

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 2

Москва
2001

Содержание

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

А.А.Гусейнов

Закон и поступок (Аристотель, Кант, М.М.Бахтин) 3

Р.Г.Апресян

Ресентимент и историческая динамика морали 27

А.В.Прокофьев

Человеческая природа и социальная справедливость
в современном этическом аристотелианстве 41

Л.В.Максимов

О когнитивизме Канта 65

А.В.Разин

Модели нравственного поведения 74

ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ МОРАЛИ

Б.Н.Кашиников

Концепция общей справедливости Аристотеля:
Опыт реконструкции 89

М.А.Корзо

О полемике янсенистов и иезуитов
о благодати и свободе воли 118

О.В.Артёмьева

Концепция морали в этическом интеллектуализме
Нового времени 132

О.П.Зубец

Об аристократизме 151

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

В.Н.Назаров

Опыт хронологии русской этики XX века:
второй период (1923–1959) 169

Е.Д.Мелешко, А.Ю.Каширин

Философия Толстовства:
Идея духовно-монистического миропонимания 192

И.А.Белая

Буддизм как теоретический источник учения
сознания жизни Л.Н.Толстого 203

А.А.Скворцов

Этические проблемы войны в русской
религиозной философии XX в. 216

О полемике янсенистов и иезуитов о благодати и свободе воли

1762 год стал годом изгнания иезуитов из Франции. Это событие, в котором янсенистам совершенно справедливо отводится главная роль, положило конец конфликту, будоражившему французское общество на протяжении целого столетия. Конфликт этот, который в значительной мере сводился к противостоянию янсенистов и Общества Иисуса, не может быть понят без учета целого ряда церковных и политических реалий того времени: споров сторонников галликанизма и ультрамонтантов; конфликта светского клира и представителей монашеских конгрегаций; противостояния французских парламентариев и монархии. Недаром с середины XVIII в. термин «янсенизм» используется во Франции в первую очередь как синоним политической оппозиции монархии и папскому Риму в лице иезуитов.

Но если отвлечься от этих конфликтов и взглянуть на янсенизм и иезуитизм как явления интеллектуального порядка, то перед нами в первую очередь — два кардинально отличных подхода к решению теологической проблемы о степени влияния благодати на свободу человеческой воли.

Теологическая по своей изначальной природе полемика, начатая в стенах Сорбонны, во многом благодаря едкому перу Блеза Паскаля (1623—1662) превратилась в дискуссию салонную, что привело к упрощению и вульгаризации сути проблемы. Первоначальный замысел «Писем к провинциалу» ограничивался лишь защитой янсениста А.Арно от нападок теологов-доминиканцев из Сорбонны, стремлением показать, что в основе конфликта — лишь словесная перепалка, а не спор о принципиаль-

ных для веры вещах¹. Но с 4-го письма Паскаль меняет тактику: от защиты Арно он переходит к нападению на иезуитов, на всю современную ему моральную теологию и казуистику. Благодаря «Письмам к провинциалу» теологическая полемика стала во Франции XVII в. событием общенационального масштаба, а сочинения казуистов — самой читаемой литературой всех сколько-нибудь образованных слоев общества.

Проблема свободной воли и благодати принадлежит к числу наиболее дискуссионных в католической теологии вплоть до настоящего времени. Западное богословие знало несколько эпох, когда эта проблема выходила на первый план: наиболее яркими примерами могут послужить антипелагианская полемика и XVI в., когда очередной всплеск интереса к проблеме благодати и свободы воли был в значительной степени инициирован протестантизмом. Несмотря на то, что Тридентский собор (1545–1563), одной из задач которого было прояснение и систематизация церковной доктрины, сформулировал догматическую позицию католической церкви, теологи той эпохи не сочли проблему исчерпанной. Отсутствие единства среди католических теологов нашло свое выражение в так называемой контрверсии «*De auxiliis*», начатой иезуитами и доминиканцами, в которой участвовали университеты Бельгии, Испании и Италии. Участники дискуссии искали ответ на вопрос: как примирить существование свободной человеческой воли и необходимость божественной благодати, без участия которой невозможно спасение человека. Позиции разных теологических направлений отличались пониманием конкретных механизмов воздействия благодати и степенью свободы, которой наделялась воля человека. Различия же эти в значительной степени были обусловлены системой антропологических представлений, которых придерживалась та или иная теологическая школа: речь шла о понимании сути и последствий грехопадения, а также актуального состояния человеческой природы.

Дискуссия «*De auxiliis*» началась еще в 1581 г., но наибольшего размаха достигла после выхода в свет сочинения иезуита Луиса де Молины (1535/36–1600) «*Concordia de liberi arbitrii cum gratiae donis*» (Лиссабон, 1588), по имени которого система получила название «молинизм». В духе определений Тридентского собора² Молина утверждал сохранение нравственной свободы человека несмотря на реальность в нем первородного греха, а также свободы воли, действующей под влиянием благодати и

со-работающей с ней. Идя вразрез с восходящей к позднему Августину традицией, теолог фактически минимизировал последствия грехопадения: в результате преступления Адама человек лишился только сверхъестественных, то есть внешних по отношению к его природе, даров (вечной жизни, например), а основные качества его природы остались неповрежденными. Чтобы компенсировать утраченные дары и придать дополнительные силы падшему человеку, Бог дает ему благодать, которая, при том, что у человека остается свобода выбора: принять ее или нет, делает его способным преодолевать конкретные искушения, соблюдать заповеди и тем самым заслуживать жизнь вечную.

При том, что попытки «реабилитировать» человеческую природу в нынешнем ее состоянии и смягчить августиновскую концепцию последствий грехопадения предпринимались (хотя и по-разному) еще представителями зрелой схоластики в лице Фомы Аквинского и теологов-францисканцев³, молинизм подвергся критике за видимость того, что воля человека детерминирует характер благодати, определяет степень ее эффективности или неэффективности.

Главным оппонентом Молины выступил профессор университета в Саламанке Доминго Банез (1528–1604). Опираясь на томистское определение Бога как первопричины всего сущего (*causa prima*) и перводвигателя любой активности (*motor primus*), доминиканец утверждал существование благодати, которая с самого начала является действенной и оказывает влияние на человеческую волю с помощью «упреждающего физического возбуждения» (*praemotio vel praedeterminatio physica*). Эта действенная благодать своей внутренней силой вызывает согласие воли, не нарушая при этом пространства ее свободы.

Несмотря на то, что Молина принадлежал к Обществу Иисуса, оно никогда не поддерживало крайнего молинизма. Последний был запрещен генералом ордена Клавдием Аквавивой в 1613 г., а также осужден назначенной Климентом VIII комиссией теологов в 1598 г. Иезуиты официально придерживались т.н. конгруизма, представлявшего собой модифицированный молинизм. Эта система, разработанная теологами Общества Роберто Беллармино (1542–1621), Франсиско Суаресом (1548–1617) и Габриэлем Васкесом (1549–1604), утверждала, что эффективность или неэффективность конкретной благодати зависит от ее соответствия индивидуальным условиям жизни и психики данного человека. Люди со-трудятся с той благодатью, которая наиболее

приспособлена к их склонностям, обстоятельствам времени и места, то есть с «благодатью приспособленной» (*gratia congrua*)⁴. Конкретный механизм воздействия благодати на человека в конгруизме может быть описан следующим образом: Бог при помощи т.н. «промежуточного знания» (*scientia media*) пред-знает соответствие данной благодати конкретному человеку и, используя ее, достигает определенного результата. Таким образом, не ставится под сомнение наличие у человека свободы воли и не умаляется роль благодати. Концепция промежуточного знания была заимствована у Молины и не имела ничего общего с пессимистической концепцией предопределения: это такое знание, которым располагает Бог о свободном поступке, который совершил бы человек, окажись он в определенной ситуации. Знание это является промежуточным, так как располагается между знанием Бога о том, что только возможно (чистая потенция), и о том, что существует в реальности.

На противоположном и молинизму, и томизму полюсе теологических мнений распологался янсенизм, исходивший из пессимистической антропологии позднего Августина и утверждения о радикальной поврежденности человеческой природы после грехопадения. Падшая природа в определенной степени сохраняет лишь свободу от внешнего принуждения (*libertas a coactione*), совершенно утрачивая свободу от внутренней необходимости (*libertas ab intrinseca necessitate*). Воля человека как тростник колеблется между двумя влечениями — удовольствиями небесными (*delectatio coelestis seu caritas*) и удовольствиями земными (*delectatio terrena seu concupiscentia*), которые действуют на волю постоянно. Не обладая внутренней свободой, воля по необходимости и пассивно следует за тем влечением, которое в данный момент оказывается наиболее сильным, и целиком поглощается этим импульсом. Если оба влечения действуют с одинаковой силой, то человек впадает в состояние сомнения. Янсенисты оставили без ответа вопрос о том, почему Бог одним людям дает благодать, а другим отказывает в своей помогающей силе, что дало современникам право рассматривать янсенистов как сторонников учения о двойном предопределении и называть их тайными кальвинистами⁵.

Церковь была осуждена⁶ не августиновская идея о побуждающей силе небесного влечения, а тезис о том, что человек не может противостоять действию на него благодати, что противоречило догматическому определению Тридента.

Янсенизм формируется с самого начала как теологическая оппозиция молинизму, который, по мнению янсенистов, реабилитирует человеческую природу в нынешнем ее состоянии, смягчает ригоризм нравственных требований Евангелия, предлагает упрощенное их толкование. Заключительная часть III-го тома «Августина»⁷ голландского теолога Корнелия Янсения (1585–1638) завершалась выявлением сходства в ошибках полупелагиан и ряда современных теологов, под которыми подразумевались не кто иные, как молинисты. Янсенизм также формируется как реакция на схоластику конца XVI — начала XVII в., на посттридентскую моральную теологию в целом.

Моральная теология как отдельная дисциплина выделяется из теологии догматической во второй половине XVI в. в значительной степени благодаря иезуитам. Само ее возникновение было связано с подробной разработкой Тридентом теологической доктрины таинства покаяния: моральная теология рассматривалась исключительно как прикладная дисциплина для квалифицированной подготовки исповедников. В коллегиях Общества Иисуса курс моральной теологии был нацелен на то, чтобы научить студентов решать на практике возникающие проблемы или т.н. казусы совести (*casus conscientiae*)⁸. Именно в силу подобных исполняемых ею функций моральная теология начального периода была ограничена лишь сферой нравственной патологии; проблемы совершенства, добродетели и блага оказались вне ее пределов, в других отраслях богословского знания. Подобная узость предметного поля не была изобретением теологии XVI в., но опиралась на богатую традицию средневековых каталогов для исповедников — пенитенциариев. Не в последнюю очередь пристальное внимание ко греху в ущерб разработке проблемы добродетели восходит к Августину, утверждавшему, что «Сама справедливость наша... в этой жизни такова, что скорее осуществляется отпущением грехов, чем усовершенствием добродетелей»⁹.

Выдвижение в качестве приоритетной проблематики греха определило повышенный интерес теологов к вопросам моральной психологии, к выявлению роли страстей (*passiones*) и эмоций человека в выработке нравственного суждения и принятии решения, к разработке критериев оценки степени добровольности или невольности греховного проступка, в том числе и к проблеме, в какой мере наличие знания (или отсутствие такового) усугубляет или облегчает ответственность человека за содеянное. На первый план выходит проблема моральной ответственности.

сти: интеллектуальные усилия моральных теологов направлены на разработку такой системы, чтобы ответственность за совершенный грех, а, таким образом, и налагаемое на покаявшегося в форме покаяния, были в максимальной степени адекватны совершенному греховному поступку. Сочинения по моральной теологии создаются как детальнейшие классификации всех мыслимо возможных греховных деяний и как собрания казусов, задачей которых было учесть максимально возможное число ситуаций. У метода рассмотрения нравственных проблем в виде казусов была своя положительная сторона: он позволял учесть и проанализировать широкий спектр реально существующих нравственных проблем, хотя в своем стремлении охватить реальность во всех ее проявлениях и доходил порой до абсурда. Исходной интенцией моралистов, создававших подобного рода справочные пособия для исповедников, было желание быть как можно более гибкими и адекватными в оценке той или иной возникающей во время исповеди нравственной проблемы.

Узость предметного поля моральной теологии имела немаловажные практические последствия, потому что она приводила к одержимости проблематикой греха не только в области теоретических изысканий, но и в области конкретной практики исповеди. Посттридентская процедура исповеди усложняется, повышаются требования, предъявляемые к исповедующемуся, от которого требовалось подробно излагать все обстоятельства греха, время его совершения, наличие соучастников или пособников; верующему также предлагалось самому предварительно классифицировать свой проступок¹⁰. Сопутствующие греху обстоятельства могли в значительной степени изменить его природу, увеличить или уменьшить ответственность за его совершение. Усложнение процедуры исповеди могло, как представляется, иметь и определенные положительные последствия, потому что объективно способствовало развитию нравственного сознания, нравственной рефлексии и самоконтроля.

Своего рода одержимость проблематикой греха и разработка бесчисленных его классификаций могли, по мнению ряда исследователей¹¹, приводить на практике не к ужесточению предъявляемых верующим требований, но к некоторому снижению нравственной планки: чем большим числом условий оговаривается нравственное требование, тем больше вероятность того, что его содержательная сторона (в отличие от требования бе-

зусловного) утратит всякую определенность. Именно в этом «размывании» нравственных обязанностей и обвиняли янсенисты моралистов XVII в.

Второй важной особенностью моральной теологии XVI–XVII вв. было ее развитие в тесной связи с каноническим правом (в коллегиях иезуитов оба предмета преподавал один и тот же профессор). Сама дисциплина была нацелена на решение конкретных казусов совести, а техника их разрешения напоминала судебную процедуру. Важно отметить, что и посттридентская практика исповеди в том виде, как она предписывалась церковью, напоминала судебное разбирательство¹², а исповедник в катехитической литературе зачастую именовался судьей¹³.

Огромное влияние, оказанное каноническим правом на развитие моральной теологии, повлияло на формирование правового подхода к морали. В качестве высшего источника нравственных предписаний выступает воля Бога, которая получает свое конкретное выражение в предписаниях различных отраслей права (светского, церковного, а также естественного права, «вписанного» в совесть человека). Нравственность понимается как совокупность выраженных в праве норм, которыми руководствуется совесть, как инстанция, регулирующая поведение человека. Но возможны ситуации, когда, например, право предлагает противоречивое толкование нормы или предписываемая им обязанность вызывает сомнение, тогда совесть оказывается дезориентированной, а человек — в ситуации нравственного выбора.

В XVII в. впервые в явной форме теологами была сформулирована проблема неуверенной совести. Рассуждения моралистов оттачивались от фрагмента послания ап. Павла к римлянам: «...Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает. А сомневающийся, [если делает], осуждается, потому что не по вере; а все, что не по вере, грех» (14:22–23). Осознание моралистами актуальности данной проблемы объясняется, как правило, усложнением политической, экономической и социальной действительности, процессами глобального изменения систем ценностей, которые переживало европейское общество, необходимостью найти решение на нравственные проблемы своего времени. Проблема неуверенной совести решалась моралистами той эпохи как проблема практическая. Суть ее заключалась в следующем: как найти выход из ситуации, допускающей различные нравственные решения; кто (или что) может рассматриваться в качестве нравственного авторитета в подобной ситуа-

ции сомнения. Во втором случае речь также шла о том, может ли разум человека рассматриваться в качестве такого авторитета, и обладают ли нравственной ценностью поступки, совершенные только в соответствии с доводами разума. В духе времени усилия моральной теологии были направлены на выработку единого механизма, с помощью которого можно было бы решать любые нравственные дилеммы.

В зависимости от того, какой ответ давался на поставленный вопрос, сложился целый ряд систем моральной теологии. *Тутиоризм* (от лат. tutior — более безопасный), к которому тяготели янсенисты, предлагал в ситуации неуверенности выполнять предписания сомнительного права так, как если бы оно было безошибочным. Простое подчинение себя воле законодателя выступает в этой системе гарантией того, что человек не совершает греха. *Пробабелизм* (от лат. probabilis — правдоподобный, вероятный) утверждал, что в случае сомнения допустимо пользоваться мнением, противоречащим обязанности, если в пользу этого мнения свидетельствуют авторитетный теолог и аргументы разума. Именно они рассматриваются как условия того, чтобы считать данное мнение правдоподобным, и являются, таким образом, высшим нравственным авторитетом. *Пробабелиоризм* (от лат. probabilior — более вероятный) считал, что чтобы принять мнение, которое противоречит предписываемой правом обязанности, недостаточно простого правдоподобия; необходимо, чтобы принимаемое мнение было более правдоподобным, чем мнение отвергаемое.

Отправной точкой для двух последних систем послужил тезис теолога из Саламанки, доминиканца Бартоломея из Медины (ум. 1581) «сомнительное право не обязывает» (lex dubia non obligat). Важным критерием этих систем, позволяющим судить о допустимости какого-либо поступка, была признана уверенная совесть (в рамках этой логики лучше поступать плохо с уверенностью, что поступаешь хорошо, чем делать и сомневаться: а хорошо ли это?).

Главная критика янсенистов была направлена против т.н. лаксизма, который развился из пробабелизма, доведя положения последнего до абсурда. В своем крайнем выражении эта система гласила, что даже самое незначительное правдоподобие мнения совершенно освобождает от предписываемой правом нравственной обязанности¹⁴. Эта система неоднократно осуждалась Римом (1665, 1666, 1679), а отдельные произведения лак-

систов были внесены в «Индекс запрещенных книг» еще до появления янсенизма¹⁵. Янсенисты считали Общество Иисуса изобретателем и главным пропагандистом «развращенной морали» в форме лаксизма, о чем со свойственной ему едкостью писал Паскаль в «Письмах к провинциалу». Но вряд ли допустимо говорить о том, что какая-либо система была связана с определенной монашеской конгрегацией или орденом. Среди сторонников лаксизма можно встретить как иезуитов, так и цистерцианца Жозе Карамэля (1606–1682), которого Альфонс Лигуори назвал «князем лаксистов»¹⁶; к пробабилиоризму тяготел ряд теологов-доминиканцев, например Жан Баптист Жоне (1616–1681). Сами иезуиты предпринимали серьезные усилия, чтобы ограничить распространение лаксистских взглядов в Обществе¹⁷.

Противостояние янсенизма и иезуитизма нельзя, как уже говорилось, относить к явлениям только интеллектуального порядка. Теологические проблемы не были в обществе XVI–XVII вв. проблемами чисто умозрительными, но имели совершенно конкретное практическое выражение. Различие позиций янсенизма и иезуитизма проявилось наиболее отчетливо в понимании таинства покаяния и в сфере педагогической практики.

Можно предположить, что молинистическая теория благодати и связанная с ней антропология должны были выразиться в «мягкой» практике исповеди, когда исповедник способен с некоторым пониманием и снисхождением отнестись к слабостям человеческой природы. Именно такой подход к исповеди порицали янсенисты и Паскаль, считая его выражением развращенной морали самих иезуитов. В 6-м письме «Писем к провинциалу» Паскаль помещает саморазоблачающее признание священника-иезуита, что он пытается за счет поблажек приобрести доверие своих духовных чад и перетянуть их таким образом на свою сторону:

«— Увы! — сказал патер, — нашей главной целью должно бы быть: не устанавливать никаких иных правил, кроме правил Евангелия во всей их строгости; и по нашему образу жизни достаточно видно, что, если мы терпим некоторую распушенность в других, то скорее из снисхождения, чем с намерением. Мы вынуждены к этому. Люди до того теперь испорчены, что мы, не имея возможности привести их к себе, принуждены идти к ним сами; иначе они вовсе оставят нас, они сделаются хуже, они окончательно опустятся. И вот, чтобы удержать их, наши казуисты и рассмотрели те пороки, к которым люди более всего

склонны во всех жизненных ситуациях с целью, не нарушая истины, установить правила настолько легкие, что надо быть чересчур требовательным, чтобы не остаться довольным ими; ведь главная задача, которую поставило себе наше Общество для блага религии, это — не отвергать кого бы то ни было, дабы не доводить людей до отчаяния.

Итак, у нас есть правила для людей всякого рода: владельцев духовных мест, священников, монахов, дворян, слуг, богатых, торговых людей, для тех, которые запутались в своих делах, для находящихся в нужде, для женщин набожных и ненабожных, для состоящих в браке, для людей распутных. Одним словом, ничто не ускользнуло от предусмотрительности наших казуистов»¹⁸.

Булла Иннокентия XI «Sanctissimum» (1679) осудила крайности подобного потакания, практику идти на поводу у общественных нравов, принаравливая нравственные требования к прихотям каждого верующего.

Но на практике все не было так однозначно, и мораль иезуитов выглядит распушенной тогда, когда она оценивается с позиций крайнего морального ригоризма, на которых стояли янсенисты. Излишняя строгость их требований способствовала утверждению практики отложенного отпущения грехов: отпущение (а, таким образом, и допуск к причастию) откладывалось священником для того, чтобы пенитент своим поведением мог доказать глубину своего раскаяния. Практика эта была введена аббатом Сен-Сираном (Жан Дювержье де Оран, 1581–1643) в Пор-Рояле¹⁹. Исследования посттридентского французского католицизма свидетельствуют о том, что хотя метод отложенного отпущения грехов (который вполне можно рассматривать и как инструмент давления на прихожанина) не был изобретен янсенистами, именно они чаще всего к нему прибегали²⁰.

В сфере педагогической практики взгляды иезуитов и янсенистов на актуальное состояние человеческой природы и на заложенные в ней возможности привели к формированию двух разных моделей воспитания. Если рассматривать природу человека как непримиримого врага Бога, как достойную презрения бунтовщицу, сопротивление которой необходимо сломить, то самым эффективным методом воспитания будет насилие и внешнее принуждение. Если же считать, что природа всего лишь немного испорчена, что ее можно «приручить», облагородить и исправить, то методы принуждения будут сочетаться с методами поощрения²¹.

Пессимистическая антропология не доверяет естественным возможностям природы; противоположная ей позиция стремится воспользоваться природой для достижения ценностей сверхъестественных или сверхприродных.

Педагоги Пор-Рояля, несмотря на непродолжительность их деятельности («маленькие школы», созданные в 1643 г., в 1661 г. были запрещены Людовиком XIV), вернулись к традиции аскетической школы, от которой веком ранее отказались не только иезуиты, но и педагоги всех протестантских конфессий. Общество Иисуса, для которого деятельность в сфере образования была приоритетной, стремились (по крайней мере в теории) сделать учебный процесс более легким и приятным для учеников: распорядок дня коллегий предусматривал активный отдых, подвижные игры, поездки на природу. Янсенисты отказались и от физкультуры, так как забота о телесном здоровье была несовместима с их негативным отношением к физической природе человека²². В школах Пор-Рояля остались не востребованными и другие педагогические новации иезуитов, оказавшие влияние не только на систему религиозного, но и светского образования: стимуляция активности учеников гибкой и многообразной системой мотиваций; влияние на амбиции и престиж; поощрение духа соревновательности. По мнению янсенистов, все эти «уловки» были не совместимы со строгими требованиями христианской морали, за которые они ратовали.

* * *

Янсенизм и иезуитизм²³ могут рассматриваться как два наиболее влиятельных течения в католицизме XVII в., предложившие в ответ на вызов протестантизма и секулярные тенденции в культуре раннего Нового времени свои варианты реформы католицизма. Но эта реформа мыслилась ими по-разному, исходя из диаметрально противоположных интеллектуальных оснований, с обращением к разным традициям. Янсенизм предпринял попытку вернуться к «чистому» (а фактически — позднему) Августину, с его пессимистической антропологией и преувеличенным акцентированием сверхприродного в сотериологии в ущерб естественным качествам человеческой природы. Янсенизм иногда оценивают как последний «августиновский бунт» в рамках католической церкви: его многократное осуждение Римом означало

de facto начало деавгустинизации церкви при том, что авторитет самого Августина никогда под сомнение не ставился. Преувеличенный «супернатурализм» янсенистов делал их склонными к моральному ригоризму, неспособными приспособиться к духу времени и враждебно настроенными к любым попыткам моральной теологии этому духу времени соответствовать²⁴. Общество Иисуса, наоборот, демонстрировало желание выработать теологию и образ жизни самих иезуитов, которые в большей степени отвечали бы окружающей их реальности. С явным осуждением тенденции идти в ногу с временем, свидетельствующей об отказе от строгой и простой морали ранней церкви, вкладывает Паскаль в уста иезуита признание, что «Отцы Церкви были хороши для морали своего времени; но они слишком отстали для морали нашего времени»²⁵.

Преувеличенный «супернатурализм» янсенистов стал причиной того, что они отрицали спасительную функцию социальной деятельности, того, что они предприняли по сути попытку аскетического ухода от мира. Это нашло свое выражение во внутренней жизни главных центров янсенизма — монастыря Пор-Рояль около Версаля и его парижского «филиала», в создании аскетического общежития для светских отшельников, в котором какое-то время жил и Паскаль.

Иезуитизм, по мнению Л.Колаковского, представлял собой другую крайность: он характеризовался преувеличенным порой антропоцентризмом, своеобразным превозношением человека за счет Бога. Это стало возможно благодаря ассимиляции иезуитизмом натуралистических тенденций ренессансного гуманизма, в результате рискованной попытки использовать секулярные тенденции в культуре в целях возрождения религиозного чувства²⁶. Иезуитизм (если не брать крайние формы его проявления, не имеющие ничего общего с самим Обществом Иисуса) в гораздо большей степени отражал общую тенденцию, присущую католической теологии: начиная с постановлений Тридентского собора и буллы Климента XI «Unigenitus» (1713) и завершая документами II Ватиканского собора (1962–1965) в теологии происходит расширение границ человеческого, своеобразное расширение мира природы и ограничение мира благодати²⁷.

Примечания

- 1 Предисловие Вандрока // *Паскаль Б.* Письма к провинциалу. Киев, 1997. С. 404–405.
- 2 «Декрет об оправдании» (VI сессия собора, 1547), канон 4: «Если кто утверждает, что когда Бог приводит в движение и побуждает свободную волю человека, то она ни в чем не со-трудится, и что ее согласие с побуждением и призыванием Божиим не настраивает и не подготавливает ее к получению благодати оправдания, и что она в последующем не может (даже если бы и хотела) отказать в своем согласии, но ничего совершенно не делает и ведет себя совершенно пассивно, как нечто бездушное — да будет анафема»; канон 5: «Если кто утверждает, что после греха Адама человек утратил свободную волю и она была уничтожена, или что речь идет об одном названии, о названии без содержания и о фикции, привнесенной в Церковь дьяволом — да будет анафема». См.: Concilii Tridentini, Paulo III, Iulio III et Pio III pontif. maximis celebrati, Canones et Decreta. Antverpiae: Ex officina Christophori Plantini, 1577. P. 30–31. Польский исследователь Семяновский считает, что позиция Молины в главных моментах совпадала с точкой зрения Эразма Роттердамского. См.: *Siemianowski A.* Wielkość i nędza człowieka // Acta Universitatis Wratislaviensis. № 1449. Filozofia X. Wrocław, 1993. S. 126.
- 3 *Williams N.P.* The Ideas of the Fall and Original Sin: A Historical and Critical Study. L., 1927. P. 408–414.
- 4 Само понятие «gratia congrua» заимствовано у Августина. См.: De diversis quaestionibus ad Simplicianum [I,II,13] // Patrologiae cursus completus. Series latina /Ed. J.-P.Migne. T. 40. P., 1841.
- 5 *Van Kley D.* The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757–1765. New Haven–L., 1975. P. 9.
- 6 Например, булла «Cum occasione» Иннокентия X, 1653. См.: *Denzinger H.J., Schunmetzer A.* Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Herder Friburgi Brisgoviae, 1963. 2001–2005.
- 7 Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses.
- 8 Ratio atque institutio studiorum. Regulae professoris casuum conscientiae // Monumenta paedagogica Societatis Iesu. Romae, 1965. T. V. P. 395–396.
- 9 *Блаженный Августин.* О Граде Божием. М., 1994. Т. IV. С. 158.
- 10 См.: Catechismus, ex Decreto Concilii Tridentini, ad parochos. Pii V Pont. max. iussu editus. Coloniae: A. Birckmann, 1570. II, V, 29.
- 11 См., например: *Mahoney J.* The Making of Moral Theology. Oxf., 1987. P. 29.
- 12 Тридентский собор не только активно использовал юридическую терминологию в декрете «О таинстве покаяния» (XIV сессия, 1551), но в 9 каноне прямо отождествляет таинство с судебным процессом. См.: Concilii Tridentini. P. 92–93.
- 13 «Священники на исповеди суть судья». См.: Catechismus, ex Decreto Concilii Tridentini. II, V, 41.
- 14 Хотелось бы оговориться, что в казуистике все правовые обязанности рассматривались именно как нравственные. И только в XVI в. испанскими правоведами был поставлен вопрос о том, нарушение каких правовых норм

- не влечет за собой нравственной ответственности (в частности, не является предметом для исповеди). Этим были заложены основания для теории «чисто уголовного права». См.: *Mahoney J.* The Making of Moral Theology. P. 228.
- 15 См.: *Denzinger H.J., Schummetzer A.* Enchiridion symbolorum. 2022, 2038, 2047, 2049, 2103, 2122, 2132, 2134-35, 2138, 2144, 2148, 2153 и др.
- 16 *Planes J.L., Saranyana J.I.* Historia teologii. Tłumaczenie z hiszpańskiego. Kraków, 1997. S. 294.
- 17 *Verecke L.* Storia della teologia morale moderna. Rome, 1980. V. 3. P. 133-137.
- 18 *Паскаль Б.* Письма к провинциалу. Письмо 6. С. 128.
- 19 *Mahoney J.* The Making of Moral Theology. P. 92.
- 20 *Briggs R.* The Sins of the People: Auricular Confession and the Imposition of Social Norms // *Briggs R.* Communities of Belief: Cultural and Social Tensions in Early Modern France. Oxf., 1989. P. 310.
- 21 *Kołakowski L.* Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu. Kraków, 1994. S. 64.
- 22 *Graves F.P.* A History of Education during the Middle Ages and the Transition to Modern Times. Westport (Conn.), 1970. P. 225.
- 23 Этим понятием Л. Колаковский предложил обозначать все направления теологической мысли XVII в., тяготевшие к молинистической теории благодати. См.: *Kołakowski L.* Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku. W-wa, 1965. S. 255.
- 24 *Mahoney J.* The Making of Moral Theology. P. 139.
- 25 *Паскаль Б.* Письма к провинциалу. Письмо 5. С. 117.
- 26 *Kołakowski L.* Świadomość religijna. S. 257.
- 27 *Palmer R.R.* Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France. Princeton, 1939. P. 38-39.