

Серія Sapientia humana / sapientia divina

Серве (Теодор) Пінкерс ОР

**ДЖЕРЕЛА ХРИСТИЯНСЬКОЇ МОРАЛІ:
ЇЇ МЕТОД, ЗМІСТ ТА ІСТОРІЯ**

Олег Хома, Ельвіра Чухрай

**КОМЕНТАРІ, ПРИМІТКИ,
БІБЛІОГРАФІЧНІ МАТЕРІАЛИ**

КИЇВ

Servais (Th.) Pinckaers **OP**

LES SOURCES DE LA MORALE CHRÉTIENNE

SA MÉTHODE, SON CONTENU, SON HISTOIRE

Academic Press Fribourg Suisse

Éditions du Cerf Paris

Серве (Теодор) Пінкерс **OP**

**ДЖЕРЕЛА ХРИСТИЯНСЬКОЇ МОРАЛІ:
ЇЇ МЕТОД, ЗМІСТ ТА ІСТОРІЯ**

Олег Хома, Ельвіра Чухрай

КОМЕНТАРІ, ПРИМІТКИ, БІБЛІОГРАФІЧНІ МАТЕРІАЛИ

ДУХ І ЛІТЕРА

Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Центр європейських гуманітарних досліджень
Центр історико-філософських досліджень «Renatus»
Вінницького національного технічного університету

Рекомендовано до друку Вченою радою Вінницького національного технічного університету
25 жовтня 2012 року, протокол № 3

Відповідальний редактор: д.філос.н. Пролеєв С.В.

Рецензенти: д.філос.н., професор Аляєв Г.Є.
д.філос.н., професор Мозгова Н.Г.
д.філос.н., професор Окороков В.Б.

Науковий редактор перекладу: д.філос.н., професор Хома О.І.

Науково-дослідницьку роботу з підготовки цього видання здійснено Центром історико-філософських досліджень «Renatus» Вінницького національного технічного університету (НДР 90-Д-318)

Ця книга Серве Пінкєрса вийшла друком у 1985 р., надавши потужний імпульс відновленню католицької моральної теології. Спираючись на Святе Письмо, традицію Отців Церкви й думку св. Томи Аквінського, автор повертається до класичної концепції християнської моралі, заснованої на природному для людини прагненні щастя. С. Пінкєрс показує, як християнська традиція розуміла реалізацію цього прагнення і як такий підхід може надихнути сучасну моральну рефлексію. Автор розглядає моральні проблеми кризь призму євангельської Нагірної проповіді, яка набагато потужніше стимулює творчу співпрацю людини з Божою благодаттю, ніж переліки обов'язків і заповідей, властиві модерній моральній теології.

Видавці:

Костянтин Сігов і Леонід Фінберг

Науково-дослідницька робота:

Олег Хома, Ельвіра Чухрай

Переклад:

Олексій Панич, Олег Хома, Павло Бартусяк, Катерина Гончаренко, Лілія Халікова

Редагування тексту: Ірина Скінтей

Коректура: Валерія Богуславська

Комп'ютерна верстка: Георгій Багдасар'ян

Художнє оформлення: Ірина Пастернак

На обкладинці використано роботу Яна Вермера «Жінка з вагою»

П 32 Серве Пінкєрс **ОР**. Джерела християнської моралі. Пер. з фр. – Київ: Дух і Літера, Інститут Релігійних Наук св. Томи Аквінського, 2013. – **532** с.
УДК 17.023.34:2-426

© Academic Press Fribourg, 1985

© Дух і Літера, 2013

ISBN: 978-966-378-000-0

© Інститут Релігійних Наук св. Томи Аквінського, 2013

ДО УКРАЇНСЬКОГО ВИДАННЯ

Про цю книжку належало б сказати, що це «переворот». Не «виверт» – бо вона не заперечує християнської моралі, лише здійснює переворот у найочевидніших (як би здавалося) принципах і канонах мислення щодо католицького морального вчення. Спокійно і терпляче, звертаючись не лише до фахівців і духовенства, а й до широких верств віруючих мирян, автор пояснює, як це так сталося, що в пересічному уявленні мораль виявилася нещасливим чином зосереджена винятково на таких проблемах, як обов'язок, природне право і Декалог – які викликають мимовільне прагнення захистити власну свободу від обмежень закону, – а не (наприклад) на прощальних словах Ісуса, де серед інших лунає і така обітниця: «Хто в Мене вірує – той так само діла робитиме, що їх Я роблю; а й більші робитиме, бо Я вже йду до Отця Мого» (Йн. 14: 12). Для велетенського числа католиків, а серед них і духовенства, моральність є насамперед повинністю, відбутком і сповненням закону, накинутаго ззовні – Богом і Церквою. Про те, що в Церкві таке розуміння моралі зовсім не обов'язково переважає і, понад те, що в скарбниці Церкви існує ще й інакша перспектива, обґрунтована багатотрічною традицією, чимало християн навіть гадки не мають! Спосіб підходу до моралі виключно через заповіді, причому витлумачені найчастіше волюнтаристськи, хто як забажав, нерідко виявляється ближчим до системи поведінки фарисеїв, ніж до Євангелії. Такий підхід викликає цілком зрозумілий спротив у людей мислячих і самостійних, які прагнуть розвитку своєї свободи до добра й зрілості, натомість почуваються зв'язаними і здушеними у панівному кліматі моралізаторства. Але ж «Христос нас визволив на те, щоб ми були свободні» (Гал. 5: 1), і християнське повчання не повинне гасити цю внутрішню свободу.

Отець Серве Пінкерс пречудово показує процес переміни і звуження християнського морального вчення, який відбувся (починаючи з XIV ст.) під впливом номіналістичної філософії, що перекручує розуміння волі та природи свободи. Внаслідок цього неможливим стало використовувати основоположні для християнської моральної орієнтації вказівки, якими є Нагірна проповідь, учення св. Павла, або ж синтези, створені св. Августином і св. Томою Аквінським. Казуїстична настанова, вміщена у підручники, за якими навчалися сповідники нових часів, справивши свій вплив на переважну більшість віруючих «кризь» сповідальні, – на жаль, звела загату, що позбавила багатьох християн найбільш духовних і свободоносних мотивів Доброї Новини. Надмірне підкреслювання повинності, за одночасного браку єдності з Христом-Спасителем, зроджує лише зосередженість на гріху і спроби самовдосконалення у пелагіанському дусі, які призводять до розчарувань. Цю моральну боротьбу можна образно представити як людину, яка хоче відчинити двері та з усіх сил їх штовхає, тоді як варто поглянути інакше, зробити крок назад, побачити ручку, повернути її – і двері відчиняться самі. Та щоби зробити цей крок назад, – а надто якщо моральне виховання йшло в іншому напрямку, – треба мати відвагу.

На цю відвагу здобулася Церква, започатковуючи ризиковане відновлення, яке полягає не у збільшенні обов'язків, а саме в їх обмеженні, задля того, щоби заклик Святого Духа можна було сприйняти у внутрішній свободі. Другий Ватиканський Собор рекомендував обов'язкове відновлення моральної теології, аби вона краще провадила до святості. Однак від рекомендації до вироблення глибокого і євангельського синтезу морального вчення, а потім до його сприйняття вірними, в чийх головах стримлять старі мисленнєві схеми, ще шлях далекий... Крім того, Собор запропонував, щоби теологією займалися

по-біблійному, в історичному розвитку та згідно з ученням Магістеріуму Церкви. Вимога історичного погляду, схоже, викликає найбільший подив стосовно морального вчення. Оскільки людська природа упродовж історії не змінюється, то видається, що й моральне вчення має бути завжди таке ж саме. Проте, виявляється, в історії теології по-різному було роблено наголоси і встановлювано напрямки християнського морального вчення. І, бувало, різнилися підходи моралістів до Святого Письма. Чому ж то впродовж півтора тисячоліть християн виховувано на підставі Нового Завіту, і зокрема виходячи з Нагірної проповіді та вчення про освячувальну дію Святого Духа, а в Нові часи провідну роль перейняв Декалог – текст зі Старого Завіту?

Праця о. Пінкерса, домініканця-викладача зі швейцарського Фрибурга, це одна із дуже серйозних спроб відновлення моральної теології, що робляться в наш час. Він черпає натхнення зі св. Томи Аквінського, в якому – на відміну від більшості томістів ХХ століття – вбачає насамперед теолога, а не філософа. Це означає, що, як і у св. Томи, його увага як морального теолога скерована насамперед на Самого Бога, сприйнятого через діяння Його благодаті, яке збувається в людині вільній, люблячій та завдяки вірі, відкритій на надприродну підтримку, а не виключно на людську природу й етичні наслідки, що з цієї природи випливають. Такий підхід, за якого факт обдарування людини Богом відповідно до міри тієї віри, яку людина насправді має, становить точку відліку, – радикально змінює моральну перспективу. Користування цією перспективою, однак, не перетворює моральні пошуки на якийсь кульбіт до музейного середньовіччя або в часи Отців Церкви. Отець Пінкерс шукає в цьому підході відповідей на найсучасніші дилеми і вказує, що те, від чого людей мислячих не раз вивертає, насправді зовсім не є істинним обличчям Католицької Церкви: це лише карикатура, від якої Церква намагається звільнитися.

Прагнення свободи, якого так сильно зазнають сучасні люди, для Церкви не є ані злого-рожою спокусою, ані загрозою, вигаданою лібералізмом. Свобода входить до числа дарів, передбачених Богом для людини, й тому Бог вписав це прагнення у нашу людську природу. Однак потрібно добре розуміти цю людську природу, як і природу свободи, аби розпізнати, де саме людині завдано рану, а також на яке зміцнення ми можемо сподіватися завдяки моральному вихованню та благодаті. Не можна погодитися з пересічним визначенням, що людина, народжуючись, має розум і вільну волю. Розум формується з плином часу, але, на жаль, буває і збоченим. Поневолене мислення зазнає деформації, піддається під ярма ідеологій та облуд. Тому воно потребує світла, яке його очистить і відкриє на визвольну правду. Воля, своєю чергою, також може бути поневолена. В людському досвіді воля зовсім не є вільною. «Не роблю добра, що його хочу, але чиню зло, якого не хочу. [...] Несчастлива я людина!» (Рим 7: 19, 24). Воля потребує виховання й допомоги благодаті, щоб навчитися зріло й самостійно, разом із відважним судом розуму, обирати добро. Роблячи власний вибір, людина вчиться свободи, і поступово у ній зростає те, що о. Пінкерс називає *liberté de qualité*: свобода якості. А для цього потрібні – свідомо видобуті з себе і звільнені від внутрішніх гальмувань – природна інтуїція правди й добра, а також аналогічна, але суттєво відмінна від неї надприродна інтуїція, чие походження – з віри у Святого Духа. Коли людина визнає провідним світлом у житті ці два внутрішні джерела (що їх св. Тома назвав інстинктом: *instinctus rationis* та *instinctus Spiritus Sancti*), в ній народжується істинна свобода і надприродна любов. До цього прямує справжнє християнське моральне вчення – разом із оцією книжкою.

Войцех Гертмх ОР,
Pontificalis Domus Doctor Theologus

*Матері Божій Ла-Сартській,
з вірою*

Моїм батькам

ПЕРЕДМОВА

Останній Собор¹ виявив турботу про те, щоб моральна теологія оновилася через її «наукове представлення, більше, ніж раніше, поживлюване Святим Письмом», через відновлення тісних зв'язків між мораллю та догматикою, вченням Отців Церкви, духовністю й пастирським служінням, філософією та гуманітарними науками¹. Ці директиви спираються на потужні течії, що розвинулись у церкві протягом останніх десятиліть, тобто на оновлення у царинах біблеїстики, патристики, літургії, екуменізму тощо. Одна з найголовніших змін, упроваджених Собором, полягала у наданні католицькій пастві повного доступу до Святого Письма і до літургії, яка є Словом Божим, вираженим у молитві. Але, певна річ, декретів і документів, хай які вони мудрі, не досить для здійснення запропонованих реформ, останні ж бо конче вимагають вдатися до засадового перегляду позицій. Наприклад, важка праця на ниві теології не може вдовольнитися лише інформацією зі Святого Письма та патристичних текстів, – навіть найрозлогішою. Їй потрібна рефлексія, що сягає основ і принципів.

Зокрема, моральна теологія – не просто сукупність даних. Вона доносить до нас спадщину далекого минулого, історію якого досліджено значно менше, ніж історію Святого Письма і догматики. Ця частина християнського вчення містить не лише низку приписів щодо різних форм поведінки, типологічно класифікованих і більш-менш визначених конкретними ситуаціями. Вона містить ще й деяку систематичну концепцію, що подає найперші критерії судження і забезпечує організацію та представлення царини людської діяльності. Нарешті, з плином років вона виробила для себе власні мову та технічні прийоми. Реформування моральної теології, необхідне через нещодавно виявлені «деяку вузькість погляду і прогалини»², має охопити увесь цей комплекс, починаючи від того, що називають засадовою мораллю. Чи не слід, прагнучи оновити будівлю, спочатку вивчити її конструкцію і зміцнити підмурок?

Нелегке завдання. Бо навіть якщо кожен з нас і справді достатньо здатний складати моральні судження у конкретних випадках, то рефлексія про критерії, що скеровують ці оцінки, і з'ясування залучених до цього понять, мабуть, є однією з найскладніших справ. Ми часто, ніби це є якісь очевидності, оперуємо ідеями й категоріями, які ніколи не перебували під нашим контролем, тими, що були засвоєні у дитинстві чи під час навчання. Можливо, таке застосування інтелекту й здатне привести до істини, але воно, мабуть, збіднює її через ті обмеження і звуження, що їх накладає. Отже, якщо ми прагнемо тут мати ясніше бачення, то дослідження має сягати і цього рівня.

¹ Див. декрет «*Ortatum totius*», присвячений підготовці священників, п. 16, і документ Святої Конгрегації у справах Католицької Освіти щодо теологічної підготовки майбутніх священників, від 22 лютого 1976 року.

² Див. документ ... щодо теологічної підготовки майбутніх священників, п. 96.

Ми вдалися би до іншого надмірного спрощення, коли б, як каже Собор, скористалися оновленням і тим, що нині стоїмо лише на початку шляху, як приводом, та апріорно повстали супроти тих позицій, що називаються у моралі традиційними, через їхню гадану застарілість, і відтепер, дбаючи про набуття ширших поглядів, висловлювалися радше на користь свободи, ніж закону. Так ми наразилися би на ризик необачно стати на той широкий шлях, про який каже Євангелія,^{II} – шлях відновлення старих заблудів, шлях у нікуди; ми ризикували б обернутися спиною до вузького шляху, яким християнська мораль плідно просувається упродовж уже двох тисяч років, шляху, що, за словами Христа, лише сам-один веде до Бога^{III}. Ми повинні, отже, захиститися від омани модних слів та ідей, що лишаються на поверхні речей, і дати собі труд проникнути у реальність морального життя, немовби це якась недоступна і прихована від сторонніх очей земля. У моральній теології, як і поза нею, хліб здобувають у поті чола^{IV}.

На наш погляд, головне завдання сьогоденних моралістів – повністю відновити спілкування між моральною теологією і Словом Божим. Слід скористатися з благодаті, наданої нам Собором. Мабуть, усі католицькі моралісти висловлять принципову згоду у цьому питанні, але реальне становище зовсім не таке добре. Можна навіть констатувати наявність у їхніх лавах одного потужного напрямку, який проповідує мораль настільки раціональну й автономну, що вона могла би вироблятися у своєму істотному змісті й продовжувати існувати, навіть якщо Святого Письма не існувало би. Отже, йдеться про справу важчу, ніж гадалося. Наприклад, не досить того, щоб моралісти примножували зв'язки з екзегетами і вимагали від тих документів, якими послуговувалися би як джерелами і матеріалами у своїх реноваційних спробах. Адже швидко з'ясується, що ті й інші вже не розмовляють цілком однаковою мовою і що таке зближення ускладнюють численні перепони. Ба навіть є сенс запитати себе, чи не має узвичаєння однієї з концепцій моралі такого наслідку (йдеться, звісно ж, про її внутрішню логіку, а не наміри), як помітне зменшення контактів зі Святим Письмом?

Але можна загострити питання ще більше. Чи достатньо самого тексту Біблії, щоб реконструювати християнську мораль? Ми не можемо задовольнитися самим лише начинюванням наших моралістичних творів цитатами зі Святого Письма. Це надто прив'язувало б нас до букви, неспроможної дати життя. То чи не полягає суть справи у тому, щоби радше перейнятися пошуками тієї царини у самому осерді моралі й християнської особистості, де перебуває таємне джерело Духа, і надалі докласти праці до її розчищення, щоби це джерело знову могло бити на повну силу? Непроста то річ, адже багато великих перепон, особливо – в інтелектуальному плані, закривають доступ до цієї царини. Концентруючись упродовж століть довкола обов'язків, мораль дедалі твердішала, заледве не скам'янівши, а це – протилежність усього, що тече і джерелиться. Мабуть, такої моралі ще вистачило б на те, щоби панувати над потоком суб'єктивності й пристрастей. Але хіба ми маємо заради такого панування забути про духовну спонтанність дещо іншої природи й вигнати зі сфери моралі усе, пов'язане з містикою чи духовністю? Що, власне, Святе Письмо прагне здійснити у нас? Хіба не для того воно було надане народові вірян, щоби напоїти його водою Святого Духа і нагодувати хлібом Слова? Чи не визнаємо ми, що саме тут – найперше джерело теології? І чи не слід нам піднятися

до цього джерела, якщо хочемо зробити у цій царині добру справу та посприяти істинному оновленню? Ось головна підстава, через яку ми обрали для свого твору назву «Джерела християнської моралі».

Царина моральної теології є вельми широкою, особливо якщо її пов'язати зі Святим Письмом, догматикою, духовністю, науками. Коли берешся за неї, здається, що це якийсь ліс, густо поснований тернами й ожиною дискусій та проблем, що розростаються увсебіч. Неможливо обійти усі стежки чи зупинитись під кожним деревом, бо цій справі кінця не видно. Тож слід обрати свій шлях і прокласти його якомога пряміше, дотримуючись обраного напрямку й мети. Слід будь-що знайти шляхи, які ведуть кудись, і ними прямувати.

У цій праці ми спочатку віддаємося під оруду самого предмета, а не до розмаїття дебатів між моралістами, і намагаємося копати достатньо глибоко, щоби знайти провідні нитки логіки, вироблені систематичною рефлексією та історією, і йти за ними – приблизно так, як шахтар чи каменяр йдуть за вугільним чи кам'яним пластом. Отже, ми шукали, у свій спосіб, певного «*ordo disciplinae*»^V чи «*ordo materiae*»^{VI}, а не порядку питань і думок, який завів би нас на далекі манівці й відхилив би від істотних проблем, що часто залишаються знехтуваними.

Також ми зробили свій вибір серед тих багатьох шляхів, що перетинають царину моралі. Ми надали перевагу тим, які найнеухильніше ведуть до головної мети, що дедалі ясніше розкривалась нашим очам: наново і широко відкрити ті шляхи – часто захарашені й навіть засуджені, – що пов'язують мораль із властивою нам духовною спонтанністю, з дією Святого Духа через віру у Христа. Цей намір видавався нам пріоритетним, і саме тому ми оминули деякі цікаві проблеми, аби ця книга не перевершила меж, що їх ще може витримати читач.

Також ми мали визначити свою аудиторію, бо книга – це слово, яке має відповідати тим, хто його слухатиме. По-перше, ми думали про своїх студентів-теологів, адже цей твір – плід тривалої викладацької праці. Ми дивились на них не як на майбутніх техніків моралі, а радше як на людей, покликаних допомогти християнському народові дати відповіді на великі життєві питання, що містяться в осерді моралі, причому – дати ці відповіді з позицій як їхнього досвіду, так і їхніх ідей та доктринальної спадщини, що була їм довірена. Не уникаючи у жодному разі вимог серйозного розгляду предмета, ми все ж зробили ставку на якомога простіший і ясніший виклад, бо він здатен найбільше посприяти просуванню вперед і відкриттю нового, позаяк є найдоступнішим для широкої публіки. Втім, ми не раз помічали, що життєвий досвід і зрілість є важливіші для розуміння моральних речей, ніж власне студіювання і здатність мати певні ідеї. Це ще одна підстава усунути проблематику, опрацювання якої є технічно складним, відтак перешкоджає розумінню і спричиняє відмову від нього. Ось чому ми завжди намагалися пов'язувати навіть позірно найабстрактніші питання з тим досвідом, що виражає себе у повсякденній мові. Бо насправді вимоги предмета, врешті-решт, досить виразно поєднані з даними морального досвіду, – не меншою мірою, ніж із міркуваннями порядку і зрозумілості у навчанні чи викладі. Осмислена таким чином, наша книга матиме вигляд не підручника, а путівника, що відкриває нові шляхи і нові обрії.

Ми не плекаємо ілюзій. Закінчення книги є лише початком справи, з усіма її ризиками, проте і з зародком нової надії. Ця істина є ще певнішою щодо твору, при-

свяченого речам християнським, себто царині, де ніщо не здійснюється без впливу благодаті. Ми це кажемо не для того, щоб додати до презентованого тут твору дрібку побожності, а через те, що це належить до самої сутності усього нашого починання. У царині моралі, вважаємо ми, зокрема, немає теології, що спромоглась би стати її джерелом як на рівні розуміння та студіювання, так і на рівні повсякденного зусилля, і не походила при цьому від віри і молитви. Тяжка теологічна праця є справою Церкви, однак без Святого Духа ніхто не може побудувати останню – як у частинах й деталях, так і у цілому. Тож на початку цієї книги нам слід звернути до Господа свої прохання і мати надію, що нас буде якоюсь мірою упричетнено до дару страху синівського, приписуваного святим Томою^{VII} щойно згаданій чесноті надії, – страху, що виявляє себе у молитовному звертанні «Отче наш», в якому ми благаємо про освячення Божого Імені («хай святиться Ім'я Твоє») у наших словах, думках і діях. Не можна обійти увагою і того, що із цим страхом поєднане блаженство убогих, адже він притаманний упокореним і малим (Мт. 18: 1-6), що їм призначено одкровення таємниць Премудрості Божої. Чому б нам не вважати упокореними й малими також і тих, хто цікавиться теологією і прагне поглибити християнську мораль?

Наша книга містить три великі частини. Після означення моральної теології та швидкого огляду її царини, ми опрацюватимемо цю науку у двох головних її аспектах: у її людському вимірі, що пов'язує її з науками про людину, і у її християнському вимірі, себто так, як її викладають святий Павло і Нагірна проповідь, а також святий Августин і святий Тома. У другій частині ми проглянемо історію християнської моралі, головню з позицій тієї систематизації, якої вона набула від епохи Отців Церкви до нашого часу. Нарешті, у третій частині ми дослідимо самі підмурки моральної будівлі у людині: свободу і закон. І скрізь ми намагатимемося якомога ретельніше відновити зв'язки християнської моралі з її джерелами: Святим Письмом, Святим Духом, євангельським Законом і природним законом, закоріненим у самій свободі.

Вступ

Розділ I

ЩО ТАКЕ МОРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ? У ПОШУКАХ ОЗНАЧЕННЯ

I. Різні означення і концепції моральної теології

Що таке моральна теологія? Найпростіші питання, які могла би сформулювати й дитина, інколи виявляються найзасадовішими і найскладнішими. Для схоластичних авторів означення неодмінно поставало найпершим з питань, що підлягають розглядові, бо виражало природу, істотні елементи й контури предмета, що мав бути досліджений; воно встановлювало кут бачення і метод, який слід було обрати; усе це називалось формальним об'єктом. Отже, найперша турбота схоластів, коли ті бралися за якусь частину теології, цілком відповідала простому питанню: що це таке?

Втім, запитавши будь-якого мораліста¹, давнього чи модерного, традиціоналіста чи новатора, про означення моральної теології, ми отримаємо неочікуване розмаїття відповідей, іноді вельми не згодних між собою, інколи ж заплутаних і неточних. Отець Прюмер [Prümmer], справжній мораліст-класик, здійснивши широкий огляд літератури з моральної теології, констатував: «Дуже важко знайти у давніх авторів реальне означення моральної теології. Що ж до авторів модерних, то їхні означення часто темні й неповні»¹. «Давніми» тут названо Отців Церкви

¹ «Vix reperitur apud antiquos definitio realis Theologiae Moralis. Definitiones autem a modernis datae non raro sunt obscurae vel incompletae.» Prümmer D., Manuale Theologiae Moralis, t. I, n. 1 (1 éd.: 1910).

Втім, з нашого дослідження двох десятків підручників, виданих протягом двох останніх століть, випливає існування одного досить поширеного означення моральної теології, в загальних рисах відповідного означенню о. Прюмера. Воно містить чотири елементи:

1. Щодо першого з них позиції авторів розходяться. Одні кажуть, що моральна теологія – частина теології (Скавіні, Марк, Геніко, Меркельбаш), інші – що це певна наука (Нюсле, Лемкюль, Нольдін, Вермерш, Вітран). О. Прюмер поєднує обидва терміни, говорячи про одну з частин теологічної науки.

2. Те, що скеровує людські дії. В усіх проаналізованих означеннях людські дії або людська діяльність постають предметом, а стосунок моралі до них виражається за допомоги різних термінів: «керівна» (Марк, Ен, Себастьяні), «регулятивна» (Вермерш), «упорядковувальна» (Меркельбаш) або, дещо менш чітких, – «така, що веде пошук» (Д'Аннібале, Буччероні), «така, що приводить у дію» (Лемкюль, ван Коль), «така, що розглядає» (Геніко). Прюмер дає повнішу характеристику: «*quae diiudicat atque dirigit*» [яка судить і керує].

3. Зазвичай, має місце по-різному висловлювана згадка про світло Одкровення: «*secundum revelationis christianae principia*» [згідно з принципами християнського Одкровення] (Лемкюль), «*secundum principia revelata*» [згідно з принципами, поданими через Одкровення] (Меркельбаш і Прюмер), «*ad normam divinae Revelationis*» [до норми божественного Одкровення] (Нюсле). Але тут спостерігаються певні коливання. Деякі інші автори висловлюються менш явно і кажуть лише «*juxta legem Dei*» [за законом Божим] (Марк), «*innixa jure divino, quid licitum et illicitum*» [від божественного права залежить дозволене і недозволене] (Буччероні). Дехто додає згадку про рачію (Г. Йоне), інші ж нічого не кажуть про Одкровення (Д'Аннібале, Нольдін, Вітран, ван Коль), вважаючи, мабуть, що на нього достатньо вказує наступний, четвертий, елемент.

Олег Хома, Ельвіра Чухрай

**КОМЕНТАРІ, ПРИМІТКИ,
БІБЛІОГРАФІЧНІ МАТЕРІАЛИ**

ПОДЯКИ

Праця Серве Пінкерса є глибокою і непересічною, але переклад і видання саме таких книг зазвичай потребує чималих зусиль. Напружена робота над перекладом цього твору і дослідницькими та довідково-бібліографічними матеріалами до нього тривала близько двох років. Та навіть цього часу нам би не вистачило, якби не люб'язна допомога і дружня підтримка багатьох колег, яким ми, користуючись нагодою, хотіли б висловити щиру подяку.

Передовсім ми дякуємо доцентів Київського національного університету імені Тараса Шевченка Андрієві Баумейстеру, без численних фахових порад, консультацій і дружньої участі якого результати нашої праці виявились би незмірно біднішими.

Надзвичайно важливим є внесок о. Войчеха Гертиха ОР, теолога Римського Папи (Pontificalis Domus Doctor Theologus) і професора Понтифікального університету «Анжелікум», автора передмов до польського і українського перекладів «Джерел християнської моралі». Ми особливо вдячні йому за консультації щодо сучасних іншомовних перекладів «Джерел...» і щодо сприйняття новаторських ідей о. Пінкерса спільнотою католицьких моральних теологів.

Ми складаємо подяку о. Войчехові Сурувці ОР, директорів Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського, і о. Здіславу Шманьді ОР за моральну підтримку нашої праці й терпляче очікування на її плоди.

Важко переоцінити допомогу о. Дід'є Берте, ректора семінарії Сен-Сюльпіс, що в Ісі-ле-Муліно, завдяки допомозі якого ми мали можливість зібрати цінні матеріали для коментарів у паризьких бібліотеках.

Ми вельми вдячні шановним професорам Геннадію Аляєву, Наталії Мозговій, Віктору Окорочову та Сергієві Пролеєву за увагу до нашого починання і незмінну підтримку наших зусиль.

Ми не можемо не згадати тут і про Павла Бартусяка та Всеволода Хомченковського, що взяли на себе нелегку роботу зі складання деяких покажчиків та підготовки тексту книги до друку, а також про Георгія Багдасар'яна, що виявив гідні захоплення ретельність і винахідливість при створенні оригінал-макету.

Олег Хома, Ельвіра Чухрай

МОРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ СЕРВЕ ПІНКЕРСА І ПИТАННЯ ПРО СЕНС ЖИТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Серве Пінкерс, видатний сучасний теолог¹, практично невідомий в Україні. У цьому легко переконається будь-хто, набравши у гуглівському пошуковому рядку запит «Серве Пінкерс»². Тому дуже важливо увести у вітчизняний науковий обіг інформацію про вчення одного з непересічних реформаторів сучасної моральної теології.

БІОГРАФІЯ

Серве (Теодор) Пінкерс народився 30 жовтня 1925 року у м. Льєжі (Бельгія), розташованому у валонській (франкомовній) частині Бельгії. 1945-го вступив у Домініканський орден; перед тим навчався у семінарії (м. Сент-Трюйден). 26 березня 1951 р. прийняв сан священника у монастирі Ла Сарт (м. Юї). Протягом двох років навчався у домініканській школі (*Studium generale*) при тому ж монастирі; здобув ліценціат з теології (1952), захистивши дисертацію «Надприродне в Анрі де Любака», підготовлену під керівництвом Жана Жерома Амона (1916–1996), що 1973 р. стане архієпископом, а 1985-го – кардиналом католицької церкви.

По тому навчався у папському університеті «Ангелікум» (Рим). Серед його вчителів були видатні неотомісти, як-от Режиналь Гарігу-Лагран (1877–1964) і Маріо Луїджі Чаппі (1909–1996), що з 1955 по 1989 рр. незмінно обіймав посаду папського теолога. 1954 р. здобув докторат, захистивши дисертацію «Чеснота надії від Петра Ломбардського до святого Томи» (написана під керівництвом Луї-Бертрана Жийона).

Повернувшись до Юї, викладав у *Studium* засадову теологію (по 1965 р.). Після закриття теологічних студій у Ла Сарт жив у домініканському монастирі м. Льєж, де ніс послух проповідника і душпастиря, а з 1966 до 1972 р. був настоятелем. Протягом 1972–1973 рр., як екстраординарний професор, викладав на теологічному факультеті у Фрибурзі (Швейцарія) і саме з Фрибурзьким університетом буде пов'язана решта його життя. 1975 р. обирається до постійного складу зазначеного факультету, де викладатиме до 1997 р.

Слава видатного вченого прийшла до о. Пінкерса у Фрибурзі, хоча мотиви оновлення католицької теології з'являються вже у його ранніх статтях³, написаних ще за часів викладання в Юї. Саме в цей період паризьке видавництво *Seig*, що традиційно є одним з лідерів теологічного книговидання, залучило вченого до підготовки нової версії французького білінгвічного видання трактату про людські дії з «Суми теології». С. Пінкерс підготував примітки і додатки до I і II томів, а у II томі також постав і як перекладач⁴. І, нарешті, 1964 року побачила світ збірка його новаторських статей з моральної теології під промовистою назвою «Оновлення моралі. Студії з моралі, вірної своїм джерелам і своїй сучасній місії» [Pinckaers, 1964], перекладена згодом італійською та іспанською мовами. Показово, що

¹ Про значущість Серве Пінкерса для сучасної теології див. [Blankenhorn, 2007; Cessario, 2009; Titus, 2012] (повні бібліографічні описи див. у розділі «Вибрана бібліографія книг о. Серве Пінкерса», с. 449–454).

² За таким запитом донедавна можна було знайти лише короткий російськомовний допис від 26.04.2011 про біографію і наукові здобутки вченого на неофіційному сайті українських домініканців (http://dominicanes-ua.blogspot.com/2011/04/blog-post_26.html), а ще раніше не існувало жодної згадки.

³ Див., наприклад, Pinckaers S. Le renouveau de la théologie morale // *Vie intellectuelle*. – Vol. 27. – oct. 1956. – P. 1–21.

⁴ Див. [S. Thomas, 1961; 1966]. За тридцять років по тому о. Пінкерс здійснив таку ж роботу щодо трактату про блаженство [S. Thomas, 2001].

автором передмови до цієї праці був Марі-Доменік Шеню (1895–1990), видатний теолог, палкий протагоніст оновлення томізму і авторитетний експерт II Ватиканського собору.

Викладаючи у Фрибурзі, о. Пінкерс, автор численних і знаних у світі праць⁵ та майстерний професор, здобув незаперечний авторитет і визнання не лише своїх наукових та педагогічних, але й організаційних талантів. У 1983–1990 та 1996–1999 він був настоятелем міжнародного домініканського монастиря св. Альберта Великого у Фрибурзі, а у 1989–1991 – деканом свого факультету. У червні 1989 р. Папа Йоан-Павло II призначив його консультантом Конгрегації з католицької освіти (виконував функції до 2005 р.); о. Пінкерс працював у складі комісії з редагування «Катехизи Католицької церкви» і з підготовки енцикліки «*Veritatis Splendor*», найважливіших документів, що визначають сучасне моральне вчення католицької церкви; протягом 1992–1997 рр. – член Міжнародної теологічної комісії (Ватикан). 1990-го здобув почесне звання *Magister de Sacra Theologia*, що присуджується Домініканським орденом за найвищі академічні досягнення, а 2000-го – докторат «*honoris causa*». Шістдесят п'ята й вісімдесята річниця з народження о. Серве Пінкерса були відзначені авторитетними міжнародними конференціями.

20 червня 1996 року о. Пінкерс виголосив прощальну лекцію у Фрибурзі⁶, проте викладав до осені 1997 як почесний професор. 7 квітня 2008 року він помер, похований у Фрибурзі.

ПІНКЕРСІВ ОПИС КРИЗИ МОРАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ

Вперше пропонуючи українському читачеві переклад найвідомішого твору о. Пінкерса⁷, спробуємо коротко описати головні пункти його концепції. Критична її частина полягає у розкритті причин кризи католицької моральної теології, що поставала радше як абстрактна теоретична дисципліна, ніж джерело дієвих відповідей на життєві запити сучасної людини. Чому моральна теологія виявилась самоізолюваною, відстороненою від пастирського служіння, від екзегези Святого Письма, від екзистенційних проблем людини, від питань про смерть, страждання, чесноти тощо? Чому теологи-моралісти дедалі менше спираються на Святе Письмо, чому їхні побудови дедалі більше копіюють побудови світських моральних концепцій, ніби забувши про християнську природу і покликання моральної теології? На початку книги автор вельми чітко окреслює загальну спрямованість свого дослідження: «Ми не можемо задовольнятися самим лише начинюванням наших моралістичних творів цитатами зі Святого Письма. Це надто прив'язувало б нас до букви, неспроможної дати життя. То чи не полягає суть справи у тому, щоби радше перейнятись пошуками тієї царини у самому осерді моралі й християнської особистості, де перебуває таємне джерело Духа, і надалі докласти праці до її розчищення, щоби це джерело знову могло бити на повну силу? Непроста то річ, адже багато великих перепон, особливо – в інтелектуальному плані, закривають доступ до цієї царини. Концентруючись упродовж століть довкола обов'язків, мораль дедалі твердішала, заледве не скам'янівши, а це – протилежність усього, що тече і джерелиться. Мабуть, такої моралі ще вистачило б на те, щоби панувати над потоком суб'єктивності і пристрастей. Але хіба ми маємо заради такого панування забути про духовну спонтанність дещо іншої природи й вигнати зі сфери моралі усе, пов'язане з містикою чи духовністю? Що, власне, Святе Письмо прагне здійснити у нас? Хіба не для того воно було надане народові вірян, щоби напоїти його водою Святого Духа і нагодувати хлібом Слова? Чи не визнаємо ми,

⁵ Про бібліографію творів о. С. Пінкерса див. нижче, с. 449-453.

⁶ Див. [Pinckaers, 1996b].

⁷ Книга «Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія» вперше вийшла друком 1985 року, а 2007-го побачило світ вже четверте її французьке видання. Бібліографічні описи цих видань, а також іншомовних перекладів книги див. нижче, с. 449-450.

що саме тут – найперше джерело теології? І чи не слід нам піднятися до цього джерела, якщо хочемо зробити у цій царині добру справу та посприяти істинному оновленню? Ось головна підстава, через яку ми обрали для свого твору назву «Джерела християнської моралі».» (див. вище, с. 10–11).

Коріння проблем о. Пінкерс шукає в історії Церкви, теологічній думки і способу життя християнських суспільств. Хоча формально історії християнських моральних концепцій присвячено лише другу частину книги, перша й третя її частини теж наскрізно пронизані історичною проблематикою. І це не випадково. «Історико-систематичний метод», що ставив методологічну основу викладання у «*Studium*» монастиря Ла Сарт і органічно доповнював метод суто систематичний, автор вважає одним з найголовніших джерел його концепції⁸: кожна проблема розглядалась спочатку на матеріалі Святого Письма, потім – Отців Церкви, потім – текстів святого Томи, з урахуванням історичної динаміки розвитку його поглядів. Відтак вчення св. Томи поставало не ізольованим у власних системних рамцях, а глибинно пов'язаним зі Святим Письмом, патристикою, схоластиккою, античною філософією. Це як сприяло розумінню його змістовної щільності й справжнього масштабу, так і полегшувало шляхи його актуалізації.

Ключовий пункт: критика моралі обов'язку

Процес, що істотно змінив характер католицької моралі, о. Пінкерс називає «номіналістичною революцією». Саме тому, на нашу думку, читачеві найлегше в загальних рисах ознайомитися із концепцією о. Пінкерса на основі Х-го розділу «Джерел...», присвяченого революційному перетворенню традиційної моральної теології в номіналізмі Окама. Адже, на думку автора, Окам, попри всю його інтелектуальну витонченість, спрощує, примітивізує як розуміння волі, так і характер стосунків між людиною і Богом. Традиційна «мораль щастя», спрямована на плекання чеснот, поступове розкриття закладених у людині позитивних схильностей, доростання під дією Святого Духа до того рівня, що дозволяє виявитись прихованому у нас образу Божому, замінюється на мораль сили, наказу і обов'язку, абсолютного нічим не зумовленого рішення, що стає архетипом модерного розуміння свободи як «свободи індиферентності».

Втім, спрощуючи і збіднюючи сенс християнського морального діяння, усуваючи щастя, мету, традиційні чесноти, дари і схильності тощо, така мораль, за о. Пінкерсом, не може відповісти на цілу низку питань, витісняючи їх на маргінес. «Вийшовши з підручників для навчання кліру, ця концепція моралі упродовж останніх століть поширювалася через проповідь і катехизи. Вона визначає певний образ священика як того, хто навчає обов'язків і моральних заборон, особливо наголошуючи на уникненні гріхів.»⁹ Але чому мораль, що добре навчилася вимагати дотримання обов'язків і класифікувати гріхи, не задовольняє потреб сучасної людини? Причина, за о. Пінкерсом, полягає у її неспроможності відповісти на низку засадових для людини питань, найперше з яких – питання про щастя, а не про обов'язок. Мораль обов'язку має певну привабливість, постаючи гранично раціоналізованою і такою, що намагається уникати метафізичних спекуляцій на користь послуhy імперативам. Втім, зручне для керування людьми не так легко зробити предметом їхнього широго бажання, адже перетворити людей на самозречених роботів, що мріють лише про виконання належного, поки нікому не вдавалося.

Принциповість полеміки о. Пінкерса з мораллю обов'язку особливо унаочнює його критика моралі Канта. Остання постає у «Джерелах...» як свого роду епіфеномен, пізній прояв

⁸ Див. *Pinckaers S. Mes sources (4.06.2005)* // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.unifr.ch/tmf/Mes-Sources>

⁹ Див. вище, с. 28.

кризи, що розпочалась у XIV ст. За такого підходу досить легко деконструються класичні й зовні переконливі постулати Кантового морального вчення. Прагнення усталити гранично чисту моральну детермінацію, до якої не домішується жодне «відчуття, хай якого виду воно було б»¹⁰, ані навіть «божа воля»¹¹, оперти цю детермінацію на сам лише моральний закон виглядають вельми спокусливо. Але їхня гадана переконливість досягається ціною антиметафізичної відмови від дослідження коренів морального закону, що визнається самодостатньою і граничною спонукою: «Суттю всякого визначення волі етичним законом є те, що вона, як вільна воля, визначається лише законом, отже, не тільки без співдії чуттєвих імпульсів, а навіть з відмовою від них усіх і на шкоду всім схильностям, оскільки вони могли б суперечити тому закону. Відповідною мірою, отже, дія морального закону як спонуки є тільки негативна»¹². Моральний закон репресивно придушує внутрішній світ людини, оскільки чуття, схильності, потяги є перешкодою моральній поведінці, породжуючи то зарозумілість, то необґрунтовану самоповагу, то себелюбство¹³. Наша «суб'єктивність» є осідком лише необґрунтованих і антиморальних претензій, натомість «повага до морального закону є почуття, спричинене інтелектуальною підставою, і це почуття – єдине, яке ми пізнаємо цілком а ргіогі, й необхідність якого ми можемо осягти»¹⁴.

Єдине почуття, якого потребує моральна особистість – це почуття обов'язку (адже тут, за Кантом, не досить самого лише усвідомлення). Відтак всі подвиги морального діяння кантівська людина має чинити заради ірраціональної химери, що має невідому етіологію, а єдина втіха від якої – лише тимчасове припинення картань. На наш погляд, Кантова мораль – це свого роду ар'єргардані бої моралі, що поступово втрачає позиції, хоча ще й не дійшла до панічної втечі. Ця мораль намагається пояснювати (і «прояснювати») у нібито «раціональних» термінах сенс «темних» виразів, успадкованих від традиції. Втім, таке «прояснення» змістовно збіднює моральне вчення, адже уніфікованість і надмірна нормативна чіткість не є неодмінними ознаками досконалості. Можливо, справа самозаснування моралі й є шляхетною, проте чим «моральний закон», що спирається лише на самого себе і не має вищого джерела сенсу, принципово відмінний від «природи» у розумінні, наприклад, маркіза де Сада? Кантова мотивація щодо підкорення пристрастей навряд чи виглядає обґрунтованішою, ніж Садове прагнення усіляко сприяти «природним» нахилам, як він їх розумів. Адже у обох випадках остаточним аргументом постають лише ідеї, річ доволі ефемерна.

Статус «любви» у моральному вченні Канта є яскравим підтвердженням основних тез критики моралі «обов'язку», висунутих автором «Джерел...» С. Пінкерс гранично формулює питання про співвідношення любові й закону: що первинне, чи є євангельські заповіді любові приписами, обов'язками? Кант справді розумів їх саме так¹⁵, адже для нього чинити з любові – це, власне кажучи, чинити «з власного задоволення»¹⁶, а задоволення – річ вельми підозрілива у його моралі. Тому краще «роз'яснити» справу, витлумачивши любов до Бога і ближнього як обов'язок. Адже Бог, за Кантом, не є об'єктом чуттів, відтак і об'єктом чуттєвої любові, натомість чуттєва любов до ближнього – щось довільне, тому не може приписуватися. Залишається лише «практична любов»: любити – це охоче виконувати заповіді.

Зрозуміло, що таку мораль, з усіма її перевагами й недоліками, важко вважати християнською. Відтак о. Пінкерс намагається повернути моралі справді християнський дух, по-

¹⁰ Кант І. Критика практичного розуму / перекл. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2004. – с. 81.

¹¹ Там само.

¹² Там само, с. 82.

¹³ Там само, с. 83–84.

¹⁴ Там само, с. 83.

¹⁵ Див. прим. XXVII до розділу II.

¹⁶ Кант І., *op.cit.*, с. 92.

єднати її з усіма перевагами Доброї Звістки, відновити ті джерела, які зумовляють глибоке розуміння любові та розмаїтий спектр стосунків людини з Богом. Навряд чи це завдання можна розв'язати, не відновивши зв'язку моралі з самим духом Євангелії, з тими схильностями любити Бога й ближнього, що закладені у нас Творцем, що ведуть нас до щастя. Щастя, в якому «моральний суб'єкт» не відокремлюється від решти нашого душевного життя, в якому виконання заповідей є лише проявом глибокої і «спонтанної» (улюблений термін о. Пінкерса) схильності до блага (тобто спасіння у Богові через Ісуса Христа). Заповіді, що підкорили собі любов, виявляються порожніми, їх може заповнити будь-який дух, відтак моралі обов'язку, особливо за наших плюралістичних часів, важко залишатись християнською.

Питання про сенс життя і сучасне людство

Мораль щастя ближча людині, але першорядні для неї поняття любові, схильності, страждання тощо важко формалізувати. Втім, християнська мораль – не право, вона не повинна неодмінно взоруватися на «юридизм» і «легалізм»¹⁷, що, до того ж, позбавляють її наснаги, справжнього життєвого джерела. Християнська мораль не є автономною, коли йдеться про спасіння, бачення Бога, Царство Небесне, ті містичні речі, без яких немислиме християнство. Передовсім вона має ґрунтуватись на понятті кінцевої мети:

«Питання про ціль або про кінцеву мету – це ніби становий хребет питання про щастя. Ось чому святий Тома саме з нього починає свій трактат про щастя»¹⁸. Розв'язком саме цього питання моральна теологія актуалізується, адже лише так вона може дати необхідну людині впевненість у немарності життя, у глибокому сенсі, притаманному усім її діям. «Якщо питання про ціль життя або про кінцеву мету є таким важливим, то мораль можна було б визначити як науку, що навчає людину сенсу життя. Вона її розкриває верховну ціль, до якої слід спрямовувати свої вчинки, аби ті набули сенсу, цінності, повноти. У цій перспективі завданням мораліста і священника – допомагати кожному християнинові, як, до речі, й будь-якій людині, особисто відповісти на питання про реальний сенс життя, показуючи, що саме є найліпшим благом за Євангелією і як користуватись іншими благами, щоби досягти цього найліпшого блага.»¹⁹ Саме питання сенсу життя має стати основою для подолання загрозливого розриву між наукою і мораллю, тієї втрати органічності й цілісності, що прирікає сучасну людину на безсенсове існування.

Проблема сенсу життя не розв'язується мораллю обов'язку, оскільки сенс життя не може бути імперативно приписаний. На думку о. Пінкерса, мораль є не дресируванням людини задля виховання у тій «правильного» ставлення до обов'язків, «індиферентного» обрання шляху Божого. Справді, модерне питання про сенс життя не має і не може мати відповіді, позаяк прирікає людину на вічне шукання. Сенс життя неможливо «знайти», це не інформація, схоплювана спостереженням. «Пошук сенсу життя», конструкція, істотно (хоча й подекуди несвідомо) заснована на новочасному позитивізмі, не витримує, зрештою, елементарного логічного аналізу. Справді, якщо «сенс життя» є предметом «пошуків», то він існує в наявному вигляді, як-от загублена драхма, яку можна відшукати. Але такий об'єктивний сенс (байдуже, що саме під ним розуміють) неодмінно передбачає вихід за межі життя, зіставлення останнього як цілого з чимось іншим, наприклад, «благом» чи «цінністю». Більше того, якщо сенс життя існує і його хтось шукає, то сам такий пошук якось упричетнений шуканому сенсові (інакше звідки б узялось прагнення шукати саме «сенс», а не щось інше). Формула «пошук сенсу життя», таким чином, виявляється безпечним відлунням класичного морального мислення, коли існувала тверда віра в існування

¹⁷ Див. вище, с. 247.

¹⁸ Див. вище, с. 33.

¹⁹ Див. вище, с. 34.

благого, «правильного» життя. Сам факт такого існування неодмінно обмежує діапазон наших пошуків, робить його не таким вже й «вільним» (у сенсі індивідуального вибору між протилежностями). І, певна річ, своєрідним оксюмороном є атеїст, що перебуває у сенсожиттєвому пошуку. Повторимось, щоб сенс можна було шукати, потрібно вийти за межі життя і зіставити його з чимось вищим, а це навряд чи можливо як для атеїзму, так і для різноманітних форм сучасного агностицизму. Для таких пошуків потрібна хоч якась віра у «правильний» світолад, абсолютно несумісна з дивними формами сучасної толерантності.

Отже, якщо розуміти «пошук» і «сенс» буквально, ми з необхідності приходимо до античної онтології чи християнської теології, до «перших принципів», що перевершують людину і є джерелом наших «пошуків». Причому, ці принципи неодмінно мають бути названі, класична філософія не може, за прикладом Канта, обмежити розмову лише «моральним законом», що узявся невідомо звідки²⁰. За останнім стоять лише аргументи людини, для когось переконливі, для когось – ні, аргументи людини, що колись жила, а згодом – померла. Така аргументація може мати чимало застосувань. Проте на її основі дуже важко створити життєві мотивації. Судячи зі справжнього валу сучасної літератури, присвяченої «сенсові життя», псевдо-доросле просвітницьке прагнення створити автономну мораль нині стикнулося з істотною кризою. Бо хто б що казав, а «не можна змиритися з тим, що життя має складатися лише з шереху жалюгідностей, що йдуть одна за одною. Ми хочемо, щоби було відчуття напряду; нам було би до вподоби, якби наше життя поставало осмисленою подорожжю, а не позбавленим мети дрейфом»²¹. Інтерес до питання про сенс життя багато у чому зумовлений тим фактом, що, «затяті атеїсти чи агностики, ми воліли би ліпше померти раптово, не страждаючи, і, бажано, не мавши навіть думки про страждання. Для нас будь-яке розважання про смерть видається поверховим, не “мужнім” по-справжньому і, якщо казати коротко, патологічним»²².

Звісно, всі ці витіснення засадових питань лише прискорюють «повернення» і заострюють формулювання останніх. Саме ефективна відповідь на питання про сенс життя зумовлює як потребу людей у моральній теології, так і потребу самої моральної теології в оновленні, у набутті здатності добре відповісти сучасній людині на її запитання. Щоби християнська мораль повернулась до своїх справжніх джерел, якими є Святе Письмо, Святий Дух з Його дарами і чеснотами, а також євангельський і природний закони (див. вище, с. 12, 412), вона має остаточно полишити концепцію свободи індивідуальності, визнати вищість істинного блага, а відтак – пріоритет істинних схильностей людської природи над довільним вибором між протилежностями, тобто запропонувати людині певний шлях опанування природної самодетермінації. Йдеться про зміну нашого «я», плекання певних закладених у нас початків, отже, перехід до «свободи якості», свободи наполегливо працювати над тим, що становить нашу справжню природу і лише й може стати основою істинного щастя. Саме в такий спосіб мораль знову може стати властиво християнською, відновити свій зв'язок зі Святим Письмом і патристичною традицією, сказати сьогоднішньому світові щось значуще, спасительне, виголосити ту добру звістку, задля якої вона була колись провіщена у Нагірній проповіді.

²⁰ Втім, варто розглянути варіант, за якого вираз «сенс життя» – метафора, що означає, скажімо, побудову «ефективної життєвої стратегії», «спосіб прислужитися людству», «психологічний комфорт» або «вироблення належного стилю», тобто речі, що не передбачають зіставлення «життя як такого» з чимось метафізичним. Переформульоване таким чином, питання втрачає гостроту і значущість, принаймні не потребує якихось граничних моральних виборів. Тобто йдеться про порожній «симулякр» сенсожиттєвого пошуку.

²¹ Cottingham J. On the Meaning of Life. – London & N.Y.: Routledge, 2003. – P. 32. Показовим є завершальна теза Дж. Котінгема: «чинячи так, ніби життя має сенс, ми, дякувати Богові, знайдемо, у чому той сенс полягає» (ibid., p. 103).

²² Ferry L. Man Made God: The Meaning of Life. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 2002. – P. 3.

КОМЕНТАРІ ТА ПРИМІТКИ

Книга Серве Пінкерса «Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія» становить навчальний курс із моральної теології. Як і всі курси такого типу, вона є глибоко концептуальною працею і тому не може бути віднесена до категорії навчальної літератури, як ту визначають українські освітні регламенти. Це традиційна для європейських університетів науково-дослідницька праця (з усіма належними атрибутами, як-от наукова новизна), хоч і призначена для викладання. Серед відомих українським філософам прикладів цього жанру можна згадати, скажімо, «Суму теології» Томи Аквінського, «Принципи філософії» Декарта чи «Лекції з історії філософії» Гегеля.

Перше видання побачило світ у Фрибурзі заходами місцевого видавництва Academic Press Fribourg у співпраці з паризьким видавництвом Cerf. За відносно короткий час книга витримала ще три видання, здійснені тими ж партнерами (2-ге, 1990, виправлене і доповнене; 3-тє, 1993, виправлене і доповнене; 4-тє, 2007, передрук 3-го). 1988-го цей твір С. Пінкерса переклали іспанською (згодом цей переклад був двічі перевиданий), у 90-х рр. – італійською, польською, англійською та нідерландською мовами; 2001-го вийшло друком угорське видання¹. Отже, український переклад є сьомим іншомовним перекладом головної книги о. Пінкерса.

Переклад українською здійснено з 4-го французького видання².

Доробок перекладачів. Олексій Панич: розділи III (§ II, підрозд. C-D; § III-IV); IV-VII, XI, XIII (п. 6); XIV-XVI, XVII (§ VII). Олег Хома: Переднє слово; розділи I-II; III (§ I; § II, підрозд. A-B); VIII-X; Висновки. Павло Бартусяк: розділ XVII (§ I-VI). Катерина Гончаренко: розділ XII. Лілія Халікова: розділ XIII (пп. 1-5).

Скорочення

Ансельм..., 2012. – *Ансельм Кентерберійський* Монологіон. Прослогіон / наук. ред. Андрій Баумейстер, перекл. Ростислав Паранько. – Львів: вид-во УКУ, 2012.

Єрус. Бібл. – «Єрусалимська Біблія», див. прим. VI до розділу I.

ЄСФ – Європейський словник філософій

Кант I..., 2004 – *Кант I*. Критика практичного розуму / перекл. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2004.

Перекл. Юрія Мушака – *Святий Августин* Сповідь / перекл. Ю. Мушака. – К.: Основи, 1997. – 320 с.
Comte A..., 1892. – *Comte A. Cours de philosophie positive*, 5 éd. – Paris: Au siège de la société positiviste. – 1892. – т. 1.

Harnack A..., 1901. – *Harnack A. Das Wesen des Christentums*. – Leipzig: Hinrichs, 1901. – S. 116–167.
NCE – New Catholic Encyclopedia

Назв біблійних книг

Старого Завіту

Ам.	пророка Амоса	Іс.	пророка Ісаї	Пісн.	Пісня Пісень
Бут.	Буття	Йов	Йова	Повт. Зак	Повторення Закону
Вих.	Вихід	Лев.	Левіт	Припов.	Приповідок Соломонових
Єзек.	пророка Єзекії	Малах.	пророка Малахії	Пс.	Псалми
Єр.	пророка Єремії	Мудр.	Мудрість	Сир.	Сираха

¹ Див. вище, с. 449–450.

² Див. там само.

Нового Завіту

1 Йн.	1-ше Посл. ап. Йоана	Гал.	<i>Посл. до галатів</i>	Мк.	Євангелія від Марка
1 Кор.	<i>1-ше Посл. до коринтян</i> ³	Діян.	Діяння апостолів	Мт.	Євангелія від Матея
1 Петр.	1-ше Посл. ап. Петра	Еф.	<i>Посл. до ефесян</i>	Рим.	<i>Посл. до римлян</i>
1 Сол.	<i>1-ше Посл. до солунян</i>	Йн.	Євангелія від Йоана	Флп.	<i>Посл. до филип'ян</i>
2 Кор.	<i>2-ге Посл. до коринтян</i>	Кол.	<i>Посл. до колосян</i>	Як.	Посл. ап. Якова
Апок.	Апокаліпсис	Лк.	Євангелія від Луки		

У посиланнях на «Суму теології» св. Томи Аквінського

С. Пінкерс в своєму тексті позначає «Суму теології» св. Томи Аквінського як «Сума теології», «Теологічна сума» або просто «Сума», часто не наводячи імені автора.

Prima Secundae, Prima Pars – перша частина другої частини «Суми теології»

Secunda Secundae, Secunda Pars – друга частина другої частини «Суми теології»

Оскільки С. Пінкерс цитує «Суму теології» значно частіше, ніж будь-який інший твір, то посилання на її нумеровані підрозділи часто подаються навіть без її назви. Такі посилання мають чітко усталену структуру. Наприклад, посилання Ia-IIae qu. 61, a. 2 со вказує на I-шу частину II-ї частини «Суми теології», артикул 2, відповідь автора на обговорюване питання. Всі ці принципи посилань на «Суму теології» ми застосовуємо і в наших коментарях та примітках.

Назв теологічних і філософських творів

Кр. практ. рац. – Імануель Кант, **Kritik der praktischen Vernunft** (Критика практичної рації, 1788)

Кр. чист. рац. – Імануель Кант, **Kritik der reinen Vernunft** (Критика чистої рації, 1781, 2-ге. вид. 1787)

Сповідь – св. Августин Гіпонський, **Confessiones** (Сповідь, 397–398)

I-IV Sent. – Вільям Окам, **Quaestiones in quattuor libros Sententiarum** (Питання щодо IV-х книг «Сентенцій»⁴, 1317–1319).

Collat. in dec. praec. – св. Тома Аквінський, **Collationes in decem praecceptis** (Прповіді на десять заповідей, 1273)

De Car. Chr. – Тертуліан, **De Carne Christi** (Про Плоть Христову, між. 253 і 259)

De malo – св. Тома Аквінський, **Quaestiones disputatae De malo** (Диспутаційні питання про зло, 1270–1271)

De moribus – св. Августин Гіпонський, **De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum** (Про нрави Католицької Церкви і про нрави маніхейів, 388)

De phil. consol. – Босцій, **De consolatione Philosophiae** (Про розраду від філософії, 525)

De sermone – св. Августин Гіпонський, **De Sermone Domini in monte** (Про Нагірну проповідь Господа, 394)

De Trinitate – св. Августин Гіпонський, **De Trinitate libri quindecim** (Про Трійцю, 400–416)

De Veritate – св. Тома Аквінський, **Quaestiones disputatae De veritate** (Диспутаційні питання про істину, 1256–1259)

In Ev. Job. – св. Августин Гіпонський, **In Evangelium Ioannis tractatus** (Розмірковування щодо Євангелії від Йоана, 414–416)

In Polit. – св. Тома Аквінський, **Sententia libri Politicorum** (Коментар до Аристотелевої «Політики», бл. 1272)

In Sent. – св. Бонавентура, **Commentarius in IV libros sententiarum** (Коментар до IV-х книг «Сентенцій», 1248–1255)

Polit. – Аристотель, **Πολιτικά** (Політика, 335?–322?)

Princ. pb. – Рене Декарт, **Principia philosophiae** (Принципи філософії, 1644)

Prosl. – св. Ансельм Кентерберійський, **Proslogium** (Прослогіон, 1077–1078)

³ Послання апостола Павла виділені в цій таблиці курсивом.

⁴ Коментарі до I книги «Сентенцій» (т.зв. *Ordinatio*) підготовлені до оприлюднення самим Окамом; коментарі до решти книг (т.зв. *Reportatio*) не зазнали авторської обробки і фактично є конспектом його лекцій, записаним слухачами.

- Quest. in Hept.* – св. Августин Гіпонський, *Quæstionum in Heptateuchum* (Питання щодо Семикнижжя, 419)
Quodl. – Вільям Окам, *Quodlibeta septem* (Довільні питання, 1323).
Sent. – Петро Ломбардський, *Sententiarum quatuor libri* (Чотири книги Сентенцій, 1150–1152, остаточна ред. 1155–1158)
Sent. Ethic. – св. Тома Аквінський *Sententia libri Ethicorum* (Коментар до Аристотелевої «Нікомахової етики», 1271–1272)
Soliloq. – св. Августин Гіпонський, *Soliloquiorum libri duo* (Монологи, у 2-х книгах, 386–387)
Super Sent. – св. Тома Аквінський *Scriptum super libris Sententiarum* (Коментар до «Сентенцій» Петра Ломбардського, 1254–1256)

Нумерація блаженств Нагірної проповіді

Див. прим. до розділу VIII.

Нумерація заповідей Декалогу

Нумерацію заповідей Декалогу о. Пінкертс наводить згідно з католицькою традицією, дещо відмінною як від прийнятої у православної церкві, так і в юдаїзмі. Зазначені відмінності відображені у порівняльній таблиці. У стовпчику I відображено нумерацію, відповідну талмудичній традиції, у стовпчику II – нумерацію православних, католиків східного обряду і протестантів (крім лютеран), у стовпчику III – римо-католиків і лютеран.

	Вихід 20: 2-17 (=Втор. 5: 4-21)	I	II	III
2	Я – Господь, Бог твій, що вивів тебе з землі Єгипетської, з дому неволі. (=Втор. 5: 6)	1	-	-
3	Нехай не буде в тебе інших богів крім мене. (=Втор. 5: 7)	1	1	1
4	Не робитимеш собі ніякого тесаного кумира, ані подобини того, що вгорі, на небі, ні того, що внизу, на землі, ні того, що попід землею, в водах. (=Втор. 5: 8)	2	2	1
5	Не падатимеш перед ними ниць і не служитимеш їм, бо я Господь, Бог твій, Бог ревнивий, що караю беззаконня батьків на дітях до третього й четвертого покоління тих, хто ненавидять мене, (=Втор. 5: 9)	2	2	1
6	і творю милосердя до тисячного покоління тим, хто люблять мене і бережуть заповіді мої. (=Втор. 5: 10)	2	2	1
7	Не прикликатимеш імені Господа, Бога твого, марно, бо не пустить Господь безкарно того, хто прикликає його ім'я марно. (=Втор. 5: 11)	3	3	2
8	Пам'ятай на відпочинковий день, щоб святити його. (=Втор. 5: 12)	4	4	3
9	Шість днів працюватимеш і робитимеш всяке діло твоє. (=Втор. 5: 13)	4	4	3
10	День же сьомий - відпочинок на честь Господа, Бога твого; не робитимеш ніякого діла сам, ані син твій, ані дочка твоя, ані раб твій, ані рабиня твоя; худоба твоя, ані чужинець, що перебуває в твоєму дворі. (=Втор. 5: 14)	4	4	3
11	Бо шість днів творив Господь небо і землю й море, і все, що в них, а сьомого дня відпочив; тим і благословив Господь сьомий день і освятив його. (=Втор. 5: 15)	4	4	3
12	Шануй твого батька і матір твою, щоб довголітній був ти на землі, що Господь, Бог твій, дасть тобі. (=Втор. 5: 16)	5	5	4
13	Не вбиватимеш. (=Втор. 5: 17)	6	6	5
14	Не чужоложитимеш. (=Втор. 5: 18)	7	7	6
15	Не крастимеш. (=Втор. 5: 19)	8	8	7
16	Не свідкуватимеш ложно на ближнього твого. (=Втор. 5: 20)	9	9	8
17	Не зазіхатимеш на дім ближнього твого; не пожадатимеш жінки ближнього твого, ані раба його, ані рабині його, ані вола його, ані його осла, ані чого-небудь, що належало б ближньому твоєму. (=Втор. 5: 21)	10	10	9 ⁵ , 10

⁵ У католицькій традиції прийнято вважати, що вірш 20: 17 книги Вихід містить дві заповіді, що забороняють жадати а) майна ближнього, б) жінки ближнього. Такий розподіл виглядає наочнішим у Втор. 5: 21, де спочатку міститься заборона жадати чужої жінки, чітко відокремлена від заборони бажати чужого майна: «Не пожадай жінки твого ближнього. Не зазіхай на дім твого ближнього, ні на поле його, ні на раба, ні на рабиню його, ні на вола, ні на осла його, ні на будь-що, що належить до твого ближнього.» Такий розподіл було запроваджено св. Августином (див. *Quest. in Hept.* II, qu. 71) і підтримано св. Томою (*Collat. in dec. praec.*).

Нумерація Псалмів

Існує дві системи нумерації Псалмів: одна спирається на порядок, що фігурує у Септуагінті (LXX), друга – на порядок Масоретської Біблії (М). У католицькій церкві (відтак і у творі о. Пінкєрса, і у перекладі І. Хоменка) Псалми нумерують за другою системою, у православній, зокрема, в традиції укр. православ'я (наприклад, у перекладі І. Огієнка) – за першою. Нижче наведені основні відмінності між обома системами нумерації. Варто зазначити, що псалом 151, відсутній у масоретському тексті, зазвичай не виділяють окремо, а подають як особливу частину останнього, 150-го псалма.

L	M	LXX	M	LXX	M	LXX	M	LXX	M	LXX	M
1	1	6	6	10	11	113: 1-26	114: 1-8	...	148	148	
2	2	7	7	11	12		115: 1-18	144	145	149	149
3	3	8	8	...		114: 1-9	116: 1-19	145	146	150	150
4	4	9: 1-39	9: 1-21 10: 1-18	111	112	115: 1-10		146: 1-11 147: 1-9	147:1-20	151	-
5	5			112	113	116	117				

Частина I

Переднє слово

^I Йдеться про II Ватиканський собор (1962–1965) католицької церкви, що сприяв її істотному оновленню, більшій відкритості світові, виробленню механізмів її активної участі в сучасних суспільних процесах. Певна річ, новаторський дух цього собору вплинув і на стан католицької моральної теології як важливої частини віровчення. – 9.

^{II} Мт. 7: 13. – 10.

^{III} Мт. 7: 14. – 10.

^{IV} Бут. 3: 19. – 10.

^V «Порядок дисципліни» (лат.). – 11.

^{VI} «Порядок предмета» (лат.). – 11.

^{VII} Див. Па-Пає qu. 19, а. 9 ad 2: «страх синівський [timor filialis] не протилежний чесноті надії [virtuti spei]. Адже через страх синівський ми боїмося не втрати того, що сподіваємося здобути з божественною допомогою, а позбавлення себе цієї допомоги. І тому страх синівський й надія обопільно пов'язуються й обопільно вдосконалюються». – 12.

Розділ I

^I У фр. мові слово «мораліст» має декілька сенсів, але передовсім вказує на філософа чи теолога, що розглядають питання моралі як наукової дисципліни. Натомість в українській «моралістом» називають або письменника, що описує нрави, звичаї, пристрасті своєї епохи (Ларошфуко, Вовенарг тощо), або «того, хто моралізує», тобто проповідує сувору мораль (часто у лицемірний спосіб). В тексті перекладу було б надміру незручно щоразу перекладати *moraliste* як «фахівець з моральної теології». Тому ми попереджаємо читача, що це слово вказує саме на теологів або філософів, що фахово досліджують мораль. – 15.

^{Ia} Див. прим. II до розділу VIII. – 17.

^{II} Важливе розрізнення обов'язку і належитості дає, наприклад, Андре Лаланд у своєму *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. – Paris: PUF. – 2002. – Р. 225 (перше видання цього Словника вийшло друком ще 1926 року): «Належитість це моральний обов'язок, якщо розглядати його самого по собі й на загал незалежно від того чи того правила окремого вчинку». Втім, належитість у фр. філософській мові може мати також і конкретне значення, цілком протилежне першому, і вказувати саме на правило «того чи того окремого вчинку». – 18.

^{III} «Іспит сумління» (фр. *l'examen de conscience*, лат. *examen conscientiae*), прийнята у католицькій церкві практика ретельного аналізу скоєних гріхів, як смертних, так і пробачних, що має на меті добре підготування до Сповіді й зміцнення у намірі свідомо уникати вже скоєних гріхів у подальшому житті. Полягає у методичному згадуванні про основні заповіді й обов'язки християнина і аналізові відповідних вчинків. Можливий перелік питань може виглядати так: 1) Декалог; 2) заповіді католицької церкви; 3) перелік найбільших гріхів (гордість, марнославство тощо); 4) перелік обов'язків перед іншими людьми. «Катехизм католицької церкви» розглядає іспит сумління як один з елементів шляху до навернення: «1435. Навернення здійснюється у щоденному житті через діла примирення, турботу про вбогих, практикування і захист справедливості і права (Порівн. Ам. 5: 24; Іс. 1: 17.), через визнання своїх провин перед братами, братнє повчання, перегляд життя, *іспит сумління* [курсив мій. – О.Х.], духовний провід, прийняття терпіння, витривалість під час переслідування за справедливість. Узяти свій хрест і кожного дня йти вслід за Ісусом – це найпевніша дорога покаяння (пор. Лк. 9: 23)». – 18.

^{IV} Див. Іа-Пае qu. 1-6; вся Іа-Пае присвячена загальним питанням моральної теології. – 18.

^V Див. Гораций *Сатири* I, 4, 56-62. Гораций вираз «[...] invenias etiam disjecti membra poetae» у перекладі А. Содомори виглядає як «[...] хоч як не розкидай, поета впізнаєш» (*Гораций* Твори. – К.: Дніпро. – 1982): дослівний переклад: «навіть у розкиданих [і переставлених місцями віршах справжнього генія] члени поета впізнаєш». – 21.

^{VI} Йдеться про фр. переклад Біблії, здійснений дослідниками Французької біблійної та археологічної школи в Єрусалимі (заснована 1890 р. фр. домініканцями, 1920-го набула статусу фр. державної наукової установи). Протягом 1948–1955 щойно перекладені книги видавались окремими брошурами, у 1956, 1973 і 1998 – єдиним томом. 1966 вийшов друком англ. переклад, що загалом орієнтувався на методологію і текст фр. видання. Нині вважається найпоширенішим у Франції перекладом Святого Письма, що відрізняється водночас доброю літературною формою, точністю перекладу, численними коментарями і примітками. – 23.

^{VII} Повт. Зак. 6: 5. – 24.

^{VIII} Див. прим. XXII до розд. II. – 24.

^{IX} Див., наприклад, Гал. 5: 25: «І коли ми живемо духом, то духом і ходимо». У фр. Біблії Луї Сегона (1910) це місце перекладено як «Si nous vivons par l'Esprit, marchons aussi selon l'Esprit» (якщо ми живемо Духом, також і ходимо згідно з Духом». С. Пінкерс свого часу оприлюднив спеціальне дослідження, присвячене вченню ап. Павла про життя згідно з Духом [Pinckaers, 1996a]. – 25.

Розділ II

^I *Littré E. Dictionnaire de la langue française...*, in 4 vol. – Paris, Londres: Hachette et Cie, 1883. – т. III. – р. 623. – 27.

^{II} Термін *spiritualité*, «духовність», тут ужито у вузькому сенсі практики побожного життя. За Літре, він вказує на «все, що має стосунок до внутрішніх вправлянь очищеної від почуттів душі, яка прагне лише вдосконалювати себе в очах Божих» (*Littré E. Dictionnaire de la langue française...*, in 4 vol. – Paris, Londres: Hachette et Cie, 1875. – т. IV. – р. 2035). – 27.

^{III} Переклад фр. терміна *charité* пов'язаний з істотними ускладненнями, оскільки в укр. мові взагалі, як і в теологічній традиції зокрема, немає аналогів фр. термінологічній парі *amour/charité*, що походить від лат. *amor/caritas*. Терміном *caritas* святий Єронім переклав гр. термін *ἀγάπη*, тому, наприклад, відома формула $\theta\ \delta\ \epsilon\delta\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ (1 Ін. 4: 8; за І. Хоменком: «Бог – любов», за І. Огієнком «Бог є любов») у *Vulgatam* набуває вигляду *Deus caritas est*. Відтак *charité/caritas* стало невід'ємним елементом фр. теологічної традиції, ім'ям головної християнської чесноти: $\nu\upsilon\lambda\iota\ \delta\epsilon\ \mu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma,\ \acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma,\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta,\ \tau\grave{\alpha}\ \tau\rho\acute{\iota}\alpha\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha:\ \mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\upsilon\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\upsilon\ \eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ (1 Кор. 13: 13; «Тепер же зостаються віра, надія, любов – цих трое; але найбільша з них – любов». Впадає у вічі, що *amour* і *charité* у багатьох випадках постають як синоніми (наприклад, цитований вище вірш 1 Ін. 4: 8 постає у Єрус. Бібл. як *Dieu est amour*). Однак першість *charité* у теологічному контексті беззаперечна, що зайвий раз підкреслює переклад вірша 1 Кор. 13: 13 у щойно цитованій Єрус. Бібл.: *Maintenant donc demeurent foi, espérance, charité, ces trois choses, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité*.

ЗМІСТ

<i>Войцех Гертих</i> Передмова.....	5
-------------------------------------	---

Серве Теодор Пінкерс
**ДЖЕРЕЛА ХРИСТИЯНСЬКОЇ МОРАЛІ:
ЇЇ МЕТОД, ЗМІСТ ТА ІСТОРІЯ**

Переднє слово.....	9
Вступ.....	13
Розділ I. ЩО ТАКЕ МОРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ? У ПОШУКАХ ОЗНАЧЕННЯ.....	15
I. Різні означення і концепції моральної теології.....	15
II. Запропоноване нами означення моральної теології та його обґрунтування.....	20
Розділ II. Повіжний огляд царини моральної теології: ДЕКІЛЬКА ГОЛОВНИХ ПИТАНЬ.....	26
I. Питання про моральний обов'язок.....	26
II. Питання про щастя.....	28
III. Питання про сенс і мету життя.....	33
IV. Питання про страждання.....	34
V. Питання про любов.....	37
VI. Питання про істину.....	42
VII. Питання про справедливість.....	44
1. <i>Справедливість у Святому Письмі</i>	45
2. <i>Справедливість у святого Томи Аквінського</i>	45
3. <i>Модерна справедливість і суб'єктивне право</i>	47
4. <i>Джерела справедливості</i>	47
VIII. Питання про гріх.....	48
Висновок.....	52
ЧАСТИНА ПЕРША. МОРАЛЬ ЛЮДСЬКА І ХРИСТИЯНСЬКА.....	53
Розділ III. ЛЮДСЬКИЙ ХАРАКТЕР МОРАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ.....	55
I. Предмет моральної теології – усі людські дії, оскільки вони є добровільними.....	55
II. Відмінність між мораллю і гуманітарними науками.....	56
<i>A. Моральне пізнання</i>	56
1. <i>Пізнання «джерельне» або з причин</i>	58
2. <i>Пізнання рефлексивне</i>	59
3. <i>Пізнання відрефлексоване</i>	60
4. <i>Пізнання теоретизоване, систематичне</i>	60

5. Повернення до «джерельного» пізнання і до діяльності	61
Взаємозалежність різних форм морального пізнання	62
Критика класичної схеми морального пізнання.....	62
V. Позитивне пізнання	64
C. Порівняння рефлексивного методу моралі і позитивного методу наук про людину	65
1. Мораль осягає діяльність, виходячи з внутрішнього, науки – виходячи з зовнішнього	65
2. Моральне пізнання є динамічним, директивним, нормативним, пізнання ж позитивне – «нейтральним», не директивним, не нормативним	67
3. Моральне пізнання є особовим, позитивне – безособовим.....	69
4. Об'єктивність позитивного та морального пізнання	71
5. Досвід у позитивному та моральному пізнанні.....	74
Порівняльна таблиця.....	77
Висновок: шлях до співробітництва науки й моралі.....	78
D. Три небезпеки у стосунках між мораллю та гуманітарними науками	80
1. Втрата моралістами власної позиції	80
2. Імперіалізм вчених.....	81
3. Формування одновимірного світу і внутрішнє	82
Життя відповідно до внутрішнього.....	83
a) Моральне внутрішнє.....	83
b) Глибина	84
c) Висота	84
d) Щільність.....	85
e) Широта	85
Життя відповідно до зовнішнього.....	85
a) Зовнішнє	85
b) Поверховість.....	85
c) Пласкість.....	85
d) Розсіювання.....	86
e) Тиснява існування.....	86
Висновок.....	86
III. Розрізнення моралі, мистецтва і техніки	87
A. Формулювання проблеми та словник	87
B. Різниця між мораллю та мистецтвом чи технікою	88
C. Небезпека імперіалізму серед техніків	90
IV. У пошуках людського	92
A. Людське є більшим, ніж людське	92
B. Людське як відкрите божественному	93
C. Заувага щодо досвіду у моралі.....	94
1. Досвід згідно з чеснотою.....	95
2. Застосування цього досвіду.....	97
Розділ IV. Існування та специфіка християнської моралі.....	98
Формулювання проблеми та аналіза її наявних розв'язків	98
I. Проблема існування та специфіки християнської моралі.....	98
Як постало питання про існування християнської моралі	99
Передісторія питання.....	100
II. Вивчення теперішньої відповіді на питання про християнську мораль.....	102
Критика цієї відповіді	103

Розділ V. ХРИСТИЯНСЬКА МОРАЛЬ ЗГІДНО З ВЧЕННЯМ СВЯТОГО ПАВЛА	105
I. Доопрацьоване формулювання нашого питання: чи існує християнська мораль?	105
<i>Метод, якого дотримуються зазвичай</i>	106
<i>Критика звичайного методу</i>	106
1. <i>Наші апріорні категорії</i>	106
2. <i>Метод «залишків» і метод цілісностей</i>	108
II. Відповідь святого Павла на питання про християнську мораль	110
A. Порівняння євангельської проповіді, юдейської праведності та грецької мудрості	110
<i>Юдейська та грецька мораль</i>	111
<i>Напад на грецьку мудрість і юдейську праведність</i>	112
<i>Євангельська мораль</i>	112
<i>Гордість людини і упокореність віри</i>	114
<i>Особа Ісуса</i>	114
<i>Новий світ</i>	114
<i>Сила діяти</i>	115
B. Віра як джерело павліянської моралі	115
1. <i>Віра породжує нову істоту</i>	115
2. <i>Зміна особистості</i>	117
3. <i>Зміна поведінки: життя згідно з Духом</i>	117
4. <i>Життя у Христі й наслідування Христу</i>	118
5. <i>Агапічна любов, головний дар Святого Духа</i>	120
<i>Особлива любов</i>	120
<i>Особиста і громадська [сoттипаітаіге] любов</i>	121
6. <i>Освоєння людських чеснот</i>	122
<i>Два етапи розвитку павліянської моралі</i>	123
<i>Організм чеснот</i>	124
7. <i>Перетворення чеснот</i>	125
<i>Стосунок між чеснотами і Христом у випадках чину за сумлінням</i>	125
<i>У царині сімейної моралі</i>	125
8. <i>Нове структурування</i>	126
<i>Місце, що його посідає упокорення</i>	127
<i>Наголошування на цноті</i>	127
<i>Радість і мир</i>	128
<i>Висновок</i>	129
 Розділ VI. НАГІРНА ПРОПОВІДЬ І ХРИСТИЯНСЬКА МОРАЛЬ	131
I. Нагірна проповідь та її тлумачення	132
<i>Модерна проблема Нагірної проповіді</i>	132
1. <i>«Католицьке» тлумачення</i>	133
2. <i>Мораль ідеалу</i>	134
3. <i>Мораль для виняткових часів</i>	134
4. <i>Нагірна проповідь як соціальна програма</i>	135
5. <i>Лютерові тлумачення</i>	135
<i>Проблема стосунків між Нагірною проповіддю і християнською мораллю</i>	135

II. П'ять великих інтуїцій Августина у його коментарі до Нагірної проповіді	136
1. <i>Нагірна проповідь як хартія християнського життя</i>	137
2. <i>Блаженства як сім ступенів християнського життя</i>	140
<i>Ступені християнського життя у блаженствах</i>	141
<i>Історичне продовження</i>	142
3. <i>Тлумачення Нагірної проповіді, яке виходить із блаженств</i>	143
4. <i>Зв'язок між блаженствами і дарами Святого Духа</i>	145
<i>Стосунки між блаженствами та дарами</i>	146
5. <i>Сім прохань молитви «Отче Наш»</i>	148
<i>Історичне продовження</i>	150
<i>Підсумок</i>	151
<i>Доля Августинового коментаря за модерної доби</i>	152
<i>Августинова відповідь на питання про нездійсненність Нагірної проповіді на практиці</i>	152
<i>Специфічно християнська мораль</i>	154
<i>Уроки щодо оновлення моральної теології</i>	154
III. До нового відкриття первісної моральної катехизи	156
Розділ VII. Чи є мораль святого Томи християнською?	159
<i>Проблема</i>	159
I. Дві вади прочитання	160
<i>Короткозорість</i>	160
<i>Шизоскопія</i>	161
II. Трактат про євангельський Закон – вершина моралі святого Томи	162
<i>Історія трактату про євангельський Закон</i>	163
<i>Означення євангельського Закону</i>	164
III. Євангельський закон як замковий камінь склепіння всієї теології	167
<i>Євангельський Закон як голова тіла моралі</i>	167
<i>Євангельський Закон, вершина Божественного законодавства</i>	170
IV. Нагірна проповідь як виклад євангельського Закону	171
<i>Євангельський Закон і моральні приписи</i>	173
V. Євангельський Закон як «закон свободи»	174
<i>Євангельський Закон і довільна спонтанність</i>	174
<i>Євангельський Закон і поради</i>	175
<i>Висновок: святий Тома, Євангелія та Аристотель</i>	176
ЧАСТИНА ДРУГА.	
ІСТОРІЯ МОРАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ	179
Розділ VIII. НАРИС ІСТОРІЇ МОРАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ	181
<i>Патристичний період</i>	181
<i>Вступ: Корисність історії моральної теології і труднощі, пов'язані з нею</i>	181
I. Патристичний період	183
A. Де у вченні Отців Церкви шукати предмет моралі	184
1. <i>Коментарі до Святого Письма</i>	184
2. <i>Праці авторської побудови</i>	185
3. <i>Праці, в яких потрактовано окремі моральні проблеми</i>	186

В. Характерні риси морального вчення Отців церкви.....	187
1. Примат Святого Письма	187
Властиві риси екзегези Святого Письма, здійснюваної Отцями Церкви	188
Святе Письмо, хліб, що насичує.....	189
2. Залучення греко-римської культури	190
Етапи засвоєння грецької філософії.....	192
3. «Духовність» як силова лінія моралі Отців Церкви.....	193
Висновок: золота доба моральної теології.....	194
С. Моральна теологія у святого Августина.....	195
Єдність і ритм Августинової думки	197
Святий Августин і святий Тома	198
Святий Августин – ересотворець?.....	199
Урок Отців Церкви.....	199
Високе Середньовіччя.....	200
Розділ IX. Моральна теологія періоду зрілої схоластики.....	202
I. Схоластична теологія	202
II. Опрацювання моралі: від Петра Ломбардського до часів святого Томи.....	203
III. Моральна теологія святого Томи	205
A. Структура моралі святого Томи	206
Загальний огляд	212
B. Порівняння з модерними моралістами.....	213
Висновок	216
Проти оптичної ілюзії	217
Заувага про томістську школу	218
Розділ X. Моральна теологія пізнього Середньовіччя: номіналістична революція.....	222
Францисканська і домініканська школи.....	222
Доля Вільяма Окама	222
Номіналістичний вибух.....	223
Свобода індивідуальності	223
Атомізація діяння.....	224
Відкидання природних схильностей.....	225
Відсторонення чеснот	226
Усемогутня свобода Бога	227
Моральний обов'язок	228
Моральний закон.....	229
Практична рація і розважливність як суб'єктивне правило	229
Висновок.....	231
Перша мораль обов'язку.....	231
Структура і логіка системи.....	232
Розділ XI. Моральна теологія модерної доби: епоха підручників.....	234
I. Моральна теологія у XV та XVI століттях.....	234
Розокремлення схоластичної та містичної теології.....	234
Розокремлення теології та пастирського служіння.....	236
Теолог, містик і душпастир	236
Розокремлення між теологією та екзегезою	237

II. Народження «моральних напучувань»	238
<i>Період виношування</i>	238
«Моральні напучування» Хуана Асора	239
Новий розподіл питань моралі	239
Випусчення трактату про блаженство	240
Випусчення розгляду дарів Святого Духа	241
Випусчення трактату про благодать	242
Головні трактати засадової моралі	242
Вплив «Моральних напучувань»	243
III. Підручники з моральної теології	243
Засадовий атом моралі підручників	244
Дослідження головних складників засадової моралі підручників	245
1. Напруження між законом і свободою	245
2. Свобода	246
3. Закон	246
4. Людські дії	247
5. Сумління	248
Мораль та Сповідь	249
Суперечка щодо пробабілізму	250
Висновок	253
Розділ XII. КАТОЛИЦЬКА МОРАЛЬ І ПРОТЕСТАНТСЬКА ЕТИКА	256
I. Протестантська етика	257
Критична рефлексія	260
II. Католицька мораль	261
1. Про яку католицьку мораль йдеться?	261
2. Антипротестантська зумовленість	262
3. Гуманістична спрямованість	263
4. Пастирська спрямованість	263
5. Вплив номіналізму	264
6. Вихідний пункт природного закону	265
III. Орієнтири для католицької моралі в її зусиллях з оновлення	266
A. Елементи, що сприяють оновленню моральної теології	266
B. Віра як вихідний пункт	267
Стрибок віри	268
Світло віри	269
Природний закон	269
Універсалізм віри	270
Розділ XIII. МОРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ СУЧАСНОГО ПЕРІОДУ	271
1. Посттридентська традиція у підручниках і оновлення томізму	271
2. Повернення до біблійних тем	272
3. Другий Ватиканський Собор і моральна теологія	274
4. Ситуація у католицькій моралі після Другого Ватиканського Собору	275
5. «Секулярне християнство»	277
Радикальна відкритість світові	277
Критичний дух	278
Перетлумачення у світлі людських цінностей	278

<i>Християнський характер</i>	280
<i>Проба оцінки згідно з діалектикою християнської віри</i>	280
<i>«Гуманістичний» етап віри</i>	281
<i>Етап самотності й відокремлення</i>	282
<i>Недолік «секулярного християнства»</i>	284
<i>б. Святе Письмо та мораль після Другого Ватиканського Собору</i>	285
<i>Складність прочитання Святого Письма сьогодні</i>	285
<i>Пріоритет прямого та особистого прочитання: від тексту до слова</i>	288
<i>Людські посередники у прочитанні Святого Письма</i>	288
<i>Святе Письмо і досвід</i>	291
ЧАСТИНА ТРЕТЯ.	
СВОБОДА І ПРИРОДНИЙ ЗАКОН	293
Розділ XIV. СВОБОДА ІНДИФЕРЕНТНОСТІ ЯК ДЖЕРЕЛО МОРАЛІ ОBOB'ЯЗКУ	295
<i>Вступ: Необхідність і складність вивчення свободи у царині моралі. Шляхи розуміння цієї свободи</i>	295
<i>Присутність і таємниця свободи</i>	295
<i>Два шляхи пізнання свободи</i>	296
<i>Свобода індиферентності</i>	298
<i>Дві інтерпретації означення вільного розсуду</i>	298
<i>Розрив з природними потягами</i>	299
<i>Розрив із філософами та Отцями Церкви</i>	300
<i>Усунення чуттєвості</i>	301
<i>Усунення габітусу і чеснот</i>	302
<i>Розрив тривалості, фінальності та атомізація морального діяння</i>	302
<i>Пристрасть свободи</i>	304
<i>Перевертання вірності</i>	305
<i>Розрив між свободою і рацією</i>	305
<i>Абсолютна свобода Бога</i>	307
<i>Моральний закон, вираз Божої волі й джерело обов'язку</i>	307
<i>Свобода Бога стосовно морального закону</i>	309
<i>Пізнання божественної волі</i>	310
1. <i>Пізнання через Одкровення</i>	310
2. <i>Пізнання божественної волі за допомоги рації</i>	311
<i>Показове напруження, викликане свободою індиферентності</i>	313
<i>Свобода індиферентності після Окама</i>	314
Розділ XV. СВОБОДА ЯКІСНОСТІ	317
I. Приклади	317
II. Зародок свободи	319
III. Перший етап морального виховання: дисципліна	321
<i>Декалог</i>	324
<i>«Початківці» у порядку агапічної любові</i>	324
IV. Другий етап морального виховання: особистий поступ і формування чесноти	325
<i>«Ті, хто здійснює поступ» у порядку агапічної любові та Нагірна проповідь</i>	326

V. Третій етап морального виховання: дорослий вік та зрілість свободи	327
«Досконалі» у порядку агапічної любові.....	329
Новий Закон	329
VI. Деякі спостереження щодо поступу формування моральної свободи.....	331
1. Неперервність у розвитку свободи.....	331
2. Поступ через істотно відмінні етапи	332
3. Проблематика виховання.....	332
4. Залучення всіх здібностей.....	333
5. Нескінченний поступ	333
VII. Порівняльна таблиця обох різновидів свободи і їхнього стосунку до моралі.....	334
Порівняльна таблиця свободи індивідуальності й свободи якості.....	334
Свобода грішити	335
Свобода і мораль	336
Розділ XVI. Людська свобода за святим Томою Аквінським	338
I. Природа людської свободи	339
1. Свобода походить від інтелекту та волі	339
2. Вільний вибір є дією волі [<i>acte de la volonté</i>], «уформованої» інтелектом	340
3. Паралель між інтелектом і рацією, волею і свободою	341
4. Об'єктом вибору є способи та засоби з огляду на мету.....	344
5. Свобода обирати між добром і злом.....	345
6. Примітки щодо словника.....	346
а) Воля.....	346
б) Благо	346
в) Засоби	347
II. Основа свободи: універсальність істини і блага	349
Пізнання блага в його універсальності як основа свободи	349
Складність: чи не перебуває воління під примусом досконалого блага?	350
Відповідь: навіть перед досконалим благом ми зберігаємо свободу діяти чи не діяти.....	351
З приводу досконалого блага.....	353
Висновок.....	354
Розділ XVII. Природні схильності як витoki свободи і моралі.....	355
I. Природна схильність і свобода.....	355
Верифікація в ужитковій мові	357
Терміни «схильність» і «детермінація»	358
Природні схильності і природний закон	358
II. Перелік природних схильностей	359
III. Природна схильність до блага.....	361
1. Означення блага	361
Благо – це те, чого бажає кожна істота, кожна людина	362
Універсальність блага.	363
2. Поняття блага: досконалість, щастя і мета	365
Благо як досконалість і щастя	365
Благо як мета	366
Благо порядне, корисне, приємне.....	367
Щедрість і плідність блага.....	369

3. Благо, властиве людині – пізнане благо	369
Істинне і позірне благо.....	370
4. « <i>Vonum est faciendum, malum est vitandum</i> »	372
Загальнозначущість схильності до блага	373
IV. Природна схильність до збереження буття	374
Субстанція і особа	374
Бажання бути і жити	374
Природна любов до себе	375
Динамічна схильність	375
V. Природна схильність пізнавати істину.....	377
Бажання пізнавати	377
Перевідкриття істини.....	378
Право і обов'язок стосовно істини	378
Сьогоднішній стан питання про істину	379
Любов до істини заради неї самої та об'єктивність	380
Споглядальний вимір і універсальність	381
VI. Природна схильність до життя у суспільстві	381
Біля витоків суспільства	381
Схильність до дружби	382
Справедливість і дружба.....	383
Суспільство: витвір природи чи штучне створіння	384
Розбіжність у витлумаченні першої і другої заповіді.....	384
Інша концепція справедливості	385
Численні реалізації.....	386
VII. Сексуальна схильність	386
A. Сексуальність у людині	386
Нове вчення.....	387
Моральна боротьба.....	388
Дуалістичне тлумачення	389
B. Конвергенція між іншими природними схильностями і схильністю до шлюбу	390
Унікальний стосунок із Богом.....	391
C. Дві мети шлюбу.....	392
D. Шлюб та незайманість	394
Відповідність незайманості людській природі.....	394
Надприродний вимір незайманості та чернечого життя.....	396
Взаємне доповнення шлюбу і незайманості у Церкві та у християнському житті	398
Висновок.....	398
Взаємозв'язок схильностей, природного закону та чеснот.....	398
Докладніший опис відповідності	400
Висновки	403
Перша частина: мораль людська і мораль християнська	403
Друга частина: історія моральної теології.....	405
Третя частина: свобода і природний закон	407
Мораль і гріх.....	409
Евдемонізм і духовна спонтанність.....	409
БІБЛІОГРАФІЯ.....	413

Олег Хома, Ельвіра Чухрай
КОМЕНТАРІ, ПРИМІТКИ, БІБЛІОГРАФІЧНІ МАТЕРІАЛИ

Олег Хома, Ельвіра Чухрай. Моральна теологія Серве Пінкенса і питання про сенс життя сучасної людини	441
Вибрана бібліографія книг о. Серве Пінкенса	449
Коментарі та примітки	455
Перелік трактатів «Суми теології» (Ia-IIae і IIa-IIae).....	480
Біблійний покажчик.....	487
Покажчик імен.....	493
Покажчик понять	498
Зміст.....	596