

ЕНЦИКЛІКА
ПАПИ ІВАНА ПАВЛА ІІ
“VERITATIS SPLENDOR”
(“СЯЙВО ІСТИНИ”)

**ДО ВСІХ ЄПІСКОПІВ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ПРО ДЕЯКІ
ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ПИТАННЯ МОРАЛЬНОГО ВЧЕННЯ
ЦЕРКВИ**

Шановні Браття в Єпископстві, вітання і апостольське благословення!

Сяйво Істини сяє в усіх ділах Творця, а особливо в людині, створеній на образ і подобу Божу (пор. Бут. 1, 26): правда просвітлює людський розум і формує свободу людини, провадячи її у пізнання й любові до Господа. Тому Псалмопівець молиться: „Яви нам, Господи, світло лиця Твого!” (Пс. 4, 7).

ВСТУП

Ісус Христос – правдиве світло, що просвітлює кожну людину

1. Покликані до спасіння через віру в Ісуса Христа, „справжнє світло, що просвітлює кожну людину” (Йо. 1, 9), люди стають „світлом у Господі” та „дітьми Світла” (Еф. 5, 8) й освячуються через „послух правді” (1 Пт. 1, 22).

Цей послух не завжди є легким. Внаслідок незбагненого первородного гріха, вчиненого за спонукою Сатани, який є „брехуном і батьком лжі” (Йо. 8, 44), людина постійно підлягає спокусі відвернути свій погляд від живого і правдивого Бога та спрямувати його до ідолів (пор. 1 Сл. 1, 9), змінюючи „Божу Правду на неправду” (пор. Рм. 1, 25); таким чином затьмарюється здатність людини до пізнання правди та послаблюється воля підпорядкувати себе їй. Отже, піддаючись релятивізміві та скептицизміві (пор. Йо. 18, 38), людина починає шукати ілюзорної свободи поза самою правдою.

Проте ні темрява помилок, ні гріх не можуть цілковито знищити в людині Світло Бога-Творця. У глибині людського серця завжди залишається туга за абсолютною істиною та бажанням повністю її пізнати. Це засвідчують невтомні пошуки, які людина веде в усіх галузях і сферах. Ще виразніше підтверджує це її пошук „сенсу життя”. Розвиток науки і техніки, хоч є чудовим свідченням розумності й наполегливості людини, не звільняє людство від обов’язку задуматися врешті над остаточними релігійними питаннями, а радше навпаки, спонукає до найболючішої та найвирішальнішої боротьби, що відбувається в нашому серці й моральній свідомості.

2. Жодна людина не може уникнути фундаментальних запитань: „Що я повинен робити?”, „Як відрізнити добро від зла?” Відповідь можна знайти лише завдяки сьйву істини, що ясніє в глибині людського духа, як свідчить про це Псаломспівець: „Багато кажуть: «Хто нам покаже блага?» Яви нам, Господи світло лица Твого!” (Пс. 4, 7).

Повноту краси і світла Божого лица випромінює обличчя Христа – того, Хто є „образом невидимого Бога” (Кол. 1, 15), „відблиском його слави” (Євр. 1, 3), „благодаттю та істиною сповненим” (Йо. 1, 14): Він є „дорога, правда і життя” (Йо. 14, 6). Відповідно, остаточну відповідь на кожне з питань людини, а зокрема на релігійні та моральні питання, дає лише Ісус Христос. Більш того, сам Ісус Христос є відповіддю, як про це пригадує II Ватиканський Собор: „Дійсно, *таємниця людини знаходить справжнє вияснення тільки в таємниці Воплоченого Слова*. Бо перший чоловік, Адам, був прообразом майбутнього, тобто Христа Господа. А Христос, новий Адам, повністю виявляє людині її суть і розкриває її високе покликання, об’являючи Таїнство Отця і його Батьківської любові” [1].

Ісус Христос, „світло народів”, осяє обличчя своєї Церкви, яку Він посилає у світ проповідувати Євангелію кожному створінню (пор. Мк. 16, 15) [2]. Отже, Церква, як Божий Народ посеред народів, [3] будучи уважною до нових викликів історії та людських зусиль у пошуках сенсу життя, приносить усім відповідь, джерелом якої є правда Ісуса Христа і його Євангелія. Церква завжди глибоко усвідомлювала свій „обов’язок розпізнавати знаки часу й пояснювати їх у світлі Євангелії так, щоб у зрозумілий для кожного покоління спосіб відповідати на одвічні питання людини про сенс теперішнього і майбутнього життя, а також їхній взаємозв’язок”. [4]

3. Душпастирі Церкви, в єдності з Наступником св. Петра, об’єднані разом із вірними в цих зусиллях; вони супроводжують їх і провадять своїм ученням, завжди знаходячи нові способи промовити з любов’ю і милосердям не лише до віруючих, але й до всіх людей доброї волі. II Ватиканський Собор є особливим свідком цієї позиції Церкви, яка, як „знавець людськості” [5], служить кожній окремій людині та цілому світові. [6]

Церква знає, що моральні проблеми глибоко заторкують кожну людину й стосуються всіх, також тих, хто не знає Христа та його Євангелії або взагалі не знає Бога. Церква знає, що саме *завдяки моральному життю відкривається перед усіма шлях спасіння*, про що виразно пригадує II Ватиканський Собор, коли стверджує, що „ті (...), котрі не з власної вини не знають Євангелія Христа і Його Церкви, однак шукають Бога щирим серцем і, під впливом благодаті, намагаються чинити Божу волю, пізнаючи її в голосі сумління, можуть осягнути вічне спасіння”. Собор додає: „Боже Провидіння не відмовляє в необхідних для спасіння засобах тим, які, без власної вини, взагалі ще не дійшли до виразного пізнання Бога, але намагаються, не без Божої благодаті, вести праведне життя. Те, що в них є доброго й правдивого, Церква вважає приготуванням до Євангелії, даним їм від Того, Хто освітлює кожну людину, щоб остаточно вона могла осягнути вічне життя”.[7]

ПРЕДМЕТ ЦІЄЇ ЕНЦИКЛІКИ

4. У всі часи, а особливо в останні два століття, Вселенські Архиєреї індивідуально та разом із Колегією Єпископів розвивали та пропонували моральне вчення, яке стосується багатограних і різноманітних сфер людського життя. В ім'я Ісуса Христа і силою Його авторитету вони навчали, давали вказівки та пояснення; будучи вірними своєму посланництву, вони боролися заради добра людини, зміцнювали її, підтримували та втішали. Маючи певність у допомозі й підтримці Духа Правди, вони спричинилися до глибшого розуміння моральних вимог у сфері людської статевої, у сім'ї, суспільному, економічному та політичному житті. Їхнє вчення, як у Церковній Традиції, так і в історії людства, сприяє постійному поглибленню моральних знань.[8]

Однак сьогодні виникає *необхідність задуматися над цілісним моральним ученням Церкви*, особливо пригадуючи певні фундаментальні правди католицького вчення в контексті сучасних спроб їх заперечити та спотворити. *Усередині самої християнської спільноти* сформувалася нова ситуація, за якої стосовно моральної науки Церкви поширюється безліч сумнівів і застережень гуманітарного, психологічного, суспільного, культурного, а також релігійного чи навіть виразно богословського характеру. Це вже не просто часткова чи випадкова критика, а спроба глобального й систематичного поставлення під сумнів спадщини морального вчення, яке спирається на визначені антропологічні та етичні концепції. В основі цієї критики можна помітити більш або менш виразний вплив інтелектуальних течій, які ведуть до розриву суттєвого і засадничого зв'язку між людською свободою і правдою. Таким чином заперечується традиційне вчення про природний закон, універсальність та незмінну цінність його наказів; деякі з моральних настанов Церкви заперечуються взагалі і вважається, що Учительський Уряд Церкви уповноважений лише „заохотити сумління” і „запропонувати цінності”, на підставі яких кожна людина сама прийматиме автономні рішення та здійснюватиме життєвий вибір.

Особливо треба звернути увагу на *брак гармонії між традиційним ученням Церкви і певними*, поширеними навіть у семінаріях та на богословських факультетах *богословськими позиціями стосовно питань, найбільш вагомих* для Церкви та для узгодженого з вірою життя християн, а також для міжлюдських відносин. Одне з таких найважливіших питань — чи справді Божі Заповіді, які записані в людському серці і є елементом Завіту, здатні бути орієнтиром для щоденних рішень конкретних людей і

цілих суспільств? Чи можна зберігати заповідь любові до Бога і ближнього та послух Богові без конкретного пошанування Десяти Заповідей у кожних обставинах? Також поширеною є думка, яка ставить під сумнів внутрішній нерозривний зв'язок між вірою і моральністю, – так ніби належність до Церкви та її внутрішня єдність ґрунтуються лише на вірі, натомість у моральному плані був би прийнятним плюралізм думок і способів поведінки, що залежали б від індивідуального судження суб'єктивного сумління або від різноманіття соціально-культурних контекстів.

5. У такому, надалі актуальному контексті, визріло моє рішення – як я вже сповістив у Апостольському листі *Spiritus Domini*, виданому 1 серпня 1987 р. з нагоди 200-ї річниці смерті св. Альфонса Марія де Ліґуорі, написати енцикліку, присвячену *повнішому й глибшому обговоренню питань, що стосуються основ морального богослов'я* [9], які деякі течії сучасної думки тепер підривають.

Звертаюся до вас, Шановні Браття в Єпископському Служінні, оскільки ви разом зі мною поділяєте відповідальність за оберігання „здорової науки” (2 Тм. 4, 3), маючи намір *чітко сформувані певні доктринальні аспекти, що мають вирішальне значення для подолання ситуації, яку безсумнівно можна назвати справжньою кризою*, оскільки вона створює серйозні перешкоди як для морального життя вірних, так і для єдності Церкви, а також для справедливого та солідарного суспільного життя.

Однією з причин, з яких енцикліка, на котру так довго очікували, з'являється лише тепер, є те, що краще публікувати її після проголошення Катехизму Католицької Церкви, складовою частиною якого є цілісний систематичний виклад християнського морального вчення. Катехизм представляє моральне життя віруючих у його основних елементах та різноманітних аспектах, як життя „Божих дітей”: „Розпізнаючи у вірі свою нову гідність, християни покликані відтепер провадити життя, «достойне Євангелії» (Флп. 1, 27). У Святих Таїнствах та молитві вони отримують Христову благодать і дар Святого Духа, і це допомагає їм провадити таке нове життя”. [10] Отже, посилаючись на Катехизм „як на вірний і автентичний текст католицького вчення” [11], енцикліка обмежиться обговоренням *деяких фундаментальних питань морального вчення Церкви*, подаючи необхідне розуміння спірних питань, над якими дискутують спеціалісти в галузі етики та морального богослов'я. Саме це є особливим предметом цієї енцикліки, яка на тлі згаданих проблем прагне показати підстави морального вчення, ґрунтованого на Святому Письмі та живій Апостольській Традиції [12], показуючи водночас передумови та наслідки критики, спрямованої проти цього вчення.

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

„УЧИТЕЛЮ, ЩО ДОБРОГО МАЮ ЧИНИТИ...?” (Мт. 19, 16)

ХРИСТОС І ЙОГО ВІДПОВІДЬ НА МОРАЛЬНЕ ПИТАННЯ

„Аж ось один приступив до Нього” (Мт. 19, 16)

6. *Розмова Ісуса з багатим юнаком*, що міститься в дев'ятнадцятому розділі Євангелії від святого Матея, може послужити корисною вказівкою, *щоби ще раз прислухатися* в безпосередній і живий спосіб до Христової моральної науки: „Аж ось один приступив до Нього й каже: «Учителю! Що доброго маю чинити, щоб мати життя вічне?» Ісус сказав до нього: «Чому мене питаєш про те, що добре? Добрий є один тільки (Бог). Як хочеш увійти в життя, додержуй заповідей». «Яких?» – питає Його. А Ісус до нього: «Не вбивай, не чини перелюбу, не кради, не свідкуй неправдиво, поважай батька-матір і люби ближнього твого, як себе самого». Каже юнак до Нього: «Все це я зберіг із малку. Чого мені ще бракує?» «Якщо хочеш бути досконалим», – сказав Ісус до нього, – «піді, продай, що маєш, дай бідним, і будеш мати скарб на небі; потім приходь і йди за мною»” (Мт. 19, 16-21).[13]

7. „Аж ось один приступив до Нього...”. У цьому юнакові, ім'я якого Євангелія від Матея не називає, можемо впізнати кожного, хто свідомо чи несвідомо *приступає до Христа, Відкупителя людини, і ставить Йому запитання про мораль*. Ця молода людина *запитує* не так про правила, які слід виконувати, – скоріше йдеться про те, *як досягнути повний сенс життя*. Це належне за своєю суттю устремління, присутнє в кожному людському рішенні чи вчинку, це таємний пошук і внутрішній імпульс, які спонукують свободу [волі]. Це питання є вирішальним зверненням до Абсолютного Добра, яке нас притягує і кличе; це відлуння поклику Того, Хто є джерелом і метою людського життя. II Ватиканський Собор закликає до вдосконалення морального богослов'я саме в такій перспективі, щоб ця наука висвітлювала вірним високе покликання, яке вони отримали в Христі [14] – єдиній відповіді, яка здатна повністю задовольнити бажання людського серця.

„Щоб уможливити людям таку «зустріч» із Христом, Бог забажав [створити] свою Церкву”. І справді, „Церква тільки цьому бажає служити, щоб кожна особа змогла знайти Христа, щоб Христос міг іти поруч з кожним дорогою життя”.[15]

„Учителю! Що доброго маю чинити, щоб мати життя вічне?” (Мт. 19, 16)

8. Це запитання, яке багатий юнак ставить Ісусові з Назарету, виринає з глибини його серця. Це *суттєве й неминуче в житті кожної людини питання* стосується морального добра, яке ми повинні чинити, а також вічного життя. Співрозмовник Ісуса відчуває, що існує зв'язок між моральним добром і сповненням власного призначення. Він є благочестивим ізраїльтянином, вихованим у душі Закону Господнього. І якщо юнак

запитає Ісуса, то можемо припускати, що це робить не тому, що не знає відповіді Закону на це запитання. Ймовірніше, що притягальна сила особи Ісуса пробудила в ньому нові питання про моральне добро. Він просто відчуває потребу наблизитися до Того, Хто розпочав своє проповідництво словами: „Сповнився час, і Царство Боже близько; покайтеся і вірте в Євангелію” (Мк. 1, 15)

Сьогодні люди потребують ще раз звернутися до Ісуса, щоб почути Його відповідь на запитання, що є добром, а що – злом. Христос – Учитель, Воскреслий, Той, Хто має життя в Собі; Той, Хто завжди присутній у своїй Церкві та світі. Це Він відкриває вірним книгу Святого Письма і, вповні виявляючи волю Отця, проголошує нам правду про моральні вчинки. Як джерело і сповнення усієї справи Спасіння, як Альфа і Омега цілої людської історії (пор. Од. 1, 8; 21, 6; 22,13), Христос проливає світло на стан людини та на її цілісне покликання. Тому „людина, яка бажає зрозуміти себе цілковито, – не лише згідно з випадковими, неповними, інколи поверховими а навіть ілюзорними стандартами та мірками своєї власної істоти, – повинна із своєю непевністю і неспокоєм, а навіть слабкістю і грішністю, зі своїм життям і смертю наблизитись до Христа. Тобто людина повинна ввійти в Христа з усім, чим вона є, повинна присвоїти, «вчинити своєю» всю реальність Воплочення та Відкуплення для того, щоб знайти себе. Коли цей глибинний процес дійсно відбудеться, то людина принесе плід не лише у вигляді прослави Бога, але також і глибокого подиву над самим собою”.[16]

Коли ми, отже, бажаємо сягнути самої серцевини євангельського морального вчення і зрозуміти його глибокий та незмінний зміст, то мусимо уважно дослідити значення запитання багатого юнака, а ще більше значення відповіді Ісусової й дозволити, щоб Він провадив нас. Ісус, як терпеливий і делікатний вчитель, бере юнака неначе за руку й провадить його крок за кроком до повноти правди.

„Один тільки є Добрий” (Мт. 19,17)

9. Ісус каже: „Чому мене питаєш про те, що добре? Один тільки є Добрий. Як хочеш увійти в життя, додержуй заповідей” (Мт. 19, 17). У версіях євангелістів Марка та Луки це питання звучить так: „Чому мене звеш благим? Ніхто не благий, хіба один Бог” (пор. Мк. 10, 18; Лк. 18, 19).

Перш ніж відповісти на це питання, Ісус хоче, щоб юнак зрозумів причину, з якої він поставив його. „Добрий Учитель” показує своєму співрозмовникові – і нам усім, – що відповідь на питання: „Що доброго маю чинити, щоб мати життя вічне?” –можемо знайти лише звернувши свої серця і помисли до „Того”, Хто є Добрим: „Ніхто не благий, окрім одного Бога” (Мк. 10, 18, пор. Лк. 18, 19). *Тільки Бог може відповісти на питання про добро, тому що Він сам є Добром.*

Запитати про добро по суті означає навернутися до Бога, повноти Добра. Ісус показує, що питання юнака є за своєю суттю релігійним питанням і що добро, яке так притягує і в той же час зобов’язує людину, має своє джерело в Бозі, воно є самим Богом: Тим, хто єдиний гідний того, щоб Його любити всім серцем своїм, всією душею і всією думкою (пор. Мт. 22, 37), Тим, хто є джерелом щастя людини. Питання про моральне добро Ісус спрямовує до його релігійних основ, до визнання Бога – єдиного, хто є добром і повнотою життя, хто є остаточною ціллю людського діяння і досконалим щастям.

10. Церква, йдучи за словами Вчителя, вірить, що *найвищою ціллю* людини, створеної на подобу Творця, відкупленої Христовою кров'ю та освяченої присутністю Святого Духа, є жити „на хвалу Його величі” (Еф. 1, 12), прагнучи, щоб кожен людський вчинок відображав красу Божої слави. „Пізнай себе, о прекрасна душе, тому що ти є «образом Бога»” – пише св. Амвросій. „Пізнай, людино, що ти є славою Бога (1 Кор. 11, 7). Слухай же, якою славою. Пророк говорить: «Що за предивне знання! Для мене занадто високе і недосяжне воно!» (Пс. 139[138], 6), інакше кажучи: у моїх ділах Твоя велич стала ще дивнішою, у людських задумах возвеличується Твоя мудрість. Коли вдивляюся в себе, такого, яким Ти мене бачиш, з моїми найсокровеннішими думками і найглибшими почуттями, пізнаю тоді таємницю Твого знання. Пізнай, людино, свою велич і будь пильною”.[17]

Лише у світлі Божого Об'явлення можемо зрозуміти, ким є людино і ким вона повинна бути. В основі Декалогу лежать слова: „Я – Господь, Бог твій, що вивів тебе з землі Єгипетської, з дому неволі” (Вих. 20, 2-3). У цих „десятьох словах”, як і в цілому Законі, Бог виявляє себе „Єдиним, хто є добрий”; Тим, хто, незважаючи на людські гріхи, залишається „зразком” для моральної поведінки, відповідно до слів: „Святими ви мусите бути, бо я – Святий, Господь, Бог ваш” (Лев. 19, 2), Єдиним, хто вірний у своїй любові до людини, дає їй Закон (пор. Вих. 19, 9-24 і 20, 18-21), щоб відновити первинну гармонію між Творцем і всім створінням, а ще більше – щоб наблизити людино до своєї Божественної любові: „Я ходитиму поміж вас і буду вашим Богом, а ви будете моїм народом” (Лев. 26, 12).

Отже, *моральне життя є належною відповіддю на безкорисливі Божі діла, які Його любов постійно помножує для людини.* Воно є відповіддю любові, згідно з найважливішою заповіддю, яка міститься в книзі Второзаконня: „Слухай, Ізраїлю, Господь Бог наш, Господь єдиний. Любитимеш Господа, Бога твого, всім серцем твоїм і всією душею твоєю, і всією силою твоєю. Оці слова, що їх я заповідаю тобі сьогодні, мусять бути в твоєму серці. Ти накажеш про них твоїм синам і говоритимеш про них” (Втор. 6, 4-7). Таким чином, у світлі цієї Божої любові, моральне життя покликане відображати славу Божу: „Коли хтось любить Бога, йому достатньо подобатися Тому, кого він любить: бо нема більшої нагороди, ніж сама любов; любов – від Бога, тому що Він сам є Любов'ю”.[18]

11. Вислів „Один тільки є Добрий” повертає нас до „першої таблиці” Завіту, головною думкою якої є визнати Бога єдиним Господом і поклонитися Йому єдиному в Його безмежній святості (пор. Вих. 20, 2-11). „Тобі сказано, о чоловіче, що є добре і чого Господь від тебе вимагає: лише чинити справедливість, любити милосердя й покірно ходити перед твоїм Богом” (Міх. 6, 8). *Визнавати Господа як Бога* – це найглибша суть, серце Закону: від неї походять і до неї спрямовані всі інші приписи. Завдяки моральності заповідей виявилася приналежність Ізраїля до Господа, тому що Він один тільки є Добрий. Про це свідчать сторінки Святого Письма, наповнені живим визнанням абсолютної Божої святості: „Свят, Свят, Свят Господь Саваот” (Іс. 6, 3).

Але якщо Бог єдиний є Добром, то жодне людське зусилля, навіть найпильніше дотримання заповідей, не означатиме „виконання” Закону, тобто визнання Господа Богом і поклоніння, яке Йому єдиному належиться (пор. Мт. 4, 10). *Виконання Закону може здійснитися тільки як Божий дар:* як дар участі в Божій Доброті, що об'являє і

уділяє себе в Ісусі, якого багатий юнак зове: „Учителю Благий” (Мк. 10, 17; Лк. 18, 18). Цю думку, яку юнак, можливо, розуміє ще невиразно, Ісус висловить потім повніше в запрошенні: „Приходь і йди за мною” (Мт. 19, 21).

„Як хочеш увійти в життя, додержуй заповідей” (Мт. 19, 17)

12. Тільки Бог може відповісти на питання про добро, тому що Він є Добром. Однак Бог уже відповів на це питання, коли *створив людину* та у своїй мудрості й любові спрямував її до остаточної цілі через закон, вписаний у її серце (пор. Рм. 2, 15), – „природний закон”. Це „не що інше, як світло розуму, влите в нас від Бога, завдяки якому пізнаємо, що треба робити й чого слід уникати. Цей закон і це світло Бог дав людині у створенні”.[19] Він учинив це також *в історії Ізраїля*, особливо в „десятьох словах”, тобто *заповідях, даних на горі Синай*, якими Бог встановив існування Завіту з народом (пор. Вих. 24), що його Він називає „особливою власністю з-поміж усіх народів” і „народом святим” (Вих. 19, 5-6), покликаним випромінювати Його святість усім народам землі (пор. Мудр. 18, 4; Єз. 20, 41). Дар Декалогу є обітницею і знаком Нового Завіту, у якому Закон буде наново й остаточно записаний на таблицях людського серця (пор. Єр. 31, 31-34), замінюючи попередній закон гріха, який це серце спотворив (пор. Єр 17, 1). Тоді Бог дасть своєму народові „нове серце”, бо в ньому перебуватиме „новий дух”, Дух Божий (пор. Єз. 36, 24-28). [20]

Тому після важливого уточнення: „Один тільки є Добрий”, – Ісус каже юнакові: „Як хочеш увійти в життя, додержуй заповідей” (Мт. 19, 17). У цей спосіб Він стверджує існування тісного зв'язку *між вічним життям і виконанням Божих Заповідей*, які показують людині дорогу життя і провадять до нього. Таким чином безпосередньо з уст Ісуса, нового Мойсея, людина ще раз отримує Десять Божих Заповідей. Ісус їх остаточно підтверджує і пропонує як шлях та умову спасіння. *Заповіді пов'язуються з обітницею*: у Старому Завіті це була обіцяна земля, де люди могли жити вільним і праведним життям (пор. Втор. 6, 20-25); у Новому Завіті цією обітницею є „Царство Боже”, яке Ісус проголошує на початку Нагірної проповіді, – тут знаходимо найповніший виклад нового Закону (пор. Мт. 5-7), виразно пов'язаного з Мойсеєвим Декалогом на горі Синай. Про цю ж саму дійсність Царства говорить вислів „вічне життя”, що означає участь у Божественному житті: досконалість свою воно досягає лише після смерті, але для віруючої людини вже тепер може стати світлом правди, джерелом і сенсом життя, зерном участі в повноті наслідування Христа. Після розмови з юнаком Ісус звертається до учнів: „Кожний, хто задля імені мого покине дім, братів, сестер, батька, матір, жінку, дітей, поля, в сто раз більше одержить і життя вічне матиме в спадщину” (Мт. 19, 29).

13. Відповіді Ісуса юнакові не вистачає, тому він продовжує запитувати Учителя, яких заповідей слід додержуватися: „«Яких?» – питає Його” (Мт. 19, 18). Йому треба знати, що він повинен робити у своєму житті, щоб воно стало визнанням Божої святості. Скерувавши погляд юнака до Бога, Ісус пригадує йому ті заповіді з Декалогу, що стосуються ближнього: „А Ісус до нього: «Не вбивай, не чини перелюбу, не кради, не свідкуй криво, поважай батька-матір, і люби ближнього твого, як себе самого»” (Мт. 19, 18-19).

З контексту цього діалогу, особливо при порівнянні тексту Матея з паралельними текстами в Марка та Луки, ми можемо зрозуміти, що Ісус не має наміру перерахувати кожен із заповідей як вимогу для того, щоб „осягнути життя”, а скоріше бажає зосередити увагу юнака на „центральної” Декалогу порівняно з усякою іншою заповіддю, тому що він є інтерпретацією того, що значать для людини слова: „Я – Господь Бог твій”. Однак ми не можемо не зауважити, які саме заповіді Господь пригадує юнакові. Це заповіді, що належать до так званої „другої таблиці” Завіту (пор. Рм. 13, 8-10), підсумуванням і основою яких є *заповідь любові до ближнього*: „Люби ближнього твого, як себе самого” (Мт. 19, 19; пор. Мк. 12, 31). Ця заповідь точно виражає *виняткову гідність людської особи*, „єдиного створіння, яке Бог створив задля нього самого”. [21] Окремі заповіді Декалогу насправді є лише відображенням однієї заповіді, яка стосується добра особи, на рівні багатьох різних благ, що характеризують її ідентичність, духовне та тілесне буття у взаємостосунках із Богом, ближнім і матеріальним світом. У Катехизмі Католицької Церкви читаємо: „Десять Заповідей належать до Божого Об’явлення. Водночас вони вчать людину правдивої людськості. Вони висвітлюють головні обов’язки, а отже, опосередковано, й основні права, притаманні природі людської особи”. [22]

Отже, заповіді, що їх Ісус нагадує юнакові, оберігають „добро” особи, образ Божий, захищаючи її блага. „Не вбивай, не чини перелюбу, не кради, не свідчи кривоприсяжно” – це моральні правила, сформовані у вигляді заборони. Негативний спосіб викладу з особливою силою наголошує на потребі оберігати людське життя, єдність подружжя, приватне майно, честь і добре ім’я людини.

Таким чином, Заповіді представляють основні умови любові до ближнього й водночас є підтвердженням цієї любові. Вони є *першим, необхідним етапом на шляху до свободи*, її вихідною точкою. „Початок свободи, – пише св. Августин, – це свобода від злочинів ... таких, як убивство, перелюб, злодійство, обман, святотатство та ін. Коли хтось звільняється від такого зла (а кожен християнин повинен бути вільним від цього), тоді він починає підіймати голову до свободи. Але це лише початок свободи, а не досконала свобода...”. [23]

14. Це не означає, що Ісус ставить на першому місці любов до ближнього чи навіть відділяє її від любові до Бога. Підтвердження цього можемо знайти в Його розмові із законовчителем, який задав Ісусові питання, дуже подібне до питання багатого юнака. Ісус вказує йому на *дві основні заповіді: любові до Бога і любові до ближнього* (пор. Лк. 10, 25-27) – і пригадує, що, лише зберігаючи їх, він осягне вічне життя: „Роби це і будеш жити” (Лк. 10, 28). Однак слід звернути увагу, що саме друга заповідь розбуджує цікавість у вчителя Закону, він питає: „А хто мій ближній?” (Лк. 10, 29). Учитель відповідає притчею про доброго самарянина, котра є визначальною для повного розуміння заповіді любові до ближнього (пор. Лк. 10, 30-37).

Ці дві заповіді, на яких побудовані „весь Закон і пророки” (Мт. 22, 40), глибоко взаємопов’язані і взаємопроникні. Про їх *нерозривну єдність* Христос свідчить словами й усім своїм життям: кульмінацією його посланництва стає Хрест нашого Спасіння (пор. Йо. 3, 14-15), знак його безмежної любові до Отця і до цілого людства (пор. Йо. 13, 1).

Як Старий, так і Новий Завіт виразно стверджує, що *без любові до ближнього*, яка виявляється у збереженні заповідей, *неможлива справжня любов до Бога*. Надзвичайно наголошує на цьому святий Йоан: „Коли хтось каже: «Я люблю Бога», а ненавидить брата свого, той неправдомовець. Бо хто не любить брата свого, якого бачить, той не може любити Бога, якого він не бачить”(1 Йо. 4, 20). Слова євангелиста є відлунням Христового морального вчення, чудово та недвозначно вираженого в притчі про доброго самарянина (пор. Лк. 10, 30-37), а також у словах про остаточний суд (пор. Мт. 25, 31-46).

15. У Нагірній проповіді, яка є *“великою хартією”* євангельської моральності [24], Ісус каже: „Не думайте, що я прийшов усунути закон чи пророків: я прийшов їх не усунути, а доповнити” (Мт. 5, 17). Христос – це ключ до Святого Письма: „Простежте Писання..., – а й вони свідчать за мене!” (пор. Йо. 5, 39); Він є центром усієї ікономії Спасіння, підсумуванням Старого і Нового Завітів, обітниць Закону і їх сповненням у Євангелії; Він є живим і вічним зв’язком між Старим і Новим Завітом. Коментуючи твердження св. Павла: „Бо завершення закону – Христос” (Рм. 10, 4), св. Амвросій пише: „У Христі є не якась недостача, а повнота Закону, оскільки Він прийшов не для того, щоб ліквідувати Закон, а лише щоб сповнити його. Подібно, як існує Старий Завіт, але вся правда – в Новому Завіті, так даний Мойсеєм Закон є образом правдивого Закону. Отже, Закон Мойсея є відображенням правди”.[25]

Ісус веде до сповнення Божих Заповідей, особливо заповіді любові до ближнього, надаючи їй вимогам внутрішнього і більш радикального характеру: любов до ближнього впливає з люблячого серця, яке саме тому, що любить, готове виконати найвищі вимоги. Ісус допомагає нам зрозуміти, що заповіді не мають бути мінімальною межею, котру не слід переступати, – вони радше мають бути відкритим шляхом моральної і духовної досконалості, душею якої є любов (пор. Кол. 3, 4). Заповідь „не вбий” є заклик до турботливої любові, яка оберігає життя ближнього і сприяє йому; заборона перелюбу стає запрошенням до чистого погляду, здатного вшанувати весільне значення тіла: „Ви чули, що було сказано давнім: Не вбивай; і коли хтось уб’є, той підпаде судові. А я кажу вам, що кожний, хто гнівається на брата свого, підпаде судові. Ви чули, що було сказано: Не чини перелюбу. А я кажу вам, що кожний, хто дивиться на жінку з пожаданням, той вже вчинив перелюб з нею в своїм серці” (Мт. 5, 21-22. 27-28). *Ісус сам є живим сповненням Закону*, тому що Він сам сповнює його справжнє значення цілковитим самовідданням: Він сам стає живим і особовим Законом, який запрошує до наслідування Його, дарує через Святого Духа благодать участі в Його власному житті й любові, а також дає силу свідчити про Нього своїми рішеннями та вчинками (пор. Йо. 13, 34-35).

„Якщо хочеш бути досконалим” (Мт. 19, 21)

16. Відповідь про додержання заповідей не задовольняє юнака, тому він продовжує питати Ісуса: „Все це я зберіг змалку. *Чого мені ще бракує?*” (Мт. 19, 20). Нелегко з чистим сумлінням сказати: „Все це я зберіг змалку”, якщо ми дійсно розуміємо

правдиве значення вимог Божого Закону. Але навіть тоді, коли цей юнак здатний дати цю відповідь, серйозно і щиро йдучи за своїм моральним ідеалом ще з дитинства, він розуміє, що до мети ще далеко. Перед особою Христа він відчуває: ще чогось бракує. На це усвідомлення недостатності Ісус дає відповідь аж у кінці розмови. Відчуваючи *тугу юнака до чогось більшого, що вийшло б за межі легалістської інтерпретації заповідей*, „Добрий Учитель” запрошує його стати *на шлях досконалості*: „Якщо хочеш бути досконалим, піди, продай, що маєш, дай бідним, і будеш мати скарб на небі; потім приходи і йди за мною” (Мт. 19, 21).

Як і попередній фрагмент Ісусової відповіді, цей також слід читати й інтерпретувати в контексті цілого євангельського морального вчення, у контексті Нагірної проповіді про Блаженства (пор. Мт. 5, 3-12), а особливо першого з них, яке є Блаженством убогих, „вбогих духом”, тобто – як уточнює св. Матей (Мт. 5, 3) – покірних. Можна сказати, що в цьому значенні Блаженства також належать до відповіді Ісуса на питання юнака: „Що доброго маю чинити, щоб мати життя вічне?” Справді, кожне Блаженство обіцяє, у властивій для себе перспективі, саме те „добро”, яке відкриває людину до вічного життя, мало того – є самим вічним життям.

Блаженства не пов’язані спеціально з якимись певними правилами поведінки. Вони, радше, стосуються внутрішньої настанови та засадничих життєвих почуттів і таким чином, *не збігаються точно із заповідями*. З іншого боку, не можемо сказати, що Блаженства і Заповіді цілковито розмежовані або протилежні одні одним, – тому що як Заповіді, так і Блаженства стосуються блага, вічного життя. Нагірна проповідь починається з проголошення Блаженств, але згадує також про Заповіді (пор. Мт. 5, 20-48). В той же час Нагірна проповідь розширює Заповіді та вказує, що вони спрямовані до досконалості Блаженств. Останні є, радше, *обітницями*, з яких непрямо випливають також нормативні вказівки стосовно морального життя. У своїй первинній глибині Блаженства є своєрідним *автопортретом Христа*, і саме тому вони є *запрошенням до наслідування Його та до поєднання власного життя з Ним*. [26]

17. Нам не відомо, наскільки юнак із Євангелії зрозумів глибину й виклик першої відповіді Ісуса: „Якщо хочеш увійти в життя, дотримуй Заповіді”. Однак можна з певністю сказати, що дотримання юнаком усіх моральних вимог, окреслених у заповідях, є необхідною основою, на якій прагнення бути досконалим може прорости й дозріти, щоб значення Заповідей цілковито сповнилося в наслідуванні Христа. Розмова Ісуса з юнаком допомагає нам зрозуміти *умови морального зростання людини, яка покликана до досконалості*: цей юнак, дотримавшись усіх заповідей, неспроможний зробити наступний крок власними силами. Для цього треба зрілої людської свободи: „якщо хочеш” – і Божественного дару благодаті: „приходи і йди за Мною!”.

Досконалість вимагає тієї зрілості в самовідданні, до якої покликана людська свобода. Ісус показує юнакові, що Заповіді – це перша необхідна умова досягнення вічного життя, натомість слова про те, щоб залишити своє майно і йти за Господом, мають характер пропозиції: „якщо хочеш...”. Ці слова виявляють особливу динамічність зростання людської свободи до повної досконалості й, водночас, засвідчують існування фундаментального зв’язку між свободою і Божественним Законом. Свобода людини і Божий Закон не протиставляються, а навпаки, потребують одне одного. Учень Христа знає, що він покликаний до свободи. „Ви бо, брати, покликані до свободи” (Гл. 5,13), – з радістю і гордістю проголошує апостол Павло. Але відразу додає: „Аби тільки свобода ваша не стала приводом до тілесності; але любов’ю служіть одне одному”.

Тверде переконання, з яким апостол протистоїть тим, хто пов'язує своє виправдання із Законом, не має нічого спільного зі „звільненням” людини від заповідей, які – навпаки – служать практикуванню любові: „Бо той, хто любить ближнього, виконав Закон. Бо заповіді: «Не чини перелюбу», «Не вбивай», «Не кради», «Не пожадай», і всякі інші заповіді містяться в цьому слові: «Люби Твого ближнього, як себе самого»” (Рм. 13, 8-9). Святий Августин, говорячи про дотримання Заповідей як початкову, недосконалу свободу, пише: „Хтось запитає: «Чому ще недосконалої?» Тому, що «бачу інший закон в моїх членах, який воює проти закону мого ума»... Частково свобода, а частково рабство, нема ще досконалої, чистої, цілковитої свободи, бо ми – ще не у вічності. Бо частково підлягаємо слабкості, а частково вже досягнули свободу. Тайна Хрещення знищила наші гріхи, але хіба не залишилася ще людська неміч? Коли б нічого не лишилося, тоді ми могли б жити в цій житті без гріха. Але хто б відважився сказати це, окрім пихатої людини, яка не гідна милосердя Визволителя? Отож, розуміючи, що деяка неміч наша зостається, відважуся сказати, що доти, доки служимо Богові, ми – вільні, а доки йдемо за законом гріха, перебуваємо в рабстві”.[27]

18. Хто „підкорений тілу”, вбачає в Божому Законі ярмо, дійсне заперечення або принаймні обмеження своєї свободи. А для тих, якими керує любов, хто „ходить Духом” (пор. Гл. 5, 16), хто прагне служити іншим, Божий закон є основним і необхідним шляхом дієвого вияву любові, яку вони свobodно вибирають і практикують. До того ж, вони відчують внутрішню нагальність – справжню „необхідність”, а не лише примус – не зупинятися на мінімальних вимогах Закону, а жити в його „повноті”. Поки живемо на землі, зазнаємо на цьому шляху непевності й слабкості, та все ж можемо ним іти завдяки благодаті, яка уможлиблює нам досягнути повноту свободи Дітей Божих (пор. Рм. 8, 21) і вчинити наше моральне життя відповіддю на високе покликання „синів у Сині”.

Це покликання до досконалої любові не повинно обмежуватися до певної групи осіб. *Запрошення*: „Піди, продай, що маєш, дай бідним” та обіцянка: „Будеш мати скарб на небі” *стосується всіх*, тому що нею радикальніше сповняється заповідь любові до ближнього, так само, як і наступне запрошення: „Тоді приходь і йди за мною”, є новою, конкретною формою заповіді любові до Бога. Заповіді, як і запрошення Ісуса, з якими Він звертається до багатого юнака, служать єдиній і нероздільній любові, що спонтанно прямує до досконалості, мірою якої є сам Бог: „Будьте досконалі, як Отець ваш небесний досконалий” (Мт. 5, 48). В Євангелії від Луки Ісус ще виразніше визначає цю досконалість: „Будьте милосердні, як Отець ваш небесний милосердний” (Лк. 6, 36).

„Приходь і йди за мною” (Мт. 19, 21)

19. Шлях, а водночас зміст цієї досконалості полягає в наслідуванні Христа, у тому, щоб іти за Ним, зрікшись власних благ і самого себе. Саме так закінчується розмова Ісуса з юнаком: „Потім приходь і йди за мною” (Мт. 19, 21). Це – запрошення, чудову глибину якого учні зрозуміють щойно після Христового Воскресіння, коли Святий Дух поведе їх до всієї правди (пор. Йо. 16, 13).

Ісус сам бере тут ініціативу й закликає йти за Ним. Він звертається насамперед до тих, кому довіряє особливу місію, починаючи з Дванадцятьох; але очевидно, що кожна віруюча людина покликана бути учнем Христа (пор. Ді. 6, 1). Тому *наслідування Христа є засадничою і властивою основою всього християнського морального вчення*: подібно, як Ізраїль ішов за Богом, який провадив його пустелею до Обіцяної землі (пор. Вих. 13, 21), учень повинен йти за Христом, до якого приводить його сам Отець (пор. Йо. 6, 44).

Наслідування полягає не лише в слуханні науки та прийнятті заповідей у послусі, – це найповніше поєднання з особою Ісуса, участь у Його житті й призначенні, участь у Його добровільному та сповненому любові послусі волі Отця. Завдяки відповіді у вірі та слідуванню за Тим, хто є Воплченою Мудрістю, учень Ісуса стає правдивим *учнем Бога* (пор. Йо. 6, 45). Ісус є світлом світу, світлом життя (пор. Йо. 14, 6); Він – пастир, який провадить і живить овець (пор. Йо. 10, 11-16); Він – путь, істина і життя (пор. Йо. 14, 6). Це Він провадить до Отця; бачити Його – означає бачити Отця (пор. Йо. 14, 6-10). Таким чином, наслідувати Сина, „образ невидимого Бога” (Кол. 1, 15), означає наслідувати Отця.

20. *Ісус вимагає, щоб ми наслідували Його і йшли за Ним шляхом любові, яка задля любові до Бога цілковито віддає себе братам*: „Це моя заповідь, щоб ви любили один одного, як я вас полюбив!” (Йо. 15,12). Слово „як” вимагає від нас наслідування Ісуса та Його любові, знаком якої є вмивання ніг своїм учням: „Тож коли вмив вам ноги я – Господь і Учитель, – то й ви повинні обмивати ноги один одному. Приклад дав я вам, щоб і ви так робили, як оце я вам учинив” (Йо. 13, 14-15). Поведінка Ісуса та Його слова, Його вчинки та накази є моральним правилом християнського життя. Його вчинки, а особливо його страждання і смерть на Хресті, – це справді живе одкровення любові до Отця і любові до людей. Ісус вимагає, щоб таку саму любов наслідували всі ті, хто йде за Ним. Це і є „нова” заповідь: „Нову заповідь даю вам, щоб ви любили один одного! Як я був полюбив вас, так любіте і ви один одного! З того усі спізнають, що мої ви учні, коли любов взаємну будете мати” (Йо. 13, 34-35).

Слово „як” визначає також *міру*, якою Ісус любив і якою повинні любити один одного Його учні. Після слів: „Це моя заповідь, щоб ви любили один одного, як я вас полюбив!” (Йо. 15, 12), Ісус продовжує, вказуючи на жертвний дар свого життя на хресті, який є свідченням любові „до кінця” (Йо. 13, 1): „Ніхто неспроможен любити більше, ніж тоді, коли він за своїх друзів своє життя віддає” (Йо. 15, 13).

Запрошуючи юнака йти за Ним дорогою досконалості, Ісус вимагає від нього бути досконалим у заповіді любові, – „Його” заповіді, щоб той став учасником Його цілковитого самодарування, наслідуючи Його любов як „доброго” Вчителя, Того, хто полюбив „до кінця”. Ісус вимагає цього від кожного, хто хоче йти за Ним: „Коли хтось хоче йти за мною, нехай зречеться себе самого, візьме хрест свій і йде за мною” (Мт. 16, 24).

21. *Йти слідом за Христом* – це не просто зовнішнє наслідування, воно стосується глибин людського ества. Бути учнем Ісуса означає *уподібнитися до Нього*, котрий став

слугою аж до віддання себе на хресті (пор. Флп. 2, 5-8). Завдяки вірі Христос живе в серці того, хто вірить (пор. Еф. 3, 17), завдяки чому учень уподібнюється до свого Господа і Його в собі відображає. Це є плодом благодаті, дієвої присутності Святого Духа в нас.

З'єднавшись з Христом, *християнин стає членом його Тіла, яким є Церква* (пор. 1 Кор. 12, 13-27). Дією Святого Духа таїнство Хрещення уподібнює віруючого до Христа в Пасхальній містерії смерті і Воскресіння, „зодягає” його у Христа (пор. Гл. 3, 27): „Радіймо і дякуймо, – виголошує святий Августин, промовляючи до охрещених, – тому що ми стали не лише християнами, але Христом (...). Подивляйте і радійте – ми стали Христом!” [28] Померши для гріха, охрещений отримує нове життя (пор. Рм. 6, 3-11): живучи для Бога в Ісусі Христі, він покликаний „ходити Духом”, приносячи плоди Духа у своєму житті (пор. Гл. 5, 16-25). Участь у таїнстві Нового Завіту, Євхаристії (пор. 1 Кор. 11, 23-29) – це кульмінація нашого уподібнення до Христа, джерела „вічного життя” (пор. Йо. 6, 51-58), це фундамент і сила для цілковитого самовіддання, що про нього, як свідчить Святий Павло, Ісус закликає нас пам'ятати в Літургії і житті: „Бо кожного разу, як їсте хліб цей і п'єте цю чашу, звіщаєте смерть Господню, аж доки Він не прийде” (1 Кор. 11, 26).

„Богові – все можливо” (Мт. 19, 26)

22. Діалог Ісуса з багатим юнаком закінчується невтішно: „Почувши це слово, юнак відійшов смутний, мав бо велике майно” (Мт. 19, 22). Не тільки юнака, але й самих учнів вразив цей заклик Ісуса йти за Ним, вимоги якого перевищують усякі можливості та здібності людини: „Почувши це, учні здивувалися вельми і сказали: «Хто ж тоді може бути спасений?»» (Мт. 19, 25). Але *Учитель нагадує їм про Божу всемогутність*: „У людей це неможливо, Богові – все можливо” (Мт 19, 26).

У цьому ж розділі Євангелії від Матея (19, 3-10) Ісус пояснює закон Мойсея про подружжя і відкидає право на розлучення, вказуючи на „початок” фундаментальніший і вагоміший, ніж Закон Мойсея – на первинний Божий план для людини, якого, внаслідок гріха, людина не могла виконати: „Задля жорстокости сердець ваших Мойсей дозволив вам відпускати жінок ваших, спочатку ж не було так” (Мт. 19, 8). Заклик повернутися до „початку” бентежить учнів, які так коментують слова: „Коли така справа чоловіка з жінкою, то ліпше не женитись” (Мт. 19, 10). Ісус же, вказуючи зокрема на харизму целібату „задня Небесного Царства” (Мт. 19,12), проголошує водночас загальне правило та звертає увагу на нову й несподівану можливість, яку відкриває людині Божа благодать: „Він же відповів їм: „Не всі це слово розуміють, а ті лише, кому дано” (Мт. 19, 11).

Людина неспроможна жити любов'ю Христа, наслідувати її лише власними силами. Вона стає здатною до такої любові тільки завдяки отриманому дару. Подібно, як Господь Ісус отримує любов від свого Отця, так Він, зі свого боку, уділяє її як дар своїм учням: „Як мене Отець полюбив, так я вас полюбив. Перебувайте у моїй любові!” (Йо. 15, 9). Даром Христа є Його Дух, першим „плодом” якого є любов (пор. Гл. 5, 22): „Бо любов Бога влита в серця наші Святим Духом, що нам даний” (Рм. 5, 5). Святий Августин запитує: „Чи любов спричинює дотримання заповідей, чи дотримання

заповідей – любов?” І відповідає: „Але хто може сумніватися в тім, що любов первинніша? Той, хто не любить, позбавлений мотивації дотримуватися заповідей”.[29]

23. „Бо закон духа, (що дає) життя в Христі Ісусі, визволив тебе від закону гріха і смерті” (Рм. 8, 2). Цими словами апостол Павло запрошує нас поглянути на відношення між (Старим) Законом і Благодаттю (Новим Законом) з перспективи історії Спасіння, яка сповняється в Христі. Павло визнає педагогічну роль Закону, який дає грішній людині здатність усвідомити власну безсилість, позбутися претензії на самодостатність, і спонукує її просити й приймати „життя в Дусі”. Тільки в цьому новому житті людина може виконати Божі заповіді. Ми виправдовуємося лише вірою в Христа (пор. Рм. 3, 28): цієї „праведності” Закон вимагає, але нікому не може дати, – тільки віруючий її знаходить як виявлену йому й даровану від Господа Ісуса. Святий Августин вдало підсумовує цю Павлову діалектику Закону і Благодаті: „Закон даний для того, аби просити Благодаті; Благодать же дана для того, щоб сповнився Закон”.[30]

Любов та життя згідно з Євангелією немислимі у формі передовсім наказу, тому що вони вимагають того, що перевищує людські сили – вони можливі лише як плід дару Бога, який зціляє, відновляє та преображає людське серце своєю благодаттю: „Закон бо був даний від Мойсея, Благодать же й істина прийшла через Ісуса Христа” (Йо. 1,17). Таким чином, обітниця вічного життя пов’язана з даром благодаті, а дар Святого Духа, якого ми отримали, – це „запорука нашої спадщини” (Еф. 1,14).

24. Таким чином відкривається істинна й первинна суть заповіді любові, а також досконалість, до якої ця заповідь спрямована: йдеться про *можливості, які відкриває людині лише благодать*, дар Бога, Його любов. А з іншого боку, саме це усвідомлення отриманого дару, посідання Божої любові у Христі породжує та підтримує нашу свободну відповідь любові до Бога і до братів. У своєму Першому посланні апостол Йоан наполегливо пригадує нам про це: „Любі, любім один одного, бо любов від Бога, і кожен, хто любить, народився від Бога і знає Бога. Хто не любить, той не спізнав Бога, бо Бог – любов... Любі, коли Бог так полюбив нас, то й ми повинні один одного любити... Ми любимо, бо Він перший полюбив нас” (1 Йо. 4, 7-8. 11. 19).

Цей нерозривний зв’язок між Господньою Благодаттю і людською свободою, між даром і завданням св. Августин висловлює такими простими й глибокими словами молитви: „Da quod iubes et iube quod vis” („Дай нам те, що наказуєш, і наказуй, що хочеш”).[31]

Дар не применшує, а посилює моральну вимогу любові: „А ось його заповідь: Вірувати в ім’я його Сина Ісуса Христа й любити один одного, як він дав був нам заповідь” (1 Йо. 3, 23). „Перебувати” в любові можна, лише виконуючи заповіді, як навчає Ісус: „А в любові моїй перебуватимете, коли заповіді мої будете зберігати, як і я зберіг заповіді мого Отця і в любові його перебуваю”(Йо. 15, 10).

Дивлячись у саму суть Христової моральної науки та апостольської проповіді, св. Тома Аквінський, пропонуючи чудовий синтез традиції великих Отців Сходу і Заходу, а зокрема св. Августина [32], пише, що *новий Закон – це Благодать Святого Духа, яку отримуємо через віру в Христа*. [33] Зовнішні приписи, згадані в Євангелії, чинять нас здатними до прийняття цієї ласки або породжують її наслідки в нашому житті. А Новий Закон не лише говорить, що треба робити, – він дає силу для того, щоб „чинити правду” (пор. Йо. 3, 21). Святий Іван Золотоустий зауважує також, що Новий Закон був

проголошений під час зіслання Святого Духа, у день П'ятдесятниці; що апостоли „зійшли з гори, несучи – не так як Мойсей, кам'яні таблиці в руках, але – Святого Духа в серцях..., ставши завдяки благодаті живим Законом, одухотвореними книгами”.[34]

„Я з вами по всі дні аж до кінця віку” (Мт. 28, 20)

25. Розмова Ісуса з багатим юнаком триває, у певному сенсі, в кожний період історії, також і тепер. Питання: „Учителю! Що доброго маю чинити, щоб мати життя вічне?” – виникає в серці кожної особи, і лише Христос єдиний може дати на нього повну й остаточну відповідь. Учитель, який навчає Заповідей Божих, закликає йти за Ним і дарує благодать для нового життя, завжди перебуває та діє посеред нас, згідно з обіцянкою: „Отож я з вами по всі дні аж до кінця віку” (Мт. 28, 20). *Постійна присутність Христа для людей усіх епох найповніше реалізується в Його тілі, яким є Церква.* Тому Господь обіцяв учням Святого Духа, який „нагадає їм все” й навчить розуміти Його заповіді (пор. Йо. 14, 26); який стане принципом і постійним джерелом нового життя в цьому світі (пор. Йо. 3, 5-8; Рм. 8, 1-13).

Дані Богом моральні приписи Старого Завіту, які досягнули свою досконалість у Новому вічному Завіті через самого Божого Сина, що став людиною, повинні бути *точно дотримані та постійно виконувані*, незважаючи на різноманітність культур протягом історії людства. Ісус довірив апостолам та їхнім наступникам завдання пояснювати ці приписи, запевняючи їм допомогу Духа Правди: „Хто слухає вас, Мене слухає” (Лк. 10, 16). Саме завдяки просвітленню і зміцненню цим Духом апостоли сповнили місію голошення Євангелії та вказування „шляхів” Господніх (пор. Ді. 18, 25), навчаючи понад усе наслідувати Христа і йти за Ним: „Для мене бо життя – Христос” (Флп. 1, 21).

26. У цій „моральній катехизі” апостолів, поряд із заохоченнями та вказівками, пов'язаними з особливостями історичних і культурних умов, знаходимо етичне вчення з точними правилами поведінки. Це стосується також і Апостольських послань, які, проваджені Святим Духом, пояснюють застосування Господніх заповідей у різноманітних культурних обставинах (пор. Рм. 12-15; 1 Кор. 11-14; Гл. 5-6; Еф. 4-6; Кол. 3-4; 1 Пт. і Як.). Послані проповідувати Євангелію, апостоли, ще від початків Церкви, на підставі своєї пастирської відповідальності дбали про добру поведінку християн [35] так само, як і про чистоту віри та передавання Божих дарів у таїнствах.[36] Перші християни, чи то з юдеїв, чи з інших народів, відрізнялися від поган не лише своєю вірою та літургією, але також свідченням своєї моральної поведінки, натхненої Новим Законом.[37] Церква ж є водночас спільнотою віри та життя; її нормою є „віра, чинна любов'ю” (Гл. 5, 6).

Жоден розлам не повинен загрожувати *гармонії між вірою і життям: єдності Церкви* завдають рани не лише ті християни, які відкидають або спотворюють правди віри, але й ті, котрі нехтують моральними обов'язками, до яких їх кличе Євангелія (пор. 1 Кор. 5, 9-13). Апостоли рішуче відкидають усілякі спроби розриву зв'язку між вибором серця і діями, які цей вибір виражають та підтверджують (пор. 1 Йо. 2, 3-6). Ще з апостольських часів Пастирі Церкви виразно засуджували поведінку тих, що сіють розбрат своєю наукою або вчинками.[38]

27. Ісус довірив апостолам завдання розвивати й берегти віру та моральне вчення в єдності Церкви (пор. Мт. 28, 19-20), і це завдання продовжується в служінні їхніх наступників. Про це говорить *жива Традиція*, через яку, як навчає II Ватиканський Собор, „Церква, своєю наукою, життям і богослужінням зберігає і передає наступним поколінням все, чим вона є і в що вірить. Ця Традиція, яка походить від апостолів, розвивається у Церкві за допомогою Святого Духа”.[39] У Святому Дусі Церква отримує і передає Писання як свідчення про „великі діла” Бога, які Він звершив в історії (пор. Лк. 1, 49); устами Отців та Вчителів Церква сповідує правду Втіленого Слова, практично здійснює Його накази і Його любов у житті святих і жертві мучеників, святкуючи своє уповання на Нього в Літургії. Завдяки цій Традиції християни чують „живий голос Євангелії” [40] як точне вираження Божої мудрості й Божої волі.

Всередині цієї Традиції під опікою Святого Духа розвивається автентична інтерпретація Божого Закону. Цей сам Дух, який є джерелом об’явлення заповідей і вчення Ісуса, є запорукою їх благоговійного збереження, точного пояснення й правильного застосування в різний час та в різноманітних обставинах. Це „застосування на практиці” заповідей є знаком і плодом глибшого вникнення в Об’явлення, а також розуміння нових історичних та культурних ситуацій у світлі віри. Однак це лише підтверджує постійну чинність Об’явлення й долучається до інтерпретації, що її подає велика Традиція вчення і життя Церкви, засвідченого навчанням Отців Церкви, життям Святих, Літургією Церкви і постановами Вчительського Уряду.

Зокрема, як стверджує II Ватиканський Собор, „завдання автентичного пояснення Божого Слова, чи в писаній формі, чи у формі Традиції, доручено живому Вчительському Урядові Церкви, авторитет якого здійснюється в ім’я Ісуса Христа”.[41] На цій підставі Церква своїм життям і навчанням виявляє себе „стовпом та основою правди” (1 Тм. 3, 15), включно з правдою про моральну поведінку. Бо ж, „Церква уповноважена завжди й усюди проголошувати моральні принципи, також і стосовно соціального порядку; формувати й виявляти своє власне судження про будь-які людські справи, оскільки цього вимагають основні права людської особи та спасіння душ”.[42]

Учительський Уряд, залишаючись вірним науці Христа і Традиції Церкви, нагальніше відчуває обов’язок висловити власне судження і вчення особливо щодо питань, які тепер часто дискутуються в моральному богослов’ї і стосовно яких розвинулися нові тенденції і теорії, щоб допомогти людині на її шляху до правди і свободи.

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

„НЕ ВПОДІБНЮЙТЕСЯ ДО ЦЬОГО СВІТУ” (Рм. 12, 2)

ЦЕРКВА І РОЗПІЗНАВАННЯ ДЕЯКИХ ТЕНДЕНЦІЙ У СУЧАСНОМУ МОРАЛЬНОМУ БОГОСЛОВ'І

„Навчаючи того, що личить здоровому вченню” (пор. Тит. 2, 1)

28. Розгляд діалогу Ісуса з багатим юнаком дозволяє нам поєднати суттєві елементи об'явлення Старого і Нового Завіту, які стосуються моральної поведінки. Ними є: *підпорядкованість людини та її діяльності Богові*, „єдиному Доброму”; *зв'язок між моральним добром вчинків людини і вічним життям*; *наслідування Христа*, яке відкриває перед людиною перспективу досконалої любові; і врешті *дар Святого Духа* як джерело й підстава морального життя „нового створіння” (пор. 2 Кор. 5, 17).

Роздумуючи про мораль, *Церква* завжди пам'ятає про слова Ісуса з розмови з багатим юнаком, адже Святе Письмо завжди залишається живим і плідним джерелом морального вчення Церкви. Про це нагадує II Ватиканський Собор: „Євангелія – це джерело всієї спасительної правди і моральної науки”.[43] Церква вірно зберігає не лише Божі слова про правди віри, але також і про правильну моральну поведінку, яка подобається Богові (пор. 1 Сл. 4, 1); вона осягає при цьому такого ж розвитку доктрини, як той, що відбувається у сфері правд віри. Бережена Святим Духом, який провадить її до повноти правди (пор. Йо. 16, 13), Церква ніколи не переставала й не перестане поглиблювати пізнання „таїни Втіленого Слова”, яка „проливає світло на таємницю людини”.[44]

29. Моральні роздуми Церкви, просвітлювані світлом Христа, „Доброго Вчителя”, розвивалися також у специфічній формі богословської науки, що її називають „моральним богослов'ям” – наукою, яка приймає і вивчає Божественне Об'явлення і водночас відповідає вимогам людського розуму. Моральне богослов'я – це роздуми, які стосуються „моральності”, тобто теми добра і зла людських вчинків, а також особи, яка їх здійснює, і в такому значенні воно відкрите до всіх людей. Однак це також і „богослов'я”, бо воно визнає, що початком і метою моральної дії є Той, хто „єдиний Добрий”, Той хто, віддаючи себе в Христі людині, дарує їй щастя Божественного життя.

II Ватиканський Собор запрошує богословів *присвятити особливу увагу вдосконаленню морального богослов'я*, дбаючи, щоб його „науковий виклад, все більше живлений наукою Святого Письма, вияснював високе покликання вірних у Христі та їх обов'язок приносити плоди в любові, для життя світу”.[45] Собор також заохочує богословів, щоб вони, „шануючи методи і вимоги, властиві богословській науці, шукали доступніших шляхів передання цієї науки сучасним людям, бо що іншого є самий депозит, тобто правди віри, а що іншого – спосіб її голошення, хоч завжди з тим самим значенням і тим самим змістом”.[46] З цим пов'язане наступне запрошення Собору, яке стосується всіх вірних, а особливо богословів: „Отож віруючі нехай живуть в якнайтіснішій

єдності з іншими людьми своєї епохи і нехай намагаються досконало зрозуміти їхні способи мислення і відчування, що проявляються в їхній культурі”.[47]

Собор заохочує та підтримує працю багатьох богословів, які вже принесли плід шляхом цікавих і корисних роздумів над правдами віри та їх застосуванням у житті, тому що форма цих роздумів краще відповідає відчуттям, проблемам і запитам наших сучасників. Церква, а особливо єпископи, котрим Христос у першу чергу довіряє місію навчання, глибоко оцінюють таку працю та заохочують богословів до дальших зусиль, натхнених глибоким і правдивим острахом Господнім, який є початком мудрості (пор.: Прип. 1, 7).

Однак, водночас у контексті післясоборових богословських дискусій розвинулися *певні інтерпретації християнської моральності, які не узгоджуються зі „здоровою наукою”* (2 Тм. 4, 3). Звичайно, Учительський Уряд не має наміру нав’язувати вірним якусь особливу богословську, а тим більше філософську систему. Та все ж, для того щоб „шанобливо зберігати й вірно пояснювати Слово Боже” [48], Учительський Уряд зобов’язаний підтвердити, що деякі напрямки богословської думки та деякі філософські твердження несумісні з об’явленою правдою.[49]

30. Звертаючись цією енциклікою до вас, мої Брати в Єпископстві, маю намір ствердити *принципи необхідні для розпізнання того, що суперечить „здоровій науці”*, і звернути увагу на ті елементи морального вчення Церкви, які сьогодні особливо наражені на небезпеку помилки, двозначностей, чи взагалі забуття. Бо саме від цих елементів доктрини залежить „відповідь на глибокі, загадкові таємниці людського існування, які сьогодні, як і в минулому, глибоко тривожать серце людини: що таке людина, який є сенс і ціль її життя; що є добром, а що – гріхом, звідки страждання і яка їхня мета, який шлях веде до справжнього щастя: що таке смерть, суд і відплата по смерті; чим, урешті, є ота найглибша й невимовна таємниця, яка огортає наше існування, з якої ми вийшли і до якої прямуємо?” [50]

Такі й подібні до них запитання, як, наприклад: чим є свобода і як вона пов’язана з правдою Божого Закону? Яка роль сумління в моральній формації людини? Як відповідно з правдою про добро визначити конкретні права та обов’язки людини? – можна вмістити в основному запитанні, яке багатий юнак задав Ісусові: „Учителю! Що доброго маю чинити, щоб мати життя вічне?” Саме тому, що Ісус посилає Церкву проповідувати євангельську благовість і „зробити учнями всі народи..., навчаючи їх берегти все”, що він заповідав (пор. Мт. 28, 19-20), Церква повторює сьогодні відповідь свого Учителя, яка має таке світло й таку силу, що здатна пояснити навіть найскладніші й найсуперечливіші питання. Це ж світло і сила спонукають Церкву невпинно поглиблювати не лише догматичне, але й моральне вчення, розглядаючи його в міждисциплінарному контексті, що особливо необхідно з огляду на нові сучасні проблеми.[51]

Завдяки цьому світлу та цій силі *Вчительський Уряд продовжує виконувати своє завдання розрізнення*, діючи згідно з повчанням апостола Павла в Посланні до Тимотея: „Я заклинаю тебе перед Богом і Христом Ісусом, який має судити живих і мертвих, на його появу та його Царство: проповідууй Слово, наполягай вчасно і невчасно, картай, погрожуй, напоумлюй із усією терпеливістю та наукою. Бо буде час, коли люди не знесуть здорової науки, але за своїми пожаданнями зберуть навколо себе вчителів, щоб уприємнювати собі слух, і від правди відвернуть вухо, а повернуться до байок. Ти ж

будь тверезим у всьому, знось напасті, виконуй працю євангелиста, виконуй твою службу” (2 Тм. 4, 1-5; пор. Тит. 1, 10, 13-14).

„І пізнасте правду, і правда визволить вас” (Йо. 8, 32)

31. Усі людські проблеми, про які найчастіше дискутують і які по-різному розв’язують у сучасних моральних дослідженнях, тісно пов’язані, хоча й різними способами, з центральним питанням – *свободою людини*.

Нема жодного сумніву, що в наш час люди мають особливо сильне відчуття свободи. Як уже зауважено в Декларації про релігійну свободу II Ватиканського Собору *Dignitatis humanae*, „в наших часах люди щораз більше усвідомлюють гідність людської особи”. [52] Отже, це наполеглива вимога, „щоб люди у своїх ділах втішались й користувалися своїм власним судженням і відповідальною свободою; не спонукувані примусом, але ведені свідомістю обов’язку”. [53] Зокрема, щораз то ширше визнається як фундамент прав особи у їхній сукупності право на релігійну свободу та пошанування сумління, яке прямує до правди. [54]

Загострене почуття гідності та унікальності людської особи й повага до сумління на його шляху [до правди], безперечно, належать до позитивних досягнень сучасної культури. Цю думку висловлюють численними більш або менш адекватними способами, однак у деяких випадках ці вислови відхиляються від правди про людину як Боже створіння і образ Божий, тому потребують виправлення та очищення у світлі віри. [55]

32. Деякі течії сучасної думки настільки *вивищують свободу, що роблять із неї абсолют, який мав би бути джерелом і принципом цінностей*. У цьому напрямку йдуть течії, які втратили відчуття трансцендентності або є відкрито атеїстичними. Тоді індивідуальне сумління набирає статусу найвищої інстанції в моральних судженнях, яка категорично й непомильно вирішує, що є добре, а що зле. До твердження, що кожна людина повинна йти за голосом власного сумління, неправомірно додається інше, яке стверджує, що індивідуальне моральне судження правдиве лише тому, що походить від власного сумління людини. Але тоді усуваються необхідно істинні твердження про правду, поступаючись критеріям ширості, автентичності і „перебування в мирі зі собою”, що довело до (суб’єктивного) розуміння моральних суджень як таких, що ґрунтуються суто на власній думці.

Неважко зрозуміти, що існує зв’язок між цим процесом і кризою стосовно правди. Втрата ідеї універсальної правди про добро, яке людський розум може пізнати, неминуче веде також до зміни концепції сумління. Тоді сумління перестає сприйматись у своєму первинному значенні, тобто як акт розумового пізнання особи, що повинна застосовувати універсальні знання про добро в конкретній ситуації, і таким чином висловлювати судження про належну поведінку, яку слід вибрати тут і тепер. Замість цього з’являється тенденція надати індивідуальному сумлінню привілей незалежного

визначення критеріїв добра і зла та відповідної до цього поведінки. Такий погляд відповідає індивідуалістичній етиці, згідно з якою кожен має справу зі своєю власною правдою, яка відрізняється від правди інших. Беручи до уваги екстремальні наслідки, такий індивідуалізм веде до заперечення самої ідеї людської природи.

Такі різноманітні концепції є основою моральних течій, які протиставляють моральний закон і сумління, природу і свободу людини.

33. Парадоксальна суперечність полягає в тому, що сучасна культура хоч вона й вивисує надмірно значення свободи, водночас піддає цю свободу радикальному сумніву. Велика кількість дисциплін, що групуються під назвою „науки про людину”, справедливо звертають увагу на різні психологічні та соціальні обумовлення, які впливають на здійснення людської свободи. Вивчення та пізнання таких впливів – це дуже важливі наукові досягнення, які знайшли застосування в різних ділянках життя, наприклад у педагогіці чи судовій практиці. Але дехто, йдучи поза межі висновків, які слушно можуть бути виведені з цих міркувань, ставить під сумнів, а навіть заперечує саме існування людської свободи.

Тут слід також згадати про певні зловживання в інтерпретації наукових досліджень з антропології. Вказуючи на велику різновидність традицій, звичаїв та інституцій, які має людство, такі теорії доходять якщо не до виразного заперечення універсальних людських цінностей, то принаймні до релятивістської концепції моральності.

34. „Учителю, що доброго маю чинити, щоб мати життя вічне?” Це питання стосовно моралі, на яке Ісус дає відповідь, не може оминати питання про свободу. Навпаки, воно чинить його центральним, тому що не може бути моральності без свободи: „Лише свободна людина може звернутися до добра”.[56] Але про яку свободу йдеться? Маючи на увазі наших сучасників, які „високо шанують” свободу й „старанно домагаються” її, але часто „розуміють її як волю робити те, що їм подобається, навіть зло”, II Ватиканський Собор говорить про „правдиву” свободу: „Правдива свобода – це найвидатніший знак Божого образу в людині. Бо Бог бажав залишити людину „в руці свого власного рішення” (пор. Сир. 15, 14) так, щоб вона шукала свого Творця добровільно і, належачи Йому, свободно дійшла до повної і благословенної досконалості”.[57] Бо хоч кожен має право шукати правду власними шляхами, існує первинніший щодо цього права вагомий моральний обов’язок шукати правду і дотримуватися вже пізнаної правди.[58] Це мав на думці кард. Дж. Г. Ньюман, великий захисник прав совісті, коли виразно проголошував, що „сумління має свої права, бо має свої обов’язки”.[59]

Певні тенденції сучасного морального богослов’я, перебуваючи під впливом згаданих суб’єктивістських та індивідуалістських тенденцій, по-новому інтерпретують взаємозв’язок між свободою і моральним законом, природою людини і її сумлінням, а також пропонують нові критерії для моральної оцінки вчинків. Незважаючи на різноманіття цих тенденцій, вони мають одну спільну рису: применшують, а то й заперечують залежність свободи від правди.

Якщо ми хочемо критично підійти до цих тенденцій, виявивши правильне, корисне й цінне в них, але водночас вказуючи на небезпеку двозначності та помилки, – маємо

розглядати їх у світлі фундаментального принципу залежності свободи від правди, про який так ясно та авторитетно каже Христос: „Пізнаєте правду, і правда визволить вас” (Йо. 8, 32).

I. СВОБОДА І ЗАКОН

„З дерева ж пізнання добра й зла не їстимеш” (Бут. 2, 17)

35. у книзі Буття читаємо: „Та й дав Господь Бог чоловікові таку заповідь: «З усякого дерева в саду їстимеш; з дерева ж пізнання добра й зла не їстимеш, бо того самого дня, коли з нього скуштуєш, напевно вмреш»” (Бут. 2, 16-17).

Цим образом Об’явлення навчає нас, що *людина не має влади вирішувати, що є добром, а що є злом. Ця влада належить лише Богові.* Звичайно, людина є вільною, тому що вона може зрозуміти і сприйняти Божі заповіді. Вона має дуже широку свободу, оскільки може їсти „з усякого дерева в саду”. Проте ця свобода не є необмеженою. Вона повинна зупинитися перед „деревом пізнання добра і зла”, тому що її покликання – прийняти моральний закон, який Бог дає їй. Властиво, саме в прийнятті цього закону полягає правдиве й цілісне сповнення свободи. Бог – єдиний Добрий – знає досконало, що є добром для людини, і в своїй любові до неї представляє це добро в заповідях.

Божий закон не звужує, а тим більше не усуває людської свободи – він радше захищає свободу та сприяє її розвитку. Однак, всупереч цьому, деякі сучасні культурні напрямки породили в етиці немало течій, центром яких стало твердження про *конфлікт між свободою і законом.* Такі доктрини приписують окремим індивідам чи соціальним групам здатність *визначати, що є добром, а що є злом:* вони вважають, що свобода людини може „створювати цінності” і має вищість над правдою – настільки, що сама правда вважається витвором свободи. Отже, свобода присуджувала би собі претензію на таку „моральну автономію”, яка за своєю суттю означала б *її цілковиту суверенність.*

36. Таке сучасне розуміння автономії у свободі має вплив також і на *католицьке моральне богослов’я.* І хоч католицька наука ніколи не протиставляла свободу людини Божественному заповіді й не ставила під сумнів остаточну релігійну основу моральних норм, усе ж таки це довело до спроби глибокого переосмислення ролі розуму та віри у визначенні зорієнтованих на звичаї „світу цього” моральних норм, стосовно себе, інших та світу речей.

Необхідно визнати, що така праця з переосмислення має *певні позитивні моменти,* які значною мірою належать до найкращих традицій католицької думки. У відповідь на заохочення II Ватиканського Собору [60] виникло бажання розвинути діалог із модерною культурою, висвітлюючи раціональний, тобто зрозумілий для всіх і який усім можна передати характер моральних норм, що належать до природного морального закону.[61] Також була спроба утвердити внутрішній характер етичних вимог цього закону, які накладають обов’язки на волю людини лише тому, що ці

обов'язки попередньо визнані людським розумом, а конкретніше – особистим сумлінням.

Однак, забуваючи про залежність людського розуму від Божої мудрості, а також необхідність Божого Об'явлення в теперішньому падшому стані людської природи для того, щоб ефективно пізнавати моральні правди, навіть ті, що підлягають природному закону, [62] дехто пропонує *повну самоправність розуму* стосовно моральних норм, які мають на меті належне спрямування життя в цьому світі. Такі норми мали би входити до обсягу виключно „людської” моральності, тобто виражати закон, створений людиною для себе, у незалежний спосіб, і джерелом цього закону був би тільки людський розум. У жодному випадку не слід було би вважати Бога Автором цього закону, хіба лише в тому значенні, що розум людини застосовує свою незалежність у творенні законів завдяки первинній і цілісній можливості, яку людині дав Бог. Отож, саме такі інтелектуальні напрямки довели до заперечення істини, висвітленої у Святому Письмі та незмінному вченні Церкви: правди про те, що Автором природного морального закону є Бог та що людина завдяки своєму розумові бере участь у вічному законі, який не вона встановила.

37. Прагнучи утримувати моральне життя в християнських рамках, деякі богослови-моралісти ввели різке розмежування – воно суперечить католицькому вченню [63] – між *етичним порядком*, який походить від людини й стосується виключно світу, і *порядком спасіння*, для якого суттєві тільки певні внутрішні наміри та особисті настанови щодо Бога і ближнього. Насправді ж це привело до заперечення того, що в Божому Об'явленні існує особливий, визначений моральний зміст, постійний і цінний для всіх. Тоді Слово Боже обмежувалося б лише до пропозицій та заохочень, загальних порад, що їх незалежний розум сам повинен наповнити конкретним змістом, встановлюючи дійсно „об'єктивні”, тобто адаптовані до конкретної історичної ситуації, норми. Очевидно, що така автономія веде до заперечення особливого доктринального авторитету Церкви і Вчительського Уряду стосовно певних моральних норм, пов'язаних із „добром людини”, які нібито не належать до правдивої суті Об'явлення та не мають жодної ваги для спасіння.

Неможливо не побачити, що така інтерпретація незалежного людського розуму несумісна з католицькою наукою.

У цьому контексті конче треба пояснити у світлі Божого Слова і живої Традиції Церкви фундаментальні поняття людської свободи та морального закону, а також їхній глибинний внутрішній взаємозв'язок. Тільки тоді можна буде відповісти на справедливі домагання людського розуму, сприймаючи здорові елементи, запропоновані певними сучасними течіями морального богослов'я, не допускаючи при цьому, щоб тези, основані на хибному розумінні автономії, шкодили спадщині морального вчення Церкви.

Бог лишив людину в „руці свого власного рішення” (Сир. 15,14)

38. Наводячи слова Сираха, II Ватиканський Собор пояснює значення „правдивої свободи”, яка є „визначним знаком Божого образу” в людині: „Бог бажав залишити людині владу добровільно шукати свого Творця і свobodно досягнути повної, благословенної досконалості, залишаючись вірною Богові”. [64] Ці слова передають прекрасну глибину *участі в Божому пануванні*, до якої покликана людина: вони вказують, що влада людини настільки сильна, що вона здатна панувати навіть над собою. Цей аспект невпинно підтверджується в богословських роздумах про людську свободу, яку пояснено як своєрідне царювання. Святий Григорій Нісський, наприклад, пише: „Душа виявляє своє високе, царське покликання (...) в тому, що вона вільна і здатна панувати над собою, незалежно керуючись власною волею. Про кого ще можна так сказати, окрім царя? (...) Таким чином, людина створена, щоб панувати над іншим створінням, вона цим подібна до Царя Вселенної, є Його живим образом, беручи участь у гідності й імені Архетипу”. [65]

Панувати над світом – таке велике й відповідальне завдання Бог ставить перед людиною, щоб вона вживала свою свободу в послухові щодо заповіді Творця: „Наповняйте землю та підпорядкуйте її собі” (Бут. 1, 28). З цієї перспективи людині належить право слухної автономії, і це також стосується спільноти людей. Конституція II Ватиканського Собору *Gaudium et spes* присвячує цьому особливу увагу. Автономія земних реалій означає, що „створені речі мають свої власні закони та цінності, які людина повинна поступово відкривати, вживати і підпорядковувати собі”. [66]

39. Та людина відповідає не лише за світ, а й за себе саму; це також належить до її піклування та відповідальності. Бог залишив людину „в руці свого власного рішення” (Сир. 15, 14), щоб вона могла шукати Творця і вільно осягнути досконалість. Слово „осягнути” означає, що кожен буде цю досконалість у собі. Бо так, як керуючи світом, людина формує його згідно з власним розумінням і волею, виконуючи морально добрі вчинки, людина підтверджує, розвиває і усталює в собі Божу подобу.

Та все ж Собор застерігає проти фальшивої концепції автономії земних реалій, особливо коли наголошують, що „створені речі не залежать від Бога і що людина може використовувати їх, не звертаючись до Творця”. [67] А стосовно самої людини така концепція незалежності породжує часом шкідливі наслідки, провадячи до атеїзму: „Без свого Творця створіння зникає (...) Якщо створіння нехтує Богом, то воно затьмарюється й виснажується”. [68]

40. Вчення Собору, з одного боку, наголошує на *активній участі людського розуму* у відкритті та застосуванні моральних законів: моральне життя вимагає творчого мислення і розумності, притаманних особі, яка є джерелом і причиною власних свobodних вчинків. А, з другого боку, правда і влада розуму походять від вічного закону, який є нічим іншим, лише самою Божественною мудрістю. [69] Суттю морального життя є принцип „належної автономії” [70] людини, особового суб’єкта власних вчинків. Моральний закон походить від Бога і в Ньому знаходить своє джерело: силою природного розуму, який походить від Божественної мудрості, він є водночас *власним людським законом*. Ми справді бачимо, що природний закон „є нічим іншим, як світлом розуму, яке Бог вливає в нас, щоб ми розуміли, що потрібно робити і чого слід уникати. Бог дав це світло і цей закон людині при сотворенні”. [71] Значення правдивої автономії практичного розуму полягає в тому, що людина посідає в собі власний закон, який отримала від Творця. Проте автономія розуму не означає, що розум незалежно творить власні *цінності та моральні норми*. [72] Якщо б ця автономія

вела до заперечення участі практичного розуму в мудрості Творця і Божественного Законодавця або мала б підтримувати свободу творення моральних норм залежно лише від історичних обставин чи потреб різноманітних суспільств або культур, то така автономія суперечила б правді про людину, якої навчає Церква.[73] Тоді настала б смерть правдивої свободи: „З дерева ж пізнання добра й зла не їстимеш, бо того самого дня, коли з нього скуштуєш, напевно вмиреш” (Бут. 2, 17).

41. *Правдива моральна автономія* людини жодним чином не означає заперечення, а навпаки, це прийняття морального закону, тобто Божої заповіді: „Та й дав Господь Бог чоловікові таку заповідь...” (Бут. 2, 16). *Людська свобода і Божий закон зустрічаються, покликані взаємно доповнювати одне одного*, що виражається в добровільному підкоренні людини Богові, а також у безкорисливій доброті Бога до людини. Отже, послух Богові не є, як дехто вірить, „гетерономією”, – так ніби моральне життя підкорене волі якогось всевладного абсолюту, стороннього для людини і нетерпимого до її свободи. Фактично, якщо значення гетерономії моральності полягає в запереченні самовизначення людини або в нав’язуванні норм, несумісних із добром людини, то це суперечило б Об’явленому Заповіту та спасительній події Воплочення. Така гетерономія була б лише формою відчуження, протилежного Божественній мудрості й гідності людини.

Дехто слушно говорить про „теономію” або „співучасну теономію”, оскільки ефективним наслідком вільного підкорення людини Божому закону є участь людського розуму і волі в Божому провидінні та в Божій мудрості. Забороняючи людині „їсти з дерева пізнання добра і зла”, Бог допомагає їй зрозуміти неможливість для людини володіти цим „знанням” як чимось виключно власним, – це можливо лише завдяки природному розумові у світлі Божого Об’явлення, яке ставить перед людиною вимоги і спонуки вічної мудрості. Таким чином, слід сприймати закон як вираження Божої мудрості: підкоряючись закону, свобода підкоряється правді про сотворення. Відповідно, можемо сказати, що у свободі людської особи пізнаємо образ Бога й через неї людина є близькою до Бога, який присутній у всьому (пор. Еф. 4, 6); тому треба визнавати велич Бога всесвіту та шанувати святість закону, встановленого безконечно трансцендентним Богом. *Deus semper maior*. [74]

„Блажен чоловік, що (...) в Господа законі замилювання має” (Пс. 1, 1-2)

42. Послух Божому Заповіту не заперечує свободи людини, яка витворена на зразок Божої свободи, – навпаки, якраз через цей послух свобода розвивається у правді й повністю відповідає людській гідності. II Ватиканський Собор виразно стверджує: „Гідність людини вимагає, щоб діяла вона за свідомим і свобідним вибором, тобто за особистим переконанням, а не за сліпим внутрішнім поштовхом чи просто за зовнішнім примусом. А такої гідності людина досягає, коли позбувається всякої залежності від пристрастей і йде до свого звершення, свобідно вибираючи добро, успішно вживаючи для цього відповідних засобів”. [75]

У своїй подорожі до Бога, „єдиного, хто є Добрий”, людина повинна вільно чинити добро й уникати зла. Однак для цього їй слід *уміти відрізнати добро від зла*. Це

відбувається завдяки *світлу природного розуму*, що є віддзеркаленням блиску Божого обличчя в людині. Коментуючи 4-й Псалом, св. Тома пише: „Після слів: «Жертуйте жертви справедливі» (Пс. 4, 6), як хтось запитає, які це праведні діла, Псалмопівець додає: Багато кажуть: «Хто нам покаже блага?» – і, відповідаючи, додає: «Яви нам, Господи, світло лица Твого». Цим автор підкреслює, що світло природного розуму, яким відрізняємо добро від зла, ця функція природного закону, є нічим іншим, як віддзеркаленням у нас Божественного світла”.[76] Зрозуміло також, чому цей закон називається природним: він називається так не тому, що стосується природи нерозумних істот, а тому, що розум, який його виголошує, належить до природи людини.[77]

43. II Ватиканський Собор пригадує, що „Божий закон, вічний, об’єктивний і універсальний, є найвищою нормою життя людини, якою Бог впорядковує світ і шляхи людської спільноти, провадить і керує ними промислом своєї мудрості і любові. Тому Бог дав людині можливість брати участь у цьому законі і, під ласкавим проводом Божого провидіння, вона здатна щораз глибше пізнавати незмінну правду”.[78]

Собор звертається і до класичного вчення про *вічний Божий закон*. Святий Августин визначає його як „розум чи волю Бога, які заповідають нам шанувати природний лад, заборонивши порушувати його”.[79] Святий Тома ототожнює його з „принципом Божої мудрості, що провадить все до властивої мети”.[80] А Божя мудрість – це провидіння, це сповнена турботи про нас любов. Бог є тим, хто перший любить і дбає про всі сотворіння (пор. Муд. 7, 22; 8, 11). Про людей, однак, Бог дбає по-іншому, ніж про істот, які не є особами: не „ззовні”, через фізичні природні закони, а „зсередини”, через розум, що, завдяки природному знанню вічного Божого закону, здатний показати людині правильний напрямок її свободних вчинків.[81] Бог закликає людину брати участь у Його Провидінні, оскільки бажає керувати світом – не лише природним, а й світом людей – через саму людину, вживаючи її розум і відповідальність. Отже, природний закон – це людське вираження вічного Божого закону. Святий Тома пише: „Посеред усіх інших розумне створіння досконалішим чином підлягає Божому провидінню, оскільки, беручи в ньому участь, стає провидінням для себе і для інших. Отже, бере участь у Вічному Розумові, завдяки якому людина має природну схильність до належних дій і цілі. Така участь розумного створіння у вічному законі називається природним законом”.[82]

44. Церква часто звертається до вчення св. Томи про природний закон, використовуючи його в ученні про моральність. Тому мій Шановний Попередник, Лев XIII, наголосив на *суттєвому підпорядкуванні розуму та людського закону Божій Премудрості та Божому Законові*. Стверджуючи, що „природний закон написаний і викарбуваний у серці кожної людини, оскільки сам розум наказує нам робити добро й забороняє грішити”, Лев XIII посилається на „вищий розум” Божественного Законодавця: „Приписи людського розуму не мали б сили закону, якби не був він голосом і поясненням вищого розуму, якому наш дух і наша свобода повинні підпорядковуватися”. Справді, сила закону полягає в авторитеті накладати обов’язки, встановлювати права й санкціонувати певну поведінку: „Зрозуміло, що все це не може існувати в людині, якщо вона, будучи сама для себе найвищим законодавцем, не

прийме правил для своїх власних дій (...). З цього випливає, що природний закон є *самим вічним законом*, який вписаний у природу обдарованих розумом істот і спрямовує їх до *належної дії та цілі*; це одвічний замисел самого Творця й Управителя всесвіту”.[83]

Людина здатна розпізнавати добро і зло завдяки розумові, яким вона володіє, – *розумові, що просвітлюється Божим Об’явленням і вірою*, та завдяки законів, що Бог дав його вибраному народові, починаючи із заповідей на горі Синай. Покликанням Ізраїля є прийняти Божий закон і жити ним, прийняти як *особливий дар і знак його вибрання Богом і Союзу з Ним*, а також як обітницю Божого благословення. Тому Мойсей звертається до дітей Ізраїлю, питаючи їх: „Бо ж де на світі такий великий народ, що мав би таких близьких до себе богів, як Господь, Бог наш, коли тільки закликаємо його? Де на світі такий великий народ, що мав би такі справедливі установи й рішення, як увесь цей закон, що його я сьогодні даю?” (Втор. 4, 7-8). Читаючи Книгу Псалмів, бачимо, що Божий народ покликаний до прослави, вдячності і почитання Божого закону, заохочений пізнавати цей закон і втілювати в життя: „Блажен чоловік, що за порадою безбожників не ходить, і на путь грішників не ступає, і на засіданні блюзнів не сідає, але в Господа законі замилування має і над його законом день і ніч розважає” (Пс. 1, 1-2). „Закон Господній досконалий: він відживлює душу. Засвідчення Господнє – вірне: воно навчає простих. Господні заповіді – праві: вони радують серце. Веління Господнє – ясне: воно просвічує очі” (Пс. 19[18], 8-9).

45. Церква вдячно приймає і старанно оберігає всю правду Об’явлення, трактуючи її з релігійною пошаною, виконуючи своє післанництво правдиво пояснювати Божий закон у світлі Євангелії. Окрім цього, Церква отримує дар *Нового Закону*, який є „сповненням” Божого закону в Ісусі Христі та в Його Дусі. Це „внутрішній” закон (Єр. 31, 31-33), написаний „не чорнилом, але Духом Бога живого, не на камінних таблицях, а на тілесних таблицях серця” (2 Кор. 3, 3); закон досконалості і свободи (пор. 2 Кор. 3, 17); „закон Духа (що дає) життя в Христі Ісусі” (Рм. 8, 2). Святий Тома пише, що цей закон можна називати законом двояко: „По-перше, цей закон може означати самого Святого Духа, який живе в душі й не лише вчить людський розум, що необхідно робити, просвітлюючи його, але й пробуджує прихильність людини до праведних вчинків. (...) По-друге, закон Духа можна назвати властивим наслідком дії Святого Духа і віри, чинної любов’ю (Гл. 5, 6), який вчить нас у душі, що слід робити (...), спрямовуючи нас до дій”.[84]

Хоч морально-богословські міркування зазвичай розрізняють позитивний, або об’явлений Божий закон і природий закон, а в руслі ікономії спасіння – „старий” закон і „новий”, та все ж слід розуміти, що ці та інші розрізнення стосуються закону, автором якого є один і той самий Бог, і що ці закони завжди призначені для людини. Різноманітні способи, якими Бог, діючи в історії, турбується про світ та про людство, не тільки не виключають один одного, а навпаки, взаємопов’язані та доповнюють один одного. Вони всі походять із мудрого й доброзичливого задуму, в якому Бог призначив людей „бути подібними до образу Сина його” (Рм. 8, 29), і до нього повертаються. Цей задум не загрожує правдивій свободі людини, – а навпаки, свобода утверджується його прийняттям.

„Вони виявляють діло закону, написаного в їхніх серцях” (Рм. 2, 15)

46. Сьогодні знову посилено говорять про уявний конфлікт між свободою і законом, особливо у його відношенні до природного закону, і, зокрема, до природи. Дебати про природу і свободу й справді завжди супроводжували історію моральної проблематики, приймаючи характер гострих суперечок в епоху Ренесансу та Реформації, що засвідчує вчення Тридентійського Собору.[85] Подібна напруга, хоч в іншому сенсі, характеризує також сучасну епоху. Нахил до емпіричних спостережень, процедури наукової об’єктивізації, технічний прогрес та певні форми лібералізму призвели до того, що ці два слова протиставляють, – так, начебто діалектичний, якщо не абсолютний конфлікт між свободою і природою був структурною рисою людської історії. В інших періодах здавалося, що природа цілковито підкорила людину своїм динамізмом, а навіть детермінізмом. Ще сьогодні багато хто вважає, що часові й просторові умови чуттєвого світу, фізико-хімічні константи, тілесні процеси, психічні імпульси та соціальні обумовлення є єдиними вирішальними чинниками, що визначають людську дійсність. У цьому контексті навіть моральні події, незважаючи на їхню особливість, часто трактують як зразки поведінки, яку слід розглядати чи пояснювати суто категоріями психологічно-соціальних процесів, – так, ніби це статистичні, піддані перевірці дані. В результаті для деяких *спеціалістів із царини етики*, професійно зайнятих вивченням людських ситуацій і поведінки, з’являється небезпека приймати за стандарти й навіть за оперативні норми для своїх дисциплін результати статистичного вивчення конкретних зразків людської поведінки, а також розуміння моральності, яку висловлює більшість людей.

Інші моралісти, натомість, переконані в необхідності виховання до цінностей, чутливі до гідності свободи, але часто сприймають її як несумісну з матеріальною і біологічною природою або протилежну їй, таку, над якою свобода нібито має поступово здобувати перевагу. Тут різноманітні позиції сходяться у одній точці: забувають про природу як створіння і не помічають її цілісності. *Дехто* зводить природу до рівня матерії, через яку проявляється влада і діяльність людини, тому свобода повинна глибоко трансформувати й перемогти природу, оскільки вона нібито обмежує і заперечує свободу. Для *інших* встановлення економічних, культурних, соціальних і навіть моральних цінностей є знаком непоміркованого розширення влади людини, тобто її свободи. Згідно з таким баченням, природа – це передовсім тіло, його зовнішній вигляд і процеси, що в ньому відбуваються. Цим фізичним даним протиставляються „напрацювання”, тобто „культура”, яку трактують як плід і результат свободи. Коли розуміти природу так, то їй загрожує звуження до рівня біологічного чи соціального матеріалу, яким завжди можна вільно розпоряджатися. Це остаточно веде до самовизначення свободи та до визнання її за інстанцію, здатну творити себе і свої цінності. Справді, коли все, що є, – це сказане і зроблене, тоді в людини немає природи, вона перетворюється на свій власний особистий життєвий проект. Тоді людина є нічим іншим, лише власною свободою!

47. У такому контексті супроти традиційної концепції *природного закону* висувують *закиди щодо фізичизму та натуралізму*. Цю концепцію звинувачують у тому, що вона підносить біологічні закони до рангу моральних. Відповідно, певним видам людської поведінки надто поверхово приписується постійний і незмінний характер, і на цій основі з’являється спроба сформулювати універсально зобов’язуючі моральні норми. Як

стверджують деякі богослови, „цього роду біологічну і натуралістичну аргументацію” можна віднайти також у певних документах Вчительського Уряду Церкви, особливо тих, які стосуються сексуальної і подружньої етики. На їхню думку, такі речі, як контрацепція, пряму стерилізацію, автоеротизм, дошлюбні сексуальні стосунки, гомосексуальні відносини, а також штучне запліднення визнано за морально недопустимі саме на основі такої концепції статевого акту. На переконання згаданих богословів, морально негативна оцінка таких актів не бере до уваги належною мірою ні розумності і свободи людини, ні культурних зумовленостей кожної моральної норми. У їхньому баченні людина як розумна особа не лише може, але й повинна *вільно визначати суть і сенс своєї поведінки*. І такий процес „визначення” має обов’язково брати до уваги численні обмеження людської істоти, зумовлені тілесністю та історичністю людини. Що більше, – він повинен також брати до уваги прийняті зразки поведінки та значення, яке вони мають у визначені культурі. А передовсім має узгоджуватися з найважливішою заповіддю любові до Бога і ближнього. Однак Бог – як стверджують ці ж богослови – створив людину розумною і вільною; Він залишив її „в руці власного рішення” й очікує, щоб вона сама формувала своє життя. Любити ближнього означало б, передовсім, а й навіть виключно, шанувати його свободу і дати йому можливість керуватися власними рішеннями. Механізми людської поведінки, а також так звані „природні схильності” показують – так кажуть вони – загальний напрямок правильної поведінки, та все ж не можуть дати моральну оцінку окремих вчинків людини, настільки ускладнених різними ситуаціями.

48. Зустрівшись із таким тлумаченням, слід знову детально простежити взаємозв’язок між свободою і природою людини, а зокрема задуматися над тим, *яке місце займає людське тіло в питаннях природного закону*.

Свобода, яка претендує бути абсолютною, сприймає тіло людини як необроблену сировину, позбавлену всякого значення та моральної цінності доти, доки свобода не сформує її відповідно до свого наміру. Згідно з цим, людська природа і тіло сприймаються як передумови чи вихідні дані, матеріально *необхідні*, щоби свобода могла робити свій вибір, але *зовнішні* щодо особи – суб’єкта – та щодо людського вчинку. Динамізми людської природи нібито не можуть бути напрямними для морального вибору, оскільки їх цілями є тільки „фізичні” блага, котрі дехто називає „пре-моральними”. Спроби зсилання на них і пошуки в них раціональних вказівок для морального порядку слід, згідно з цим поглядом, трактувати як прояви фізицизму або біологізму. У цьому контексті напруга між свободою і так звуженим поняттям природи означає поділ у самій людині.

Ця моральна теорія не відповідає істині про людину та її свободу, а також суперечить ученню Церкви про єдність людської істоти, розумна душа якої *per se et essentialiter* (сама по собі та за своєю суттю) є формою тіла.[86] Духовна і безсмертна душа – це принцип єдності людини, її цілісності як особи – „corpore et anima unus”.[87] Вищенаведені визначення не лише вказують на те, що тіло, яке має взяти участь у воскресінні, також буде учасником слави, але й пригадують нам, що розум і свобідна воля пов’язані з усіма тілесними та чуттєвими властивостями. *Особа, включаючи тіло, цілковито довірена сама собі, і саме в єдності тіла і душі є суб’єктом власних моральних вчинків*. Особа, керуючись світлом розуму й завдяки чеснотам, відкриває у власному тілі знаки, що є висловом та обітницею дарування себе, згідно з мудрим планом Творця. Саме у світлі гідності людської особи, яку треба визнати задля неї самої, розум може визначити моральну цінність певних благ, до яких людина відчуває

природну схильність. Оскільки людська особа не може бути зредукована тільки до свободи, завдяки якій себе визначає, а посідає певну духовну та тілесну структуру, одвічна моральна вимога любові і пошани до особи – як до мети, але ніколи як до засобу – також природно передбачає повагу до певних фундаментальних дібр, знехтувавши якими, можна впасти в релятивізм і свавілля.

49. Доктрина, яка відокремлює моральну дію від тілесних вимірів, у яких вона виконується, суперечить навчанням Святого Письма і Традиції: така наука відновлює, в іншій формі, давні помилки, яким Церква завжди протистояла, тому що вони звужували поняття людської особи до „духової” і суто формальної свободи. Це звужене хибне розуміння не бере до уваги морального значення тіла та поведінки, пов’язаної з ним (пор. 1 Кор. 6, 19). Святий Павло проголошує, що „ані розпусники, ані ідолопоклонники, ані перелюбники, ані розгнудані, ані мужоложники, ані злодії, ані зажерливі, ані п’яниці, ані злоріки, ані грабіжники – царства Божого не успадкують” (1 Кор. 6, 9-10). Це підтверджує Тридентський Собор [88], зараховуючи до „смертних гріхів” або „неморальних практик” певні види поведінки, добровільне прийняття котрих позбавляє віруючих участі у вічній спадщині. Фактично, тіло і душа нероздільні: в особі – в суб’єкті, який діє добровільно, та у свідомо здійсненому вчинку вони разом спасаються або йдуть на погибель.

50. Тепер можемо зрозуміти правдиве значення природного закону: він стосується первісної природи, властивої людині, *природи людської особи* [89], якою є *сама особа як єдність душі і тіла*, як єдність всіх її духовних і біологічних схильностей та всіх інших особливих характеристик, необхідних для того, щоб людина могла прямувати до своєї мети. „Природний моральний закон виражає і закладає цілі, права та обов’язки, які базуються на тілесній і духовній природі людської особи. Тому не можна розуміти цей закон просто як сукупність норм на біологічному рівні. Його слід визначити як розумний порядок, яким людина покликана Творцем спрямовувати і упорядковувати своє життя і вчинки та відповідно вживати своє тіло”. [90] Для прикладу, походження та основу обов’язку абсолютної пошани до людського життя знаходимо в гідності, яка властива особі, а не лише в природній схильності до збереження свого фізичного життя. Тому навіть людське життя, хоч воно є основним добром людини, набуває морального значення лише завдяки відношенню до добра особи, яку завжди потрібно потверджувати заради неї самої. Якщо вбивство невинної людської істоти залишається завжди морально недозволеним, то віддання власного життя (пор. Йо. 15, 13) з любові до ближнього або для того, щоб свідчити правду, може бути дозволеним і похвальним вчинком, а навіть обов’язком. Отже, насправді тільки через відношення до того, чим є людська особа як „інтегральна єдність”, тобто „душа, що висловлює себе в тілі, і тіло, формоване через безсмертного Духа” [91], можна зрозуміти особливий сенс людського тіла. Справді, природні схильності набувають морального значення остільки, оскільки стосуються людської особи та її правдивого сповнення, яке може відбуватися тільки в межах людської природи. Відкидаючи всі маніпуляції тілесністю, які спотворюють її людське значення, Церква служить людині й показує їй дорогу правдивої любові – єдину дорогу, на якій вона може зустріти істинного Бога.

Таке розуміння природного закону не залишає місця на протиріччя між свободою і природою, а радше показує їхню внутрішню гармонію і взаємопов'язаність.

„Спочатку ж не було так” (Мт. 19, 8)

51. Гаданий конфлікт між свободою і природою знаходить відгомін також в інтерпретації деяких окремих аспектів природного закону, насамперед що стосується його *універсальності й незмінності*. „Де ж тоді написані ці правила, – дивується св. Августин, – якщо не в книзі того світла, яке називаємо правдою! Звідти походить кожен справедливий закон і звідти переноситься він до серця людини, яка чинить справедливість, не переходячи в неї, а тільки витискаючи в ній свій слід, неначе печать на перстені, яка витискається на воску, але не зникає з персня”. [92]

Саме завдяки цій „правді” можна говорити про універсальність природного закону. Цей закон, вписаний у раціональну природу особи, зобов'язує кожну особу, обдаровану розумом, незалежно від того, в яку історичну епоху вона живе. Прямуючи до вдосконалення себе в належному для себе порядку, людина повинна чинити добро і відкидати зло, турбуватися про передання та збереження життя, помножувати й розвивати багатства чуттєвого світу, плекати суспільне життя, шукати правду, виконувати добрі вчинки, споглядати красу. [93]

Розділення свободи індивідуумів і природи, притаманної всім людям, яке вводять деякі філософські теорії, що мають великий вплив на сучасну культуру, ускладнює для розуму бачення універсальності морального закону. Та оскільки природний закон висловлює гідність людської особи й закладає основи для її фундаментальних прав і обов'язків, його накази мають універсальне значення, і тому вони зобов'язують усіх людей. *Ця універсальність не нехтує індивідуальністю окремих людей* і не суперечить унікальності й неповторності кожної особи – навпаки, вона докорінно охоплює кожен вільний вчинок особи, який повинен свідчити про універсальність правдивого добра. Підлягаючи спільному закону, наші вчинки будують правдиву спільноту осіб і з допомогою Божої благодаті поширюють любов, яка є „зв'язком досконалості” (Кол. 3, 14). Коли ж вчинками навпаки, легковажать закон, хоч би через його незнання, завинене чи ні, тоді порушують спільноту осіб зі шкодою для кожного.

52. Служити Богові, належно поклонятися Йому та шанувати батьків справедливо і добре, завжди і для кожного. Цього роду *позитивні норми*, які наказують нам виконувати саме такі вчинки й розвивати такі нахили, є універсально зобов'язуючими і незмінними. [94] Вони поєднують одним спільним добром – у кожен період історії – усіх людей, створених „для однакового божественного покликання і призначення”. [95] Ці універсальні і вічні закони відповідають тим речам, які можемо пізнати практичним розумом і застосувати до особливих вчинків через судження сумління. Суб'єкт, діючи, особисто присвоює правду, яка міститься в законі, присвоює цю правду свого буття через вчинки й пов'язані з ними чесноти. *Негативні норми* природного закону мають універсальну силу. Вони зобов'язують всіх і кожного, завжди і за всіх обставин.

Йдеться про заборони, які не дозволяють визначених дій *semper et pro semper* (завжди і назавжди), без винятку, тому що вибір такої поведінки в жодному випадку не сумісний з доброю волею особи, що діє, з її покликанням до життя з Богом та до спільноти з ближнім. Нікому і ніколи не годиться порушувати заповіді, які безоглядно зобов'язують усіх до того, щоб ніколи не зневажати в іншій людині, а насамперед у самому собі, гідності особи, притаманної кожній людині.

З іншого боку, той факт, що негативні заповіді зобов'язують завжди й у кожній ситуації, не означає, що в моральному житті заборони є важливіші від обов'язку чинити добро, на яке вказують позитивні заповіді. Цьому є таке обґрунтування: заповідь любові до Бога і до ближнього, з огляду на свою позитивну динаміку, не визначає жодної найвищої межі, але визначає натомість найнижчу, і якщо людина її переходить, то порушує заповідь. Далі, те, що ми повинні чинити в кожній конкретній ситуації, залежить від обставин, не всі з яких можна передбачити; а з іншого боку, існують види поведінки, які ніколи, у жодній ситуації не можуть бути правильною відповіддю, узгодженою з гідністю людини. Врешті, завжди можливим є те, що примус або інші обставини можуть перешкодити людині в доведенні до кінця визначених добрих вчинків; неможливо натомість відібрати їй можливість стриматися від зла, зокрема якщо вона сама готова швидше вмерти, ніж здійснити зло.

Церква завжди вчила, що ніхто не може вибирати поведінку, яка заборонена моральними заповідями, висловленими в негативній формі у Старому і Новому Завітах. Як бачимо, сам Ісус підтверджує незмінність цих заборон: „Як хочеш увійти в життя, додержуй заповідей (...) Не вбивай, не чини перелюбу, не кради, не свідкуй криво” (Мт. 19, 17-18).

53. Велика чутливість сучасної людини до історичного та культурного контексту схиляє декого сумніватися в *незмінності природного закону*, а через те й існуванні „об'єктивних норм моральності” [96], які, як і в минулому, зобов'язують усіх людей сучасних та майбутніх поколінь. Чи це завжди можливо, – питають вони, – сприймати за універсально чинні і зобов'язуючі певні раціональні норми, встановлені в минулому, коли ще не було передбачено прогресу, який мав відбутися в історії людства?

Не можна заперечити те, що людина завжди пов'язана з певною культурою, але потрібно також сказати, що людина не виражає себе повністю в цій культурі. Більш того, великий культурний прогрес засвідчує, що людина володіє чимось, що перевищує всі культури. І це „щось”, властиво, є *людська природа*: якраз вона є мірою культури і це завдяки їй людина ніколи не стане в'язнем жодної з власних культур, але, живучи в глибокому погодженні з правдою про себе, утверджує свою особисту гідність. Тому ставити під сумнів незмінні структурні елементи людини означало б не лише заперечити загальний досвід, але й позбавити змісту Ісусове покликання на „початок”, зроблене тоді, коли соціальний та культурний часовий контекст деформував первинне значення і роль основних моральних норм (пор. Мт. 19, 1-9). З цієї причини Церква стверджує, що, незважаючи на різноманітні зміни, існують незмінні правила, – вони, зрештою, засновані на Христі, який є „тим самим учора, сьогодні і навіки”. [97] Христос є „Початком”, який, прийнявши людську природу, докорінно просвітлює її як у конститутивних елементах, так і в її динамізмі любові до Бога і ближнього. [98]

Звичайно, необхідно шукати й знаходити найбільш адекватні формулювання універсальних і вічних моральних норм, у світлі різноманітних культурних контекстів, щоб найзручніше висловити їх неперервний взаємозв'язок з історією, пояснити його та автентично інтерпретувати правду цих норм. Ця правда морального закону, подібно, як правда „депозиту віри”, розкривається протягом століть: норми, які висловлюють її, залишаються дійсними у своїй суті, але у світлі історичних обставин Учительський Уряд повинен їх визначити й уточнити „eodem sensu eademque sententia” [99] (у тому самому значенні й у тому самому розумінні), а його рішенням має передувати й має супроводжувати їх процес читання та формулювання в умах віруючих та богословському дослідженні.[100]

II. СУМЛІННЯ І ПРАВДА

Святилище людини

54. Взаємозв'язок між свободою особи і Божим Законом найглибше виявляється в „серці” людини, у її моральній свідомості – сумлінні. Згідно з II Ватиканським Собором: „В глибинах своєї свідомості людина відкриває закон, який вона не дає сама собі, але якого повинна слухатися. Завжди закликаючи її робити добро і уникати зла, цей голос сумління може, якщо необхідно, промовляти до серця людини в особливіший спосіб: «це роби, а того – бережися». Тому що в людському серці живе закон, записаний Богом, і висока це гідність для людини – підчинитися йому, згідно з цим законом вона буде суджена” (пор. Рм. 2, 14-16).[101]

Отже, спосіб сприйняття взаємозв'язку між свободою і законом є глибинно пов'язаний із тим, як особа розуміє моральне сумління. Такі, як згадані вище культурні тенденції, де свобода і закон відокремлені та суперечать одне одному, а свобода вивищена майже до рівня ідола, – ведуть до так званого „творчого” розуміння моральної свідомості, яке відхиляється від Традиції Церкви і учення Вчительського Уряду.

55. Згідно з переконанням деяких богословів, функція совісті була завуженою, принаймні впродовж певного періоду в минулому, до звичайного застосування загальних моральних норм у конкретній ситуації людського життя. Однак ці норми, – продовжують вони, – не здатні передбачити й урахувати неповторну специфіку всіх конкретних людських вчинків. Ці норми можуть, щоправда, допомогти певною мірою в правильному „оцінюванні” ситуації, але все ж вони не можуть замінити людину в прийнятті особистих рішень про те, як вона повинна поводитися в конкретних випадках. Уже згадана критика традиційного розуміння людської природи та важливості цього розуміння для морального життя навіть привела певних авторів до твердження, що ці норми є не так зобов'язуючими об'єктивними критеріями для утворення моральних суджень, як „загальною перспективою”, яка приблизно допомагає людині впорядкувати своє особисте та суспільне життя. Ці автори також наголошують на комплексності явища сумління: воно глибоко пов'язується з усією сферою психіки та почуттів, а також підлягає різноманітним впливам суспільного й культурного

середовища людини. З іншого боку, найбільше уваги вони присвячують цінності сумління, про яке II Ватиканський Собор говорить, як про „святість людини, місце, де вона перебуває на самоті з Богом, чий голос відлунує в ній”.[102] Цей голос, як стверджують вони, спонукає людину не так точно дотримуватися універсальних норм, як творчо та відповідально приймати особисті завдання, довірені Богом.

Бажаючи підкреслити „творчий” характер сумління, певні автори називають його дії не „судженнями”, а „рішеннями”: лише здійснюючи ці рішення „незалежно”, людина могла б осягнути свою моральну зрілість. Дехто навіть каже, що надмірно категоричні позиції Вчительського Уряду в багатьох моральних питаннях загальмовують процес цієї зрілості. Для них втручання Церкви стає причиною непотрібних „конфліктів сумління”.

56. Для того, щоб оправдати такі переконання, дехто з авторів пропонує свого роду подвійний статус моральної правди: поза доктринальним і абстрактним рівнями слід визнати споєдність певних конкретніших екзистенціальних міркувань, які, беручи до уваги обставини та ситуацію, могли б цілком законно бути основою для певних *винятків із загального правила* – і, отож, практично дати дозвіл на виконання з чистою совістю вчинків, які моральний закон визначає як внутрішньо злі. Таким чином у деяких випадках встановлюється поділ, а то й протистояння між ученням загально чинних норм і нормою індивідуального сумління, яке практично мало би бути остаточною інстанцією у вирішенні, що є добром, а що – злом. На цій основі робиться спроба узаконити так звані „душпастирські” розв’язки моральних проблем, протилежні до навчання Вчительського Уряду, а також виправдати „творчу” герменевтику, згідно з якою окрема негативна норма не в усіх випадках зобов’язує моральну совість людини.

Очевидно, що такий підхід ставить під сумнів саму ідентичність совісті у відношенні до людської свободи і Божого Закону. Лише подані вище роз’яснення стосовно заснованого на правді взаємозв’язку між свободою і законом уможливають *розрізнення* у такому „творчому” розумінні совісті.

Судження сумління

57. Той самий текст Павлового Послання до Римлян, допомагаючи нам осягнути суть природного закону, вказує також на *біблійне розуміння совісті*, зокрема у її своєрідному поєднанні із законом: „Бо коли погани, що не мають закону, з природи виконують те, що законне, вони, не мавши закону, самі собі закон; вони виявляють діло закону, написане в їхніх серцях, як свідчить їм їхнє сумління і думки, то засуджуючи їх, то оправдуючи” (Рм. 2, 14-15).

Згідно зі словами Святого Павла, сумління в певному сенсі ставить людину перед законом, воно стає для неї „свідком” закону: свідком її вірності або невірності що до закону, її моральної порядності або беззаконня. Сумління є *єдиним* свідком, оскільки те, що відбувається в серці особи, приховане від очей сторонніх, і лише ця особа знає про це свідчення. І, відповідно, лише вона знає, яку відповідь дає голосові власного сумління.

58. Неможливо адекватно оцінити важливість цього внутрішнього діалогу людини із собою. В дійсності, однак, цей діалог є діалогом людини з Богом, Творцем закону, одвічним образом та остаточною Метою людини. Святий Бонавентура навчає: „Сумління подібне до Божого вісника і посланця; воно дає накази не від власного імені, але від імені Божого авторитету, подібно, як вісник проголошує едикт царя. Ось чому сумління володіє зобов'язуючою силою”.[103] Отже, можна сказати, що сумління свідчить людині про її власну порядність чи беззаконня, але, поряд із цим, і навіть ще скоріше, воно є свідченням самого Бога, чий голос і судження пронизує глибини людської душі, закликаючи її *сильно й водночас лагідно* до послуху. „Моральне сумління не закриває людину у внутрішній нездоланній та непроникній самотності, але відкриває її на поклик, на голос Бога. Саме в цьому, і ні в чому іншому, полягає глибока таємниця і гідність морального сумління: у тім, що воно є священним місцем, у якому Бог промовляє до людини”.[104]

59. Святий Павло не лише визнає, що сумління діє як „свідок”; він також виявляє спосіб, у який воно здійснює свою функцію. Він говорить про „думки”, які звинувачують або виправдовують поган залежно від їхньої поведінки (пор. Рм. 2, 15). Слово „думки” звертає увагу на дійсний характер сумління як інстанції *морального судження про людину та її вчинки*, що схвалює або засуджує, – відповідно до того, наскільки вчинки людини узгоджуються з Божим Законом, написаним у її серці. У цьому ж тексті апостол виразно говорить про вирок вчинкам, виконавцям, а також про момент, коли цей вирок буде дано остаточно: це станеться „в день, коли Бог, згідно з моєю Євангелією, судитиме тайні вчинки людини через Ісуса Христа” (Рм. 2, 16).

Судження сумління – це *практичне судження*, тобто судження, яке сповіщає людині, що треба робити, а що ні, або ж оцінює вчинок, уже здійснений нею. Це судження застосовує до конкретної ситуації розумове переконання, що слід любити й чинити добро, а зла уникати. Цей перший принцип практичного розуму є частиною природного закону, а навіть є його основою, оскільки висловлює первинне розуміння сутності добра і зла, яке віддзеркалює творчу мудрість Бога і, подібно до незгасної іскри (*scintilla animae*), просвітлює серце кожної людини. Але якщо природний закон містить об'єктивні та універсальні вимоги морального добра, то сумління застосовує цей закон у конкретному випадку, завдяки чому закон стає для людини внутрішнім правилом, закликає робити добро в цій конкретній ситуації. Таким чином, сумління формулює *моральний обов'язок* у світлі природного закону: це обов'язок робити те, що людина завдяки дії сумління розпізнає як добро, котре вона покликана робити *тут і тепер*. Універсальний характер закону та обов'язків при цьому не зникає, а швидше підтверджується через факт, що розум визначає їх застосування в конкретній ситуації. Судження сумління є „остаточною” інстанцією, яка говорить про узгодженість конкретної поведінки із законом; формулює воно також безпосередню норму моральності добровільного вчинку, а через це відбувається „застосування об'єктивного закону до конкретного випадку”.[105]

60. Як і природний закон та всі практичні знання, судження сумління також має імперативний характер: людина *мусить діяти* в згоді з ним. Якщо людина йде супроти цього судження або у випадку, коли вона тратить певність щодо правдивості й доброти визначеного вчинку, але далі здійснює його, її засуджує власне сумління, *найближча норма особистої моральності*. Гідність цієї раціональної інстанції та авторитет її голосу й суджень випливають із *правди* про моральне добро і зло, до якої сумління повинно прислуховуватися і яку має виражати. „Божественний закон”, *універсальна і об’єктивна норма моральності*, вказує на цю правду. Судження совісті не встановлює закону, але свідчить про авторитет природного права і про практичний розум у відношенні до найвищого добра, яке притягує людину так, що вона приймає його заповіді. „Сумління не є незалежним і виключним джерелом вирішення про те, що є добром, а що – злом; натомість є в ньому глибоко вписаний принцип послуху об’єктивній нормі, яка обґрунтовує і зумовлює правильність його рішень наказами і заборонами, що лежать в основі людської поведінки”. [106]

61. Правду про моральне добро, проголошену законом розуму, практично і конкретно пізнає сумління, що веде до прийняття відповідальності за зроблені добрі і злі вчинки. Коли людина чинить зло, справедливе судження її совісті залишається в ній як свідок універсальної правди про добро, а водночас зла вчиненого нею вибору. Проте вердикт сумління залишається в людині також джерелом надії та милосердя: стверджуючи, що людина вчинила зло, воно водночас пригадує їй, що вона повинна просити прощення, чинити добро і з допомогою Божої благодаті постійно розвивати чесноти.

Відповідно, у *практичному судженні сумління*, яке накладає на особу обов’язок здійснювати певний вчинок, *виявляється зв’язок між свободою і правдою*. Саме з цієї причини сумління висловлюється в актах „судження”, що відображає правду про добро, а не у свавільному „рішенні”. Мірою зрілості та відповідальності цих суджень – а остаточно самої людини як їх суб’єкта – є не визволення сумління від об’єктивної правди, яке нібито веде до автономії його рішень, а навпаки – ця зрілість виявляється в наполегливому пошуку правди та в бажанні, щоб ця правда керувала вчинками.

Пошук правди і добра

62. Сумління як судження про вчинок не позбавлене можливості помилки. Згідно з Собором, „не рідко стається, що з-за непоборного незнання совість помиляється, не втрачаючи, проте, своєї гідності, але цього не можна сказати тоді, коли людина виявляє мале зацікавлення в тім, щоб шукати правду і добро, – тоді її сумління поступово стає майже сліпим, призвичаївшись до грішних схильностей”. [107] Цими короткими словами Собор підсумовує доктрину про *помилкове сумління*, яку Церква розвинула протягом століть.

Звичайно, для того, щоб мати „добре сумління” (1 Тм. 1, 5), людина повинна шукати правди, узгоджуючи свої судження з цією правдою. Згідно з апостолом Павлом, сумління повинно бути „просвітлене Святим Духом” (пор. Рм. 9, 1); воно має бути

„чистим” (2 Тм. 1, 3); воно не може „поводитися лукаво, ані викривлювати слово Боже, лише явно проповідувати правду” (пор. 2 Кор. 4, 2). З іншого боку, апостол також застерігає християн: „І не вподібнюйтесь до цього світу, але перемінюйтесь обновленням вашого розуму, щоб ви переконувалися, що то є воля Божа, що добре, що вгодне, що досконале” (Рм. 12, 2).

Застереження Павла спонукає нас бути пильними, попереджуючи, що в судженнях сумління завжди приховується можливість помилки. Сумління не є *непомільним суддею*, воно може помилятися. Однак помилка сумління може бути результатом *непоборного незнання*, тобто такого, яке особа не усвідомлює і не здатна подолати самотужки.

Собор пригадує нам, що у випадках, коли таке непоборне незнання не є провинною, сумління не тратить своєї гідності, бо хоч воно й спрямовує особу діяти супроти об'єктивного морального ладу, усе ж продовжує промовляти в ім'я тієї правди про добро, яку людина покликана щиро шукати.

63. Однак джерелом гідності сумління є завжди правда. У випадку правильного сумління – маємо справу з *об'єктивною правдою*, яку людина приймає, у випадку ж помилкового сумління – з тим, що людина *суб'єктивно* вважає помилково за правду. Але в жодному разі не можна плутати помилкового „суб'єктивного” переконання про моральне добро з „об'єктивною” правдою, яку розум показує людині як шлях до її мети; або прирівнювати моральну цінність вчинку, здійсненого з правдивим і чистим сумлінням, до моральної цінності вчинку, що йде за судженням помилкового сумління.[108] Можливо, що зло вчинене, як результат непереборного незнання або незлочинної помилки судження, не ставиться виконавцеві в провину, та все ж, навіть у такому випадку, воно не перестає бути злом, безладом супроти правди про добро. Більш того, добрий вчинок, не визнаний особою як такий, не спричиняється до її морального зростання, не вдосконалює її і не може допомогти їй звернутися до найвищого добра. Отже, перш ніж шукати легке виправдання, прикриваючись своїм сумлінням, нам слід роздумати над словами Псалмопівця: „А свої хиби хто ж розпізнає? Від провин таємних очисти мене!” (Пс. 19, 13). Існують провини, яких ми не бачимо, та все ж вони не перестають бути провинами, тому що ми відмовилися йти в напрямку світла (пор. Йо. 9, 39-41).

Сумління як остаточне конкретне судження компрометує свою гідність тоді, коли воно *помилкове з вини людини*, тобто „коли людина виявляє мале зацікавлення в тім, щоб шукати правду і добро, і її сумління поступово стає майже сліпим, при звичайстві до грішних схильностей”.[109] Ісус натякає на небезпеку деформації сумління словами: „Світло тіла – око. Як, отже, твоє око здорове, все тіло твоє буде світле. А коли твоє око лихе, все тіло твоє буде в темряві. Коли ж те світло, що в тобі, темрява, то темрява – якою ж великою буде!” (Мт. 6, 22-23).

64. Ці слова Ісуса закликають нас *формувати сумління*, постійно спрямовувати його до правди і добра. У цьому ж річищі св. Павло заохочує нас не вподібнюватися до світу, але перемінюватися обновленням нашого розуму (пор. Рм. 12, 2). „Серце”, звернене до

Господа, що прагне любити й чинити добро дійсно, стає джерелом правдивих суджень сумління. Бо для того, щоб „переконатися, що то є воля Божа, що добре, що вгодне, що досконале” (Рм. 12, 2), загальне знання Божого закону необхідне, але не достатнє: суттєвою є *спорідненість* (connaturalitas) між людиною і правдивим добром.[110] Така спорідненість закорінюється в чеснотах самої людини: в розсудливості та інших кардинальних чеснотах, а передусім у богословських чеснотах віри, надії і любові – і завдяки їм розвивається. Таким є значення Ісусових слів: „А хто правду чинить – іде до світла” (Йо. 3, 21).

Церква і Вчительський Уряд можуть бути великою допомогою для християн у формуванні їхнього сумління, як стверджує Собор: „У формуванні свого сумління віруючі повинні приділяти найбільшу увагу непохитній і священній науці Церкви. Згідно з волею Христа, Католицький Церковний Уряд є Вчителем Правди. Тому Церква зобов’язана правдиво навчати і проголошувати Правду, якою є Христос, а рівночасно авторитетно вияснювати і скріплювати засади морального порядку, що походять із самої людської природи”.[111] Звідси випливає, що авторитет Церкви, коли вона проголошує моральні правди, у жодному разі не порушує свободи християнського сумління. І це не лише тому, що свобода сумління ніколи не може бути звільненням „від” правди, а тільки свободою „у” правді, але також тому, що Вчительський Уряд не нав’язує християнському сумлінню чогось зовнішнього, чужого йому, а радше висвітлює правди, якими воно вже повинно володіти та які має розвивати, починаючи з початкового акту віри. Церква завжди вважає себе лише *слугою сумління*, допомагаючи, щоб його не кидали хвилі й не зносив усякий вітер науки, зводячи на манівці людською хитрістю й обманом (пор. Еф. 4, 14), допомагаючи не відхилятися від правди про добро людини, а особливо у важчих питаннях, з певністю досягати правду й перебувати в ній.

III. Фундаментальний вибір та окремі види поведінки

„Аби тільки свобода ваша не стала приводом до тілесності” (Гл. 5,13)

65. Багато тих, хто працює в галузі гуманітарних і богословських наук, розвинули детальніший та обширніший аналіз природи й динаміки свободи, з огляду на важливість цієї проблеми тепер. Було справедливо вказано, що свобода є не лише вибором такої чи іншої дії; коли людина вибирає, вона робить водночас рішення про саму себе, своїм життям висловлюється за Добро або супроти Нього, за або супроти Правди і, остаточно, за або проти Бога. Також правильно наголошували на тім, що певні вибори є настільки важливими, що „формують” ціле моральне життя особи, служачи основою, на якій здійснюються і розвиваються інші окремі щоденні вибори.

Однак дехто з авторів пропонує ще радикальніше бачення взаємозв’язку між особою і її діями. Вони говорять про „фундаментальну свободу”, глибшу та інакшу від свободи вибору, – свободу, яку потрібно розглянути, якщо хочемо правильно зрозуміти й оцінити людські вчинки. Згідно з переконанням цих авторів, *ключову роль у моральному житті* відіграє „фундаментальний вибір”, здійснений на основі

фундаментальної свободи. Завдяки йому особа здійснює загальне самовизначення не шляхом змістовно визначеного, свідомого й обдуманого вибору, а в „трансцендентний” та „атематичний” спосіб. *Конкретні вчинки*, джерелом яких є оцей „фундаментальний вибір”, є, згідно з цією концепцією, лише складовою частиною, але ніколи не визначальною спробою висловити його, лише його знаками або симптомами. Безпосереднім об’єктом таких дій, кажуть вони, – не є абсолютне Добро (перед яким ця свобода особи могла б виявитися на трансцендентальному рівні), але часткові (інший термін „категоричні”) блага. На думку деяких богословів, жодне з цих благ, які є частковими за своєю природою, не могло б визначити свободу людини як особи в її цілісності, хоча, лише здійснивши їх або відкинувши, людина була б здатною висловити своє фундаментальне право вибору.

У такий спосіб уводиться *відмінність між фундаментальним вибором і свідомими актами вибору, які стосуються конкретної поведінки*. У деяких авторів таке розмежування веде до цілковитого розділення цих двох сфер людської свободи, оскільки вони виразно стверджують, що про моральне „добро” і „зло” можна говорити тільки в трансцендентному вимірі, який властивий фундаментальному виборі, натомість рішення про конкретні дії, через які людина звертається до себе самої, до інших та до світу речей, називають „правильними” або „неправильними”. Таким чином, усередині людської діяльності встановлюється чіткий розрив між двома рівнями моральності: з одного боку – добро і зло, що залежать від волі людини, а з іншого – сфера конкретних вчинків, про які можна сказати, що вони правильні або неправильні, тільки на основі технічного обрахунку пропорцій між „пре-моральним” чи „фізичним” добром і злом, яке є дійсним результатом вчинку. Це заходить так далеко, що конкретна дія, яка є результатом добровільного рішення, розглядається як звичайний суто фізичний процес, а не в категоріях, відповідних для людського вчинку. Очевидно, це приводить до висновку, що властиво моральна оцінка особи зберігається за фундаментальним правом вибору, цілісно або частково абстрагованим від вибору окремих дій, конкретних видів поведінки.

66. Без сумніву, християнське моральне вчення, у самих своїх біблійних основах, підтверджує особливу важливість фундаментального вибору, який визначає якість морального життя і спонукає свободу прийняти радикальні зобов’язання стосовно Бога. Це питання стосується рішення віри, „послуху віри” (пор. Рм. 16, 26), „яким людина цілісно і свobodно вручає себе об’явленому Богові, віддаючи йому повну повинність ума і волі”. [112] Така віра, чинна любов’ю (пор. Гл. 5, 6), впливає із самої суті людини, з її „серця” (пор. Рм. 10, 10), вона покликана приносити плід праці (пор. Мт. 12, 33-35; Лк. 6, 43-45; Рм. 8, 5-8; Гл. 5, 22). У Декалозі знаходимо базову вимогу, що є введенням до різних заповідей: „Я є Господь Бог Твій...” (Вих. 20, 2). Вона надає моральності Заповіту повноту, єдність та глибину, будучи одвічною суттю численних і різноманітних приписів. Отже, фундаментальний вибір Ізраїля стосується цієї основної заповіді (пор. Ос. 24, 14-25; Вих. 19, 3-8; Міх. 6, 8). Також над моральністю Нового Союзу домінує фундаментальний заклик Христа „йти” за Ним, прикладом чого є Його слова: „Якщо хочеш бути досконалим... приходь і йди за мною” (Мт. 19, 21); на цей заклик учень Христа відповідає радикальним рішенням і вибором. Євангельські притчі про скарб і дорогоцінну перлину, задля здобуття яких варто все продати, – це відповідні та ефективні образи, які означають остаточну й абсолютну особливість вибору, що його вимагає Царство Боже. Христові слова: „Бо хто хоче спасти свою

душу, той її погубить; а хто погубить свою душу мене ради та Євангелії, той її спасе” (Мк. 8, 35) – чудово висловлюють суть рішення йти за Ним.

Поклик Ісуса „приходь і йди за мною” наголошує на найвищій можливості людської свободи та водночас, свідчить про правдивість та зобов’язувальну силу актів віри та рішень, які можна назвати фундаментальним вибором. Подібне звеличення свободи людини знаходимо також у словах святого Павла: „Ви бо, брати покликані до свободи” (Гл. 5, 13). Але апостол відразу ж додає важливе застереження: „Аби тільки свобода ваша не стала приводом для тілесності”. Це застереження є відлунням його попередніх слів: „Христос нас визволив на те, щоб ми були свободні. Тож стійте і під кормигу рабства не піддавайтесь знову” (Гл. 5, 1). Апостол Павло заохочує нас бути пильними, тому що свободі завжди загрожує рабство. Це стається саме в тому разі, якщо акт віри – у значенні фундаментального права вибору – відокремлюється від виборів окремих вчинків, як спостерігаємо це в тенденціях, згаданих вище.

67. Отже, такі напрямки суперечать науці Святого Письма, згідно з яким фундаментальний вибір – це правдивий і автентичний вибір свободи, глибоко пов’язаний з окремими вчинками. Завдяки цьому фундаментальному виборі, людина може спрямувати своє життя й із допомогою Божої Благодаті прямувати до своєї мети, йдучи за Божим покликанням. Проте в дійсності ця здатність людини виявляється в певних виборах окремих вчинків, через які людина свідомо формує своє життя відповідно до Божої волі, мудрості та закону. Тому слід ствердити, що так званий „фундаментальний вибір”, тією мірою, якою він є чимось відмінним від нечіткого наміру і, отже, ще не визначений у формі, обов’язковій для свободи, здійснюється завжди шляхом свідомих і вільних рішень. Саме з цієї причини *цей фундаментальний вибір анулюється тоді, коли людина свідомо робить якісь конкретні вибори, що суперечать йому і які стосуються серйозної моральної матерії.*

Відокремити фундаментальний вибір від конкретних видів поведінки означає перекреслити суттєву цілісність, тобто особову єдність морального суб’єкта, яка охоплює його тіло і душу. Фундаментальний вибір, якщо не брати до уваги потенційностей, які він реалізує, і визначень, що виражають його, не є правдивим, по відношенню до раціональній доцільності, притаманній кожній людській дії та кожному свідомому рішенням людини. Справді, моральність людських дій не походить лише з наміру, загальної настанови чи фундаментального вибору, сприйнятого як намір, що не має ясно визначеного й зобов’язуючого змісту і який не супроводжується реальним зусиллям виконання різних обов’язків морального життя. Щоб оцінити моральність вчинку, необхідно взяти до уваги, чи свідомий вибір окремого виду поведінки погоджується з гідністю цілісного покликання особи. Кожний вибір означає завжди, що свідомо воля займає позицію щодо різних форм добра і зла, визначених природним законом як добро, якого слід шукати, чи як зло, якого слід уникати.

У разі позитивних моральних наказів треба насамперед розсудливо оцінити, чи їх можна застосувати в якійсь окремій ситуації, наприклад, з огляду на інші обов’язки, які можуть бути важливішими й необхіднішими. Але негативні моральні заповіді, що забороняють певні конкретні дії чи види поведінки, злі за своєю природою, не допускають жодних законних винятків; не залишають жодної прийнятної з морального погляду можливості для „створення” норм, протилежних їм. Як тільки конкретно

розпізнано моральний тип вчинку, забороненого універсальним законом, то єдино добрим моральним вчинком є підкорення моральному законіві й утримання від дії, забороненої законом.

68. Сюди слід додати одне важливе душпастирське міркування. Згідно з логікою вищезгаданих позицій, людина могла би, в силу фундаментального вибору, залишатися вірною Богові, незалежно від того, чи її певні вибори та дії узгоджуються з окремими моральними нормами та правилами. Тобто, з огляду на початковий вибір любові, людина залишалась би морально доброю, перебуваючи в Божій ласці й осягаючи своє спасіння, навіть коли б деякі її свідомі вчинки у важливій справі суперечили Божим заповідям, які подає Церква.

Насправді, людина не йде на вічну погибель тільки через недотримання цього фундаментального вибору, яким вона „свобідно вручає себе Богові”.[113] Кожним добровільно вчиненим смертним гріхом вона ображає Бога, Творця цього закону, і, в результаті, несе провину за зневагу цілого закону (пор. Як. 2, 8-11), і навіть якщо особа перебуває у вірі, все ж вона втрачає „освячуючу ласку”, „любов” і „вічне щастя”.[114] Згідно з ученням Тридентійського Собору, „отримана благодать праведності втрачається не лише відреченням від Бога, а також через будь-який інший смертний гріх”.[115]

Смертний і легкий гріхи

69. Як ми вже бачили, міркування деяких богословів про фундаментальний вибір призвело до зміни базового розуміння різниці між *смертним* гріхом і *легким* гріхом. Вони наполягають на тім, що заперечення Божого Закону, яке спричиняє втрату освячуючої ласки та вічне засудження, коли хтось помирає в такому стані, могло б бути лише результатом акту, що охоплює особу в усій її цілісності, іншими словами, актом фундаментального вибору. Згідно з твердженням цих богословів, смертним гріхом, який відвертає людину від Бога, може бути лише відкинення Бога, вчинене на такому рівні свободи, якого не можна ототожнювати з актом вибору, ані осягнути шляхом свідомого міркування. Відповідно, – продовжують вони, – дуже важко, принаймні психологічно, прийняти факт, що християнин, який бажає бути вірним Христові та своїй Церкві, міг би так легко й багаторазово здійснювати смертні гріхи, на що вказувала б сама „матерія” його вчинків. Подібно, важко було б прийняти, що людина здатна в короткому проміжку часу радикально розірвати зв’язок єдності з Богом, а потім навернутися до Нього в щирому покаянні. Це веде до висновку, що важкість гріха, – наголошують вони, – слід вимірювати радше ступенем задіяння свободи особи, яка цей вчинок робить, ніж самою матерією цього вчинку.

70. Післясинодальний апостольський заклик *Reconciliatio et poenitentia* підтверджує важливість і постійну чинність розмежування між смертним і легким гріхами, згідно з

церковною Традицією. А Синод Єпископів 1983 року, завдяки якому вийшов цей заклик, „не лише підтверджує те, що ствердив і проголосив про існування та природу *смертного і легкого* гріхів Тридентський Собор, але також пригадує, що *смертним* гріхом є той, котрий стосується важкої матерії, а крім того – виконаний повністю свідомо та з цілковитою згодою”.[116]

Твердження Тридентського Собору не тільки розглядає „важкий характер” смертного гріха, але також пригадує про те, що „повне усвідомлення й обміркована згода” є необхідною умовою для нього. У всякому разі, як у моральному богослов’ї, так і в душпастирській практиці трапляються випадки, коли вчинок, що є серйозним переступом з огляду на важкість матерії, не є смертним гріхом, тому що нема повного усвідомлення або згоди з боку того, хто діє. З другого боку, однак, „слід уважати, щоб не звужувати поняття смертного гріха до акту «фундаментального вибору» супроти Бога”, як про це говорять сьогодні, розглядаючи його як виразне та формальне заперечення Бога і ближнього або не виражене явно та несвідоме заперечення любові. „Бо смертний гріх виявляє себе також тоді, коли особа, з якоїсь причини, свідомо і добровільно вибирає те, що є серйозним безладом. По суті такий вибір уже містить у собі зневагу Божих заповідей, відкинення Божої любові до людства та всього створіння: людина відвертається від Бога і втрачає любов. Відповідно, *окремі вчинки можуть радикально змінити фундаментальне спрямування до Бога*. Зрозуміло, що з психологічного погляду можуть бути складні й заплутані ситуації, які впливають на суб’єктивну осудність грішника. Та все ж ніхто не може створювати, з огляду на психологічну сферу, такі богословські категорії як «фундаментальний вибір», що може суттєво змінювати або піддавати сумніву традиційне поняття смертного гріха”.[117]

Таким чином, відділення фундаментального вибору від свідомих виборів у конкретних вчинках, які начебто не зачіпають цього вибору, однак неупорядковані за своєю природою або з огляду на обставини, рівнозначне з відкиненням католицького вчення про смертний гріх: „Разом з усією традицією Церкви, ми називаємо *смертним гріхом* вчинок, яким людина добровільно і свідомо відкидає Бога, Його закон, Його заповідь любові, надаючи перевагу собі або якійсь створеній і обмеженій реальності, – вчинок, протилежний до Божої волі (*conversio ad creaturam*). Це може статися як прямо і формально, у вигляді ідолопоклонства, відречення та атеїзму, так і в кожному вчинку важкого характеру, який є непослухом стосовно Божих Заповідей”.[118]

IV. Моральний акт

Телеологія і телеологізм

71. Взаємозв’язок між свободою людини і Божим Законом, внутрішнім і живим центром якого є моральне сумління, проявляється та реалізується у вчинках людини. Саме через свої вчинки особа досягає досконалості як людина, що покликана шукати свого Творця й добровільно досягнути повну та благословенну досконалість, поєднавшись із Ним.[119]

Вчинки людини є моральними актами, тому що вони виражають і визначають, чи людина, яка їх виконує, є добра чи зла.[120] Вони не просто змінюють щось ззовні людини, але настільки, наскільки є свідомими, надають морального значення самій особі, яка їх здійснює, визначаючи її *глибокі духовні особливості*. Про це з розумінням зауважує св. Григорій Нісський: „Усе підлягає зміні й становленню, ніколи не залишається постійним, але продовжує переходити з одного стану в інший, кращий або гірший... Отже, змінюватися – означає народжуватися постійно заново (...) Тут, однак, народження не є результатом зовнішньої дії, як у випадку тілесних істот (...), воно – результат вільного вибору. Отже, ми, у певний спосіб, є *батьками самі для себе*, творячи себе, як бажаємо, своїми власними рішеннями”.[121]

72. Моральну якість вчинків визначає взаємозв'язок між людською свободою і правдивим добром. Це добро є встановлене як вічний закон Божественною Мудрістю, яка спрямовує кожне створіння до його звершення. Людина може пізнати вічний закон природним розумом (звідси назва „природний закон”), як і в цілісний і досконалий спосіб – завдяки Божому надприродному Об'явленню (звідси назва „божественний закон”). Дії є морально добрими, коли *свобідний вибір погоджується з правдивим добром людини* і таким чином висловлює добровільне спрямування особи до остаточної мети – самого Бога, найвищого добра, у кому людина знаходить своє повне й досконале щастя. У розмові Ісуса з багатим юнаком перше питання: „Що доброго маю чинити, щоб мати життя вічне?” (Мт. 19, 16) – *безпосередньо висвітлює суттєвий зв'язок між моральною цінністю вчинку та остаточним кінцем людини*. Ісус своєю відповіддю підтверджує переконання юнака: здійснення добрих вчинків, що їх наказав чинити Той, хто „один тільки добрий”, є необхідною умовою і дорогою до вічного блаженства: „Як хочеш увійти в життя, додержуй заповідей” (Мт. 19, 17). Відповідь Ісуса та його звернення до заповідей з'ясовує, що, лише шануючи Божі закони, які охороняють добро людини, можна прийти до свого звершення. *Тільки дія, погоджена з добром, може привести до життя.*

Розумне спрямування вчинку людини до добра в його правді та бажання йти за добром, яке пізнає розум, належать до складової частини моральності. Отже, діяльність людини не можна оцінювати як морально добру лише тому, що вона прагне досягнути ту чи іншу мету, або тому, що добрим є намір суб'єкта.[122] Діяльність є морально доброю, коли вона засвідчує та виражає добровільне спрямування особи до її остаточної мети й узгодженість конкретних вчинків з добром людини, яке людський розум визнав правдивим. Якщо об'єкт конкретних дій не гармоніює з добром особи, такий вибір спрямовує нашу волю і нас самих до морального зла, заходячи в протиріччя з нашою остаточною метою, найвищим добром, тобто самим Богом.

73. Християнин, завдяки Божому Об'явленню та вірі, усвідомлює „новизну”, яка характеризує моральність його вчинків: вони покликані показати узгодженість або неузгодженість його дій із гідністю та християнським покликанням, які дарує благодать. В Ісусі Христі, у його Дусі, християнин є „новим створінням”, дитиною Божою, його вчинки показують його подібність або неподібність до образу Сина, первородного серед своїх братів (пор. Рм. 8, 29): він живе у вірності або невірності дарові Святого Духа й або відкриває, або закриває себе для вічного життя, спільності

розуміння, любові та щастя з Богом Отцем, Сином і Святим Духом.[123] Святий Кирило Александрійський пише: Христос „формує нас на свій образ, так, що риси його божественної природи променіють у нас через святість і справедливість, через добре й сповнене чеснот життя (...) Ми, перебуваючі в Христі, випромінюємо красу цього образу, коли через свої вчинки стаємо добрими людьми”.[124]

У цьому значенні моральне життя має глибинно „телеологічний” характер, оскільки полягає у свідомому підпорядкуванні людських дій Богові, найвищому добру і остаточній меті (*telos*) людини. Про це свідчить питання, яке юнак ставить Ісусові: „Що доброго маю чинити, щоб мати життя вічне?” Але це спрямування до остаточної мети не є чимось суб’єктивним, незалежним від наміру. Воно передбачає, що такі дії самі в собі спрямовані до цієї мети, тому що вони збігаються з правдивим моральним добром людини, яке охороняють заповіді. На це вказує Ісус, відповідаючи юнакові: „Як хочеш увійти в життя, додержуй заповідей” (Мт. 19,17).

Зрозуміло, таке спрямування має бути вільним і раціональним, свідомим та обміркованим, завдяки чому людина відповідає за свої вчинки й підпорядковує їх судженню Бога, справедливого і доброго Судді, який нагороджує добро, а зло карає, як нагадує нам апостол Павло: „Всім бо нам треба з’явитися перед судом Христовим, щоб кожний прийняв згідно з тим, що зробив, як був у тілі: чи добре, чи зле” (2 Кор. 5, 10).

74. Однак від чого залежить моральна якість свобідних актів людини? Що є критерієм цього *підпорядкування людських дій Богові*? Чи є ним *намір суб’єкта*, що діє, чи *обставини*, – чи, зокрема, наслідки його вчинків чи сам *об’єкт* його дії?

Цю проблему традиційно називають „джерелами моральності”. Саме у зв’язку з цією проблемою в останніх десятиліттях появилися нові й оновлені богословські та культурні напрямки, які вимагають від Учительського Уряду Церкви ретельного їх розрізнення.

Певні *етичні теорії*, названі „телеологічними”, на перше місце ставлять узгодженість людської дії з цілями, до яких прямує діючий суб’єкт, і з цінностями, які свою дією бажає досягнути. Критерії для оцінювання моральності вчинку вони беруть з розгляду не-моральних чи пре-моральних благ, які досягаються вчинками, та беруться до уваги при його здійсненні. Для декого, правильність або неправильність конкретної поведінки мала б залежати від того, наскільки вона могла б покращити стан справ для всіх, кого це стосується. Правильна поведінка була б здатною збільшити до максимуму добро і зменшити до мінімуму зло.

Багато католицьких моралістів, дотримуючись цього напрямку, стараються при цьому чітко відмежувати себе від утилітаризму та прагматизму, які оцінюють моральність вчинків людини, не звертаючи уваги на правдиву остаточну мету людини. Вони правильно вважають, що слід шукати стійкіших раціональних аргументів для виправдання вимог та обґрунтування норм морального життя. Цей вид досліджень є законний і необхідний, оскільки моральний устрій, встановлений природним законом, у своїй суті доступний для людського розуму. Крім того, такі дослідження дуже потрібні для діалогу та співпраці з некатоліками і невіруючими, особливо в плюралістичних суспільствах.

75. Проте спроби розпрацювання цього роду раціональної моральності, яку називають також „автономною моральністю”, ведуть інколи до *фальшивих моральних розв'язок, які виникають зокрема з неадекватного розуміння об'єкта морального вчинку*. Деякі автори не приділяють належної уваги фактові, що воля людини бере участь у конкретних виборах, які вона здійснює: ці вибори зумовлюють її моральне добро та підпорядкованість остаточної меті особи. *Інших* надихає концепція свободи, яка не приймає дійсних умов її функціонування, її об'єктивного зв'язку з правдою про добро, ані факту, що її визначають рішення, які стосуються конкретних вчинків. Згідно з цими теоріями, свободна воля не була б морально підпорядкованою особливим обов'язкам, її не формували б вільні вибори людини, та все ж особа залишалася б відповідальною за власні дії та їх наслідки. Цей „телеологізм” як метод витворювання етичних норм, згідно з термінологією запозиченою з різних інтелектуальних течій, називають також „консеквенціалізмом” або „пропорціоналізмом”. Перша течія намагається формулювати критерії правильності якоїсь дії, аналізуючи передбачувані наслідки реалізації конкретного вибору. Друга, натомість, порівнюючи цінності та досягнені блага, зосереджується більше на пропорції між добрими і поганими наслідками вибору, беручи до уваги „більше добро” і „менше зло”, можливе в конкретній ситуації.

Ці телеологічні етичні теорії (*пропорціоналізм, консеквенціалізм*), хоч вони й визнають, що моральні цінності є вказані розумом та Об'явленням, не вважають однак, що існують цілковито заборонені способи поведінки, тобто такі, які би в кожних обставинах і в кожній культурі суперечили цим цінностям. Діючий суб'єкт був би, звичайно, відповідальний за реалізацію бажаних цінностей, але був би ним у два способи: цінності або блага, що входять до складу людського вчинку, належали б до *морального порядку* (з огляду на відношення до суттєвих моральних цінностей, таких як любов до Бога, доброзичливість до ближнього, справедливість та ін.), а, згідно з іншою точкою зору, – до *пре-морального порядку*, який дехто називає поза-моральним, або фізичним чи онтичним (з огляду на відношення до користі і шкоди, яких зазнає як діюча особа, так і інші особи, які відчувають наслідки її вчинку, наприклад: здоров'я або окалічення, фізична цілісність, життя, смерть, втрата матеріальних благ ітд.). У світі, де добро завжди перемішане зі злом, а кожний добрий наслідок супроводжується поганими наслідками, судити про моральність конкретного вчинку треба було б по-різному: моральну „доброту” визначав би намір суб'єкта, який належить до моральних благ, а „правильність” вчинку залежала б від оцінки передбачуваних результатів і наслідків та співвідношення між ними. Внаслідок цього конкретні вчинки можна було б визначити як „правильні” або „неправильні” без оцінювання волі особи, що їх вибирає, як морально „доброї” чи „поганої”. Таким чином, дія, яка протилежна до універсальної негативної норми і прямо порушує так звані пре-моральні блага, могла б бути визнана за морально допустиму, якщо намір суб'єкта, сформований шляхом „відповідальних” міркувань над благами, що містяться в конкретному вчинку, належав би до моральної цінності, яка в цих обставинах вважається вирішальною.

Оцінювання наслідків вчинку, основане на співвідношенні між вчинком і його наслідками, а також між самими наслідками, брало б до уваги тільки пре-моральний порядок. Моральну якість вчинків, тобто їхнє добро або зло, мала б визначити тільки вірність особи найвищим цінностям, таким, як любов і розсудливість, і при цьому така вірність не конче була б несумісна з вибором, що суперечать певним моральним

приписам. Навіть у випадку важкого порушення ці правила можна було б розглядати як оперативні норми, що завжди відносні й відкриті для винятків.

У цій перспективі свідома згода на певні вчинки, визнані негідними в традиційній моралі, не була б об'єктивним моральним злом.

Об'єкт свідомого акту

76. Ці теорії можуть здаватися переконливими з огляду на подібність до наукового способу мислення, що справедливо дбає про впорядкування технічної та економічної діяльності на основі підрахунку ресурсів і доходів, процесів та їх наслідків. Вони намагаються звільнити людину від етики обов'язку, який накладений волею і впливає зі свобідного рішення. Така етика здається їм негуманною.

Однак ці теорії не узгоджуються з наукою Церкви, коли вірять, що можна виправдати, тобто визнати як морально добрі, свідомі вибори поведінки, протилежні до заповідей Божого і природного законів.

Ці теорії не можуть апелювати до традиції католицької моралі: це правда, що в цій традиції розвинулася казуїстика, яка аналізувала найкращі шляхи досягнення блага в якійсь конкретній ситуації, проте треба наголосити, що казуїстика стосувалася лише випадків, стосовно яких закон був нечіткий, а отже абсолютна чинність негативних моральних приписів, що зобов'язує всіх без винятку, тут не застосовується. Вірні зобов'язані визнавати й шанувати певні моральні приписи, що їх Церква проголошує і яких навчає в ім'я Бога, Творця і Господа.[125] Підсумовуючи, що заповідь любові до ближнього є сповненням закону (пор. Рм. 13, 8-10), апостол Павло не послаблює, а посилює заповіді, оскільки виявляє серйозність їх вимог. Любов до Бога і до ближнього не можна відокремлювати від дотримання заповідей Завіту, відновленого Христовою кров'ю і даром Святого Духа. Для християнина є честю більше слухатися Бога, ніж людей (пор. Ді. 4, 19; 5, 29), і задля цього прийняти навіть мучеництво, як це робили святі у Старому та Новому Завітах, – вони тому й стали святими, бо більше бажали віддати своє життя, ніж здійснити щось, протилежне до віри або чеснот.

77. Для того, щоб знайти раціональний критерій правильного морального рішення, згадані вище теорії беруть до уваги намір і наслідки людського вчинку. Без сумніву, велике значення має намір – чого виразно вимагає Ісус, протиставляючись відкрито книжникам та фарисеям, які вимагали детального виконання певних зовнішніх практик, не звертаючи уваги на те, що діється в серці людини (пор. Мк. 7, 20-21; Мт. 15, 19), – а також наслідок вчинку, тобто добро, яке зробила людина, чи зло, яке вона відкинула. Відповідальність цього вимагає. Та розгляд цих наслідків, а також намірів, не є достатнім для судження про моральну якість певного вчинку. Зважування передбачуваних добрих або злих наслідків дії не є належним методом, який дозволив би визначити, чи вибір тої чи іншої поведінки „за своїм видом”, або „сам у собі”, є морально добрий або поганий, дозволений чи недозволений. Передбачувані наслідки є частиною обставин дії, і хоч вони можуть зменшити серйозність злого вчинку, та не здатні змінити його суті.

Зрештою, кожен відчуває трудність, а навіть неможливість оцінити всі наслідки своїх дій, всі добрі і погані результати, звані пре-моральним: вичерпна розумова оцінка просто неможлива. Як тоді можна встановлювати пропорції, якщо вони базуються на оцінці, критерії якої залишаються неясними? Чи можна обґрунтувати якесь абсолютне зобов'язання на основі таких ненадійних розрахунків?

78. *Моральність людського акту залежить у першу чергу і фундаментально від об'єкту, що його свідомо і добровільно вибирає воля. Цей глибокий аналіз св. Томи дійсний донині.*[126] Для того, щоб визначити об'єкт дії, який надає їй моральну якість, слід прийняти перспективу діючої особи. Об'єктом акту бажання є, фактично, вільно вибраний вид поведінки. Настільки, наскільки він не порушує розумового порядку, він спричиняє добрий розвиток волі: вдосконалює нас морально, допомагає пізнати нашу остаточну мету, якою є досконале добро, одвічна любов. Отже, не слід вважати об'єктом визначеного морального вчинку процес або подію лише фізичного порядку, що його оцінюють як спроможний породити певний стан речей у зовнішньому світі. Радше, об'єктом є найближча ціль обдуманого вибору, що спричиняє вольове рішення діючої особи. У цьому значенні Катехизм Католицької Церкви навчає: „Існують певні особливі види поведінки, вибір яких є завжди злим, тому що його наслідком є невпорядкованість волі, а це – моральне зло”.[127] Святий Тома зауважує: „Часто стається так, що людина діє з добрим наміром, але без духовної користі, бо бракує їй доброї волі. Наприклад, коли хтось грабує, щоб нагодувати бідного: хоча в цьому випадку намір добрий, але бракує праведності у волі. Відповідно, жодний добрий намір не виправдує злого вчинку. „Деякі говорять: «Робімо зло, щоб із нього вийшло добро. На таких суд справедливий»” (Рм. 3, 8).[128]

Доброго наміру самого по собі не достатньо, він також потребує правильного вибору вчинків, тому що акт людини залежить від об'єкта, тобто від того, чи цей об'єкт здатний скерувати до Бога, до Того, хто „єдиний є добрим”, і чи таким чином він веде особу до досконалості. Отже, акт є добрим, коли його об'єкт узгоджується з добром особи, коли шанує блага, морально пов'язані з нею. Християнська етика, присвячуючи особливу увагу моральному об'єктові, не відкидає розгляду внутрішньої „телеології” дій, тобто їхнього спрямування до правдивого добра особи, проте визнає, що реально його можна досягнути, лише шануючи суттєві елементи людської природи. Людський вчинок, що є добрим з огляду на свій об'єкт, є водночас *підпорядкованим* остаточній меті. Він досягає свою остаточну і вирішальну досконалість тоді, коли воля дійсно звертається до Бога в любові. Саме тому покровитель моралістів та сповідників навчає: „Не достатньо робити добрі вчинки, їх слід робити добре. Щоб наші вчинки були добрі й досконалі, вони повинні мати єдину мету – подобатися Богові”.[129]

„Внутрішнє зло”: не слід чинити зло, щоб із нього вийшло добро (пор. Рм. 3, 8)

79. Слід відкинути, характерну для телеологічних і пропорціоналістичних теорій тезу, яка стверджує, що не можна називати моральним злом з огляду на його вид – його „об'єкт” – свідомий вибір певних вчинків та поведінки, не розглядаючи наміру, задля

якого цей вчинок здійснюється, або сукупності передбачуваних наслідків цього акту для всіх осіб, яких він стосується.

Першим і вирішальним елементом для моральної оцінки є об'єкт людського вчинку, який встановлює, чи можна його підпорядковувати добру й остаточній меті, якою є Бог. Це підпорядкування розум вбачає в самому факті буття людини, у світлі повної правди про неї, тобто правди про її природні схильності, прагнення та цілі, що завжди мають також духовний вимір: якраз вони і є змістом природного закону, а, отже, упорядкованим комплексом „благ для особи”, які служать „благу особи”, благу, яким є сама особа та її досконалість. Ці блага охороняються заповідями, які, за свідченням св. Томи, є змістом усього природного закону.[130]

80. Розум визнає, що існують об'єкти людських актів, які несумісні з Богом, оскільки вони радикально суперечать благу особи, створеної на Його образ. Це такі дії, які в церковній моральній традиції отримали назву „внутрішньо злих” (*intrinsece malum*): вони є таким завжди і скрізь, тобто з огляду на свій об'єкт, незалежно від можливих намірів діючої особи та обставин. Тому, не применшуючи зовсім впливу обставин, а зокрема наміру, на моральну якість вчинків, Церква навчає, що „існують акти, які самі в собі (*per se*), незалежно від обставин, завжди є серйозно злими з причини їх об'єкта”.[131] II Ватиканський Собор, коли навчає про повагу до людської особи, подає декілька прикладів таких актів: „Усе те, що суперечить самому життю, як різномірні вбивства, геноцид, аборти, евтаназія і добровільне самовбивство; все, що порушує цілісність людської особи, як, наприклад: каліцтва, тілесні й духовні тортури, психічний примус; все, що принижує людську гідність, як нелюдські умови життя, свавільне ув'язнення, депортації, рабство, проституція, торгівля жінками та дітьми; а також нелюдські умови праці, коли поводяться з робітниками як зі звичайним знаряддям для прибутку, а не як зі свобідними, відповідальними людьми; – усі ці і їм подібні справи є ганебні, вони плямують людську цивілізацію, більше знеславлюють тих, хто так поводить, ніж тих, хто терпить несправедливість, а найбільше – є несумісні з честю, належною Творцеві”.[132]

Щодо внутрішньо злих актів, пов'язаних із використанням контрацептивних засобів, через які подружній акт намірено позбавлений плідності, папа Павло VI навчає: „Хоч це правда, що інколи законно толерувати менше моральне зло задля уникнення більшого або щоб розвинути більше добро, та все ж ніколи, навіть із найсерйозніших причин, не є законним чинити зло, щоби з нього вийшло добро (пор. Рм. 3, 8). Іншими словами, не можна об'єктом позитивного акту волі вчинити те, що по своїй суті порушує моральний порядок, а відтак це потрібно вважати за негідне для людини – навіть у випадку, якщо відбувається це з наміром збереження або помноження благ конкретних людей, сімей чи суспільства”.[133]

81. У вченні про існування внутрішньо злих актів Церква приймає науку Святого Письма. Апостол Павло виразно стверджує: „Не обманюйте себе! Ані розпусники, ані ідолопоклонники, ані перелюбники, ані розгнудані, ані мужоложники, ані злодії, ані зажерливі, ані п'яниці, ані злоріки, ані грабіжники – царства Божого не успадкують” (1 Кор. 6, 9-10).

Якщо вчинки є внутрішньо злими добрий намір або особливі обставини можуть зменшити їхнє зло, але не можуть усунути його. Вони залишаються „незворотно” злими актами, самі з себе і самі в собі вони не здатні бути спрямованими до Бога і до блага особи. „Якщо вчинки є самі в собі гріхами (*cum iam opera ipsa peccata sunt*), – пише св. Августин, – як, наприклад, крадіж, перелюб, святотатство, то хто б насмілився твердити, що коли їх чинять із добрих мотивів (*causis bonis*), то вони вже не є гріхами або – що ще більш абсурдно – що вони є оправданими гріхами?”.[134]

Отже, ні обставини, ні намір ніколи на перетворюють внутрішньо злий за своїм об’єктом акт у „суб’єктивно” добрий та виправданий.

82. Окрім цього, намір є добрим, коли його метою є правдиве благо людини, яке розглядається в перспективі її остаточної мети. Натомість дії, об’єкт яких не може бути скерований до Бога та є „негідний людської особи”, завжди й у кожному випадку суперечать цьому добру. Відповідно, пошана до норм, які забороняють такі акти і зобов’язують *semper et pro semper*, тобто не допускають жодних винятків, не тільки не обмежує доброго наміру, але становить його фундаментальне вираження.

Доктрина про об’єкт як джерело моральності правдиво висловлює біблійну моральність Завіту і заповідей, любові і чеснот. Моральна якість діяльності людини залежить від вірності цим заповідям, що є висловом послуху та любові. З цієї причини, – повторюємо ми, – слід відкинути як помилкову думку про те, що неможливо визначити як морально злий, відповідно до його виду, свідомий вибір певних видів поведінки або окремих актів, не беручи до уваги наміру, задля якого вчинено вибір, або всіх передбачуваних наслідків цього акту для всіх осіб, яких цей вчинок стосується. Без цього раціонального визначення моральності людських дій неможливо було б зберегти „об’єктивний моральний порядок” [135] і встановити моральну норму, зміст якої мав би примусову силу без жодного винятку. Це наносило би шкоду людському братерству та правді про благо й водночас ослабляло спільноту Церкви.

83. Як бачимо, у питанні моральної якості людських дій, а особливо в питанні існування внутрішньо злих вчинків, міститься певним способом *питання про людину як таку, правду про неї* та моральні наслідки, що випливають з цієї правди. Визнаючи і навчаючи про існування внутрішнього зла в людських вчинках, Церква залишається вірною цілісній правді про людину, а через те виражає повагу до людини й допомагає їй зростати в її гідності та покликанні. Внаслідок цього Церква мусить відкинути теорії, які суперечать цій правді.

Дорогі Браття в Єпископстві, ми повинні не лише застерегти вірних про небезпеку та помилки певних етичних теорій. Перш за все, слід показати захопливе сяйво цієї правди, якою є сам Ісус Христос. У Ньому, Хто є Правдою (пор. Йо. 14, 6), людина може вповні зрозуміти й досконало виконати, здійснюючи добрі вчинки, своє покликання до свободи в послуші Божому законові, який підсумовує заповідь любові до Бога і ближнього. Це стається завдяки дарові Святого Духа, Духа Правди, свободи і любові. Завдяки Йому цей закон є записаний в нашому нутрі, і тому можемо сприйняти

його та жити ним як силою, що стимулює правдиву особисту свободу: „досконалий Закон, Закон свободи” (пор. Як. 1, 25).

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

„ЩОБ ХРЕСТ ХРИСТА НЕ СТАВ БЕЗУСПІШНИМ”

(1 Кор. 1, 17)

Моральне добро в житті Церкви і світу

„Христос нас визволив на те, щоб ми були свободні” (Гл. 5, 1)

84. *Фундаментальне питання*, на якому згадані вище моральні теорії наголошують особливо сильно, стосується взаємозв'язку між людською свободою і Божим Законом, а остаточно – *між свободою і правдою*.

Згідно з християнською вірою та вченням Церкви, „лише свобода, яка підпорядковується Правді, приводить людську особу до її правдивого добра. Добром особи є перебувати в правді та *чинити правду*”. [136]

Порівнюючи науку Церкви і сьогоденну соціально-культурну ситуацію, ми виразно бачимо, що саме *навколо цього головного питання* повинна зосереджуватися *інтенсивна пастирська праця Церкви*: „Сучасна культура значною мірою втратила з поля зору цей суттєвий зв'язок між Правдою, Добром і Свободою. Тому допомогти людині віднайти цей зв'язок – це одне із завдань місії Церкви, яку вона виконує для спасіння світу. Питання Пилата: „Що таке істина?” – відображає виснажливу розгубленість людини, яка часто не знає, *хто вона, звідки прийшла та куди прямує*. Тому ми часто є свідками того, що людська особа жахливим чином впадає в дедалі більше самознищення. Деякі панівні течії пробують переконати, що немає вже такої моральної цінності, яка була б тривалою і абсолютною. Є такі, що привселюдно виражають презирство до людського життя, уже зачатого, але ще не народженого; безупинно порушують основні права особи; несправедливо нищать блага, необхідні для людського життя. Насправді відбувається щось значно серйозніше: людина втратила переконання, що лише в правді може віднайти спасіння. Людина сумнівається в спасительній силі правди, залишаючи повноваження вирішувати, що є добро, а що – зло, самій свободі, відірваній від об'єктивних умов. Такий релятивізм, перенесений на ґрунт богослов'я, спричиняє брак довіри до Божої мудрості, яка через моральний закон керує людиною. Людина протиставляє так звані конкретні ситуації наказам морального

закону і тоді вже не зважає на те, що Божий закон є завжди єдиним правдивим благом людини”.[137]

85. Завдання Церкви – не лише оцінювати ці етичні теорії, виявляти й відкидати проголошені ними помилки. Церква ставить перед собою також позитивну мету – хоче з великою любов’ю допомогти вірним формувати моральне сумління так, щоб, видаючи судження і формуючи рішення, воно керувалося правдою. До цього закликає апостол Павло: „Не вподібнюйтесь до цього світу, але перемінюйтесь оновленням вашого розуму, щоб ви переконувалися, що то є воля Бога, що добре, що вгодне, що досконале” (Рм. 12, 2). Основою для цієї справи Церкви та „секретом” її формаційної ефективності є не настільки доктринальні чи пастирські заклики до пильності, наскільки невинний погляд на Ісуса Христа. Кожного дня Церква дивиться на Христа з невтомною любов’ю, повністю усвідомлюючи, що тільки в Ньому може знайти правдиву й остаточну розв’язку моральної проблеми.

Зокрема в *розп’ятому Христі Церква знаходить відповідь* на питання, що сьогодні турбують багатьох: як може послух універсальним і незмінним нормам пошанувати унікальність та індивідуальність особи, не загрожуючи її свободі і гідності? Церква так само свідомо отриманої нею місії, як апостол Павло: „Христос послав мене (...) благовістити, і то не мудрістю слова, щоб хрест Христа не став безуспішним (...) Ми проповідуємо Христа розп’ятого – ганьбу для юдеїв і глупоту для поган, а для тих, що покликані, – чи юдеїв, чи греків – Христа, Божу могутність і Божу мудрість” (1 Кор. 1, 17. 23-24). *Розп’ятий Христос об’являє правдивий сенс свободи, Він повністю його реалізує, цілковито віддаючи себе, і закликає учнів до участі в цій свободі.*

86. Рациональне міркування та щоденний досвід показують слабкість, притаманну свободі людини. Ця свобода реальна, але обмежена: її абсолютне й безумовне начало є не в ній самій, а в існуванні конкретної людини, частиною якою вона є, і це існування є для неї водночас і обмеженням, і можливістю. Людська свобода належить нам як створінням, це свобода, що є даром; ми отримали її, як зерно, щоб відповідально розвинути. Вона є суттєвою частиною гідності особи: у ній відлунує одвічне покликання, яким Творець закликає людину до правдивого Добра і, навіть більше, через об’явлення Христа прагне, щоб людина плекала дружбу з Ним і брала участь у Його Божественному житті. Свобода – це водночас невідчужуване самопосідання і універсальна відкритість до всього, що існує, завдяки трансцендуванню власного „я” для пізнання інших та любові до них.[138] Отже, свобода корениться у правді людини й скерована на спільноту.

Розум і досвід не лише підтверджують слабкість людської свободи, – вони також свідчать про її драматичні аспекти. Людина помічає, що її свобода в якийсь таємничий спосіб схильна зраджувати цій відкритості до Правди і Добра й вона часто справді вибирає радше те, що є скінченням, обмеженим та ефемерним благом. До того ж, у самих цих помилках і негативних рішеннях людина бачить витoki засадничого бунту, який спонукає її відкинути Правду і Добро, щоб вчинити себе абсолютним принципом для самої себе: „Ви станете, як Бог” (Бут. 3, 5). Таким чином, *свобода сама потребує*

визволення. Це Христос визволив нас: Він „нас визволив на те, щоб ми були свободні” (пор. Гл. 5, 1).

87. Перш за все й понад усе, Христос об’явив, що умовою для автентичної свободи є щире та відкрите прийняття правди: „Пізнасте правду і правда визволить вас” (Йо. 8, 32).[139] Це правда дозволяє зберегти свободу перед лицем влади й дає силу для прийняття мучеництва. Підтверджує це Ісус перед Пилатом: „Я на те уродився і прийшов у світ на те, щоб свідчити істину” (Йо. 18, 37). Правдиві почитателі Бога повинні поклонятися Йому „у Дусі й правді” (Йо. 4, 23): *у такому поклонінні вони стають вільними*. Зв’язок з правдою та поклонінням Богові об’являється в Ісусі Христі як найглибше джерело свободи.

Крім того, не лише словами, а всім своїм життям Ісус виявляє, що свобода здійснюється в любові, тобто в *даруванні себе*. Той, хто сказав: „Ніхто не спроможен любити більше, ніж тоді, коли він за своїх друзів своє життя віддає” (Йо. 15, 13), добровільно приймає страждання (пор. Мт 26, 46) і, послухний Отцю, на Хресті віддає своє життя за всіх людей (пор. Флп. 2, 6-11). Таким чином, споглядання Розп’ятого Христа є головним шляхом, яким Церква щодня повинна йти, якщо вона хоче зрозуміти повне значення свободи – *дарувати себе в служінні Богові та братам*. Єдність із Розп’ятим і Воскреслим Господом є невичерпним джерелом, яке неперестанно живить Церкву для того, щоб вона могла жити у свободі та служінні, віддаючи себе. Коментуючи рядки 100-го Псалма „Служіте Господеві з радістю”, св. Августин пише: „У домі Господа слуга є вільним. Вільним, тому що служить не з необхідності, а з любові... Любов нехай перетворить Тебе на слугу – так, як правда вчинила тебе вільним... Ти – слуга і вільний водночас: слуга – тому, що став ним; вільний – тому, що Твій Бог і Творець любить Тебе; більш того, Ти є вільний, бо можеш любити свого Творця (...). Ти – слуга Господній і Ти вільний у Господі. Не шукай визволення, яке завело б Тебе далеко від дому Твого Визволителя!”.[140]

Церква та кожен, хто до неї належить, покликана брати участь у *munus regale* (царському служінні) Розп’ятого Христа (пор. Йо. 12, 32), брати участь у Благодаті та відповідальності Сина Чоловічого, який прийшов „не для того, щоб йому служили, але – послужити й дати своє життя на викуп за багатьох” (Мт. 20, 28).[141]

Отже, Ісус є живим та уособленим підсумком досконалої свободи в абсолютному послуху Божій волі. Його розп’яте тіло вповні виявляє нерозривний зв’язок між свободою і правдою, так само, як і Його Воскресіння з мертвих є найвищим свідченням плідності та спасительної сили свободи, яка перебуває в правді.

„Ходити у світлі” (пор. 1 Йо. 1,7)

88. Спроба протиставити свободу і правду, а насправді радикально їх відокремити, має наслідок, вияв і сповнення в іншій, ще серйознішій та згубній *дихотомії*, яка відкремлює віру від моральності.

Це відокремлення є одним із найгостріших душпастирських занепокоєнь Церкви посеред сьогоднішнього зростання секуляризму, перебуваючи в якому, багато, навіть надуже багато людей мислить і живе „так, ніби Бога не існує”. Ми говоримо про ментальність, яка впливає, часто глибоко, далекосяжно та всеохопно, навіть на наставлення і поведінку християн, чия віра послаблюється і тратить свою властивість нового й первинного критерію для мислення та діяльності в особистому, родинному і суспільному житті. У широко здехристиянізованій культурі самі віруючі в здійсненні своїх суджень і рішень часто застосовують критерії, що виглядають сторонніми або навіть протилежними до Євангельських.

Вкрай необхідно, щоб християни ще раз відкрили *новизну віри і її влади судити* панівну та насаджувану культуру. Апостол Павло застерігає нас: „Ви були колись темрявою, тепер же – світлом у Господі: поведіться ж як діти світла. Плід світла є в усьому, що добре, що справедливе, та правдиве. Шукайте пильно того, що Господеві подобається. Не беріть участі в безплідних ділах темряви, а радше їх картайте... Тож уважайте пильно, як маєте поводитися, – не як немудрі, а як мудрі, використовуючи час, бо дні лихі” (Еф. 5, 8-11, 15-16; пор. 1 Тм. 5, 4-8).

Необхідно ще раз відкрити й утвердити правдиву дійсність християнської віри, яка не є просто низкою пропозицій, що їх слід прийняти за інтелектуальною згодою. Скоріше, віра є живим пізнанням Христа, живою пам'яттю його заповідей і *правдою, якою слід жити*. Слово ніколи не є правдиво прийнятим доти, доки не перейде в дію, доки не буде виконаним у практиці. Віра є рішенням цілого життя людини. Це зустріч, розмова, спільність любові і життя між віруючим та Ісусом Христом, який є Дорогою, Правдою і Життям (пор. Йо. 14, 6). Сюди входить акт глибокого довір'я до Христа, який допомагає нам жити так, як він жив (пор. Гл. 2, 20), – у глибокій любові до Бога та своїх сестер і братів.

89. Віра має також моральний вимір. Вона побуджує і кличе до стійкого життєвого зобов'язання, вона приводить до досконалості прийняття і дотримання Божих заповідей. Святий Йоан пише: „Бог – світло, й ніякої у ньому темряви немає. Коли ми кажемо, що маємо з ним спільність, а ходимо в темряві, то ми говоримо неправду й не чинимо правди... З того знаємо, що ми його спізнали, коли ми заповіді його бережемо. Хто каже: «Я його знаю», і заповідей його не зберігає, той неправдомовець і в тому правди немає. А хто береже його слова, в тому любов Божа справді досконала. З того й знаємо, що ми у ньому. Хто каже, що в ньому перебуває, повинен так поводитись, як він поведився” (1 Йо. 1, 5-6; 2, 3-6).

Завдяки моральному життю віра перетворюється на „визнання”, не лише перед Богом, але й перед людьми: вона стає *свідченням*. „Ви – світло світу, – каже Ісус, – не може сховатись місто, що лежить на верху гори. І не запалюють світла та й не ставлять його під посудиною, лише на свічник, і воно світить усім у хаті. Так нехай світить перед людьми ваше світло, щоб вони, бачивши ваші добрі вчинки, прославляли вашого Отця, що на небі” (Мт. 5, 14-16). Це, понад усе, вчинки любові (пор. Мт. 25, 31-46) і правдивої свободи, яка реалізується в самодаруванні, аж до цілковитого самовіддання, подібно до Ісуса, який на хресті „полюбив Церкву і видав себе за неї” (Еф. 5, 25).

Свідчення Христа є джерелом, зразком і засобом для свідчення учнів, які покликані йти тим самим шляхом: „Коли хто хоче йти за мною, нехай себе зречеться, візьме щодня на себе хрест свій і йде за мною” (Лк. 9, 23). Любов, узгоджена з радикальними вимогами Євангелії, може привести віруючого до найвищого свідчення – *мучеництва*. Це ще раз означає наслідувати Ісуса, який помер на хресті: „Будьте, отже, послідовниками Бога, як любі діти, і ходіть у любові, за прикладом Христа, що полюбив вас і видав себе за вас, як принос та жертву приємного Богові запаху” (Еф. 5, 1-2).

Мучеництво – найвища і непорушна святість Божого Закону

90. Взаємозв'язок між вірою і моральністю сяє всім своїм блиском у *безумовній пошані, яку слід віддавати незаперечним вимогам, що випливають з особової гідності кожної людини*, вимогам, що їх захищають моральні норми, забороняючи всі без винятку вчинки, що є внутрішньо злими. Універсальність і непорушність моральної норми виявляє особисту гідність та недоторканість людини, обличчя якої відзеркалює Божу красу (пор. Бут. 9, 5-6), і водночас служить для того, щоб захистити їх.

Неприйнятність „телеологічних”, „консеквенціалістських” і „пропорціоналістських” етичних теорій, які заперечують існування негативних моральних норм стосовно певних видів поведінки, – норм, що є чинними без винятку, – особливо виразно потверджує християнське мучеництво, яке завжди супроводжувало й супроводжує життя Церкви, навіть сьогодні.

91. Уже в Старому Завіті ми знаходимо чудове свідчення вірності святому Божому закону, аж до добровільного прийняття смерті. Виразним прикладом може послужити історія Сусанни. Відповідаючи двом несправедливим суддям, що загрожували засудити її до смерті, якщо вона не погодиться на їхню грішну пристрасть, вона каже: „Скрутно мені звідусіль: бо як зроблю це – смерть мені, а як не зроблю – не втекти мені з рук ваших; але волю, не зробивши цього, потрапити у ваші руки, ніж согрішити перед Богом” (Дан. 13, 22-23). Сузанна, вибираючи „невинно потрапити” в руки цих суддів, свідчить не лише про свою віру та уповання на Бога, але також про свій послух правді й абсолютності морального порядку. Виявляючи готовність померти як мучениця, вона проповідує, що не належить робити ті вчинки, що їх Божий закон визначає як злі, з метою отримати від цього якимсь добро. Сузанна вибирає собі „кращу частку”: вона досконало і виразно, без жодного компромісу, свідчить правду про добро і є свідком Бога Ізраїля. Своїми діями вона показує святість Бога.

На порозі Нового Завіту *Йоан Хреститель*, відмовляючись мовчати про Божий закон і відкидаючи всякий компроміс зі злом, „віддає своє життя, засвідчуючи правду і справедливість” [142], а отже, стає Предтечею Месії також у мучеництві (пор. Мк. 6, 17-29). „Того, хто прийшов свідчити про світло, хто заслужив бути покликаним Світлом, яким є Христос, того, хто сам був палаючим сяйвом, кинули в темряву в'язниці... Той, кому було подаровано охрестити Ізбавителя світу, був охрещений своєю власною кров'ю”.[143]

У Новому Завіті знаходимо безліч свідчень *послідовників Христа*, починаючи з диякона Стефана (пор. Ді. 6, 8 – 7, 60) та апостола Якова (пор. Ді. 12, 1-2), які померли як мученики, визнаючи віру та любов до Христа, не бажаючи зректися Його. У цьому вони стали послідовниками Господа Ісуса, який „склав добре визнання” (1 Тм. 6, 13) перед Каяфою і Пилатом, стверджуючи правду Євангелії ціною власного життя. Безліч інших мучеників, що прийняли переслідування і смерть задля того, щоб не вчинити ідолопоклонства й не палити фіміам перед статуєю імператора (пор. Од. 13, 7-10). Вони навіть не хотіли вдавати, що поклоняються, даючи приклад обов’язку утримуватися навіть від поодинокого вчинку, суперечного Божій любові та свідченню віри. Подібно до самого Христа, вони покійно уповали на Отця й віддали своє життя Йому – єдиному, хто може звільнити їх від смерті (пор. Євр. 5, 7).

Церква має численні свідчення святих, які захищали моральну правду, аж до мучеництва, або віддали перевагу смерті, щоби лиш не скоїти жодного важкого гріха. Причислюючи їх лику святих, Церква канонізує їх свідчення і проголошує правдивість їхніх суджень що до Божої любові, яка містить у собі обов’язок шанувати заповіді, навіть у найважчих обставинах, і відмовлятися зректися їх, навіть заради збереження свого життя.

92. Мучеництво, прийняте як підтвердження непорушності морального порядку, свідчить про красу і святість Божого Закону, а також про недоторканність особистої гідності людини, створеної на Божий образ і подобу. Цю гідність ніколи не слід недооцінювати або діяти всупереч їй, навіть маючи добрі наміри, хоч би які труднощі виникали у зв’язку з цим. Ісус суворо застерігає нас: „Яка бо користь людині здобути світ увесь, а занапастити свою душу?” (Мк. 8, 36).

Мучеництво відкидає як фальшиве й ілюзорне всяке „людське значення”, яке хотіли б приписати вчинкові, що сам у собі є морально злий, навіть зробленому у виняткових обставинах. Справді, воно викриває правдиве обличчя таких дій: *це порушення „людяності” людини* і то навіть більше в тій особі, яка чинить це, ніж у тій, яка є жертвою.[144] Отже, мучеництво є також вивищенням досконалої „людяності” та правдивого „життя” людини. Про це свідчить св. Ігнатій Антіохійський, звертаючись до християн у Римі, місці його мучеництва: „Майте милосердя, брати: не стримуйте мене від життя, не бажайте, щоб я помер... Дозвольте мені прибути до чистого світла, туди, де *буду правдивою людиною*. Дозвольте мені наслідувати Страсті мого Бога” [145]

93. Мучеництво – це, врешті, чудовий знак святості Церкви. Вірність святому Божому закону, засвідчена смертю, є урочистим проголошенням і місійним зобов’язанням *usque ad sanguinem* [аж до крові], щоб не потьмяніло сяйво моральної правди в поведінці й ментальності окремих людей та суспільства. Це свідчення має особливу цінність, оскільки допомагає уникнути – і не лише в цивільному суспільстві, а й у лоні самих церковних спільнот – найбільшої небезпеки, яка загрожує людині, – *небезпеки затерти межі між добром і злом*, що не дає ні особам, ні спільнотам можливості розвивати і зберігати моральний порядок. Своїм виразним і притягальним прикладом життя, цілковито переображеного сяйвом моральної правди, мученики й загалом усі святі Церкви просвітлюють кожен період історії, пробуджуючи його моральне відчуття.

Вповні засвідчуючи добро, вони є живим докором для тих, хто порушує закон (пор. Муд. 2, 12), стаючи свіжим відлунням слів пророка: „Горе тим, що зло добром звать, а добро – злом; що з п'їтьми роблять світло, а зо світла – п'їтьму; що гірке роблять солодким, а солодке гірким!” (Іс. 5, 20).

Хоча мучеництво є найвищим рівнем свідчення моральної правди, до якого покликано порівняно небагато людей, існує також обов'язок свідчити, до якого християнин повинен бути готовий щоденно, навіть ціною страждання та важких жертв. Також, незважаючи на численні труднощі, з якими може бути пов'язана вірність моральному порядку навіть у звичайних обставинах, вірний покликаний, з допомогою Благодаті і молитви, інколи до героїчних зусиль. У цьому його підтримує чеснота мужності, завдяки якій, за словами Григорія Великого, можна дійсно „любити труднощі цього світу задля вічної нагороди”.[146]

94. У цьому свідченні абсолютності морального добра *християни не є самотніми*: їх підтримує моральність, присутня в усіх народах, і великі релігійні традиції та мудрість Сходу і Заходу, не без внутрішньої і таїнственої дії Духа Божого. Тут можна застосувати слова латинського поета Ювенала: „Повір, що найбільшою нечестивістю є вибрати виживання замість честі та заради збереження життя втратити підстави жити”.[147] Рішучий голос сумління завжди виразно пригадає людині, що існують правди й моральні цінності, задля яких людина повинна бути готовою навіть віддати своє життя. У словах, а передусім у відданні життя задля моральних цінностей, Церква вбачає єдине свідчення цієї Правди, яка, будучи присутня вже в сотворенні, сяє у своїй повноті на обличчі Христа. „Бо ж, – пише св. Юстин, – знаємо, що послідовників учення стоїків зненавиділи й убили за те, що вони своєю поведінкою підтвердили своє моральне вчення, спонукані насінням логоса, засіяним у всьому людському роді”.[148]

Універсальні та незмінні моральні норми служать особі та суспільству

95. Церковну науку, яка виявляє твердість у захисті універсальної і постійної чинності законів, що забороняють внутрішньо злі дії, часто розглядають як знак нетолерантної непохитності, особливо щодо незліченних складних і конфліктних ситуацій, присутніх сьогодні в моральному житті людини та суспільства. Кажуть навіть, що ця непримиренність контрастує з материнством Церкви, що Церкві бракує виrozumіння та співчуття. Однак ніколи не можна відокремлювати материнство Церкви від її виховної місії, що її вона повинна виконувати як вірна Наречена Христа, який є Правдою. „Подібно до Вчителя, вона ніколи не втомлюється проголошувати моральні норми. (...) Церква в жодному разі не є автором або верховним суддею цих норм. У послуху до Правди, якою є Христос, чий образ віддзеркалюється в природі й гідності людської особи, Церква інтерпретує моральні норми та пропонує їх усім людям доброї волі, не применшуючи їх вимог щодо досконалості і радикальності”.[149]

В дійсності правдиве виrozumіння і щире співчуття мусять означати любов до особи, її правдивого добра та автентичної свободи. Звичайно, вони не можуть полягати в

приховуванні або послабленні моральної правди, – потрібно радше показати, що по суті вона є промінням одвічної Божої Мудрості, об’явленої нам у Христі, і служінням людині, яка допомагає їй зростати у свободі й прямувати до щастя.[150]

Водночас виразне й чітке представлення моральної правди ніколи не може бути відокремленим від глибокої і щирої пошани, що походить із терпеливої та уповаючої любові, якої людина завжди потребує на своєму моральному шляху, на якому часто натикається на труднощі, безсилля та болісні ситуації. Церква ніколи не зречеться „принципу правди і послідовності, отож вона ніколи не згодиться називати добро злом, а зло добром” [151], вона повинна завжди бути обережною, щоб не долати надломленої очеретини або гнота тліючого не погасити (пор. Іс. 42, 3). Павло VI писав: „Якщо неприховування нічого зі спасенного вчення Христа є визначною формою виразу любові до душ, воно повинно завжди супроводжуватись терпеливістю і любов’ю; Господь сам дав приклад спілкування з людьми. Прийшовши не судити світ, а спасти його, Він, щоправда, був непримиренним супроти зла, але милосердним до людей”.[152]

96. Рішучість, з якою Церква захищає універсальні та незмінні моральні норми, має на меті не поменшувати людину, а служити її правдивій свободі. Якщо свобода не може бути відоремлена від правди або протилежна їй, то треба визнати, що категоричний, тобто невідступний та безкомпромісний, захист абсолютно суттєвих вимог, які впливають з особової гідності людини, є шляхом та умовою самого існування свободи.

Таке служіння належиться *кожній особі*, яку слід розглядати в унікальності та неповторності її буття та існування: лише в послуху універсальним моральним нормам людина знаходить повне підтвердження своєї особистої унікальності та можливість правдивого морального зростання. З цієї причини це служіння здійснюється для *всіх людей*: не лише для поодиноких осіб, а також для спільнот і суспільств. Фактично ці норми представляють непорушний фундамент і єдину гарантію справедливого і мирного людського співіснування, а отже, правдивої демократії, яка може існувати й розвиватися лише на базі рівності всіх членів, які мають однакові права та обов’язки. *Що стосується моральних норм, які забороняють внутрішнє зло, то тут немає жодних привілеїв чи винятків ні для кого*. Немає різниці, чи хтось є володарем світу, чи „найубогішим із бідних” на цій землі: перед вимогами моральності всі є абсолютно рівними.

97. Таким чином, моральні норми, а в першу чергу негативні, які забороняють зло, виявляють *своє значення і силу, як щодо особи, так і щодо суспільства*. Захищаючи недоторканну особову гідність кожної людини, вони сприяють соціальному устрою людей та його належному й плідному розвитку. Заповіді з другої таблиці Декалогу, про які Ісус нагадує також багатому юнакові з Євангелії (пор. Мт. 19, 19), є первинними нормами всякого суспільного життя.

Ці заповіді сформульовано в загальних термінах. Але сам факт, що „джерелом, суб’єктом і метою всіх соціальних структур є і повинна бути особа людини” [153],

дозволяє, щоб вони були уточнені і більш увиразнені в детальному кодексі поведінки. Таким чином ці фундаментальні моральні правила соціального життя є основою *конкретних вимог*, до яких повинні достосуватися і державна влада, і громадяни. Навіть добрі наміри й важкі інколи обставини не дають права ні державній владі, ні окремим особам порушувати фундаментальні і суттєві права людської особи. Зрештою, лише моральність, яка визнає певні норми, що є дійсними для кожного без винятку, може бути гарантією етичного фундаменту співіснування як на національному, так на міжнародному рівнях.

Моральність і віднова суспільного та політичного життя

98. Коли поширюються небезпечні форми соціально-економічної несправедливості та політичної корупції, які впливають на людей та цілі народи, зростає обурення з боку великої кількості людей, чий фундаментальні людські права потоптано й зневажено, а також поширюється і загострюється відчуття *необхідності радикального* особистого та соціального *оновлення*, яке б могло гарантувати справедливість, солідарність, чесність та відкритість.

Звичайно, попереду довгий і важкий шлях, тому що таке оновлення вимагає численних зусиль, особливо з приводу великої кількості та серйозності випадків, які породжують і загострюють несправедливі ситуації у сьогоднішньому світі. Але, як показує історія та особистий досвід, не важко виявити, що в основі цих ситуацій лежать власне „культурні” причини, пов’язані з певними способами розуміння людини, суспільства і світу. Насправді, в центрі проблеми культури ми бачимо *моральний зміст*, який у свою чергу, полягає в релігійному значенні та ним наповнений.[154]

99. Лише Бог, Найвище Добро, є непорушним фундаментом і незамінною умовою моральності, тобто заповідей, особливо негативних, які завжди й у будь-якому випадку забороняють поведінку та вчинки, не узгоджені з особовою гідністю кожної людини. Отже, найвище Добро і моральне добро зустрічаються в *правді*: у правді Бога Творця та Відкупителя і в правді про людину, створену і спасенну Ним. Лише на основі цієї правди можемо будувати відновлене суспільство й розв’язувати складні та важкі проблеми, що перешкоджають цьому, – а понад усе проблему подолання різноманітних форм *тоталітаризму*, щоб дати вихід правдивій *свободі* особи. „Тоталітаризм походить від заперечення об’єктивної суті правди: якщо немає трансцендентної правди, скоряючись якій, людина осягає свою повну ідентичність, значить нема твердого принципу, який гарантував би справедливі стосунки між людьми. Тоді егоїстичні інтереси певної партії, групи або нації неминуче протиставляють їх одних одним. Якщо не визнавати трансцендентної правди, то перемагає сила влади, а кожна особа буде повністю використовувати засоби, якими вона володіє, для того, щоб нав’язати свої інтереси або власну думку, не беручи до уваги права інших людей. (...) Таким чином, в основі сучасного тоталітаризму лежить заперечення трансцендентної гідності людської особи, яка, будучи видимим образом навидимого Бога, сама по собі є суб’єктом прав, яких не може порушувати ні окрема особа, ні група, ні партія, ні народ, ні держава.

Навіть більшості соціальної групи не дозволено порушувати ці права, йдучи проти меншості, ізолюючи, гноблячи та експлуатуючи її чи намагаючись знищити”.[155]

Відповідно, нерозривна єдність між правдою і свободою, що висловлює суттєвий зв’язок між мудрістю і волею Бога, – є надзвичайно важливою для життя особи в соціально-економічній та соціально-політичній сферах. Яскраво бачимо це в соціальній науці Церкви, яка „належить до (...) богослов’я, а особливо, до морального богослов’я” [156], а також у церковному прадставленні заповідей, що є вказівками для соціального, економічного та політичного життя, і не лише по стосовно загальних позицій, але також і щодо певних окремих видів поведінки та конкретних вчинків.

100. Отже, Катехизм Католицької Церкви спочатку стверджує, що „в економічній справі пошана до гідності людини вимагає практикувати чесноту *поміркованості*, щоб вгамовувати прив’язання до благ цього світу; чесноту *справедливості*, щоб охороняти права ближнього і дати йому те, що йому належить, і чесноту *солідарності*, відповідно до золотого правила та до щедрості Господа, який «задня вас став бідним, будучи багатим, щоб ми Його убожеством розбагатіли» (2 Кор. 8, 9)”.[157] Далі Катехизм подає перелік видів поведінки і вчинків, суперечних людській гідності: грабунок, навмисне затримання позичених або знайдених речей, обман у торгівлі (пор. Втор. 25, 13-16), несправедлива заробітна плата (пор. Втор. 24, 14-15; Як. 5, 4), здобування користі, спекулюючи незнанням чи нуждою інших (пор. Ам. 8, 4-6), знецінення та приватне використання спільного майна підприємства, погано виконана праця, податкове шахрайство, підробка чеків та рахунків, завищення цін, марнотратство та ін. [158] Катехизм продовжує: „Сьома заповідь забороняє дії або справи, що з якихось причин: егоїстичних або ідеологічних, меркантильних чи тоталітарних – призводять до поневолення людини, до невизнання її особової гідності, до її купівлі, продажу й обміну як товару. Гріхом супроти гідності та основних прав людини є зведення її через насильство до ужиткової вартості і джерела користі. Святий Павло наказує господареві-християнину обходитися зі своїм слугою-християнином «не як зі слугою, а як із братом любим у Господі» (Флм. 16)”.[159]

101. У політичній сфері, слід зазначити такі речі, як правдивість у стосунках між тими, хто керує, і тими, ким керують; відкритість у державному управлінні; безсторонність у служінні суспільству; пошана до прав політичних суперників; захист прав обвинувачених, безвідносно до остаточних судових процесів та вироків; справедливе й чесне використання суспільних фондів; відкинення двозначних або незаконних засобів для отримання, збереження чи збільшення влади за всяку ціну, – усі ці принципи первинно ґрунтуються на трансцендентній цінності особи і виводять свою нагальність із неї та об’єктивних моральних вимог функціонування держав.[160] Якщо ці принципи не пошановані, то зникає сама основа політичного співіснування, а життя суспільства поступово наражається на ризик, небезпеку та занепад (пор. Пс. 14, 3-4; Од. 18, 2-3. 9-24). Сьогодні, коли багато країн є свідками падіння ідеологій, які пов’язували політику з тоталітарним баченням світу, насамперед марксизму, існує не менш серйозна небезпека заперечення фундаментальних прав людської особи та чергового захоплення політикою навіть релігійних потреб, укорінених у серці кожної людської істоти. Це загроза поєднання *демократії з етичним релятивізмом*, який позбавляє політичне та

соціальне життя незмінної моральної основи, результатом чого є неможливість пізнати правду. Бо дійсно, „коли нема жодної визначальної правди, яка провадила б політичну діяльність і керувала нею, тоді ідеями та переконаннями можна легко маніпулювати задля цілей, які ставить собі влада. Як учить історія, демократія без цінностей легко перетворюється на відкритий або тонко прихований тоталітаризм”. [161]

Отже, у кожній сфері особистого, сімейного, соціального та політичного життя моральність, заснована на правді й відкрита в правді до автентичної свободи, здійснює первинне, необхідне й безмежно цінне служіння не лише окремій особі та її зростанню в добрі, але також і суспільству та його правдивому розвитку.

Благодать і послух Божому Заповіду

102. Також і в найважчих ситуаціях людина повинна шанувати моральні норми, щоб виявити свій послух святим Божим заповідям і поводитися відповідно до своєї особової гідності. Звичайно, збереження гармонії між свободою і правдою часом вимагає виняткових жертв, і треба за це платити високу ціну: це може вести навіть до мучеництва. Та все ж, як показує загальний і щоденний досвід, людина підлягає спокусі знищити цю гармонію: „...бо чиню не те, що хочу, але що ненавиджу, те роблю... бо не роблю добра, що його хочу, але чиню зло, якого не хочу” (Рм. 7, 15. 19).

Що є остаточним джерелом внутрішнього розладу в людині? Історія її гріха починається тоді, коли вона перестає визнавати Бога своїм Творцем, а сама бажає з цілковитою незалежністю визначати, що є добром, а що є злом. „Ви станете, як Бог, що знає добро і зло” (Бут. 3, 5) – це перша спокуса; вона відлунює в інших спокусах, до яких людина легко схиляється внаслідок первородного гріха.

Проте спокусу можна подолати, гріха можна уникнути, оскільки разом із заповідями Господь дає можливість їх дотримання: „Його очі на тих, які його страхаються, і сам він відає кожне діло людське. Нікому не велів він бути нечестивим, нікому не давав він дозволу грішити” (Сир. 15, 19-20). Існують певні ситуації, у яких дотримуватися Божого закону може бути важко, надзвичайно важко, але завжди можливо. Це незмінне вчення Традиції Церкви підтверджує Тридентійський Собор: „Але ніхто, хоч чим би це оправдувалося, не може вважати себе звільненим від дотримання заповідей і не повинен уживати необдумане твердження, заборонене Отцями під загрозою анафемі, що тому, хто вже виправданий, неможливо дотримуватися Божих заповідей. Тому що Бог не заповів неможливого, але, застерігаючи, радить тобі робити все, що можеш, і молитися за те, чого не можеш, а Він дасть тобі допомогу, щоб підтримати тебе. Його заповіді не є тягарем (пор. 1 Йо. 5, 3); його ярмо любе і тягар його легкий (пор. Мт. 11, 30)”. [162]

103. Людина завжди бачить перед собою духовний горизонт надії завдяки цій *допомозі божественної Благодаті та її співпраці з людською свободою.*

У спасительному Ісусовому Хресті, у дарі Святого Духа, у Тайнах, які випливають із проколеного боку Відкупителя (пор. Йо. 19, 34), віруючі завжди знаходять благодать і силу дотримування святого Божого Закону, навіть посеред найважчих труднощів. Святий Андрей Критський зауважує, що сам закон „був оживлений благодаттю, щоб служити їй гармонійно і плідно. Кожен його елемент зберігає свої властивості без зміни чи змішання. Однак Бог вчинив так, що закон, який перед тим був обтяжливим обов'язком і примусом, став легкою ношею та джерелом свободи”. [163]

Тільки в тайні Христового Відкуплення містяться „конкретні” можливості людини. „Було б дуже серйозною помилкою робити висновок (...), що норма, про яку вчить Церква, є лише «ідеалом», який слід адаптувати, зробити пропорційним до так званих конкретних можливостей людини, згідно з «балансу різних користей в цій сфері». Але якими є «конкретні можливості людини»? І про яку людину ми говоримо? Про людину, якою *керує хіть*, чи про людину, *відкуплену* Христом? Саме це лежить в основі – реальність Христового Відкуплення. Христос відкупив нас! Це означає, що Він дав нам *можливість* зреалізувати *цілісну* правду нашого буття; Він зробив нашу свободу вільною від пожадливості. Але якщо відкуплена людина продовжує грішити, то це не тому, що Христова спасительна дія недосконала, а тому, що людська воля не здатна прийняти її благодаті. Звичайно, Божа заповідь є пропорційною до спроможностей людини, однак до спроможностей людини, обдарованої Святим Духом; людини, яка навіть якщо й згрішила, завжди може отримати прощення і втішатися присутністю Святого Духа”. [164]

104. У цьому контексті відкривається відповідний простір для *Божого милосердя* щодо грішної людини, яка наvertsється, а також для *розуміння людської слабкості*. Таке розуміння в жодному разі не означає деформації або фальсифікації міри добра і зла для того, щоб достосовувати їх до певних обставин. Це цілковито людська річ для грішника визнати свою неміч і просити милосердя за гріхи, але неприйнятним є наставлення того, хто свою слабкість перетворює на критерій правди про добро, почувавши себе самовиправданим, не визнаючи потреби звернутися до Бога та його милосердя. Настанова такого роду руйнує моральність цілого суспільства, оскільки заохочує до того, щоб ставити під сумнів об'єктивність морального закону загалом і відкидати абсолютність моральних заборон стосовно окремих дій людини, а це закінчується переплутуванням усіх суджень про цінності.

Навпаки, нам слід глибоко перейматися *благовістю євангельської притчі про фарисея і митаря* (пор. Лк. 18, 9-14). Митар, можливо, і міг мати певне виправдання за вчинені гріхи, які б зменшували його відповідальність. Але його молитва не шукає такого виправдання, а скоріше виявляє його недостойність перед безмежною Божою святістю: „Боже, милостивий будь мені, грішному!” (Лк. 18, 13). А фарисей виправдовує себе сам, шукає виправдання для кожної із своїх провин. Тут ми зустрічаємось з двома різними настановами сумління, характерними для людей усіх часів. Митар виявляє „покаянне” сумління, яке повністю усвідомлює безсилість власної природи й бачить у своїх провинах, незважаючи на суб'єктивні виправдання, підтвердження потреби у спасінні. Фарисей представляє „самовдоволене” сумління, маючи ілюзію, що він здатний дотримуватися закону без допомоги благодаті, з переконанням, що не потребує милосердя.

105. Кожна людина повинна присвячувати велику увагу тому, щоб не дозволити собі піддатися спокусі фарисея, яка намагається усунути із сумління людини усвідомлення її власного обмеження та гріхів. Проявами такої настанови сьогодні є спроби пристосувати моральні норми до власних можливостей і особистих інтересів, а то й відкинути саме поняття норми. З іншого боку, прийняття цієї „диспропорції” між законом і людськими можливостями, що є можливостями моральних сил людини, яка залишена на саму себе, розпалює спрагу людини за ласкою, підготовлюючи до її прийняття. „Хто мене визволить від тіла тієї смерті?” – питає апостол Павло. І в пориві радості та вдячності відповідає: „Дяка хай буде Богові через Ісуса Христа, Господа нашого!” (Рм. 7, 24-25).

Таке саме розуміння ми знаходимо в молитві святого Амвросія Медіоланського: „Ким є людина, коли ти не відвідуєш її? Пам’ятай, Господи, що ти створив мене слабким, що Ти зліпив мене з пороку земного. Чи зможу я встояти, якщо Ти не будеш постійно дивитися на мене, зміцнюючи цю глину, щоб до мене прийшла сила від Твого обличчя? «Вони бентежаться, коли ховаєш вид Твій» (Пс. 104[103], 29): якщо поглянеш на мене, горе мені! Ти нічого не можеш побачити в мені, крім плям моїх злочинів. Нічого нам не допомагає, чи Ти полишаєш нас, чи дивишся на нас, бо коли дивишся на нас, ображаємо Тебе. Та все ж ми думаємо, що Бог не відкине того, кого бачить, тому що Він очищає своїм поглядом. Полум’я вогню перед Ним спалює наші провини (пор. Йоїл 2, 3)”. [165]

Моральність і нова євангелізація

106. Євангелізація – це наймогутніший, найбільш хвилюючий виклик, перед яким стоїть Церква від самого початку. Насправді цей виклик походить не лише від соціального та культурного контексту, в якому Церква перебуває в ході історії, а з наказу Воскреслого Христа, який визначив саму причину існування Церкви: „Ідіть же по всьому світу та проповідуйте Євангелію всякому творінню” (Мк. 16, 15).

Однак історичний момент, у якому тепер живемо, є великим закликом до „нової євангелізації”, тобто проголошенням Євангелії, яка є завжди новою і завжди приносить новину; євангелізації, яку треба проводити з „новою ревністю, новими методами й зі застосуванням нових способів вираження”. [166] Наслідками дехристиянізації, яка важко відбивається на цілих народах і спільнотах, колись багатих на віру і християнське життя, є не лише втрата віри або відокремлення її від щоденного життя, але й *занепад чи затьмарення морального відчуття*. Це відбувається і через втрату розуміння оригінальності євангельської моралі, і внаслідок занепаду фундаментальних принципів та етичних цінностей загалом. Сьогоднішнє поширення тенденцій суб’єктивізму, утилітаризму та релятивізму виявляє себе не просто як прагматична постава або зразки поведінки, а скорше як підхід, що має теоретичну основу та претендує на повну культурну та соціальну легітимність.

107. Євангелізація, а отже, й „нова євангелізація”, зобов’язує також до проголошення і представлення моральності. Сам Ісус, проголошуючи Боже Царство та його спасительну любов, закликає людей до віри та навернення (пор. Мк. 1, 15). А коли Петро, разом з іншими апостолами, проголошує воскресіння з мертвих Ісуса з Назарета, то говорить про необхідність жити новим життям, якщо хтось хоче бути учнем Воскреслого (пор. Ді. 2, 37-41; 3, 17-20).

Так, як це відбувається в проголошенні правд віри, і навіть ще більше – у представленні основ і змісту християнської моральності, нова євангелізація покаже свою автентичність і місіюну силу тоді, коли реалізовуватиметься не лише дар проголошення Слова, але також життя у Слові. Особливо *життя у святості*, краса якого, покійно і часто непомітно, виявляється в багатьох, хто належить до Народу Божого. Ця святість – найпростіший і найпривабливіший шлях, яким можна безпосередньо досягнути красу правди, відчути визвольну силу Божої любові та цінність безумовної вірності всім вимогам Господнього закону, навіть у найважчих ситуаціях. З цієї причини Церква, як мудрий учитель моральності, завжди запрошувала віруючих шукати й знаходити у святих мужів і дів, а понад усе в Пречистій Богородиці, „повній ласки” і „Пресвятій”, зразок, силу та радість, що є необхідними для життя, узгодженого з Божими Заповідями та Євангельськими Блаженствами.

Життя святих як віддзеркалення доброти Бога – Того, хто „один тільки добрий”, – є не лише правдивим визнанням віри й заохоченням розділяти її з іншими, але також прославленням Бога та Його безмежної святості. Життя у святості приводить до повного вираження та реалізації потрійного і водночас єдиного *munus propheticum, sacerdotale et regale* (пророчого, священничого та царського уряду), котрий кожен християнин отримує як дар, народжуючись знову „з води і Духа” (Йо. 3, 5) у Хрещенні. Його моральне життя має цінність „духовного поклоніння” (Рм. 12, 1; пор. Флп. 3, 3), беручи початок у невичерпному джерелі святості та прослави Бога в Таїнствах, а особливо Євхаристії, та живлячись ним. Розділяючи жертву Хреста, християнин бере участь у Христовій самовідданій любові, наповнений та озброєний цією любов’ю у своєму житті, усіх думках і вчинках. Також очевидним та ефективним у моральному житті є царське служіння християнина: чим більше хтось, з допомогою благодаті, підкоряється новому закону Святого Духа, тим більше зростає у свободі, до якої покликаний, служачи в правді, любові та справедливості.

108. Джерелом нової євангелізації та нового морального життя, яке вона пропонує і пробуджує, приносячи плоди святості й місіюний ентузіазм, є *Дух Христа* – начало і міць плідного служіння Матері Церкви. Папа Павло VI нагадує нам: „Неможливо здійснювати євангелізацію без дії Святого Духа”. [167] Христовий Дух, сприйнятий покійним і слухняним серцем віруючого, приносить розквіт християнського морального життя та свідчення святості посеред великого розмаїття покликаних, дарів, відповідальностей, умов та життєвих ситуацій. Висловлюючи правдиву віру Церкви, Новатіан показав, що Святий Дух є Тим, „хто скріплює серця та думки учнів, хто виявляє євангельські тайни, проливаючи світло на божественні речі. Скріплені цим даром, християни не боялися ні тюрем, ні кайданів задля імені Господнього; насправді вони навіть перемагали владу та страждання цього світу, озброєні й скріплені в Дусі, зберігаючи в собі дари, котрими цей Дух обдаровує Церкву й посилає, ніби діаманти, Христовій Нареченій. Бо це він кличе у Церкві пророків, навчає вчителів, скеровує

мови, зцілює та здійснює чуда, сповнює великі діла, дарує вміння розрізняти духів, призначає владу, надихає радою, творить та уділяє дари благодаті. У такий спосіб Він усюди й у всьому чинить досконалою і сповненою Господню Церкву”.[168]

У такому живому контексті нової євангелізації, спрямованої до пробудження та зміцнення „віри, чинної любов’ю” (пор. Гл. 5, 6), а також з огляду на дію Святого Духа, ми тепер можемо зрозуміти, яку роль у Церкві – спільноті віруючих – відіграють богословські роздуми на тему морального життя, а також можемо говорити про місію та відповідальність богословів-моралістів.

Служіння богословів-моралістів

109. Ціла Церква покликана євангелізувати, і свідчити про життя віри покликана ціла Церква, яка стала учасницею *munus propheticum*, пророчого служіння Господа Ісуса, коли отримала дар Його Духа. Завдяки постійній присутності Духа Правди в Церкві (пор. Йо. 14, 16-17), „ціла спільнота вірних, що отримали помазання від Святого Духа (пор. 1 Йо. 2, 20. 27), не може помилятися у вірі, і цю свою особливу прикмету проявляє через надприродне відчуття віри цілого народу, коли, «починаючи з Єпископів і до останнього з мирян», висловлює універсальну узгодженість у справах віри та моралі”.[169]

Щоб здійснювати провадити свою пророчу місію, Церкві слід постійно відновлювати або „оживлювати” власне життя у вірі (пор. 2 Тм. 1, 6), передовсім через щораз глибші роздуми над змістом самої віри, ведені під впливом Святого Духа. Саме цій „вірі, яка шукає зрозуміння”, конкретно служить „покликання” богослова в Церкві: „Посеред покликань, які Дух розбуджує в Церкві, є покликання богослова. Його роллю є в особливий спосіб розвивати глибше розуміння Божого Слова, яке міститься в натхненному Святому Письмі та передане живою Традицією Церкви. Він здійснює це разом з Учительським Урядом Церкви, на який покладена відповідальність зберігати депозит віри. За своєю природою віра прагне до зрозуміння, бо вона об’являє людині правду про її призначення та шлях до його досягнення. Навіть якщо вираження словами Об’явленої правди словами перевищує наші можливості і якщо наші поняття безсилі перед її безмірною величчю (пор. Еф. 3, 19). Однак об’явлена правда живить розум, який є Божим даром, даним для пізнання правди, щоб він міг увійти в її світло і, завдяки цьому, певною мірою зрозуміти те, в що вірить. Богословська наука відповідає на запрошення правди, оскільки бажає зрозуміти віру. Цим вона допомагає Божому народові виконувати апостольську заповідь (пор. 1 Пт. 3, 15), даючи відповідь кожному, хто вимагає звіту про вашу надію”.[170]

Основним у визначенні самої суті богослов’я і, відповідно, у виконанні притаманної йому місії є розуміти своє глибоке й живе поєднання з Церквою, її таїнством, її життям та місією: „Богослов’я є церковною наукою, тому що зростає в Церкві та впливає на Церкву. (...) Служить Церкві і тому має почувати себе активно діяльним у її місії, особливо в місії пророчій”.[171] За своєю природою і динамікою правдиве богослов’я може дозрівати й розвиватися лише в повній та відповідальній участі в житті Церкви та в „приналежності” до Церкви як „спільноти віри”. У свою чергу, плоди богословських

пошуків і глибшого розуміння перетворюються в джерело збагачення Церкви та її життя віри.

110. Усе, що було сказано про богослов'я загалом, також слід обов'язково сказати і про „моральне богослов'я”, яке є окремою ділянкою наукових роздумів про Євангелію як дар та *заповідь нового життя*, про життя „по правді та в любові” (пор. Еф. 4, 15), про життя Церкви у святості, просвітлене правдою про добро, що приводить до досконалості. Учительський Уряд Церкви уповноважений не лише у сфері віри, але також, що невіддільно від неї, у сфері моралі. Його завданням є „за допомогою суджень, нормативних для сумління вірних, розрізняти вчинки, які самі в собі узгоджуються з вимогами віри, сприяючи їхньому прояву у житті, від тих, які, навпаки, через своє внутрішнє зло несумісні з цими вимогами”. [172] Проголошуючи Божі заповіді та Христову любов, Учительський Уряд також навчає вірних про певні особливі правила та вимоги, щоб вони приймали їх сумлінням як морально зобов'язуючі. Крім того, Учительський Уряд виконує важливе завдання виявляти пильність, застерігаючи вірних перед можливими помилками, навіть не явними, коли їхнє сумління не спроможне визнати правильності і правдивості моральних норм, яких навчає Учительський Уряд.

Тут слід розглянути особливе завдання тих, хто вповноважений своїми законними душпастирями навчати морального богослов'я у семінаріях та на богословських факультетах. Вони мають важливий обов'язок навчати вірних, особливо майбутніх душпастирів, про всі заповіді та практичні норми, що їх авторитетно проголошує Церква. [173] Бачачи можливі обмеження людських аргументів, які застосовує Вчительський Уряд, богослови-моралісти покликані розвивати глибше розуміння підстав, що лежать в основі приписів, яких він навчає, і пояснювати чинність та зобов'язуючу природу правил, які він пропонує, показуючи їх взаємозв'язок та поєднання з остаточною метою людини. [174] Богослови-моралісти підсилюють науку Церкви й дають у своєму служінні приклад лояльного підходу, як зовнішнього, так внутрішнього, до навчання Уряду у сферах догми та моральності. [175] Глибоким завданням богословів, які співпрацюють з єрархією Вчительського Уряду, є повніше вияснити біблійні основи, етичне значення та антропологічні мотиви, які становлять основу проголошеного Церквою морального вчення та погляду на людину.

111. Служіння, до якого покликані богослови-моралісти, сьогодні є надзвичайно важливим, і не лише в церковному житті та місії, але й для людського суспільства та культури. Працюючи в близькій та живій єдності з біблійним і догматичним богослов'ям, теологи-моралісти у своїх наукових роздумах мають наголошувати на „динамічному аспекті моральності, тобто присвятити особливу увагу відповіді, що її людина повинна дати на Божий заклик у процесі її зростання в любові, перебуваючи в спільноті спасіння. У цей спосіб моральне богослов'я здобуде внутрішній духовний вимір, відповідаючи на потребу повного розвитку „*imago Dei*”, присутнього в людині, відповідаючи на закони духовного розвитку, описані в християнському аскетичному та містичному богослов'ї. [176]

Звичайно, моральне богослов'я та його навчання зустрічається сьогодні особливими труднощами. Оскільки необхідним наслідком моральності Церкви є *нормативний вимір*, моральне богослов'я не може бути звужене лише до системи знань, що діють виключно в контексті гуманітарних наук. Останні розглядають явище моральності як історичний та соціальний факт. Моральне ж богослов'я, хоч і потребує використання гуманітарних та природничих наук, усе ж не спирається на результати формальних емпіричних досліджень чи лише феноменологічного сприйняття. Насправді відношення гуманітарних наук до морального богослов'я повинно завжди визначатися на основі первинних питань: *Що є добром, а що злом? Що потрібно робити, щоб мати вічне життя?*

112. Отже, богослов-мораліст повинен ретельно розрізняти контекст сьогодишньої переважної наукової і технічної культури, яка наражена на небезпеки релятивізму, прагматизму та позитивізму. З богословського погляду моральні принципи не залежать від історичного моменту, в якому їх відкрили. Більш того, факт, що самі віруючі не йдуть за наукою Вчительського Уряду або помилково розуміють як морально правильну поведінку, котру їхні душпастирі визначають як протилежну до Божого Закону, не може бути правомірним аргументом, щоб заперечити правди моральних норм, яких навчає Церква. Формулювання моральних принципів не належить до компетенції формально емпіричних методів. Моральне богослов'я не заперечує чинності таких методів, але водночас не завужує свій світогляд до них; визнаючи вірність надприродній суті віри, воно передовсім і понад усе бере до уваги *духовний вимір людського серця та його покликання до Божественної любові*.

Фактично, коли гуманітарні науки, як усі експериментальні науки, розвивають емпіричну та статистичну концепцію „нормальності”, віра вчить, що цього роду нормальність містить у собі сліди первородного падіння людини, її відходу від первинного стану, тобто є вражена гріхом. Лише християнська віра вказує людині шлях, щоб повернутися „до початків” (пор. Мт. 19, 8), – шлях, який інколи дуже відрізняється від емпіричної нормальності. У цьому значенні гуманітарні науки, незважаючи на велику кількість накопичених знань, не можуть бути визнані найважливішими показниками для моральних норм. Повну правду про людину та її моральне життя виявляє Євангелія і таким чином просвітлює та застерігає грішників, проголошуючи їм милосердя Бога, який постійно діє, щоб захистити їх від втрати надії на те, що вони спроможні пізнати Божий Закон і жити ним, а також від неправдивого переконання, що вони без заслуги можуть спастися. Бог також нагадує грішникам про радість прощення, бо тільки воно може дати їм силу побачити в моральному законі визволяючу правду, благодать надії, дорогу життя.

113. Навчання моральної доктрини вимагає свідомого прийняття інтелектуальних, духовних і душпастирських обов'язків. Тому богослови-моралісти, які навчають доктрини Церкви, мають важливий обов'язок виховувати у вірних здатність до морального розпізнання, щоб вони прямували до правдивого добра та з довірою зверталися по допомогу до Божої благодаті.

Якщо обмін думками і суперечність поглядів можуть бути нормальним виявом громадського життя в системі представницької демократії, то моральна наука, звісна річ, ніяк не може залежати лише від процесуальної етики, бо зміст морального вчення

абсолютно не залежить від правил і форм демократичного розгляду. *Офіційно виражена незгода [з Учительським Урядом Церкви] у формі ретельно заранжованих протестів та полемік у засобах масової інформації суперечить церковній єдності та правильному розумінню єрархічного устрою Божого народу.* Опозиція до вчення душпастирів Церкви не може бути легальним висловом чи християнської свободи, чи різноманітності дарів Духа. Коли це відбувається, церковні душпастирі зобов'язані діяти відповідно до своєї апостольської місії, наполягаючи на тому, що слід пошанувати *право вірних* пізнавати католицьку доктрину в її чистоті й цілісності: „Ніколи не заперечуючи, що він також належить до Божого народу, богослов повинен бути повним поваги до них, подаючи науку, яка в жодний спосіб не шкодить доктрині віри”.[177]

Наша відповідальність як душпастирів

114. II Ватиканський Собор нагадує нам, що відповідальність за віру та життя віри Божого народу лежить особливо на душпастирях Церкви: „Серед принципів завдань єпископів найбільшу перевагу має проповідання Євангелії. Тому що єпископи є вісниками віри, які приводять до Христа нових учнів, вони є правдивими учителями, уповноваженими авторитетом Христа, які проповідують людям віру, доручену їм, щоб вони перебували в ній і втілювали її. Вони виявляють цю віру в світлі Святого Духа, приймаючи із скарбів Об'явлення «нове і старе» (пор. Мт. 13, 52); вони допомагають їм приносити плоди, застерігаючи від помилок, які загрожують їхній пастві (пор. 2 Тм. 4, 1-4)”.[178]

Наш спільний обов'язок і, понад те, наша спільна благодать як пастирів і єпископів Церкви, – навчати вірних того, що провадить їх до Бога, так, як колись Ісус навчав юнака в Євангелії. Відповідаючи на питання: „Що доброго маю чинити, щоб мати життя вічне?”, Ісус спрямовує його до Бога-Творця, Господа Завіту. Він нагадує йому моральні заповіді, вже об'явлені в Старому Завіті, і вказує на їхній дух та глибинне значення, запрошуючи юнака йти за Ним в убогості, покорі і любові: „Приходь і йди за мною!”. Ця правда Його науки підтверджена Хрестом та Христовою Кров'ю: у Святому Дусі вона стала новим законом Церкви та кожного християнина.

Цю „відповідь” на питання про моральність Ісус доручив нам, Пастирям Церкви, в особливий спосіб: ми покликані зробити її предметом нашого навчання, сповнюючи свій *munus propheticum*. Водночас, наша відповідальність як душпастирів щодо християнської моральної науки повинна також бути частиною *munus sacerdotale*: це відбувається тоді, коли ми уділяємо вірним дари Благодаті й освячення, щоб вони були здатні коритися Божому святому закону, і коли наші постійні та повні довіри молитви підтримують віруючих у їхньому зусиллі бути вірними вимогам віри та жити згідно з Євангелією (пор. Кол. 1, 9-12). Християнське моральне вчення має бути, особливо сьогодні, однією з основних сфер душпастирської відповідальності, виконуючи наше *munus regale*.

115. Це фактично вперше Вчительський Уряд Церкви детально викладає фундаментальні елементи вчення, представляючи принципи для душпастирського розпізнання, необхідні в складних і навіть критичних практичних ситуаціях та в умовах культурних змін.

У світлі Об'явлення та постійного навчання Церкви, особливо II Ватиканського Собору, я коротко пригадав суттєві характеристики свободи та основні цінності, пов'язані з гідністю особи і правдивістю її вчинків, щоб у послуху моральному законіві можна було пізнати благодать і знак нашого усиновлення у Єдинородному Сині Ісусі Христі (пор. Еф. 1, 4-6). Власне, ця енцикліка оцінює певні напрямки сучасного морального богослов'я. Тепер передаю цю оцінку вам, бажаючи пояснити й допомогти в нашій спільній праці розпізнання, прислухаючись до слів Господа, який довірив Петрові завдання скріплювати своїх братів (пор. Лк. 22, 32).

Кожен із нас знає, яким важливим є вчення, що представляє центральні теми цієї енцикліки, підтвержене сьогодні авторитетом Наслідника Петра. Кожен із нас бачить, яке велике значення – і не лише для окремих осіб, а й для цілого суспільства – має *чергове підтвердження універсальності та незмінності моральних заповідей*, особливо тих, які забороняють завжди й без винятку *внутрішньо злі акти*.

Визнаючи ці заповіді, серце християнина і наша душпастирська любов прислухаються до поклику Того, хто „перший полюбив нас” (1 Йо. 4, 19). Бог вимагає від нас, щоб ми були святими, як Він святий (пор. Лев. 19, 2), щоб ми були в Христі досконалими, як Він досконалий (пор. Мт. 5, 48). В основі непохитних вимог цієї заповіді лежить безмежна й милосердна Божя любов (пор. Лк. 6, 36), а її метою є провадити нас у Христовій Благодаті на дорогу повноти життя, якою належить іти Дітям Божим.

116. Як єпископи ми зобов'язані *дбати про правдиве передання Божого Слова*. Мої Співбрати в Єпископстві, слідкувати за тим, щоб це моральне вчення вірно передавалося, і вживати відповідних заходів, щоб охоронити вірних від кожної доктрини і теорії, протилежної до цієї, – це частина нашої душпастирської місії. У виконанні цього завдання нам допомагають богослови, однак богословські погляди не є ні правилом, ні нормою нашого вчення. Його авторитет, зміцнений допомогою Святого Духа та оснований на єдності *cum Petro ed sub Petro*, впливає з нашої вірності католицькій вірі, отриманій від апостолів. Як єпископи ми маємо важливий *особистий* обов'язок дбати про те, щоб у наших єпархіях проповідувалась „здорове навчання” (1 Тм. 1, 10) віри і моралі.

Особлива відповідальність лежить на єпископах стосовно католицьких інституцій. Чи це організації для душпастирської опіки над сім'ями та соціальної праці, чи інституції, призначенням яких є освіта або піклування про здоров'я, єпископи можуть канонічно засновувати й визнавати такі структури, надаючи їм певні завдання. Однак єпископи ніколи не є звільненими від власних обов'язків. Їм належить, спільно з Апостольською Столицею, як надавати титул „католицький” церковним освітнім закладам [179], університетам [180], оздоровчим та юридичним службам, так і, у разі розбіжності їх діяльності з цим титулом, позбавляти його.

117. У серці кожного християнина, у найдальших глибинах кожної особи завжди відлунує питання, яке задав Ісусові молодий юнак у Євангелії: „Учителю, що доброго маю чинити, щоб мати життя вічне?” (Мт. 19, 16). Однак кожен потребує звернутися з цим питанням до доброго Вчителя, тому що лише Він єдиний може дати відповідь у повноті правди, у всіх ситуаціях, у найрізноманітніших обставинах. А коли християни задають йому питання, що тривожить їхнє сумління, Господь відповідає словами Нового Завіту, які Він доручив своїй Церкві. Подібно, як говорить про себе апостол Павло, ми також послані „благовістити, і то не мудрістю слова, щоб хрест Христа не став безуспішним” (1 Кор. 1, 17). Тому відповідь Церкви на питання людини полягає в мудрості та владі Розп’ятого Христа – Правди, яка дарує себе.

Коли люди задають Церкві питання, що турбують їхнє сумління, коли вірні в Церкві звертаються до своїх єпископів і душпастирів, у відповіді Церкви звучить голос Ісуса Христа, голос правди про добро і зло. У словах, які промовляє Церква, в глибинах душі кожної людини відлунує голос Бога, який „один є Добрим” (пор. Мт. 19, 17), єдиний „є любов” (1 Йо. 4, 8.16).

Через помазання Святим Духом ці лагідні, проте вимогливі слова стають світлом і життям для людини. Апостол Павло запрошує нас бути відважними, „здібність бо наша від Бога. Він нас зробив здібними слугами Нового Завіту, не з букви, а з духу... Господь же – Дух, а де Господній Дух, там воля. Ми ж усі, мов дзеркало, відкритим обличчям відзеркалюємо Господню славу й преображуємось у його образ, від слави у славу, згідно з діянням господнього Духа” (2 Кор. 3, 5-6. 17-18).

Закінчення

Марія, Мати Милосердя

118. Завершуючи ці роздуми, віддаємо Марії, Божій Матері та Матері Милосердя, себе самих разом зі стражданнями й радощами нашого життя, моральне життя вірних і людей доброї волі, а також дослідження богословів-моралістів.

Марія є Матір’ю Милосердя, тому що її Син Ісус Христос був посланий Отцем як об’явлення Божого милосердя (пор. Йо. 3, 16-18). Христос прийшов не засудити, а простити, виявити милосердя (пор. Мт. 9, 13). І найбільшим милосердям є те, що Він був посеред нас, закликаючи нас іти назустріч Йому та визнати, разом із Петром, що Він є „Сином живого Бога” (Мт. 16, 16). Жоден людський гріх не може стерти Божого милосердя або спинити його визвольну тріумфальну силу, – нам треба лише звернутися до Нього. Насправді гріх ще більше посилює світло любові Отця, який для того, щоб викупити раба, віддає в жертву свого Сина [181]: Відкуплення – це Його милосердя до нас. Це милосердя сягає своєї повноти в дарі Святого Духа, який породжує нове життя і вимагає його. Не має значення, як багато великих перешкод кладе на цьому шляху людська слабкість і гріх, – Дух, що відновлює лице землі (пор. Пс. 104[103], 30),

уможливило чудо досконалого сповнення добра. Ця віднова, що дає спроможність бути добрим, благородним, гарним, подобаючись Богові і скоряючись Його волі, є певним чином розквітом дару милосердя, який звільняє від служіння злу і дає силу не грішити більше. Цим даром нового життя Ісус робить нас учасниками своєї любові й провадить нас у Дусі до Отця.

119. Такою є втішаюча певність християнської віри, якій вона завдячує свій глибоко людський характер і свою *надзвичайну простоту*. Часом у дискусіях про нові складні моральні проблеми, здається, що християнська моральність надто вимоглива, важка для розуміння і майже неможлива до здійснення. Це неправда, оскільки християнська мораль, сприйнята в євангельській простоті, полягає в наслідуванні Ісуса Христа, у відданні себе Йому, щоб Він міг перетворити нас своєю ласкою, відновити нас своїм милосердям, дарами, які приходять до нас у живій єдності з Церквою. Святий Августин нагадує нам, що „той, хто хоче жити, має де жити, має все, необхідне для життя. Нехай лиш стане поруч, нехай вірить, хай належить до Христового Тіла, щоб мати життя в собі. Нехай не відходить від єдності з іншими”.[182] Таким чином, суттєвий зміст християнської моралі може зрозуміти – завдяки світлу Святого Духа – кожна людина, навіть найменш освічена, а передовсім та, яка здатна зберегти „простоту серця” (пор. Пс. 86 [85], 11). З іншого боку, ця євангельська простота не відлучає нікого від бачення всієї складності реального життя, – скоріше вона може привести до правдивішого розуміння реальності, оскільки наслідування Христа допомагає поступово пізнати принципи автентичної християнської моралі й водночас додає життєву енергію, необхідну для її реалізації. Учительський Уряд Церкви повинен піклуватися про те, щоб процес наслідування Христа органічно розвивався, щоб нічого не фальсифікувало й не прикривало пов’язаних із ним моральних вимог і всіх його наслідків. Той, хто любить Христа, дотримується заповідей (пор. Йо. 14, 15).

120. Марія є Матір’ю Милосердя також тому, що їй Ісус довірив свою Церкву і все людство. Біля підніжжя хреста, приймаючи Йоана за свого сина й разом із Христом благаючи в Отця прощення для тих, які не знають, що чинять (пор. Лк. 23, 34), Марія, у досконалому послуху Духові, досвідчує багатство й універсальність Божої любові, яка розширює її серце, щоб прийняти в нього все людство. Таким чином, Марія стає Матір’ю нас усіх і кожного з нас, Матір’ю, що випрошує для нас Боже милосердя.

Марія є сяючим знаком і чудовим прикладом морального життя. „Її життя може служити зразком для кожного” – пише Св. Амвросій.[183] Звертаючись особливо до тих, які живуть у незайманості, але маючи на думці дійсність, доступну для кожного, він каже: „Першим стимулом для навчання є благородство вчителя. Хто благородніший від Божої Матері? Хто славніший від Тієї, яку вибрала сама Світлість?” [184] Марія плекає і вдосконалює свою свободу, віддаючи себе Богові й приймаючи в себе Божий дар. Вона береже у своєму незайманому лоні Воплоченого Божого Сина аж до Його народження, огортає Його турботою і виховує, супроводжує його в найвищому подвигу свободи, яким є певне пожертвування з власного життя. Віддаючи себе, Марія цілковито присвячується здійсненню задуму Бога, який віддає себе людям. Приймаючи події, які вона не завжди розуміла, і роздумуючи про них в своєму серці (пор. Лк. 2, 19), Вона стала зразком для тих, хто слухає слово Боже і зберігає його (пор. Лк. 11, 28), і

заслужила титул „Престол Премудрості”. Цією Премудрістю є сам Ісус Христос, Одвічне Слово Боже, яке досконало виявляє і сповнює волю Отця (пор. Євр. 10, 5-10). Марія запрошує кожного прийняти цю Мудрість. Також і до нас вона звертається зі словами, які промовила до слуг у Кані Галілейській під час весільного бенкету: „Що лиш скаже вам – робіть” (Йо. 2, 5).

Марія поділяє з нами нашу людську ситуацію, однак Вона цілковито відкрита дії Божої благодаті. Не знаючи гріха, Вона співчуває кожній немочі. Вона розуміє грішника й любить його материнською любов'ю. Саме з огляду на цю любов Вона завжди стоїть на боці правди й розділяє з Церквою турботу про невпинне нагадування моральних наказів, – завжди і всім. З цієї самої причини Вона не погоджується на те, щоб грішна людина була обманута тими, які стверджують, що з любові до неї виправдують її гріх, бо знає, що тоді жертва Христа, її Сина, може стати даремною. Жодне виправдання, яким ваблять філософські чи богословські доктрини, не може вчинити людину посправжньому щасливою: лише Хрест і Слава Воскреслого Христа можуть дати мир її сумлінню та дарувати спасіння її життю.

О Маріє,

Мати Милосердя,

споглянь на нас усіх,

щоби Хрест Христовий

не став даремним,

щоб людина не зійшла на манівці зі шляху добра,

не втратила усвідомлення гріха,

але зростала в надії до Бога,

„багатого милосердям” (Еф. 2, 4),

щоби свobodно виконувала добрі вчинки,

які Бог заздалегідь приготував (пор. Еф. 2, 10),

і таким чином усім своїм життям була

„на хвалу Його величі” (Еф. 1, 12).

Дано в Римі, при соборі Святого Петра, 6 серпня 1993 р., у свято Преображення Господнього, на п'ятнадцятому році мого Понтифікату.

Іван Павло II, Папа

ПРИМІТКИ

[1] II Ватиканський Собор, Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et Spes*, 22.

[2] Пор. II Ватиканський Собор, Догматична конституція про Церкву *Lumen Gentium*, 1.

[3] Пор.: Там само, 9.

[4] *Gaudium et Spes*, 4.

[5] Павло VI, Звернення до Генеральної Асамблеї Об'єднаних Націй (4 жовтня, 1965), 1//AAS 57 (1965) 878; пор.: Енцикліка *Populorum Progressio* (26 березня 1967), 13//AAS 59 (1967) 263-264.

[6] Пор.: *Gaudium et Spes*, 33.

[7] *Lumen Gentium*, 16.

[8] Пій XII вказав на цей доктринальний розвиток; пор. „Radio Message” з нагоди П'ятдесятої річниці Енцикліки *Rerum Novarum* Лева XIII (1 червня 1941)//AAS 33 (1941) 195-205; також Іван XXIII, Енцикліка *Mater et Magistra* (15 травня 1961)//AAS 53 (1961) 410-413.

[9] Апостольський лист *Spiritus Domini*, (1 серпня 1987): AAS 79 (1987), 1374.

[10] Катехизм Католицької Церкви. – Вид. Синоду УГКЦ, 2002. – № 1692.

[11] Апостольська конституція *Fidei Depositum* (11 жовтня 1992), 4.

[12] Пор.: II Ватиканський Собор, Догматична конституція про Боже Об'явлення *Dei Verbum*, 10.

[13] Пор.: Апостольський лист *Parati Semper* до молоді світу з нагоди Міжнародного року молоді (31 травня 1985), 2-8//AAS 77 (1985) 581-600.

[14] II Ватиканський Собор, Декрет про священничий вишкіл *Optatam Totius*, 16.

[15] Енцикліка *Redemptor Hominis* (4 травня 1979), 13//AAS 71 (1979) 282.

- [16] Там само, 10; loc. cit., 274.
- [17] Hexameron, dies VI, sermo IX, 8, 50//CSEL 32, 241.
- [18] Св. Лев Великий, *Sermo XCII*, розділ III//PL 54, 454.
- [19] Св. Тома Аквінський, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula Theologica*, II, № 1129. – Ed. Taurinen. (1954) 245; пор.: *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2; Катехизм Католицької Церкви, № 1955.
- [20] Пор.: Св. Максим Ісповідник, *Quaestiones ad Thalassium*, Q. 64//PG 90, 723-728.
- [21] *Gaudium et Spes*, 24.
- [22] Катехизм Католицької Церкви, № 2070.
- [23] In Johannis Evangelium Tractatus, 41, 10//CCL 36, 363.
- [24] Пор. Св. Августин, *De Sermone Domini in Monte*, I, 1, 1//CCL 35, 1-2.
- [25] In Psalmum CXVIII Expositio, Sermo 18, 37//PL 15, 1541; пор.: St. Chromatius of Aquileia. *Tractatus in Matthaеum*, XX, I, 1-4//CCL 9/A, 291-292.
- [26] Пор.: Катехизм Католицької Церкви, № 1717.
- [27] In Johannis Evangelium Tractatus, 41, 10//CCL 36, 363.
- [28] Там само, 21, 8//CCL 36, 216.
- [29] Там само, 82, 3//CCL 36, 533.
- [30] *De Spiritu et littera*, 19, 34//CSEL 60, 187.
- [31] *Confessiones* („Сповідь”), X, 29, 40//CCL 27, 176; пор.: *De gratia el liberto arbitrio*, XV//PL 44, 899.
- [32] Пор.: *De Spiritu et littera*, 21, 36; 26, 46//CSEL 60, 189-190; 200-201.
- [33] Пор.: Св. Тома Аквінський, *Summa Tteologiae*, I-II, q. 106, a. 1, conclusio й ad 2-um.
- [34] In Matthaеum, Hom. I, 1//PG 57, 15.
- [35] Пор.: Св. Іринеї, *Adversus Haereses*, IV, 26, 2-5//SCh 100/2, 718-729.
- [36] Пор.: Св. Юстин, *Apologia*, I, 66//PG 6, 427-430.
- [37] Пор.: 1 Пт. 2, 12 і далі; пор.: *Didache*, II, 2//Patres Apostolici. – ed. F. X. Funk, I, 6-9; Климент Олександрійський, *Paedagogus*, I, 10; II, 10//PG 8, 355-364; 497-536; Тертуліян, *Apologeticum*, IX, 8//CSEL, 69, 24.

[38] Пор.: Св. Ігнатій Антіохійський, *Ad Magnesios*, VI, 1-2//*Patres Apostolici*, – ed. F. X. Funk, I, 234-235; Св. Іриней, *Adversus Haereses*, IV, 33, 1. 6. 7//Sch 100/2, 802-805; 814-815; 816-819.

[39] *Dei Verbum*, 8.

[40] Пор.: Там само.

[41] Там само, 10.

[42] СІС, кан. 747, 2.

[43] Пор.: *Dei Verbum*, 7.

[44] *Gaudim et Spes*, 22.

[45] *Optatam Totius*, 16.

[46] *Gaudim et Spes*, 62.

[47] Там само.

[48] Пор.: *Dei verbum*, 10.

[49] Пор.: I Ватиканський Собор, Догматична Конституція про Католицьку віру *Dei Filius*, Розд. 4//DS, 3018.

[50] II Ватиканський Собор, Декларація про відносини Церкви до нехристиянських релігій *Nostra Aetate*, 1.

[51] Пор. *Gaudim et Spes*, 43-44.

[52] II Ватиканський Собор, Декларація про релігійну свободу *Dignitatis Humanae*, 1; пор.: Іван XXIII, Енцикліка *Pacem in terris* (11 квітня 1963)//AAS 55 (1963) 279; там само, 165; також Пій XII, „Radio Message” (24 грудня 1944)//AAS 37 (1945) 14.

[53] *Dignitatis Humanae*, 1.

[54] Пор.: Енцикліка *Redemptor hominis* (4 березня 1979), 17//AAS 71 (1979) 295-300; Звернення до учасників п'ятого міжнародного колоквиуму юридичних студій (10 березня 1984), 4//*Insegnamenti*, VII 1 (1984), 656; Конгрегація у справах віровчення, Інструкція про християнську свободу і визволення *Libertatis Conscientia* (22 березня 1986), 19//AAS 79 (1987) 561.

[55] Пор.: *Gaudim et Spes*, 11.

[56] Там само, 17.

[57] Там само.

- [58] Пор.: *Dignitatis Humanae*, 2; пор. також: Григорій XVI, Енцикліка *Mirari Vos Arbitramur* (15 квітня 1832)//Acta Gregorii Papae XVI, I, 169-174; Пій IX, Енцикліка *Quanta Cura* (8 грудня 1864)//Pius IX P.M. Acta, I, 3, 687-700; Лев XIII, Енцикліка *Libertas praestantissimum* (20 червня 1888)//Leonis XIII P.M. Acta, VIII, Рим 1889, 212-246.
- [59] A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching (Uniform Edition: Longman, Green and Company, London, 1868-1881), vol. 2, p 250.
- [60] *Gaudim et Spes*, 40 і 43.
- [61] Пор.: *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, а. 6; див. також ad 5-um.
- [62] Пор.: Пій XII, Енцикліка *Humani Generis* (12 квітня 1950)//AAS 42 (1950) 561-562.
- [63] Пор.: Тридентійський Собор, Сесія VI, Декрет про виправдання *Cum hoc tempore*, Канони 19-2//DS 1569-1571.
- [64] *Gaudim et Spes*, 17.
- [65] *De Hominis Opificio*, Розд. 4//PG 44, 135-136.
- [66] *Gaudim et Spes*, 36.
- [67] Там само.
- [68] Там само.
- [69] Пор.: *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, а. 3, ad 2-um, цит.: Іван XXIII, Енцикліка *Pasce in Terris* (11 квітня 1963)//AAS 55 (1963) 271.
- [70] *Gaudim et Spes*, 41.
- [71] Св. Тома Аквінський, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula Theologica*, II, № 1129. – ed. Taurinen. (1954) 245.
- [72] Пор.: Звернення до групи Єпископів зі Сполучених Штатів Америки з нагоди їх візиту „ad limina” (15 жовтня 1988), 6//Insegnamenti, XI, 3 (1988) 1228.
- [73] *Gaudim et Spes*, 47.
- [74] Лат.: „Бог завжди більший”. Пор.: Св. Августин, *Enarratio in Psalmum LXII*, 16//CCL 39, 804.
- [75] *Gaudim et Spes*, 17.
- [76] *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, а. 2.
- [77] Пор.: Катехизм Католицької Церкви, № 1955.

- [78] *Dignitatis Humanae*, 3.
- [79] *Contra Faustum*, Кн. 22, Розд. 27//PL 42, 418.
- [80] *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a.1.
- [81] Пор.: Там само, I-II, q. 90, a. 4, ad 1-um.
- [82] Там само, I-II, q. 91, a. 2.
- [83] Лев XIII, Енцикліка *Libertas praestantissimum* (20 червня 1888)//Leonis XIII P.M. Acta, VIII, Romae 1889, 219.
- [84] Св. Тома Аквінський, *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, розд. VIII, lect.1.
- [85] Пор.: Тридентійський собор, Сесія VI, Декрет про виправдання *Cum hoc tempore*. Розд. 1//DS, 1521.
- [86] Пор.: Вселенський Собор у Відні, Конституція *Fidei catholicae*//DS, 920; П'ятий Лятеранський Собор, булла *Apostolici Regiminis*//DS, 1440.
- [87] *Gaudium et Spes*, 14.
- [88] Пор.: Тридентійський собор, Сесія VI, Декрет про виправдання *Cum hoc tempore*, Розд. 15//DS, 1544. Післясинодальне Апостольське повчання про примирення і покуту у місії Церкви цитує й інші тексти із Старого та Нового Завітів, що засуджують, як смертні гріхи певні способи поведінки, пов'язані з тілом. Пор.: *Reconciliatio et Paenitentia* (2 грудня 1984), 17//AAS 77 (1985) 218-223.
- [89] *Gaudium et Spes*, 51.
- [90] Священна Конгрегація у справах віровчення. Інструкція про повагу до людського життя на його початку і гідність продовження людського роду *Donum Vitae* (22 лютого 1987), Вступ, 3//Документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. – Інститут родини і подружнього життя УКУ/„Колесо”: Львів, 2008 (AAS 80 (1988) 74); пор.: Павло VI, Енцикліка *Humanae vitae* (25 липня 1968), 10//Документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю... (AAS 60 (1968) 487-488).
- [91] Іван Павло II. Апостольське повчання *Familiaris consortio* (22 листопада 1981), 11//Документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. – Інститут родини і подружнього життя УКУ/„Колесо”: Львів, 2008 (AAS 74 (1982) 92).
- [92] *De Trinitate*, XIV, 15, 21//CCL 50/A, 451.
- [93] Пор.: Св. Тома Аквінський, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.
- [94] *Gaudium et Spes*, 10; Священна Конгрегація у справах віровчення. Декларація про деякі питання статевої етики *Persona humana* (29 грудня 1975), 4//Документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. – Інститут родини і подружнього життя УКУ/„Колесо”: Львів, 2008 (AAS 68 (1976) 80): „Але в дійсності Божественне

Об'явлення і філософська мудрість у властивій їй сфері наголошують на автентичних вимогах людської природи. Таким чином, вони обов'язково виявляють існування незмінних законів, вписаних у конститутивні елементи людської природи, і які є ідентичними у всіх істотах, наділених розумом”.

[95] *Gaudium et Spes*, 29.

[96] Пор.: Там само, 16.

[97] Там само, 10.

[98] Пор.: Св. Тома Аквінський, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, а. 1. Факт, що моральні норми, навіть у контексті Нового Закону, не є просто формальними за характером, але мають визначений зміст, св. Тома базує на тому, що Слово прийняло на себе людську природу.

[99] Св. Вінцентій з Леріну, *Commonitorium Primum*, Розд. 23//PL 50, 668.

[100] Розвиток моральної доктрини Церкви відбувається подібно до доктрини віри (пор.: I Ватиканський Собор, Догматична Конституція про Католицьку віру *Dei Filius*, Розд. 4//DS, 3020 і канон 4//DS, 3024). Слова, сказані Іваном XXIII на відкритті II Ватиканського Собору, можна також застосувати до моральної доктрини: „Це тверде і незмінне вчення (мається на увазі християнська доктрина в її цілості), якій належить послух у вірі, потребує глибшого розуміння і застосування до потреб теперішнього часу. Бо, дійсно, одна річ це сам депозит віри, тобто істини, які містяться у нашій шанованій науці, а інша – це спосіб, що уможливило викласти ці істини у тому самому змісті та значенні”//AAS 54 (1962) 792; пор.: „L'Osservatore Romano”, 12 жовтня 1962. – С. 2.

[101] *Gaudium et Spes*, 16.

[102] Там само.

[103] In II Librum Sentent, dist. 39, а. 1, q. 3, conclusio. – Ed. Ad Claras Aguas, II, 907 b.

[104] Промова (Загальна аудієнція, 17 серпня 1983), 2//„Insegnamenti”, VI, 2 (1983), 256.

[105] Найвища Священна Конгрегація Святого Офіціуму, Інструкція про ситуативну етику *Contra doctrinam* (2 лютого 1956)//AAS 48 (1956) 144.

[106] Іван Павло II, Енцикліка *Dominum et vivificantem* (18 травня 1986), 43//AAS 78 (1986) 859; пор.: *Gaudium et Spes*, 16; *Dignitatis humanae*, 3.

[107] *Gaudium et Spes*, 16.

[108] Пор.: Св. Тома Аквінський, *De Veritate*, q. 17, а. 4.

[109] *Gaudium et Spes*, 16.

[110] Пор.: Св. Тома Аквінський, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, а.2.

[111] *Dignitatis humanae*, 14.

[112] *Dei Verbum*, 5; пор.: I Ватиканський Собор, Догматична Конституція про Католицьку віру *Dei Filius*, Розд. 3//DS, 3008.

[113] *Dei Verbum*, 5; пор.: Священна Конгрегація у справах віровчення. Декларація про деякі питання статевої етики *Persona humana* (29 грудня 1975), 10//Документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. – Інститут родини і подружнього життя УКУ/„Колесо”: Львів, 2008 (AAS 68 (1976) 88-90).

[114] Пор.: Післясинодальне Апостольське повчання *Reconciliatio et Paenitentia* (2 грудня 1984), 17//AAS 77 (1985) 218-223.

[115] Тридентійський собор, Сесія VI, Декрет про виправдання *Cum hoc tempore*, Розд. 15//DS 1544; Канон 19//DS, 1569.

[116] Післясинодальне Апостольське повчання, *Reconciliatio et Paenitentia* (2 грудня 1984), 17//AAS 77 (1985) 221.

[117] Там само, 223.

[118] Там само, 222.

[119] *Gaudium et Spes*, 17.

[120] Пор.: Св. Тома Аквінський, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 3: „Idem sunt actus morales et actus humani”.

[121] *De vita Moysis*, II, 2-3//PG 44, 327-328.

[122] Пор.: Св. Тома Аквінський, *Summa Theologiae*, II-II, q. 148, a. 3.

[123] II Ватиканський Собор у Душпастирській конституції про Церкву в сучасному світі роз'яснює: „Це стосується не лише християн, але й усіх людей доброї волі, в чиїх серцях утаєно діє Благодать; оскільки остаточне покликання людини походить від Бога і, таким чином, є універсальним, ми зобов'язані пам'ятати, що з допомогою Святого Духа всі мають можливість брати участь в Пасхальній Містерії у спосіб, відомий лише Богові”//, *Gaudium et Spes* 22.

[124] *Tractatus ad Tiberium Diaconum sociosque*, II. *Responsiones ad Tiberium Diaconum sociosque*//Св. Кирило Александрійський, *In divi Johannis Evangelium*, т. III. – ed. Philip Edward Pusey, Bruxelles, Culture et Civilisation (1965) 590.

[125] Пор.: Тридентійський Собор, Сесія VI, Декрет про виправдання *Cum hoc tempore*, Канон 19//DS, 1569. Див. також: Климент XI, Конституція *Unigenitus Dei Filius* (8 вересня 1713) проти помилок Пасхазія Квеснель (*Paschasius Quesnel*), № 53-56//DS, 2453-2456.

[126] Св. Тома Аквінський, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 6.

- [127] Катехизм Католицької Церкви, № 1761.
- [128] Св. Тома Аквінський, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. De dilectione Dei: Opuscula Theologica*, II, № 1168, Ed. Taurinen. (1954) 250.
- [129] Св. Альфонс Марія де Лігуорі, *Pratica di amar Gesu Cristo*, VII, 3.
- [130] Пор.: Св. Тома Аквінський, *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 1.
- [131] Післясинодальне Апостольське повчання *Reconciliatio et Paenitentia* (2 грудня 1984), 17 AAS 77 (1985) 221; пор. Павло VI, Звернення до членів Конгрегації Найсвятішого Ізбавителя [ЧНІ] (вересень 1967)//AAS 59 (1967) 962: „Треба бути обережними, щоб не поширювати серед вірних такої думки, наче б то після Собору в наш час дозволені певні вчинки, які раніше Церква визнавала злими за своєю природою. Хто ж не бачить, що так виникає моральний релятивізм, який може легко зруйнувати цілу доктринальну спадщину Церкви?”
- [132] *Gaudium et Spes*, 27.
- [133] Павло VI. Енцикліка *Humanae vitae* (25 липня 1968), 14//Документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. – Інститут родини і подружнього життя УКУ/„Колесо”: Львів, 2008 (AAS 60 (1968) 490-491).
- [134] *Contra Mendacium*, VII, 18//PL 40, 528; пор.: Св. Тома Аквінський, *Quaestiones quodlibetales*, IX, q. 7, a. 2; Катехизм Католицької Церкви, № 1753-1755.
- [135] *Dignitatis humanae*, 7.
- [136] Звернення до учасників Міжнародного конгресу морального богослов'я (10 Квітня 1986), 1//Insegnamenti, IX, 1 (1986) 970.
- [137] Там само, 970-971.
- [138] Пор.: *Gaudium et Spes*, 24.
- [139] Пор.: Енцикліка *Redemptor hominis* (4 березня 1979), 12//AAS 71 (1979), 280-281.
- [140] *Enarratio in Psalmum XCIX*, 7//CCL 39, 1397.
- [141] Пор.: *Lumen gentium*, 36; пор.: Енцикліка *Redemptor hominis* (4 березня 1979), 21//AAS 71 (1979) 316-317.
- [142] *Missale Romanum*, In Passione S. Ioannis Baptistae, Collecta.
- [143] S. Beda Ven., *Homiliarum Evangelii Libri*, II, 23//CCL 122, 556-557.
- [144] Пор.: *Gaudium et Spes*, 27.
- [145] *Ad Romanos*, VI, 2-3//Patres Apostolici. – ed. F.X. Funk, I, 260-261.

- [146] *Moralia in Job*, VII, 21, 24//PL 75, 778.
- [147] „Summum crede nefas animam praeferre pudori et propter vitam vivendi perdere causas“: *Satirae*, VIII, 83-84.
- [148] *Apologia*, II, 8//PG 6, 457-458.
- [149] Іван Павло II. Апостольське повчання *Familiaris consortio* (22 листопада 1981) 33//Документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. – Інститут родини і подружнього життя УКУ/„Колесо“: Львів, 2008 (AAS 74 (1982) 120).
- [150] Пор.: Там само, 34//Документи Католицької Церкви... (AAS 74 (1982) 123-125).
- [151] Післясинодальне Апостольське повчання *Reconciliatio et Paenitentia* (2 грудня 1984), 34//AAS 77 (1985) 272.
- [152] Павло VI. Енцикліка *Humanae vitae* (25 липня 1968), 29//Документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. – Інститут родини і подружнього життя УКУ/„Колесо“: Львів, 2008 (AAS 60 (1968) 501).
- [153] *Gaudium et Spes*, 25.
- [154] Пор.: Енцикліка *Centesimus annus* (1 травня 1991), 24//Церква і соціальні проблеми. – Львів, 1993 (AAS 83 (1991) 821-822).
- [155] Там само, 44//Церква і соціальні проблеми. – Львів, 1993 (AAS 83 (1991) 848-849); пор.: Лев XIII, Енцикліка *Libertas Praestantissimum* (20 червня 1888)//*Leonis XIII P. M. Acta*, VIII, Romae 1889, 224-226.
- [156] Енцикліка *Sollicitudo rei socialis* (30 грудня 1987), 41//AAS 80 (1988), 571.
- [157] Катехизм Католицької Церкви, № 2407.
- [158] Пор.: Так само, № 2408-2413.
- [159] Там само, № 2414.
- [160] Пор.: Післясинодальне Апостольське повчання *Christifideles laici* (30 Грудня 1988), 42//AAS 81 (1989) 472-476.
- [161] Енцикліка *Centesimus annus* (1 травня 1991), 46//Церква і соціальні проблеми. – Львів, 1993 (AAS 83 (1991) 850).
- [162] Тридентійський собор, Сесія VI, Декрет про виправдання *Cum hoc tempore*, Розд. 11//DS, 1536; пор.: Канон 18//DS 1568: знані слова Св. Августина, які цитує Собор в наведеному тексті, взято з: *De natura et gratia*, 43, 40 (CSEL 60, 270).
- [163] *Oratio*, I//PG 97, 805-806.

- [164] Звернення до учасників курсу на тему відповідального батьківства (1 березня 1984), 4//Insegnamenti, VII, I (1984) 583.
- [165] *De Interpellatione David*, IV, 6, 22//CSEL 32/2, 283-284.
- [166] Звернення до Єпископів CELAM (9 березня 1983), III//Insegnamenti, VI, 1 (1983) 698.
- [167] Апостольське Повчання *Evangelii Nuntiandi* (8 грудня 1975), 75//AAS 68 (1976) 64.
- [168] *De Trinitate*, XXIX, 9-10//CCL 4, 70.
- [169] *Lumen Gentium*, 12.
- [170] Священна Конгрегація у справах віровчення. Інструкція про церковне покликання богословів *Donum veritatis* (24 травня 1990), 6//AAS 82 (1990) 1552.
- [171] Звернення до професорів і студентів Папського Григоріанського Університету (15 грудня 1979), 6//Insegnamenti, II, 2 (1979) 1424.
- [172] Священна Конгрегація у справах віровчення. Інструкція про церковне покликання богословів *Donum veritatis* (24 травня 1990), 16//AAS 82 (1990) 1557.
- [173] Пор.: СІС, кан. 252, 1; 659, 3.
- [174] Пор.: I Ватиканський Собор, Догматична Конституція про Католицьку віру *Dei Filius*, Розд. 4//DS, 3016.
- [175] Пор.: Павло VI, Енцикліка *Humanae vitae* (25 липня 1968), 28//Документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. – Інститут родини і подружнього життя УКУ/„Колесо”: Львів, 2008 (AAS 60 (1968) 501).
- [176] Священна Конгрегація католицького виховання, *Formatio theologica futurorum sacerdotum* („Богословська формація майбутніх священиків”) (22 лютого 1976), № 100. Пор. також: № 91-101, що представляє напрямки і умови для плідної віднови морального богослов'я.
- [177] Священна Конгрегація у справах віровчення, Інструкція про Церковне покликання богословів *Donum veritatis* (24 травня 1990), 11//AAS 82 (1990), 1554; пор. особливо № 32-39, присвячені проблемі розбіжностей.//Там само, loc. cit., 1562-1568.
- [178] *Lumen Gentium*, 25.
- [179] СІС, кан. 803, 3.
- [180] Пор.: Там само, кан. 808.
- [181] O inestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti: Missale Romanum, In Resurrectione Domini, Praeconium pascale.

[182] In Johannis Evangelium Tractatus, 26, 13//CCL, 36, 266.

[183] *De Virginibus*, кн. II, розд. II, 15//PL 16, 222.

[184] Там само, кн. II, розд. II, 7//PL 16, 220.

Офіційний український текст енцикліки, затверджений *Libreria Editrice Vaticana*.

З англійської переклала Дзвінка Сов'як

*Наукова редакція за англійським, латинським, італійським та польським текстами:
Галина Кришталь, Петро Гусак*

Інститут родини та подружнього життя Українського Католицького Університету