и может высказать о нем свое решающее суждение! Таков независимый характер и гордый ум будущего творца “Божественной Комедии”. Третий “вопрос” – самый главный в этом сочинении – о независимости единого мирового государства от папского престола. [с.172]

¹⁰ *Не все, что должны воздавать Христу, но все, что должны воздавать Петру.* – Это место имеет первостепенное значение для понимания “Монархии”. Следует, вслед за Э. Жильсоном, сравнить следующие положения Данте и Фомы Аквинского:
Данте

“... верховный первосвященник, наместник господина нашего Иисуса Христа и преемник Петра, которому мы должны воздавать *не все, что должны воздавать Христу, но все, что должны воздавать Петру...*” (“Монархия”).

Фома Аквинский

“... верховный священник, преемник Петра и наместник Христа, Римский понтифекс, которому все короли христианских народов должны повиноваться так же, как самому нашему Господу Иисусу Христу” (“ О правлении государей”, I, 14). [с.172]

“Проблема здесь сконцентрирована на этих двух предложениях, которые почти слово в слово противоречат одно другому в такой степени, что нельзя не предположить, что когда Данте писал это, он не вспоминал о Фоме Аквинском...” Отрицалась, таким образом, светская власть папы, которую он унаследовал от апостола Петра. “Между папою святого Фомы,

который обладает обоими венцами (т.е. властью духовной и светской), и папою Данте, который лишен всякого контроля в делах светских, должен быть сделан выбор; эти две точки зрения непримиримы” (Жильсон). Можно сказать, что Данте вел с Фомой Аквинским упорную полемику в III книге “Монархии”, как во II – с Августином. [с.173]

¹¹ Их называют декреталистами. – Декреталии – сборники церковных установлений, папских писем и постановлений после вселенских церковных соборов. Яркие приверженцы папского престола считали отступления от декреталиев смертными грехом. Декреталисты XII–XIII вв. ратовали за подчинение светской власти папе. В сочинении известного декреталиста Гостензия (Hostensis) – “Свод о заглавии декреталий” (“Suma super titulus decreta-lium”) – сказано, что императорская власть отделена от власти церковной, однако автор считает, что император получает корону от римской церкви и является ее наместником (викарием). Доктрина о том, что папа обладает полнотою императорской власти, впервые была объявлена Иннокентием IV (1234–1254). По его мнению, все римские императоры до Константина были тиранами. Император – вассал папы. В “Хронике” Франческо Пипино сказано, что Бонифаций VIII (ум. в 1303) принял послов императора Альберта сидя на троне, увенчанный диадемой императора Константина [вряд ли подлинной]. Правая рука его покоилась на рукояти меча; он сказал послам: “Разве я не верховный [с.173] первосвященник? Разве это не престол святого Петра? Разве я обладаю империей не по праву? Я – Цезарь, я – император!” Поэтому не следует удивляться тому, что папа Иоанн XXII осудил в 1329 г. “Монархию” Данте, как произведение сугубо еретическое, на сожжение. Книга попала “на индекс” (указатель запрещенных папской курией книг) в 1554 г. Запрещение это было снято лишь в XIX в. [с.174]

¹² По словам пророка – “Книга псалмов Давидовых” (110, 8). [с.174]

¹³ Влеку меня за собою. – “Книга Песни песней Соломона” (1, 3). Это произведение древнееврейской литературы толковалось в средние века иносказательно, особенно в комментариях Бернарда Клервосского. [с.174]

¹⁴ И вдобавок не желают иметь судью... – т.е. императора. [с.174]

¹⁵ Таким образом, остается спорить с одними лишь теми, кто, движимые некоторой ревностью к матери-церкви, не ведают искомой ими истины. – т.е. спорить не с людьми, погрязшими в стяжании и других пороках, как многие служители церкви, и не с ослепленными невежеством и охваченными страстями декреталистами, а с людьми “доброй воли”, но заблуждающимися. Следовательно, главные враги для Данте, с которыми он вступает в спор, – папа и те прелаты, которые думают ложно “по неведению”. [с.174]

¹⁶ С тем почтением, которое благочестивый сын обязан оказывать отцу. – Следует отметить большую сдержанность Данте по отношению к папскому престолу в III книге “Монархии”, особенно по сравнению с “Божественной Комедией”, где папе Клименту приписаны все пороки (“Ад”, XIX; “Чистилище”, XXXII – сцена Гиганта и Блудницы; “Рай”, XIX, XVII – обман папой императора, XXVII – Климент и Иоанн XXII, “пьющие кровь [с.174] святых”). Сдержанность в “Монархии”, а также в письме VII объясняется тем, что во время их написания Климент еще не окончательно отвернулся от Генриха VII. В 1314 г. двуличный папа опубликовал две буллы, в которых чернил и высмеивал Генриха VII. Несомненно, что “Монархия” была написана до этих папских посланий, т.е. до 1314 г. Заметим, что в письме VIII Данте весьма резко говорит о папе. Вероятно, к этому времени относится и последний известный нам сонет великого поэта: “Не долго мне слезами разразиться” (сонет 49 в книге Данте. Малые произведения. М., 1968, с. 86). Поэтому весьма вероятно предположить, что “Монархия” была написана в 1312–1313 гг., когда автор

надеялся, что разногласия между папой и императором могут быть устранены. [с.175]

¹⁷ *Бог создал два светильника, один – большой, другой – меньший, чтобы один светил днем, а другой ночью.* – Под этой аллегорией следует понимать власть папы (солнце) и власть императора (луна). Декреталисты основывались в своих суждениях в пользу папы на этом библейском тексте (Бытие, 1, 16). Авторитет в каноническом праве, Генрик де Суза, умерший в 1271 г. (“Остиец” – см. “Рай”, XII, 83), определенно говорил, что “свет” земных владык зависит от света дневного светила – папы. Обвиненный в ереси Жан де Жандэн (Jean de Jendun) в своем комментарии к Аверроэсу (De substantia Orbis, II) утверждал, что луна имеет и собственный свет. Э. Жильсон считает, что Данте в “Монархии” часто превосходит смелостью мысли этого свободомыслящего философа. Папа Климент V в своем письме к императору Генриху VII от 26 июля 1309 г. приводил образ “двух светильников”. [с.175]

¹⁸ *По словам Философа в книге “О софистических доказательствах”* – т.е. Аверроэса (II, 3). [с.175]

¹⁹ *И в том и в другом Философ упрекал Парменида и Мелисса.* – Эти мыслители упомянуты в “Рае” (XIII, 124-126); “Парменид, Мелисс и остальные, Которые блуждали наугад”. Парменид (род. ок. 540 до н.э.) и его ученик Мелисс (уроженец о. Самоса) принадлежали к элейской философской школе. Аристотель упрекал их за пристрастие к софизмам. [с.176]

²⁰ *Мистический смысл* – т.е. анагогический. Анагогический смысл, как и другие – аллегорический и моральный, применяются к толкованию Библии. Он открывает, по мнению богословов, связь с вечностью и имеет символический характер. Известны латинские средневековые стихи, которые помогали запомнить толкование по четырем смыслам: *Littera gesta docet, quid credes allegoria;*
moralis; quid agas; quo tendas, anagogia.
(Буквальный смысл – учит о произошедшем; о том, во что ты веруешь, – учит аллегория; мораль наставляет, как поступать, а твои стремления открывает анагогия.) [с.176]

²¹ *О первого рода ошибке говорит Августин в сочинении “О граде божием”.* – XVI, 2. [с.176]

²² *Типически знаменуют две эти власти.* – Т.е. являются их прообразами (“типами”). [с.176]

²³ *Ибо движение ее обусловлено собственным источником движения.* – Ср. о “двигателях” небесных тел в “Пире” (II, V, 13). [с.176]

²⁴ *Ведь она имеет и некоторый свет сама по себе.* – Французский цивилист Жан де Пари в сочинении “О власти папы и императора” (XV) подобрал аргументы для доказательства собственного бытия луны, независимого от солнца. Гипотеза о собственном свете луны основывалась на наблюдении ее свечения во время затмений. [с.176]

²⁵ *Аргумент, основанный на избрании и низложении Саула.* – Об иудейском царе Сауле и пророке Самуиле см. в “Первой Книге царств” (10, 1; 15, 26). [с.176]

²⁶ *Но так же, как молот действует... силою кузнеца.* – Ср. в “Рае” (II, 127-128): “Исходит бег и мощь кругов священных, Как ковка от умеющих ковать”. Ср. также “Пир” (IV, 12). [с.177]

²⁷ *Согласно изречению Агафона.* – Аристотель. Этика, VI, 2. [с.177]

- ²⁸ *Я признаю истинность буквального смысла* – т.е. историческую реальность самого события, как, например, дары магов. Толкования же сторонников светской власти папы Данте считал ошибочными, основанными на неправильно построенных псевдологических доводах. [c.177]
- ²⁹ *Из книг, трактующих о силлогизме как таковом.* – Из “Первой Аналитики” Аристотеля (1, 25). Ср. перевод этого произведения Псевдо-Бозецием (Patrologia Latina, 64, col. 667). [c.177]
- ³⁰ *Хотя Магистр и утверждал противоположное в четвертой книге.* – “Магистр сентенций” – так назывался в средние века Петр Ломбардский (конец XI в. – 1160), автор книги “Четыре книги сентенций” (Ubi quattuor sententiarum). [c.177]
- ³¹ *Откуда, разумеется, вытекало бы то, что они утверждают.* – Т.е. из евангельского текста о “связывании” и “развязывании” всего существующего на земле апостолом Петром (и, следовательно, его наследниками) (“Евангелие от Матфея”, 16, 19). Это старый боевой аргумент декреталистов в пользу первенства папской власти во времена Данте вновь использовал папа Бонифаций VIII в булле “Единую святую” (Unam sanctum). [c.177]
- ³² *Он мог бы также разрешить меня от грехов без покаяния, что также не мог бы сделать и сам бог.* – Если бы бог простил нераскаявшегося грешника, то тем самым он признал бы, что грешник не есть грешник. Вторжение Аристотелевой логики в богословие было излюбленным приемом Данте, [c.177] который путем рассуждения стремился привести к абсурду доводы своих противников. [c.178]
- ³³ *И таким образом, универсальный смысл, заключающийся в словах “все, что ни [quodcumque] ограничивается в своем значении должностью ключей царства небесного.* – Еще раз Данте настаивает на том, толкуя слово “quodcumque”, что власть папы распространяется только на небесное, но не на земное. [c.178]
- ³⁴ *“До если кто-либо иметь меча не может, достаточно будет и двух имеющих”.* – Иносказательному смыслу богословов Данте противопоставляет смысл исторический или буквальный (вот так и случилось: было всего лишь два меча – Христос сказал, что довольно и этого). [c.178]
- ³⁵ *Но, думается мне, и природная простота.* – Данте говорит, что апостол Петр отличался поспешностью в словах и безотчетной решимостью в действиях и что в основе его характера лежит “природная простота” (simplicitas naturalis). Все эти особенности Данте подчеркивает, разрушая легенду о “двух мечах”, т.е. о полноте власти римских первосвященников. [c.178]
- ³⁶ *“Не думайте, что я пришел принести мир на землю...”* – “Евангелие от Матфея” (10, 34–35). [c.178]
- ³⁷ *Что Иисус делал и чему учил...* – “Деяния апостолов” (1, 1). [c.178]
- ³⁸ *Некоторые говорят, кроме того, что император Константин, очистившись от проказы благодаря вмешательству Сильвестра, бывшего тогда верховным первосвященником, принес в дар церкви столицу империи, Рим.* – Легенда об излечении Константина, первого христианского императора, и о его даре папе Сильвестру послужила основанием для притязаний пап на светскую власть. Подложность документа о “даре Константина” окончательно доказал итальянский гуманист Лоренцо Валла в [c.178] своем “Рассуждении” (De falso credita et ementita Constantini Donatione Declamatio, изд. впервые в 1518г.; см. рус. перевод в книге “Итальянские гуманисты XV в. о церкви и религии”. М., 1963). О том, что

документ – фальсификат, упомянуто в одном документе императора Оттона III (в 1001 г.); его сочинителем в императорском окружении считался некий Иоанн-диакон, по прозвищу Беспалый. Подложность “ дарственной” Константина доказывал в XII в. во времена Фридриха Барбароссы немец Везель, последователь Арнальда Брешианского. По его мнению, она не что иное, как “ложь и еретические басни”. Известный историк того же времени Оттон Фрейзингенский в своей “Хронике” считал повесть об исцелении Константина от проказы апокрифом, однако верил в подлинность дарственной грамоты. Весьма знаменательно, что знаменитый юрист Грациан из Болоньи (XII в.), который стремился объединить право каноническое с гражданским, не включил “дарственную Константина” в свое сочинение. Однако сторонники светской власти пап продолжали настаивать на подлинности “дарственной”, которую распространяли не только на Рим и так называемую “папскую область”, но и на весь Запад. Против “дарственной” в XIII-XIV вв. выступали также многие специалисты по римскому праву в Болонье. Многие из Болонских юристов полагали, что если даже “дарственная” и подлинна, то Константин поступил против воли римского народа, поэтому она не имеет юридической силы. Профессор Якопо Бутригарио в начале XIV в. доказывал, что если бы Константин захотел отказаться от империи, то мог бы сделать это только в пользу римского народа. Болонцы считали также, что если бы Константин стал раздавать империю по частям, она бы погибла. По своим воззрениям на “дар Константина” Данте был ближе всего к Арнальду Брешианскому [с.179] и к болонской школе, где он получил юридическое образование, так же, как его друг, поэт и правовед Чино да Пистойя, сторонник Генриха VII. Подобные взгляды можно найти и у французских цивилистов этого времени – Жана де Пари и магистра де Бель Перш, утверждавших, что французский король независим и от империи и от папы и что “дарственная Константина” на французское королевство не распространяется. Что же касается еретиков XII-XIII вв., то катары и вальденсы считали папу Сильвестра антихристом (см. Б. Нарди “La do-natio Constantini e Dante”). [с.180]

³⁹ *Но рассекать империю противно должности, вверенной императору.* – Сын Фридриха II Манфред в своем письме к римлянам 24 мая 1265 г. (когда родился Данте) высказывает мнение о том, что Константин поступил неблагоразумно, дав то, что давать не имел права. Он напомнил предание о том, что в день, когда объявлена была “дарственная” Константина, с неба послышался голос, говорящий; “Днесь излился яд в святую церковь божию”. Намек на эту легенду имеется в стихах знаменитого немецкого миннезингера Вальтера фон дер Фогельвейде (в 1201). [с.180]

⁴⁰ *Если, следовательно, отдельные права и прерогативы были... отчуждены Константином от империи и переданы в ведение церкви, то был бы разодран хитон несшитый...* – “Хитон несшитый” (тканый) упомянут в “Евангелии от Иоанна” (19, 23); Данте понимает под “хитоном несшитым” империю. [с.180]

⁴¹ *“Никто не может положить иного основания...”* – “Первое послание к коринфянам апостола Павла” (3, 11). [с.180]

⁴² *Основание же империи – человеческое право.* – По словам Э. Жильсона, Данте является первым выразителем современной идеи Человечества. Жильсон, [с.180] впрочем, считает, что само понятие человечества является светским подражанием религиозного понятия церкви, с чем согласиться трудно, так как Данте был воспитан в школе римского права и был учеником Вергилия. Однако мы не можем не согласиться с Жильсоном, когда он говорит о том, что рассматриваемое произведение Данте не может быть истолковано посредством терминов философии Авер-роэса или доктрины Фомы Аквинского. Это сочинение оригинального мыслителя, создавшего свою собственную систему выражений, возникшую из его представлений об универсальной монархии. [с.181]

⁴³ “Кто это восходит от пустыни, опираясь на возлюбленного своего?” – “Книга песни песней Соломона” (8, 5). [с.181]

⁴⁴ “Не имейте ни золота, ни серебра, ни меди в поясах ваших...” – Евангелие от Матфея (10, 9-10). [с.181]

⁴⁵ Папа Адриан. – Данте следует неверным данным; Карла Великого короновал в 800 г. не Адриан I (ум. в 795), а папа Лев III (795–816). [с.181]

⁴⁶ Несмотря на то, что Михаил был императором в Константинополе. – Михаил I, император Византии, царствовал от 811 до 813 г. В 800 г. императрицей была Ирина (вторично с 797 до 802). О том, что Адриан “перенес империю” с Востока на Запад и передал императорское достоинство Карлу Великому, а также о том, что это случилось во времена византийского царя Михаила, Данте мог прочесть у Птолемея из Лукки в его трактате “Об управлении государей” (III, 18) или в какой-либо энциклопедии XIII в. [с.181]

⁴⁷ Узурпация права не создает права. – Данте признавал Карла Великого императором, но не считал, что его власть была получена от папы. Папы “даровали” королевства, как, например, Апулию и Сицилию Роберту Анжуйскому, но Данте эти “дары” не признавал (см. “Чистилище”, XX, 67). Власть [с.181] Карла зависела от бога. Вероятно, Данте так же, как Арнальд Брешианский, Жан де Пари и Чино да Пистойя, считал, что для избрания императора необходимо также одобрение народа (римского). [с.182]

⁴⁸ Император Оттон восстановил папу Льва и низложил Бенедикта, отправив его в изгнание. – Речь идет о событиях X в.: Лев VIII был папой от 963 до 965 г. Бенедикт был объявлен папой в 964 г. [с.182]

⁴⁹ Они заимствуют из десятой книги “Первой философии” – т.е. “Метафизики” Аристотеля (X, 1). [с.182]

⁵⁰ Формы акцидентальной – т.е. случайной. Человек может быть или же не быть отцом, императором или папой. Таким образом, понятие “отец” или “император” не является основным; основное понятие – человек. [с.182]

⁵¹ Папа и император, поскольку они люди, должны сводиться к одному, но поскольку они папа и император, должны сводиться к другому. – Происходит разделение сфер. Люди как таковые меряются идеалом разума Аристотеля (идеалом “совершенного человека”); так как они обладают душой, то управляются “верховным отцом” – папой; поскольку они подчинены государственным установлениям, для них верховный авторитет – император. Ни один из этих принципов не подчиняется другому. В науке и философии папа должен следовать Аристотелю – таким образом, рационалистическая философия отделяется от богословия, и теология не ставится выше науки. В вопросах светской власти император не должен испрашивать совета папы; в то же время императору не следует вмешиваться в дела веры. Папа ведет к блаженству иного бытия, император – к блаженству земной жизни. Доминиканец Гвидо Вернани протестовал против раздвоения (вернее – утроения) системы подчинения авторитетам и отрицал какую-либо возможность добродетели или блаженства в земной, тленной жизни. Оппозиция Гвидо Вернани [с.182] к Данте, по мнению Жильсона, нами вполне разделяемому, – “не что иное, как оппозиция томистического мира к одной из величайших опасностей, которая когда-либо ему угрожала”: дело шло об отделении науки от богословия, гражданской власти от церковного авторитета. [с.183]

⁵² *Что власть церкви не есть причина власти императорской, доказывается так.* – Власть церкви, утверждает Данте, не может быть причиной власти императорской, поскольку Римская империя и императорская власть существовали до основания церкви. Отсюда следует, что власть императора – от бога, а не от папы и что, следовательно, государство независимо от церкви. Взгляд этот прямо противоположен взглядам Фомы Аквинского. Под давлением политической страсти Данте, по словам Э. Жильсона, единство средневекового христианства с его подчинением папе было резко нарушено. Данте, прибегая к доводам логики Аристотеля, требовал отделения богословия от философии. Таким образом, Данте до конца потряс единство христианской мудрости и порвал соединяющие связи христианства... Почитавшийся многими томистами, Данте в действительности нанес в самых существенных вопросах смертельный удар доктрине Фомы Аквинского. [с.183]

⁵³ *При отсутствии церкви или бездействии ее империя имела всю свою силу.* – Т.е. в языческие времена и в периоды церковных распрей. [с.183]

⁵⁴ *“Я стою перед судом цезаря”.* – Эта цитата и две следующие взяты Данте из “Деяний апостолов” (25, 10; 27, 24; 28, 19). [с.183]

⁵⁵ *“Имею желание разрешиться...”* – “Послание к филиппийцам апостола Павла” (1, 23). [с.183]

⁵⁶ *В согласии со словами книги Левит.* – “Левит” (2, 11; 11, 43). [с.183]

⁵⁷ *Хотя суждение это и необратимо.* – Т.е. не все, что приемлется от бога, приемлется и от природы. [с.184]

⁵⁸ *На сем камне созижду церковь мою...* – “Евангелие от Матфея” (16, 18). [с.184]

⁵⁹ *Я совершил дело...* – “Евангелие от Иоанна” (17, 4). [с.184]

⁶⁰ *Что явствует из слов, сказанных богом Моисею.* – “И сказал бог Аарону: в земле их не будешь иметь удела, и части не будет тебе между ними” (“Числа”, 18, 20). Отсюда следует, что священнослужители не должны быть землевладельцами. [с.184]

⁶¹ *Из слов, сказанных Христом своим ученикам.* – “Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха. Ибо трудящийся достоин пропитания” (Евангелие от Матфея, 10, 9–10). Отсюда следует, что служители церкви не могут иметь собственности и должны трудиться. На этот и предыдущий тексты Евангелия любили ссылаться иоакимиты, францисканцы, а также “еретики” разных толков в проповедях и писаниях, направленных против обогащения церкви. [с.184]

⁶² *Согласно сказанному в “Метафизике”.* – Аристотель. Метафизика (IX, 8). [с.184]

⁶³ *Ведь не только все жители Азии и Африки, но и большая часть жителей, населяющих Европу, от этого отвращается.* – Данте намекает на оппозицию претензиям папского престола на светское господство со стороны гибеллинов, французского короля, православной византийской церкви. [с.184]

⁶⁴ *Свойства всякой вещи сообразны ее природе, как инструменты для достижения цели.* – Мысль в основе своей аристотелевская. См. “Метафизику” (VII). [с.184]

⁶⁵ “Я дал вам пример...” – “Евангелие от Иоанна” (13, 15) и далее цитаты оттуда же (21, 19; 18, 36). [с.184]

⁶⁶ “Его – море, и он создал его”. – “ Книга псалмов Давидовых” (94, 5). [с.185]

⁶⁷ *Такое изречение неприложимо.* – В образе “печати” Данте стремится показать двойную природу Христа – божественную и человеческую. Будучи богом, Христос имеет власть над временным, земным, и над нетленным, духовным; потому он является мерой всех вещей, подобно золоту, почитавшемуся мерой всех металлов. [с.185]

⁶⁸ *Есть следствие противоречия в вещи, являющейся предметом этой речи или этого мнения.* – Жизнь Христа и есть “форма” церкви. Христос сказал, что царство его не от мира сего, церковь должна не только повторять эти слова, но и поступать сообразно с ними, чтобы не противоречить самой своей сущности. [с.185]

⁶⁹ *Как наставляет нас тому учение о категориях.* – Данте намекает на категории субстанции по Аристотелю, вероятно, следуя комментарию Боэция. [с.185]

⁷⁰ *Вот почему философы правильно уподобляют его горизонту.* – Не установлено, на каких философов намекает Данте. Мысль эта восходит, по всей вероятности, к неоплатоникам. [с.185]

⁷¹ *Итак, две цели поставило перед человеком неисповедимое провидение.* – “ О двух блаженствах” – земном и небесном – писал Фома Аквиинский в “Summa theologiae” (1,62, 1). Однако ошибочно считать, вслед за комментатором “Монархии” Г. Вине (G. Vinay), что Данте был в зависимости от мыслей знаменитого богослова. Так же как Э. Жильсон и Б. Нарди, мы не можем не прийти к заключению, что Данте последовательно спорил с Фомой Аквинским и его продолжателем Птолемеем из Лукки, автором “De regimine principum” (“Об управлении государей”). Следует предположить, что Данте имел перед глазами это сочинение, когда писал свой политический трактат. Данте высказывает следующие [с.185] идеи: человек по своей природе стремится к деятельности; перед ним две цели – блаженство земное и небесное; земное (beatitudo terrestris) может быть осуществлено при помощи власти императора единого всемирного государства, опирающегося на мудрость и знание; рядом с императором стоит его советник – философ; вечный мир, ограничение стяжательства, законность и справедливость необходимы для всех людей и являются первым условием для достижения и духовного совершенства; что же касается до дел веры, до человека, стремящегося к вечному блаженству, то здесь руководство принадлежит церкви, которая не должна вмешиваться в устройство светского государства. Для Фомы Аквинского цель была одна – достижение потустороннего блаженства. Поэтому в его концепции все должно было быть подчинено этой единственной цели, в том числе и государство. [с.186]

⁷² “Уздою и удилам”. – См. “Книгу псалмов Давидовых” (31, 9): “ Не будьте как конь, как лошак несмысленный, которых челюсти нужно обуздывать уздою и удилами, чтобы они покорялись тебе”. [с.186]

⁷³ *Вот почему нужно было для человека двойное руководство, в соответствии с двойной целью.* – Оставляя традиционные образы “двух светил”, освещающих землю: папа – солнце, император – луна, Данте создал с большой смелостью образ “двух солнц” в “Божественной Комедии”. См. “ Чистилище” (XVI, 106– 111):

Рим, давший миру наилучший строй,
Имел два солнца, так что видно было,
Где божий путь лежит и где мирской.

Потом одно другое погасило:

Меч слился с посохом и вышло так,

Что это их, конечно, развратило...”

Отсюда следует заключить, что Данте в “Божественной комедии” не отступил от своих политических идей, изложенных в “Монархии”. [с.186]

⁷⁴ *На этом малом участке.* – См. “Рай” (XXII, 151-153):

С нетленными вращаясь Близнецами,

Клочок, родящий в нас такой раздор,

Я видел весь, с горами и реками”. [с.187]

⁷⁵ *Титул выборщика не принадлежит ни тем, кто носит его в настоящее время, ни тем, кто мог им пользоваться в прошедшие времена.* – Т.е. претензии папы на то, что даровать императорскую корону может только он, – неосновательны, ибо в Риме императоры были задолго до того, как там появились папы. Выборщиками (электорами) в средние века были германские князья – они лишь временные проводники воли божией. Ими могли быть, как полагали Арнальд Брешианский, а позже Чино да Пистойя, также римские граждане. Данте, так же как Фридрих II, считал, что выбор императора зависит лишь от бога; тем самым он утверждал независимость светской власти - от духовной. [с.187]

⁷⁶ *Над которым получил он власть единственно от того, кто в руках своих держит все духовное и мирское.* – Примирительный тон последнего абзаца “Монархии”, который следует объяснить тем, что император Генрих VII и его последователи еще верили в возможность нормализовать отношения с папой Климентом V, приводил в смущение многих комментаторов. Однако упорный Данте, идя из соображений тактических на известную политическую уступку, от главных своих идей все же не отступился: император, “первородный сын Петра”, получает власть не от преемника Петра – папы, а непосредственно от бога; он оказывает должные знаки уважения первосвященнику, но от него ни в чем не зависит в делах государственных. [с.187]

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аарон [184](#)

Август, император [53](#), [83](#), [91](#), [154](#), [155](#), [157](#), [166](#), [169](#)

Августин [15](#), [17](#), [100](#), [104](#), [154-157](#), [160](#), [162](#), [165](#), [166](#), [168](#), [169](#), [173](#), [176](#)

Аверроэс (Ибн Рошд) [10](#), [27](#), [144](#), [145](#), [175](#), [181](#)

Авзоны [62](#)

Авиценна [149](#)

Австр [64](#)

Агафон [110](#), [177](#)

Адам [6](#), [92](#), [169](#), [170](#), [172](#)

Адриан I, папа [122](#), [181](#)

Аккорси, Франческо [168](#)

Александр Македонский [82](#), [155](#)

Альберт Великий [153](#), [163](#), [173](#)

Андромаха [62](#)

Антей [79](#), [87](#)

Анхиз [75](#)

Аполлон (Феб) [83](#), [148](#)

Аристотель [6](#), [21](#), [38](#), [141-147](#), [149](#), [150](#), [152](#), [153](#), [157](#), [158](#), [163](#), [169](#), [170](#), [176-178](#), [182-185](#)

Арнальд Брешианский [179](#), [182](#), [187](#)

Асканий [62](#), [159](#), [167](#)

Ассарак [60](#), [159](#)
Астрея [36](#), [148](#)
Аталанта [79](#), [164](#)
Атлант (Атлас) [60](#), [61](#)
Афродита [164](#)
Барби, Микеле [152](#)
Бель Перш де, магистр [180](#)
Бенедикт, папа [124](#), [182](#)
Бернард Клервосский [168](#), [174](#)
Боккаччо [152](#), [155](#), [161](#)
Бонифаций VIII [147](#), [173](#), [177](#)
Борей [64](#)
Боэций [35](#), [83](#), [143](#), [146](#), [149](#), [151](#), [152](#), [165](#), [185](#)
Брут [69](#), [162](#)
Брюсов В. [159](#)
Бутригарио, Якопо [179](#)
Балла, Лоренцо [178](#)
Вегеций [84](#), [166](#)
Везель [179](#)
Везогез, царь Египта [81](#)
Вергилий [36](#), [59](#), [147](#), [148](#), [155](#), [157](#), [159](#), [160](#), [165](#), [166](#), [181](#)
Вернани, Гвидо [144](#), [155](#), [182](#)
Виллани Дж. [155](#)
Вильгельм из Мэрбека [150](#)
Вине Г. [185](#)
Гален [46](#), [153](#)
Ганнибал [65](#), [89](#)
Гектор [60](#)
Генрих VII [9](#), [147](#), [152](#), [157](#), [163](#), [168](#), [175](#), [180](#), [187](#)
Гера [86](#)
Герард из Кремоны [150](#)
Геркулес [79](#), [86](#)
Геродот [153](#)
Геспер [37](#), [149](#)
Гиппомен [79](#), [164](#)
Голенищев–Кутузов И.Н. [141](#)
Голиаф [86](#)
Гомер [30](#), [60](#), [146](#)
Горации, братья [88](#)
Гостензий [173](#)
Гостилий [88](#)
Грабарь В. [141](#)
Граи [76](#)
Грациан [179](#)
Гревс И. [141](#)
Давид [45](#), [86](#), [95](#), [105](#), [141](#), [145](#), [153](#), [154](#), [156](#), [166](#), [171](#), [174](#), [185](#), [186](#)
Даниил [95](#), [170](#)
Данте [5–18](#), [141-175](#), [177-187](#)
Дарий [81](#)
Дардан [60](#), [61](#), [159](#)
Дева [36](#), [148](#)
Дева Мария (см. [Мария](#))

Дезидерий [124](#)
Денница [37](#), [149](#)
Деции [69](#), [70](#), [162](#)
Деций Публий [70](#)
Диана (см. [Феба](#))
Дидона [62](#)
Евклид [21](#), [141](#), [142](#)
Жанден, Жан де [176](#)
Жильбер де ля Порре [149](#)
Жильсон Э. [11](#), [12](#), [144](#), [172](#), [173](#), [175](#), [180](#), [181](#), [183](#), [185](#)
Зеведей [117](#)
Зевс [159](#)
Иаков [45](#), [107](#), [108](#), [142](#), [152](#)
Иисус Христос [13](#), [14](#), [90-94](#), [99-102](#), [111](#), [112](#), [114-119](#), [121](#), [129](#), [131](#), [133](#), [136](#), [148](#), [168-170](#), [172](#), [178](#), [184](#), [185](#)
Илионей [60](#)
Илия [117](#)
Ильин И.А. [18](#)
Иннокентий IV, папа [173](#)
Иоанн, апостол [93](#), [112](#), [118](#), [133](#), [155](#), [157](#), [170](#), [180](#), [184](#)
Иоанн XXI [169](#)
Иоанн XXII [174](#)
Иоанн–диакон (Беспалый) [179](#)
Иов [105](#)
Ирина, императрица [181](#)
Ирнерий [148](#)
Ирод [93](#), [94](#)
Исаак [152](#)
Исав [152](#)
Исайя [95](#), [171](#)
Иуда [108](#)
Каиафа [93](#)
Кай [149](#)
Камилл [68](#), [69](#), [162](#)
Кант И. [9](#)
Кареев Н.И. [141](#)
Карл Великий [123](#), [124](#), [181](#)
Катон, Марк (Утический) [70](#), [71](#), [157](#), [162](#)
Каччагвида [171](#)
Кир [81](#), [165](#)
Климент V, папа [174](#), [175](#), [187](#)
Константин, император [7](#), [119-121](#), [123](#), [129](#), [156](#), [168](#), [170](#), [172](#), [173](#), [178-180](#)
Креуса [62](#), [159](#)
Ксеркс [81](#), [82](#)
Кумская сивилла [147](#), [148](#)
Куриации, братья [88](#)
Лавиния [62](#)
Лагиды [82](#)
Латин [62](#)
Латини, Брунетто [158](#)
Лев III, папа [124](#), [181](#)
Лев VIII [182](#)

Левий [108](#)
Ливий, Тит [59](#), [64](#), [65](#), [68](#), [69](#), [82](#), [88](#), [89](#), [155](#), [160-162](#), [167](#)
Лука, апостол [83](#), [91](#), [94](#), [115](#), [116](#), [118](#), [119](#), [123](#), [146](#), [166](#)
Лукан [64](#), [79](#), [81-83](#), [88](#), [155](#)
Людовик VII [161](#)
Люцина [148](#)
Люцифер [18](#), [151](#)
Макиавелли [18](#)
Манлий [64](#)
Манфред [180](#)
Мария [14](#), [91](#)
Марк, апостол [118](#), [146](#)
Марсилий Падуанский [18](#)
Мартин, архиепископ города Брага [161](#)
Матфей, апостол [79](#), [100](#), [101](#), [105](#), [111](#), [112](#), [117](#), [119](#), [123](#), [146](#), [158](#), [177](#), [178](#), [181](#), [184](#)
Мелисс [103](#), [176](#)
Меркурий [76](#)
Мисен [60](#)
Михаил I, император [124](#), [181](#)
Моисей [49](#), [63](#), [93](#), [105](#), [106](#), [117](#), [131](#), [184](#)
Муций Сцевола [69](#), [162](#)
Нарди Б. [142](#), [154](#), [169](#), [180](#), [185](#)
Никомах [60](#)
Нин [80](#), [81](#)
Нот [83](#)
Нум Помпилий [64](#)
Овидий [79](#), [81](#), [164](#)
Орозий, Павел [15](#), [61](#), [81](#), [88](#), [155](#), [159](#), [161](#), [165-167](#), [168](#), [169](#)
Оттон [124](#), [182](#)
Оттон III [179](#)
Оттон Фрейзингенский [179](#)
Павел, апостол [28](#), [53](#), [95](#), [105](#), [129](#), [145](#), [155](#), [157](#), [164](#), [165](#), [168](#), [170-172](#), [180](#), [183](#)
Паллант [87](#), [167](#)
Пари, Жан де [176](#), [180](#), [182](#)
Парменид [103](#), [176](#)
Петр, апостол [13](#), [14](#), [80](#), [95](#), [99](#), [110-119](#), [133](#), [138](#), [173](#), [174](#), [177](#), [178](#), [187](#)
Петр Испанский (см. [Иоанн XXI](#))
Петр Ломбардский [177](#)
Пилат, Понтий [93](#), [94](#), [133](#), [169](#), [170](#)
Пипино, Франческо [173](#)
Пирам [81](#)
Пирр [70](#), [85](#), [86](#), [89](#), [167](#)
Пистойя, Чино да [180](#), [182](#), [187](#)
Пифагор [50](#)
Поре, Жильбер де ла [149](#)
Порсенна [69](#), [162](#)
Приам [60](#), [62](#)
Прокл [150](#)
Псевдо-Бозэций [177](#)
Птолемей, царь Египта [82](#)
Птолемей из Лукки [181](#), [185](#)
Пушкин А.С. [171](#)

Ревекка [152](#)
Риччи, Пьер Джорджо [151](#), [152](#)
Роберт Анжуйский [181](#)
Ромул [65](#)
Ростано, Энрико [152](#)
Сайдлер Г.Л. [141](#)
Самуил [78](#), [109](#), [110](#), [164](#), [176](#)
Сатурн [148](#)
Саул [78](#), [109](#), [164](#), [176](#)
Семирамида [81](#)
Сенека [66](#), [161](#)
Сигерий [161](#)
Сильвестр, папа [119](#), [156](#), [178](#), [180](#)
Скала, Кан Гранде делла [151](#)
Соловьев Вл. [18](#)
Соломон [95](#), [174](#), [181](#)
Сольми А. [151](#), [168](#)
Сорделло [158](#)
Стаций [147](#)
Суза, Генрик де [175](#)
Сципион [89](#)
Тамириса [81](#), [165](#)
Тевкр [83](#), [165](#)
Тнберий [93](#), [94](#), [170](#)
Тимофей [89](#)
Туллий Гостилий [66](#), [70](#), [79](#), [84](#), [85](#), [167](#)
Турн [62](#), [87](#), [166](#)
Тютчев Ф.И. [18](#)
Угуччоне из Пизы [164](#)
Фабриций [68](#), [89](#), [161](#)
Феб (см. [Аполлон](#))
Феба (Диана, Луна) [37](#), [149](#)
Фемида [148](#)
Феофил [119](#)
Фест [129](#)
Фогельвельде, Вальтер фон дер [180](#)
Фома Аквинский [6](#), [14](#), [17](#), [63](#), [142](#), [143](#), [150](#), [154](#), [160](#), [163](#), [172](#), [173](#), [181](#), [183](#), [185](#), [186](#)
Фортуна [86](#)
Фридрих II [158](#), [168](#), [180](#), [187](#)
Фридрих Барбаросса [161](#), [179](#)
Хрисипп [79](#)
Цезарь, Гай Юлий [54](#), [70](#), [91](#), [148](#), [162](#), [174](#)
Цингарелли Н. [151](#)
Цинциннат [68](#)
Цицерон [22](#), [67](#), [68](#), [70](#), [142](#), [157](#), [161](#), [162](#), [166](#), [167](#)
Шервинский С. [148](#)
Эакиды [85](#)
Эвандр [61](#), [159](#), [167](#)
Эвриал [79](#), [165](#)
Электра [60](#), [61](#), [159](#)
Энгельберт, аббат Адмонтский [147](#), [156](#)
Эней [59–62](#), [64](#), [75](#), [76](#), [87](#), [158](#), [159](#), [166](#), [167](#)

Энний, Квинт [167](#)

Энотра [61](#)

Эпикур [68](#), [70](#)

Эрколи Ф. [151](#)

Ювенал [59](#), [168](#)

Юпитер [76](#), [148](#)

Юстиниан [161](#)

Язон [159](#)

Янус [155](#)