

Лекция о гражданской власти

Данную лекцию Фр. де Витория посвящает проблеме гражданской власти, противопоставляя ее власти церковной. Им последовательно анализируются вопросы о необходимости и причинной обусловленности гражданской власти, обосновывается превосходство монархии над прочими видами правления, проводится разбор законодательной функции власти. Отдельно следует отметить, что дискурс о власти и, шире, о государстве, Витория относит к сфере компетенции богословов, подчиняя, тем самым, политическое теологическому. Власть (*potestas*) Витория определяет как мощь (*potentia*) и возводит ее к природе, а через нее — к Богу. Соответственно, государство (*Respublica*) выводится Виторией, с одной стороны, из природной склонности людей к общежитию, с другой же — из Божественного установления. Власть короля, таким образом, ставится людьми, но легитимируется Богом, откуда следует невозможность низложения короля даже в результате общественного договора. Отдельно Витория рассматривает сущность светского закона, обосновывая его действительность не только *in foro externo*, но и *in foro interno*. В вопросе о повиновении тирану Витория занимает охранительную позицию, заявляя, что лучше подчиняться законам тирана, чем не подчиняться никаким законам.

Ключевые слова: Испания, политическая мысль, гражданская власть, политическая власть, монархия, тирания

Сумма

1. Любая власть, публичная либо частная, коей управляет светское государство, не только справедлива и законосообразна, но и имеет Бога своим творцом, так что не может быть упразднена или отменена даже и согласием всего человеческого рода.
2. Власть двойственна, т. е. публичная и частная.
3. Какова цель гражданской власти.
4. Разбирается бедственное положение человека и обсуждается, что следует сделать, дабы позаботиться о его нуждах.
5. Источник и начало городов и государств не в человеческой мысли, но в самой природе.
6. Какова побудительная причина гражданской власти.
7. Откуда в государстве гражданская власть. И о материальной причине той же власти. И в чьих руках она остается по естественному и божественному праву.

* Пер. с лат. А. В. Марей. Источник: *Vitoria F. de.* (1586). *Relectiones theologicae tredecim partibus per varios sectiones in duos libros divisae.* Lugduni: Expensis Petri Landry.

© Марей А. В., 2013 © Центр фундаментальной социологии, 2013

8. Монархия, или королевская власть, не только справедлива и законосообразна; но короли имеют власть также по божественному и естественному праву, а не получают ее от самого государства или прямо от людей.
9. Являются ли законосообразными власти предержажшие, управляющие государствами неверных, или существуют ли среди язычников законосообразные правители и магистраты.
10. Объясняются три причины светской публичной власти.
11. В королевском правлении свободы не меньше, чем в аристократическом или в демократическом.
12. Все государство может быть законно наказано за грех короля.
13. О том, когда всякая война несправедлива.
14. Как большая часть государства может установить короля надо всем государством, против воли остальных, так и большая часть христиан, при возражении остальных, может по праву создать единого монарха, которому будут обязаны повиноваться все правители и провинции.
15. Каким образом законы и установления правителей обязывают к суду совести; и то же о предписаниях родителей детям и мужей женам.
16. В чем различаются и в чем сходятся человеческий и божественный законы.
17. Божественный закон имеет такую же силу обязывать к вине, что и человеческий.
18. К какой вине обязываются нарушители человеческих законов: к смертной или же лишь к простительной.
19. Как можно распознать, когда человеческие законы обязывают к смертной вине, а когда к простительной.
20. Может ли король, если пожелает, не обязывать к вине.
21. Обязывают ли светские законы законодателей, и прежде всего королей.
22. Когда прекращается основание закона, прекращается ли обязательство по нему.
23. Обязывают ли законы тиранов.
24. Предписания родителей обязывают тем же образом, как и светские законы; и то же о предписаниях мужей женам.

Пролог

Столь широко распространяются обязанности богослова, что ни один довод, ни одно рассуждение, ни одно место не представляются чуждыми богословским занятиям и учреждениям. И, возможно, также и в этом кроется причина того, о чем говорит Цицерон в диалоге «Об ораторе»¹, что во всякого рода занятиях и искусствах столь мало находится светлых и превосходных мужей, что столь велика, чтоб не сказать больше, нехватка добрых и серьезных богословов. Ведь именно

1. Цицерон. Об ораторе. I.2–5.

богословие, которое греки называют θεολογία², — первое из круга всех учебных и научных занятий, а потому совершенно не должно удивлять, что в столь сложном деле столь немногие достигают настоящего совершенства³. И потому на столь обширном и столь широко открытом писаниями всех докторов поле, хотя на нем хватает неизвестного, я избрал для себя одно наилучшее место: конечно, мужи ученейшие и превосходнейшие, если я смогу изложить его во всей его важности достойным Вашего внимания образом. Место же это о государстве, и хотя об этом многократно рассуждали серьезнейшие и образованнейшие мужи, все же осталось много неразобранного. И поскольку тема эта слишком широка, чтобы быть разобранным в одном выступлении, я сегодня обратился к публичной и частной власти, которыми управляются государства.

Лемма, подлежащая рассмотрению и разбору, взята из Магистра Сентенций⁴, а им — из Послания апостола Павла: Нет власти не от Бога⁵. И хотя по поводу этой леммы можно было бы сказать весьма многое, все же в настоящий момент все наше рассуждение будет ограничено некоторым образом лишь светской или мирской властью, дабы, развившись более, чем это будет необходимо, оно не сбилось бы с пути. Следовательно, вся данная лекция будет сведена к трем заключениям.

Часть I

1. Первое заключение таково. Любая власть, частная или публичная, которой управляется светское государство⁶, не только справедлива и законосообразна, но и имеет своим творцом Бога, чтобы она не могла быть устранена или упразднена даже согласием всего человеческого рода. Прежде чем я перейду к доказательству данного заключения, мне следует сделать некоторые предварительные замечания, необходимые для дальнейшего объяснения и понимания. Я решил не исследовать всего, что можно только собрать в этой обширнейшей теме, но в сжатой и краткой, по схоластическому обычаю, речи изложить только то, что необходимо, в сколь возможно немногих словах.

2. И поскольку власть двойственна, то есть публичная и частная, то сначала мы расскажем о публичной, затем же сразу о частной. И так как Аристотель напоминает в конце 2-й книги «Физики», мы полагаем, что знаем что бы то ни было, лишь

2. Θεολογία (греч.) — наука о богах, богословие; в тексте Витория ставит слово в винительный падеж, причем делает это по правилам не греческого языка, а латыни, используя падежное окончание -и вместо -в.

3. Аристотель. Метафизика. I.2 (983a).

4. «Магистр Сентенций» — прозвище Петра Ломбардского (1095–1160), автора «Сентенций», откуда Витория и взял лемму для своей лекции (Sent. II.44).

5. Рим. 13:1.

6. Витория употребляет здесь словосочетание *respublica saecularis*, противопоставляя его в других местах *respublica christiana* (она же — *r. fidelium*, *r. ecclesiastica*, *r. spiritualis*), которая отождествляется им с Церковью (1 DPE.proem.7 etc.).

когда узнаем его причины⁷, считаю, что я придам своей работе цену, если исследую причины гражданской и светской власти, о которой пойдет вся последующая речь.

Когда же они будут определены, и сила, и действие самой власти откроются легко. Итак, во-первых, следует заметить то, чему сам Аристотель учит в «Физике»: что решительно во всех человеческих делах следует прежде всего искать необходимость, поскольку она и первое, и наиболее сильное из всех оснований. Это положение, было ли оно изобретено Аристотелем или заимствовано у Платона, стало важным доводом философии и пролило свет на все вещи. Прегние люди, не весьма образованные, но первыми носившие имя философов, приписывали необходимость первоначально вещей, как, например (воспользуюсь примером самого Аристотеля), они полагали, что дом построен необходимо не потому, что это отвечало бы человеческим нуждам, но поскольку тяжелые вещи своей упорядоченной природой тянутся вниз, и потому камни и фундамент находятся под землей, сверху же, по причине легкости своей, находится дерево. Также и люди имеют ноги внизу не для ходьбы, но потому, что эта их часть наиболее плотная. Подобно этому и кости есть у животных не потому, что так было необходимо, чтобы плоть и члены тела имели бы устойчивость, но для того, чтобы их материя была бы жестче и крепче⁸.

Ведь и правда, люди были проникнуты невежественными мнениями и полностью, как говорят, заблуждались в отношении неба, так, что, согласно их мнению, невозможно было установить причины ни одной вещи, и ни с помощью философии, ни, в крайнем случае, хитростью не было возможности изъяснить творение наилучших и величайших вещей. Так как же они расскажут [хотя бы] о соединении отдельных частей и членов человека в единое тело, если не спрашивать, каким многообразием материи украшается земля, размещенная в центре мира, целостная, шарообразная, сжатая со всех сторон своим тяготением, украшенная цветами, травами и деревьями, если не говорить ни о неиссякаемости прохладных источников с прозрачной водою, ни о зеленеющих одеяниях берегов? Что же это за сила материи, что дала человеку лучшие глаза среди всех животных, повелела ему видеть небо и, выпрямившись, обратить лицо к звездам? Ведь они ответили бы, что по-другому и быть не могло, чем так, чтобы человек был прямым, животные же — склоненными и согбенными; и не ради чьей-либо цели или выгоды, но потому, что материя и положение животных неравны.

Также из этого основания проистекает нелепейшее убеждение Эпикура и его ученика — Лукреция. Ведь в нем говорилось, будто глаза созданы не для того, чтобы видеть, а уши не для того, чтобы слышать, но все возникло случайно, из того разнообразного сочетания атомов, что складывается в бесконечном и бессмысленном их полете. Об этом нельзя ничего ни сказать, ни солгать глупее, бессмысленнее и легковеснее, нежели доказывать эту, столь очевидную, глупость, что весь-

7. Аристотель. Физика. II.2 (194b), II.7 (199b).

8. Источником данного пассажа стало известное рассуждение Аристотеля о причинности всего сущего (Физика. II.7–9 [199a–200b]).

ма красноречиво обосновали Цицерон в трактате «О природе богов» и Лактанций в произведении «О творении Божиим». Но для нашего начинания и выбранной темы достаточно, чтобы мы придерживались высшей истины, отойдя от которой, неизбежно впадаешь в заблуждение. Мы верим, что не небо, или земля, или прочие части мира, или сам человек являются началом мира, но все, что находится под небом, помещено там ради чьей-либо цели и использования и что все создано и необходимо создано ради цели так, что следует признать существование причины и необходимости всех вещей⁹.

3. Итак, нам надлежит рассмотреть и исследовать, что же является той целью, ради которой установлена власть, о которой мы будем говорить. При этом следует иметь в виду, что, хотя человек превосходит прочих животных рассудком, мудростью и даром речи, все же этому вечному, бессмертному и мудрому животному управляющим Провидением отказано во многом, что дано и позволено прочим животным. Ведь еще прежде, чем озаботиться общением и защитой людей, в самом начале, мать-природа снабдила своими одеяниями всех прочих животных, чтобы им было легче переносить снега и зимние холода¹⁰. Так, одним, для отражения чужих атак, она дала их собственную защиту, либо чтобы они естественными средствами отражали бы хищников, либо — что слабее, — чтобы спасались от опасностей быстротой бега, или защищали бы себя клювом, как будто копьем, или прятались бы в укрытиях; и потому одни из них поднимаются ввысь на легких перьях, иные снабжены когтями, иные украшены рогами, но никто не лишен своей защиты¹¹.

4. Одного лишь человека, дав ему разум и добродетель, природа оставила слабым, немощным, бессильным и больным, лишенным всякой помощи, во всем нуждающимся, нагим и бесперым¹². Но вопреки самой себе, она спасла его от гибели, рассеяла по его жизни тяготы так, что тот с самого начала не может ничего иного, кроме как в рыданиях оплакивать хрупкость своего состояния, как сказано: Переполняться многими печальями¹³, и ему лишь остается, как сказал поэт, испытать

9. Пассаж, в котором Витория оспаривает материалистическую теорию строения мира, послужил основой для аналогичных рассуждений многих последующих авторов. В свою очередь, сам Витория в этом фрагменте текста активно цитирует произведения Цицерона («О природе богов») и Лактанция («О творении Божиим»), хотя и не дает прямых ссылок на конкретный текст. Подробнее об этом см.: Vitoria F. de. Political writings. P. 5–7, infra 7–15.

10. В этой фразе Витория играет словами *animantes* — *animalia*, используя первое из них для обозначения людей как существ одушевленных, второе же, традиционно, для всех остальных животных.

11. Этот пассаж представляет собой общее место для всей средневековой схоластической мысли, обращавшейся к проблеме естественного состояния человека. См., например, аналогичные мысли у Фомы Аквинского: De regno. I.1. Однако, обращаясь к присущим человеку характеристикам, Витория к разуму (*ratio*), выделяемому еще Аквином, добавляет добродетель (*virtus*), чем подчеркивает изначально этическую сущность человека.

12. В тексте *incrimetque*. По всей видимости, Витория дает скрытую аллюзию на Диогена Лаэртского (Диоген Лаэртский, 6, 2) с его знаменитой псевдоцитатой из Платона «Человек есть животное о двух ногах, лишенное перьев».

13. Искаженная цитата из книги Иова (Job. 14:1: homo natus de muliere brevi vivens tempore repletus multis miseriis = Иов. 14:1: Человек, рожденный женою, краткодневен и пресыщен печальями).

злоклучений при жизни¹⁴. Для того же, чтобы помочь в такого рода нужде, было, в свою очередь, необходимо, чтобы люди не скитались бы, бродяжничая и рассеиваясь, наподобие зверей, в одиночестве, но жили бы в обществе, взаимно поддерживая друг друга. Ибо горе одному, — говорит мудрец, — поскольку, если он упадет, не найдется того, кто поднимет его; если же будет их много, то согреются вместе¹⁵.

Также по этому поводу учит Аристотель во 2-й книге «Этики», что мысль не может совершенствоваться без обучения и опыта¹⁶, который совершенно невозможно получить в одиночестве. И представляется даже, что в этом месте мы уступаем диким животным, поскольку они могут сами по себе познать необходимое для себя, люди же не могут этого сделать никоим образом. Напротив, речь есть посланник мысли, и была дана лишь для этого, как говорит Аристотель, и лишь в этом человек превосходит прочих животных¹⁷. Но речь невозможна вне человеческого общества. И даже если бы было возможно, чтобы мудрость существовала бы без речи, бесплодной и отчужденной была бы она. Ведь так об этом написано в Книге премудрости Иисуса сына Сирахова: мудрость укрытая и сокровище невидимое, какова польза в них обоих?¹⁸ Утверждает по этому поводу Аристотель в 1-й книге «Политики», что человек от природы есть существо гражданское и общительное¹⁹. И даже воля, украшениями которой являются справедливость и дружба, необходимо становится бесформенной и практически увечной вне людского сообщества: ведь справедливость может осуществляться лишь множественностью, дружба же, без которой, как многократно говорил Цицерон, мы не пользуемся ни водой, ни огнем, ни солнцем²⁰ и без которой, согласно мнению Аристотеля, не существует ни одна добродетель, совершенно гибнет без жизненного общения. И если бы человеческая жизнь и существовала бы и была бы самодостаточной, то все же в одиночестве она могла бы быть лишь неплодородной и отталкивающей. Ведь природа не любит ничего одиночного, но все мы, по словам Аристотеля, приро-

14. Лукреций. О природе вещей. V.227. Цитата дается в переводе Ф. П. Петровского.

15. Витория соединяет части двух стихов Экклезиаста, искажая тем самым их смысл. В оригинале так: Eccl. 4:10–11: Si unus ceciderit ab altero fulciatur vae soli quia cum ruerit non habet sublevantem. Et si dormierint duo fovebuntur mutuo unus quomodo calefiet (= Эккл. 4:10–11: Ибо если упадет один, то другой поднимет товарища своего. Но горе одному, когда упадет, а другого нет, который поднял бы его. Также, если лежат двое, то тепло им; а одному как согреться?).

16. Этика (к Никомаху). II.1 (1103a); в указанном месте Аристотель выстраивает разделение добродетелей на дианоэтические (мыслительные, в другом переводе) и этические, указывая, что первые «возникают и развиваются путем обучения». В соответствующем месте латинского текста «Никомаховой этики», которым, по всей видимости, пользовался Витория, ἀρετῆς... διανοητικῆς передаются либо как *virtus intellectualis* (в переводе Р. Гроссетеста), либо как *v. intellectiva* (в переводе Аргиропула). Витория же, как видно из текста, производит подмену понятия, заменяя *virtus intellectualis (intellectiva)* на *intellectus*. В данном случае это, очевидно, не имеет для него основополагающего значения — основной его аргумент призван подтвердить общественную природу человека, — но сама по себе эта подмена привлекает внимание.

17. Политика. I.1 (1253a).

18. Sir. 41:17: disciplinam in pace conservate filii sapientia enim abscondita et thesaurus occultus quae utilitas in utrisque.

19. Политика. I.1 (1253a)

20. См. например: О дружбе. VI.22.

дой побуждаемся к общению²¹. Если кто-либо, — сказал Цицерон, — взойдет бы на небо и обозрел бы устройство вселенной и великолепие светил, несладким было бы для него управление этим без друга²². Потому и Тимон-афинянин, отделивший себя от общности людей, был сочтен Аристотелем в 1-й книге «Политики» нечеловеческой и жестокой натурой, и подобные ему люди помещены среди зверей²³. Как по этому поводу говорит Августин: «Я же, скорее, назову не людьми, но зверями тех, кто говорят, что следует жить так, чтобы никому не быть ни в утешение, ни в бремя, ни в горесть, кто не чувствует никакой радости от чужого добра, никакой горечи от чужой испорченности, кто заботится о том, чтобы никого не любить и никем не быть любимыми»²⁴. Итак, поскольку человеческие общества установлены, разумеется, ради той цели, чтобы каждый нес бремя другого, и промеж прочих обществ гражданское общество — то, в котором люди легче приходят на помощь в нужде, следовательно, эта общность, так сказать, представляет собой естественнейшее общение, наиболее сообразное природе. Ведь хотя они предоставляют друг другу взаимные услуги, все же каждая семья не является самодостаточной, прежде всего при отражении насилия и несправедливости. Представляется, что это и была основная причина, которую приводили Хам и Нимрод, дабы первыми собрать всех людей в город, как написано в главе 10 книги «Бытия»²⁵.

5. Следовательно, ясно, что источник и начало городов и государств не является человеческим изобретением и не числится среди искусственно созданного, но происходит от природы, которая, в заботе о защите и сохранении смертных, дала им такое основание. Из этого положения неизбежно следует, что публичные власти имеют ту же цель и ту же необходимость. Ведь если собрания необходимы для человеческой целостности, а толпа людей никак не сможет стать обществом без какого-либо насилия и управляющей и провидящей власти, то польза от публичной власти, общности и общества совершенно одна и та же. Ведь если все были бы равны и не подчинены никакой власти и каждый вступал бы в противоречие с другими, основываясь на своих мнениях и суждениях, то государство неизбежно бы развалилось, город бы рассеялся, если бы только не было проявлено какой-либо заботы, направленной на общее и пекшейся об общем благе. Ибо всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет²⁶. И где нет правителя, — как говорит мудрец, — рассеивается народ²⁷. И как тело человеческое не могло бы со-

21. Политика. I.2.

22. О дружбе. XXIII.88; цитата из Цицерона приводится в переводе В. О. Горенштейна. *Admiratio* в тексте Цицерона заменено в тексте Витории на *administratio*, что и отражено в нашем переводе.

23. Здесь Витория смешивает два текста. Цицерон в трактате «О дружбе» (XXIII.87) говорит о Тимоне из Афин как о человеке «сурового и дикого нрава», избегавшем общения с людьми, а Аристотель в 1-й книге «Политики» (Pol. I.2 [1253a]) говорит о том, что подобный человек становится «либо животным, либо божеством».

24. Aug. De amicitia, cap. 8.

25. Быт. 10:8–12. Нужно отметить, что в указанных стихах речь идет о царстве Немрода, что передается латинским понятием *regnum*.

26. Лк. 11:17.

27. Прит. 11:14.

храняться в своей целостности, не будь некоей упорядочивающей силы, сводящей отдельные члены к пользе иным членам тела, а более же всего — к выгоде всего человека — так, с необходимостью, должно было бы случиться и в городе, если бы каждый беспокоился лишь о своей выгоде и каждый гражданин презрел бы публичное благо. Итак, мы имеем целевую и важнейшую причину гражданской и светской власти в пользе, а также в сильнейшей необходимости, которой не могут сопротивляться даже боги.

6. Побудительную же причину этой власти легко понять из сказанного. Ведь если мы рассмотрим публичную власть как установленную по естественному праву, а естественное же право признает своим создателем лишь Бога, то становится ясно, что публичная власть от Бога, а не содержится в каком-либо человеческом состоянии или в позитивном праве. Бог же тот, кто создал все в мудрости своей, кто доходит в силах от края до края и все устраивает к удовольствию²⁸, чьи труды все упорядочены, как говорит апостол, кто создал людей такой природы и состояния, что не могли они жить иначе, как в обществе. Даже как у Цицерона рассуждает Сципион: «Ничто так не угодно Богу-повелителю, правящему всем миром и создавшему все, что есть на земле, как [созданные] по праву собрания людей любого общества, которые называются городами»²⁹. И если государства и общества создаются божественным или естественным правом, то также и власти, без которых государства не могут существовать. Дабы не оставалось никакого сомнения, мы подтвердим это положение о божественном праве доводами и свидетельствами. И во-первых, Аристотель в 8-й книге «Физики» утверждает, что и тяжелые, и легкие тела приводятся в движение чем-то движущим не по какой-либо иной причине, но лишь по той их природной склонности, которую они получают от движущего начала и по необходимости движения. Следовательно, если Бог дал людям эту склонность и эту необходимость, чтобы они не могли жить иначе, как в обществе и под управлением некоей власти, необходимо признать, что и власть, и общество имеют творцом Бога. Ведь то, что естественно для всех, без сомнения, сотворено Богом; тот же, кто придает вид или форму, как говорит тот же Аристотель, дает и последствия этого вида или формы. Именно поэтому Павел также и предупреждает: Кто противится власти, противится Божьему установлению³⁰.

7. Следовательно, государство имеет эту власть по Божественному установлению: материальная же причина, на которой подобная власть зиждется по естественному и божественному праву, есть само государство, которому по его природе подобает управляться самим собой и направлять все свои власти к общему благу. Доказывается это так: поскольку по естественному и божественному праву существует некая власть для управления государством, и в отсутствие общего позитивного и человеческого права нет серьезных оснований для того, чтобы эта

28. Прем. 8:1.

29. В данном случае в тексте Витории перефразирован фрагмент из трактата Цицерона «De re publica» (VI.13).

30. Рим. 13:2.

власть была более у одного, нежели у другого, то необходимо, чтобы сама общность была бы самодостаточна и обладала бы властью для самоуправления. Если же прежде, чем люди объединились в город, не было над ними никого вышестоящего, то нет оснований, чтобы в самом собрании или на гражданской сходке кто-либо истребовал бы себе власть над остальными; тем более что каждый человек по естественному праву обладает властью и правом на самозащиту, ведь нет ничего более естественного, чем отражать силу силой. И, разумеется, нет никаких оснований для государства не противостоять этой власти своих граждан, как своих членов, в интересах целого и сохранения общественного блага. И ясно из Десяти заповедей, что человекоубийство запрещено божественным правом; следовательно, подобает, чтобы власть (А) убийства давалась бы по божественному праву. Но государство, как это видно из обыкновения и обычая, имеет таковую власть (А), следовательно, оно имеет ее по божественному праву. И недостаточно сказать, что божественное право не вовсе запрещает убивать человека, но лишь убивать невинного, поскольку, определенно, частному человеку не дозволено убивать другого, хотя бы он и был преступником. Следовательно, государство обладает некоей властью (А) убивать человека, которой не обладает частное лицо, и она не может относиться к позитивному праву. Следовательно, она относится к праву божественному.

И поскольку эта власть главным образом лежит на королях, которым государство передает свои функции, следует порассуждать о королевском правлении и власти. Есть некоторые, также и из числа христиан, кто не только отрицает, что королевская власть от Бога, но также утверждает, что все короли, герцоги, князья суть тираны и похитители свободы. Потому эти люди враждебны любому правлению и власти, за исключением лишь только республики³¹, что они и пытаются доказать различными доводами и обращениями к авторитетам. Во-первых, тем, что человек создан свободным. Ведь в том счастливом состоянии невинности не было никакого господина и никто не был рабом. Во-вторых, тем, что людям изначально было сказано: владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными³². И затем: Сотворил Бог человека, чтобы властвовал он над рыбами морскими, но не было сказано: над людьми. В-третьих, поскольку мы нигде не прочтем, что среди последователей Бога истинного по естественному закону был хотя бы один правитель. В-четвертых, тем, что правление берет начало от тирании: Первым был Нимрод, бывший сыном Хама, из потомства, отвергнутого Ноем, и принял он тиранию³³.

Не обошли это молчанием и святые учителя. Так, Григорий утверждал, что весьма противоестественно для человека желать власти, поскольку по естественному праву все люди равны. И Исидор говорит, что «по естественному праву владение

31. В тексте — *Respublica*.

32. Быт. 1:28.

33. Аллюзия на стихи Быт. 10:8–9.

для всех общее и свобода для всех одна и пользование собственной свободой»³⁴. Если же до Евангельского закона королевское правление и не было запрещено, то, по крайней мере, христиане, как говорят, получили свободу от Христа. И это ясно из того места, где Господь говорит: цари земные с кого берут пошлины, с сынов ли своих, или с посторонних? И Петр отвечает: с посторонних³⁵. Из этого, как они говорят, ясно, что христиане не должны платить пошлин, кроме как в случае столкновений, что и подтверждается этими словами апостола: не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви³⁶; и также: не делайтесь рабами человеков, ведь вы куплены дорогой ценой³⁷. И также в Послании к Ефессянам говорит: один Господь, одна вера, одно крещение³⁸. Следовательно, не дозволено нам дополнительно устанавливать христианских правителей, ведь люди властолюбивы, развращены гордыней и тщеславием, и нет ничего удивительного, если против правителей поднимаются восстания.

8. Мы же, вместе со всеми мудрецами, скажем более правильно, что монархия, либо королевская власть, не только справедлива, но и законосообразна. И скажу также, что короли имеют свою власть по естественному и божественному праву, а не от самого государства, либо же прямо от людей. Докажем это. Ведь если государство имело бы власть в своих частях, все же эта власть не могла бы осуществляться самой множественностью (ведь она не могла бы с удобством издавать законы и оглашать эдикты, разрешать тяжбы и наказывать нарушителей) и, следовательно, было необходимо, чтобы распоряжение властью было бы передано кому-либо, одному или нескольким, кто взял бы на себя подобного рода заботы. И нет разницы, одному ли человеку передавалась бы власть, или же многим; но так можно было бы передать лишь ту власть, что принадлежит государству. Это доказывается с помощью авторитетов. Известно, что королевская власть, как они полагают, не противна естественному праву, а естественное право, в свою очередь, неизменно, как доказывает Аристотель в 5-й книге «Этики»³⁹, и то же самое есть и в декретах⁴⁰. Ведь если бы королевская власть была бы противна естественному праву, она не смогла бы быть справедливой ни в один век и ни в одну эпоху. То же, что это не так, ясно видно из Ветхого Завета, где восхваляются Мелхиседек, царь Салимский⁴¹, и Иосиф, управитель царства фараона и сборщик податей⁴², и Иаков, муж справедливый, что принял от фараона область для заселения, и Даниил с товарищами

34. Етум. V.4.1; фрагмент Исидора дополнен и вырван из контекста. Параграф, откуда приведена цитата, посвящен определению того, что есть естественное право.

35. Мф. 17:25–26.

36. Рим. 13:8.

37. 1 Кор. 7:23.

38. Еф. 4:5.

39. Этика. V.7 (1135a).

40. Словом «декреты» (или «каноны») обычно обозначались взятые совокупно нормы канонического права, так же как понятием «законы», как правило, обозначались нормы римского права. В данном случае Витория ссылается на «Декрет Грациана» (D.I.q.1.c.7).

41. Быт. 14:18; Евр. 7:1–2.

42. Быт. 41:39–56.

своими, поставленный Навуходоносором наместником провинции⁴³, чего святые мужи никогда бы не допустили, если бы считали царскую власть тиранической. И в книге Второзакония⁴⁴ устанавливаются законы и условия для царей, которые должны были править над сынами Израилевыми, и им не запрещалось устанавливать себе царя, только чтобы тот, кого следовало поставить, не был иноземцем. И там указывалось, чтобы царь, под страхом смерти, держался предписаний и установлений первосвященника, а следовательно, не было никакой разницы, будет то первосвященник или царь, поскольку оба имеют одинаковую власть. А левиты устанавливались судьями, имевшими власть над жизнью и смертью. В книгах же Царств говорится, что одни цари были установлены самим Богом, другие же поставлены по его распоряжению, чего, опять-таки, Господь никогда бы не сделал, если бы это было против естественного права. И Маккавеи всеми считались сильнейшими и святейшими мужами, которые при этом либо получали трон своих отцов со временем, либо истребовали его для себя на справедливых основаниях.

Совершенно абсурдно полагать, что нечто, что служило для управления человеческими делами, противно естественному или божественному праву. Как мудро говорит Иов: Бог не отбрасывает от себя власть как бы с робостью, поскольку сам могущественен⁴⁵. И евангельская свобода не является помехой королевской власти, несмотря на то, что бунтовщики безыскусно нашептывают в уши народу. Ведь, как было показано в другом месте, Евангелием не запрещается ничего из того, что разрешено естественным законом, и в этом прежде всего и состоит евангельская свобода. И потому, если прежде Евангелия городам было дозволено ставить себе королей, не следует считать, что после Евангелия это не дозволено. И безусловно, если бы короли не были бы правителями, сообразными закону, никогда бы Христовы апостолы не заповедали бы нам, чтобы мы им подчинились. Ведь представляется, что Павел говорит именно об этом: Всякая душа да будет покорна высшим властям. И дальше: Нет власти не от Бога. Противящийся власти противится Божию установлению⁴⁶. И многое другое в этом же высказывании. Также в Послании к Титу: напоминай, — говорит, — им повиноваться и покоряться начальству и властям⁴⁷. И в Первом послании к Тимофею: Прежде всего прошу совершать молитвы за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную⁴⁸. И в Первом послании Петра, во 2-й главе: будьте покорны всякому человеческому начальству, для Бога: царю ли...⁴⁹ и т. д.

Следовательно, представляется, что королевская власть исходит не от государства, но от самого Бога, как утверждают католические доктора. Ведь хотя устанавливается она государством (ибо государство создает короля), но оно переносит

43. Дан. 2:48.

44. Втор. 17:14–20.

45. Иов. 36:5; цитата серьезно дополнена Витторией.

46. Рим. 13:1–2.

47. Тит. 3:1.

48. 1Тим. 2:1–2.

49. 1Пет. 2:13.

на короля не власть (*potestas*), но свой авторитет (*auctoritas*), и не существует двух властей — одной королевской и другой, принадлежащей общности. И потому, как мы говорим, что власть государства установлена Богом и естественным правом, полностью то же самое мы с необходимостью скажем о королевской власти, что представляется достаточно созвучным и обычаю, и Писанию, которое называет правителей служителями Бога, а не государства. Так и Соломон говорит: Мною цари царствуют⁵⁰. И Господь отвечает Пилату: ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше⁵¹, то есть с неба. Следовательно, представляется, что заблуждаются авторы, признающие, что власть государства установлена по божественному праву, королевская же нет. Если же люди, либо государство не имели бы власти от Бога, но пожелали бы, по всеобщему соглашению, установить над собой власть, то она происходила бы от людей, подобно той, которую монахи передают аббату. Но это неверно, поскольку в государстве установлена власть управлять самим собой даже и вопреки всем гражданам, и на это поставлены гражданские короли⁵².

9. Но можно усомниться, так ли обстоит дело с властями, которыми управляются государства неверных, то есть есть ли среди язычников правители, поставленные сообразно закону, и прочие магистраты? И представляется, что нет, поскольку, если кто-либо из христиан станет неверным, он, согласно праву, полностью лишается за свою неверность всякой публичной власти. Следовательно, пока аргумент о неверности останется в силе применительно к нему, это будет препятствовать законосообразному правлению или власти. А Ричард, муж выдающегося таланта, в книге «О бедности Христа»⁵³ считает, что не только неверность, но и любой смертный грех препятствует любой власти, господству и юрисдикции⁵⁴, как публичной, так и частной, и полагает, что основанием всякой власти является благодать. Доводы его я опущу, поскольку они столь слабы, что не заслуживают разъяснения.

Не должно возникать никакого сомнения в том, что у язычников существуют законосообразные правители и господа, так как апостол в вышеназванных местах предписывает во всякое время повиноваться властям и правителям, которые в его время, разумеется, были неверными. И Иосиф, и Даниил были правителями и распорядителями, и служителями у неверных. И ни светские, ни церковные христианские правители не могут лишиться неверных подобного рода власти и правления лишь на том основании, что они неверные, если только те не совершат иного беззакония.

10. И все три причины публичной светской власти хорошо объясняются определением, данным авторами, согласно которому публичная власть есть возмож-

50. Пр. 8:15.

51. Ин. 19:11.

52. В тексте — *reges civiles*.

53. Richard Fitzralph (Armacanus). *De pauperie Salvatoris*, 2, 20. ML, CXCVI, 196.

54. В тексте — *potestas, dominium, jurisdictio*.

ность, воля и право управлять гражданским государством. Из сказанного ясно следует доказательство этого определения.

В том, что касается публичной власти, мы утверждаем, что она есть от Бога и потому справедлива и законосообразна. Из этого следует доказательство последней части вышеизложенного заключения, в котором мы говорили, что ни одна власть не может быть упразднена соглашением людей. Ведь если человек не может уступить право и возможность защищать себя и пользоваться собственным телом ради своего удобства, то он также не может отдать и власти, поскольку она подобает ему по естественному и по божественному праву. Точно так же и государство никоим образом не может быть лишено подобной власти управлять собою и защищать себя от несправедливостей и внутренних, и внешних, чего оно не сможет делать без публичных властей. Итак, если бы все граждане согласились в том, что они упразднят все эти власти и не станут подчиняться никаким законам, и никем не будут повелевать, то это соглашение было бы ничтожным и не имеющим силы, как направленное против естественного права.

Из вышесказанного следует королларий, заслуживающий внимания, тем более со стороны тех, кто проживает под единым королевским правлением, ибо города, не имеющие короля и управляемые народной администрацией⁵⁵, имеют обыкновенные потрясать своей свободой⁵⁶.

11. Королларий таков: при королевском правлении свободы не меньше, чем при аристократическом или демократическом. Ведь так Аристотель в 3-й книге «Политики» разделяет способы правления на монархию, то есть правление одного, аристократию, то есть правление оптиматов, и демократию, то есть правление множественности или народное правление. И я говорю, следовательно, что в королевском правлении свободы не меньше, чем в прочих. Это доказывается, поскольку, как это было показано выше, власть будет одна и та же, будь она у одного или у многих (ведь господ столько же, сколько вышестоящих) и, следовательно, там, где все подчинены одному, свободы не меньше, чем там, где многим, тем более что там, где много господствующих, много и тех, кто добивается власти, из чего необходимо следует, что государство часто страдает от возмущений и разногласий из-за разницы в их взглядах. Как сказал поэт, верности нет никакой в соучастниках власти⁵⁷. И Господь рек через пророка: множество пастухов испортили Мой виноградник⁵⁸. Наилучшее, следовательно, правление одного, подобно тому как весь мир управляется одним правителем и мудрейшим господином.

55. В тексте — *administratio popularis*.

56. В паленсийской рукописи лекции, с которой делался английский перевод, присутствует продолжение этой фразы: «...обвиняя прочие гражданские сообщества в том, что они представляют собой рабов их владык. Есть также некоторые и в этом королевстве [Кастилии. — А. М.], кто подписался бы под этой точкой зрения». В данной фразе очевидна отсылка к восстанию коммунаров, прошедшему в Кастилии в 1520–1521 гг.

57. Лукан. Фарсалия. I.89–93.

58. Иер. 12:10.

12. Второй королларий, который можно вывести из вышесказанного, таков: все государство может быть справедливо наказано за грехи короля. Потому, если король начнет несправедливую войну против другого правителя, тот, обиженный, сможет, по праву войны, и грабить, и совершать иные вещи, и убивать подданных короля, даже если все они будут невиновны. Ведь после того как король установлен государством, если он совершит что-либо неправомерное, это вменяется в вину государству, так как оно ответственно за то, чтобы передавать власть лишь тому, кто будет ее исполнять справедливо и правильно, иными словами, оно передает власть на свой риск.

13. Третий королларий: ни одна война не справедлива, если известно, что она ведется более к ущербу для государства, нежели к его благу и к выгоде, какие бы ни приводились с другой стороны доводы и основания справедливой войны. Это доказывается тем, что раз у государства нет власти начинать войну, кроме как в целях заботы о себе и своем имуществе, а также самозащиты, то, следовательно, если в результате войны государство более ослабевает и умалывается, нежели прирастает, война будет несправедливой, будет ли она начата королем или государством. И даже если одно государство будет частью всего мира как целого или, более того, христианская провинция будет частью государства, и война будет выгодна данной провинции или государству, но принесет ущерб миру или христианству, я в силу этого полагаю такую войну несправедливой. Например, война Испании против французов, пусть даже она будет начата на справедливых основаниях, и кроме того, выгодна королевству Испании, все же она будет вестись к большому ущербу и потерям для христианства (к примеру, турки в это время захватят христианские провинции) и должна быть прекращена. И это было разъяснение первого заключения.

14. Второе заключение таково. Как большая часть государства может поставить короля над всем государством против воли остальных, так и большая часть христиан, при сопротивлении оставшихся, может по праву создать единого монарха, которому все правители и провинции будут обязаны подчиняться.

Первая часть этого заключения достаточно ясна из вышесказанного. Ведь если государство может делегировать свою власть кому-то одному, и это делается ради выгоды государства, то, разумеется, этому не может помешать несогласие одного или немногих, поскольку остальные имеют в виду благо государства. В ином случае, если бы требовалось согласие всех, государство не было бы в достаточной степени защищено, поскольку множественность достигает согласия либо редко, либо никогда. Следовательно, достаточно, чтобы большая часть согласилась бы в чем-то одном, чтобы это было сделано по праву. Также это с успехом доказывается следующим образом. Когда возникает разногласие между двумя сторонами, обязательно нужно, чтобы победило бы мнение какой-либо стороны. Но после этого рождаются разногласия, и потому не должно победить мнение меньшей стороны, но надлежит следовать мнению большей. И если для избрания короля требуется

согласие всех, то почему же оно не требуется для его избрания? Почему всеобщее согласие требуется более для утверждения, нежели для отрицания?

Вторая часть такова, что подобным образом избранный король стоит над всем государством: я хочу сказать, что при королевском правлении король правит не только отдельными людьми, но также и всем государством, то есть всеми совместно. И хотя по этому поводу между философами существуют различные мнения и ведутся многие споры, все же я докажу эту часть нашего заключения. Ведь если бы государство было бы над королем, то это было бы демократическое, то есть народное правление и, следовательно, не монархическое, то есть правление одного; и об этом, как представляется, мнение Аристотеля в 3-й книге «Политики»⁵⁹. Также государство может дать кому-либо власть не только над отдельными людьми, но и над всеми сразу, и этот человек получил бы королевскую власть, и это было бы не чем иным, кроме как правлением одного, а не демократическим или аристократическим правлением: следовательно, король стоит над всеми. Также король не апеллирует к государству, следовательно, государство не больше и не выше короля.

Третья часть заключения гласит, что большая часть христиан может установить монарха. Докажем это. Вся Церковь есть некоторым образом государство и единое тело. Об этом говорят апостолы: Мы составляем одно тело⁶⁰. Следовательно, у Церкви есть власть сохранять себя, заботиться о себе, устанавливать наилучшее основание, на котором лучше было бы защищаться от врагов. Также, поскольку светская цель подчиняется цели духовной и к ней направляется (о чем в другом месте было рассказано подробнее), то если наличие одного монарха окажется благоприятно для защиты и распространения культа христианской веры, я не вижу, почему те, кому надлежит духовная власть, не могут подвинуть христиан к избранию одного монарха, так же как ради веры церковные правители отлучают еретиков от правления, во всем прочем законосообразного. Также, поскольку некогда род человеческий имел власть избирать монарха, то есть изначально, до разделения народов, то он и теперь может это делать, так как эта власть основывается на естественном праве и не прекращается.

Из этого заключения следует королларий, что в свободных городах, каковы суть Венеция и Флоренция, большая часть может выбирать себе короля, хотя остальные и выступают против. И это представляется верным не только потому, что это откровенно выгодно государству, но и потому, что это более на пользу аристократическому или демократическому устройству⁶¹. Ведь раз государство имеет право самораспоряжения, и то, что делает большинство, делают все, то следовательно, оно может принять то устройство, которое пожелает, даже если оно и не будет наилучшим, как, например, Рим принял аристократическое устройство, которое не является наилучшим.

59. Политика. III.14 (1284b–1285b), III.7–8 (1279b–1280a).

60. Рим. 12:5; 1Кор. 10:17; 1Кор. 12:13–14.

61. В тексте — *politia*.

Часть II

15. Третье заключение. Законы и постановления правителей обязывают так, чтобы их нарушители были виновны на суде совести, и ту же силу имеют предписания родителей по отношению к детям и мужей — к женам. По этому поводу и по сути этого заключения можно было бы сказать весьма многое, достойное упоминания и небесполезное, если бы позволяло время. Но я, пользуясь удобным случаем, изложу все дело так кратко, как смогу.

Прежде всего есть те, кто полагает, что законы не имеют никакой силы, чтобы обязывать преступивших их к суду совести, но вводят лишь то обязательство, по которому правители и магистраты могли бы справедливо наказывать нарушителей законов, и отрицают, что подданные должны отвечать перед Богом за что-либо иное. Так же многие духовные лица в своих постановлениях заявляют, что законы обязывают лишь к наказанию, а не к вине⁶², и не безумствуют в этом безо всякого основания, но доказывают это серьезными основаниями и доводами.

Во-первых, в противном случае, если бы светская власть обязывала к суду совести, она была бы духовной.

Во-вторых, потому, что цель государства и светской власти есть нечто сугубо мирское, как, например, мирное положение и совместная жизнь граждан, а это не имеет никакого отношения к совести.

В-третьих, любая светская власть в таком смысле была бы ущербна, ибо могла бы лишь обязывать, но не разрешать.

В-четвертых, поскольку в таком случае каждый наказывался бы за грех дважды, так как в этом мире его карали бы правители, в другом же — Бог.

В-пятых, светская власть не может налагать духовного наказания и, следовательно, не может обязывать к вине, поскольку не представляется, что основание одного больше, нежели другого.

В-шестых, либо во власти правителя обязывать к вине, либо не во власти; если первое, то против этого то, что церковные прелаты могут не обязывать к вине, как это видно на примере орденов, если же второе, то каким образом станет ясно, когда они желают обязать к вине, когда в них самих этого не объясняется?

Но невзирая на эти доводы, выдвинутые серьезными докторами, для меня нет сомнения в том, что гражданские законы обязывают к суду совести, как об этом ясно свидетельствует Павел в 13-й главе Послания к Римлянам: власти повинуйтесь не только из страха наказания, но и по совести⁶³. И Петр говорит: будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти⁶⁴, что также, представляется, невозможно было бы понять никоим образом, если бы

62. В тексте — *ad poenam non ad culpam*; в данном тексте понятие вины уже употребляется в типичном для современного уголовного права понимании, т. е. как психического отношения человека к совершенному им проступку.

63. Рим. 13:5.

64. 1Пет. 2:13; см. также 1Пет. 2:14: правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро.

законы обязывали лишь к состязательному суду, а не к суду совести. Но поскольку кто-нибудь сможет возразить, что не одно и то же — обязывать к суду совести и к вине, тем более когда орденские монахи заявляют, что их законы обязывают их к суду совести, но не ведут к вине, потому я говорю также, что гражданские законы обязывают под страхом наказания греха и вины так же, как и законы церковные. И это ясно доказывается словами Павла: те же, кто противится, — говорит он, — сами навлекут на себя осуждение⁶⁵, а осуждение не навлекается иначе, как из-за вины. Следовательно, нарушители законов впадают в настоящую вину пред лицом Бога.

16. С целью большего прояснения и подтверждения этих тезисов, следует заметить, что человеческий и божественный законы в чем-то различаются, а в чем-то сходятся. Различаются же в том, что божественный закон дается лишь от Бога и, следовательно, не может быть отменен или упразднен никем, кроме него. Человеческий же закон, так как устанавливается человеком, может быть отменен или упразднен человеком же. Различаются они также и в том, что, применительно к божественному закону, для того чтобы он был справедлив и, как следствие, обязательен, достаточно лишь воли законодателя, поскольку воля является достаточным основанием. Для того же, чтобы человеческий закон был справедливым и мог обязывать, недостаточно лишь воли законодателя, но необходимо, чтобы он был полезен государству и соразмерен прочим законам. Также они различаются и в том, что божественный закон обязывает с большей крепостью и силой. Во многих же случаях, где человеческий закон не обязывает, божественный обязывает. И я не могу найти иного между ними различия.

Сходятся же они в том, что божественный закон устанавливает сущность и родовые признаки добродетели или порока так, что уже в силу того, что что-либо предписывается божественным законом, оно есть благое и должное, а то, что им запрещается, должно быть дурным и порочным; и это не могло бы быть так без предписания или запрета, что ясно видно из примера крещения, и исповеди, и прочих таинств, благодать которых происходит лишь от того, что они предписаны Христом. И потребление мяса, и прочие законные [установления] Ветхого Закона не имели никакого другого порока, кроме того, что они были запрещены законом. Отсюда ясно, что нет иных пороков, кроме запрещенных в законе, и нет иных добродетелей, кроме тех, что были предписаны или восхвалены в законе. Вся же благодать человеческой воли, как убедительно доказывают учителя, происходит из соответствия ее божественной воле и закону, а всякая порочность ее — из несоответствия божественному закону, которые есть правило всех действий человеческих⁶⁶. Также и закон человеческий имеет силу устанавливать сущность и родовые признаки добродетели и порока. Например, как пьянство запрещено в божественном законе, поскольку это неумеренность, так пост есть дело добродетели,

65. Рим. 13:2.

66. Это скрытая цитата из «Суммы теологии» Фомы Аквинского (ср.: STh. I-IIae, q. 96 a. 1 arg. 3: Praeterea, *lex est regula et mensura* humanorum actuum).

поскольку восхваляется тем же законом, а воздержание от какой-либо пищи есть добродетель, поскольку так установлено человеческим законом. И дабы нам не приводить примера лишь из церковных законов, скажем, что покупка должности за деньги есть подкуп, так как это запрещено человеческим законом. Также ношение шелков есть чрезмерная роскошь лишь потому, что это запрещено. Раздача на пиру больше разрешенного законом есть неумеренность, хотя прежде закона она могла бы считаться умеренностью и щедростью. И в этом нет серьезной разницы между законом человеческим и божественным, ведь как благоденствие относится к делу добродетели, так вина — к делу порока.

17. Поэтому, как божественный закон, так и человеческий имеют силу обязывать к вине. И чтобы не казалось, что это говорится произвольно, докажем это так. Человеческий закон происходит от Бога и, следовательно, обязывает он таким же образом, как и божественный. Сказанное подтверждается тем, что творением Бога называется не только то, что он произвел сам по себе, но также и то, где он действовал посредством вторичных причин, следовательно, божественным законом называется не только тот, который Бог установил сам, но также и тот, который принесли люди властью Бога. Так и законами понтификов называются не только те, что Папа издал сам по себе, но также и те, что издали иные низшие чины властью (А) Папы; ведь именно так называются папскими уставами университетов и коллегиев, которые, как известно, Папа не издавал сам по себе, но устанавливали их другие, его властью (А). Или, чтобы доказательство было более ясным, скажем так: имея в виду, что Папа имеет власть (А) издавать законы, обязывающие к суду совести, если бы он поручил бы кому-либо, чтобы тот дал законы некоей общности, предписывая ее членам повиноваться, то разве не имели бы предписания легата силы обязывать к суду совести? И раз Бог говорит: Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду⁶⁷, почему же их повеления не будут также обязывать к суду совести? И чтобы было более понятно, представляется абсолютно абсурдным признавать, что если Папа предписывает, чтобы в этом городе все повиновались бы кардиналу-легату, то постановления легата обязывали бы к вине, как все и говорят, и отрицать, что законы правителей обязывают к вине, хотя Христос и повелевает повиноваться правителям. Наконец, те, кто признает, что законы понтификов обязывают к вине, никоим образом не могут отрицать, что также обязывают и гражданские законы.

Ведь Господь установил светских правителей для управления светским государством так же, как понтификов — для управления церковным. И слова Господа отвергающий вас Меня отвергается⁶⁸ относится не только к церковным, но и к гражданским магистратам; и в Писании не менее тщательно предписывается повиноваться светским правителям, чем церковным. Ведь нет никакой разницы применительно к обязывающей силе, будут то человеческие законы или божественные, как равно истинным было бы таинство, установленное апостолами или Церковью,

67. Прит. 8:15.

68. Лк. 10:16.

если бы они имели эту власть, или самим Христом; и не меньше обязывал Ветхий Закон, данный через ангелов, а не напрямую Богом, чем обязывает закон Евангелия, данный непосредственно самим Христом, и это следует считать верным.

18. Можно, однако, усомниться, к какой вине обязывают человеческие законы: к смертной или же только к прощительной⁶⁹. И то, что они обязывают к смертной вине, может быть установлено с достаточной определенностью на основании уже приводившегося высказывания Павла: те же, кто противится, сами навлекут на себя осуждение⁷⁰. Также Дафан и Авирон были поглощены землей за то, что противились Моисею и Аарону: а ведь они не были бы наказаны смертью за прощительную вину.

Напротив, представляется, что они никогда не обязывают к смертной вине, поскольку если бы столкнулось божественное предписание, обязывающее к прощительной вине, с каким-либо человеческим законом, скорее надлежало бы преступить человеческий закон, нежели солгать; если же какой-либо человеческий закон обязывал бы к смертной вине, то, скорее, следовало бы повиноваться ему, нежели предписанию о прощительной, поскольку смертной вины следовало бы избегать.

Ответ на это серьезное сомнение заключается в словах, сказанных незадолго до этого. Ведь было сказано, что применительно к обязывающей силе человеческие и божественные законы равны; также и в рассуждении о том, каким образом или насколько обязывают человеческие законы, надлежит рассуждать о них так же, как если бы они были божественными. Ведь человеческий закон, будь он божественным и обязывай к прощительной вине, обязывает к прощительной, а будь он божественным и обязывай к смертной вине, обязывает к смертной. И сказано, что применительно к этому между ними нет никакой разницы, поскольку они обязывают тем же образом, как если бы они были божественными, хотя и не столь сильно. Следовательно, как между божественными законами одни обязывают к смертной вине, другие же к прощительной, так и человеческие — одни к прощительной, иные же к смертной.

19. Но как можно распознать, когда человеческие законы будут обязывать к прощительной вине, а когда к смертной, раз в самом гражданском законе это не обозначается, и даже законодатель не помышлял об этом, когда устанавливал закон? Отвечаю, что также и в божественном законе, и, более того, в естественном, не всегда обозначено, какая норма обязывает к смертной вине, какая к прощительной, а между теми, что обязывают к смертной, не прописывается различие в тяжести, то есть какая из них тяжелее. Ведь как говорится «не убий», так же говорится «не укради» и «не солги», и «за каждое праздное слово следует отвечать».

69. Витория опирается на классификацию грехов, разработанную в богословии и каноническом праве, начиная с Иеронима и Августина. Согласно данной классификации, грехи делились на смертные, т. е. губящие душу, и прощительные, которые могли быть отпущены на исповеди. В некоторых вариантах этой классификации выделялись также и преступные (*criminales*) грехи. Подробнее об этом см., например: *Марей А. В.* (2008). Язык права средневековой Испании: от Законов XII Таблиц до Семи Партид. М.: УРСС. С. 117–119.

70. Рим. 13:2.

Следовательно, для различения тяжести тех или иных грехов есть одно правило и основание, поскольку все, что остается, это рассматривать содержание нормы. Так, в естественном и божественном законе считается смертным то, что направлено против чести Бога, либо против любви к ближнему, каковы суть богохульство и человекоубийство, тогда как прощительным — то, что не соответствует требованиям рассудка и закона, но все же не направлено против чести Бога или любви к ближнему, например, суесловие и прочее того же рода. То же будет и в человеческих законах, ведь если устанавливается нечто, весьма полезное для мира среди граждан, для увеличения общественного блага или для честности нравов, то нарушение этого представляется смертным грехом. Если же то, что устанавливается, не будет столь необходимым, но чем-то более легким, нарушение его будет прощительным. Примеры здесь не столь очевидны, как в божественных законах, но можно в качестве такового принять налоги, которые представляются совершенно необходимыми для защиты государства и прочих публичных занятий и свершений. Потому, если кто не уплатил бы их, это было бы смертным грехом, хотя бы по этому вопросу ни одного закона и не было дано Богом, но вся забота по установлению их была бы поручена им людям, и это был бы гражданский закон, как не убий и не солги; первый из них обязывал бы к смертной вине, второй — к прощительной, хотя сейчас это и есть божественные законы. А если бы кто-либо охотился, несмотря на запрет гражданского закона, или одевался бы в виссон, это не представлялось бы смертным грехом. Можно было бы привести и другие, более показательные примеры, так как это зависит не от воли законодателя, но от природы, качества и содержания дела.

Отсюда явствует, сколь велика ошибка некоторых юных богословов, говорящих, что тяжесть грехов следует устанавливать и оценивать исходя из объема обязательства, хотя следует поступать совершенно наоборот, ведь его объем следует устанавливать исходя из объема предмета. Естественно, мы знаем, что обязательство не убивать больше обязательства не красть лишь исходя из самого их предмета, а не наоборот. И не следует обращать внимание на то, что устанавливаемое или запрещаемое к большой пользе или вреду для государства совершается лишь сейчас или единожды, но на то, каково это, совершается ли это всем сообща, всеми ли вместе или многими. Ведь если запрещается кому-либо вывозить деньги за пределы королевства, а некоторые их вывозят, они совершают смертный грех, хотя один случай вывоза наносит лишь небольшой вред государству. Но так как, если бы это происходило постоянно, королевство бы обеднело, этого достаточно, чтобы общий закон обязывал бы за это к смертной вине, так же как один случай разврата мало чем вредит, но если он происходит постоянно, вред будет велик, и потому каждый его случай есть смертный грех.

Но против сказанного существует серьезный довод, ведь если тяжесть греха следует оценивать исходя из его предмета, то следовательно, закон не устанавливает вины. Ведь если данное преступление направлено во вред государству после издания закона, следовательно, оно было таким и до его издания; следовательно, грех был и прежде закона, и был столь же тяжким, как и после его издания.

На это следует ответить, во-первых, что закон обязывает не только запрещая, но и предписывая, и то, что прежде закона было благом для государства, но все же не необходимым, закон может закрепить предписанием, и тогда, после его издания, преступление этого станет грехом, хотя прежде и не было таковым.

Во-вторых, скажу, как видно из предложенных примеров, может существовать нечто, что прежде издания закона для кого-то было злом, а для кого-то нет, тогда как после издания закона это станет злом для всех, поскольку появилось достаточное основание для того, чтобы запретить это всем. Например, чтобы никто не носил шелковых или золотых одежд, что прежде было злом лишь для бедного дворянина, после же закона стало таковым для всех, поскольку появилось основание, достаточное для того, чтобы запретить это для всех, хотя прежде и не было бы ничего неприличного в том, чтобы кто-либо из магнатов носил бы золотую или шелковую одежду.

20. Еще остается одно сомнение в том, может ли король, если пожелает, не обязывать к вине?

Ответ таков, что, без сомнения, может, как может это и церковный законодатель, который иногда создает некоторые уставы без какого-либо обязательства, как, например, орденский прелат для своих братьев. Было бы неразумным утверждать, что постановления церковного прелата не всегда обязывают к вине, а постановления светских не могут не обязывать. Ведь порой законодатель, будь он церковным или светским, не хочет в своих законах требовать должного подчинения от подданных, но всего лишь указывает, что надлежит делать, говоря и направляя скорее, чем предписывая; есть много подобных законов и прагматик, как гражданских, так и церковных. Так и кредитор, когда просит денег, не всегда требует, желая обязать.

21. Наконец, спрашивается: обязывают ли гражданские законы законодателей и более всего королей? Ведь некоторым представляется, что не обязывают, поскольку короли стоят над всем государством, а обязывать не может никто, кроме вышестоящего. Но более правильно и возможно, чтобы законы их обязывали.

Это доказывается, во-первых, тем, что таким образом законодатель наносит государству оскорбление, если он, являясь частью государства, не принимает часть бремени, сообразно своей личности и статусу, и достоинству. Но это обязательство не прямое, и потому есть и иное доказательство. Ведь, как было заявлено выше, законы, изданные королем, имеют такую же силу, как если бы они были изданы всем государством. Но законы, изданные государством, обязывают всех, и, следовательно, даже если они издаются королем, они обязывают и самого короля. Это подтверждается: ведь в аристократическом правлении постановления сената обязывают и самих сенаторов, их авторов, а при народном правлении плебисциты обязывают и сам народ; следовательно, подобно этому королевские законы обязывают и самого короля. И хотя в воле короля издавать закон, все же не в его воле обязываться им или не обязываться. Так же и в соглашениях: ведь каждый свободен заключать соглашения, но обязывается ими.

Из всего сказанного выводится королларий о том, что право народов не только имеет силу из соглашения и уговора между людьми, но также имеет силу закона, ведь весь мир, который в известном смысле есть одно государство, имеет власть издавать законы, справедливые и подходящие для всех, каковые и содержатся в праве народов. Отсюда ясно, что преступающие право народов, совершают смертный грех, в состоянии мира или войны. В вещах же наиболее важных, как, например, в вопросе неприкосновенности послов, ни одному королевству не позволено не желать придерживаться права народов, поскольку оно установлено властью (А) всего мира.

22. По поводу третьего заключения есть сомнение: если прекращается основание закона, прекращается ли обязательство по нему? Например, если законом запрещено, чтобы никто не носил бы ночью оружия, и основание этого закона в ночных опасностях, я же знаю, что от меня не проистекает никакой опасности, так буду ли я виновен, нося оружие?

Ответ таков, что основание закона может прекратиться двояко. Одним образом, когда вовсе прекращается основание, на котором был издан закон: как, например, если во время войны запрещается передавать французам оружие, то в мирное время закон не будет обязывать. Ведь одно и то же основание необходимо как для того, чтобы закон обязывал и чтобы обязательство длилось, так и для того, чтобы его отменяли; если же исчезает основание для установления закона, исчезает и смысл его сохранения. И это подтверждается, поскольку вещь уничтожается по тем же причинам, по которым и возникает. И если закон более не полезен государству, это уже не закон.

Во-вторых, основание закона может прекратиться, в частности, применительно к кому-либо, не то чтобы применительно ко всем сразу, но применительно ко многим, как в описанном случае. И в этом случае каждый тем не менее обязывается законом. Ведь поскольку из ночного ношения оружия зачастую проистекают опасности, это достаточное основание для того, чтобы запретить его всем. В противном же случае закон никак не сможет действовать, так как каждый будет полагать, что закон составлен не для него, а для других; итак, применительно к прочим установлениям надлежит принимать во внимание не частное, но всеобщее основание.

23. Возникает сомнение в том, обязывают ли законы, изданные тиранами, и представляется, что они не имеют никакой власти.

Против этого то, что если государство угнетается тираном и не является самовластным, и не может ни само издавать законы, ни соблюдать ранее изданные, оно погибнет, если только не будет повиноваться тирану.

Впрочем, представляется, что законы, подходящие государству, будут обязывать, даже если устанавливаются тираном не как изданные тираном, но как принятые по согласию государства⁷¹, поскольку лучше исполнять законы, данные ти-

71. В тексте — *consensus reipublicae*.

раном, чем не исполнять никаких. Ведь в самом деле, если правители, не имеющие справедливого основания, захватят королевство и в нем, на том основании, что тиран не является судьей законосообразно и его законы не обязывают, не будет никаких судов, и преступники не смогут быть ни сдержаны, ни наказаны никоим образом, это приведет к очевидной гибели государства.

24. Последняя часть заключения касается того, что предписания родителей, а также предписания мужей их женам обязывают тем же образом, что и гражданские законы. Докажем это применительно к детям. Ведь как предписывается повиноваться вышестоящим, так же рекомендуется и слушаться родителей, что ясно из текста: дети, повинуйтесь родителям⁷². Следовательно, если не повиноваться вышестоящим есть грех, также грехом будет и не слушаться родителей. И в Послании к Римлянам, среди преступлений и грехов, в которые Бог попустил впасть язычникам, перечисляется и это: непослушны родителям⁷³. Также поскольку законы предписывают послушание родителям, то следовательно, если законы обязывают к вине, также будет виной не слушаться родителей. Впрочем, представляется, что это включено в предписание о воздаянии почестей родителям и, как было сказано выше, что законы иногда обязывают к смертной вине, иногда же к простительной, и это следует сказать и о нормах о послушании родителям. Потому несомненно, что если отец предпишет что-либо, имеющее серьезное отношение к управлению семьей, то нарушение этого представляется смертным грехом; то же верно и применительно к предписаниям, относящимся к распоряжению его собственным сыном. Но так как сказано, что не всякий закон обязывает к вине, как, например, тот, в котором король более направляет, нежели предписывает, то это гораздо более верно применительно к родителям, которые не всегда хотят требовать долга послушания, но предписывая что-либо, лишь хотят обозначить свою волю.

Все же следует отметить, что поскольку семья является частью государства, законы могут определять, в каких вещах дети обязаны послушанием родителям, а в каких нет, точно так же как они определяли, до какого возраста обязывает послушание и в каких вопросах не грех не повиноваться родителям. Точно так же законами должно определяться, какое наказание может отец применить к непослушному сыну, чтобы отцу не было бы дозволено наказывать чрезмерно.

Так же можно доказать и право мужей давать предписания своим женам. Ведь семья не может существовать иначе, кроме как имея одного главу, которому все прочие обязаны повиноваться, а это муж, который есть глава дома и жены своей, как сказано в Послании к Ефесянам: жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу⁷⁴. И затем: жена да боится своего мужа⁷⁵. Так же, поскольку законы это повелевают, жены обязаны повиноваться, но законами, как выше мы сказали о детях, должно устанавливаться и в какой мере жена обязана повиноваться мужу, и может ли муж наказывать жену побоями.

72. Еф. 6:1; Кол. 3:20.

73. Рим. 1:30.

74. Еф. 5:22.

75. Еф. 5:33.

On the Civil Power

Francisco de Vitoria

Alexander Marey
(translator)

Assistant Professor, National Research University Higher School of Economics
20 Myasnitskaya Str., Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: amarey@hse.ru

This lecture of Fr. de Vitoria is dedicated to the problems of genesis, essence and forms of the civil power (naming this power *civilis* Vitoria contrasts it with the ecclesiastical one). He analysed consequently the necessity of the civil power and its causality examining them in the context of four causes elaborated by Aristotle and developed by the medieval Aristotelians. Vitoria described and explained the ultimate supremacy of a monarchy over the other forms of government (although he permitted an existence of other good forms such as republic or the aristocracy), considered the legislative function of the civil power. According to him the secular law could oblige a man not only *in foro externo*, but also *in foro interno*, that proves the divine nature of the political power. The appearance of a power is caused by the nature of human society and, consequently, by the nature of a human himself. Following the philosophy of St. Thomas Aquinas, Vitoria declared the social and political nature of a human being that calls him to live in the society. In turn, such society, in order to become the Commonwealth, needs a power. The Commonwealth can create the King, but can not give him the power (because it belongs only to God and can not be divided into parts) and transfers to him the authority (*auctoritas*). Thereby the King stands over any of his citizens and, at the same time, over all Commonwealth, being responsible for his acts only before God.

Keywords: Spain, political thought, civil power, political power, monarchy, tyranny