

Условия личной свободы в трактате Кароля Войтылы «Личность и поступок» и их трансформация в социальной доктрине Римско-католической церкви

А. О. Максимов

Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия,
Российская Федерация, 115035, Москва, ул. Пятницкая, 4/2

Для цитирования: Максимов А. О. Условия личной свободы в трактате Кароля Войтылы «Личность и поступок» и их трансформация в социальной доктрине Римско-католической церкви // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 2. С. 261–284.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.206>

В статье анализируются изменения в понимании условий свободы личности в обществе, произошедшие во второй половине XX в. в католической социальной антропологии. Исследователи Компендиума социального учения Католической церкви 2004 г. отмечают сильное влияние персоналистических идей папы Иоанна Павла II на его основные антропологические положения. Автор статьи показывает, что данный тезис нельзя в полной мере отнести к пониманию личной свободы в социальной доктрине Римско-католической церкви, где свобода рассматривается вне онтологической связи с самоопределением личности. Аргументация построена на сравнении учения К. Войтылы о самостановлении свободной личности в обществе с условиями осуществления личной свободы, изложенными в Компендиуме, где свобода, поставленная в один ряд с правами человека, детерминируется внешней причинностью. По ряду признаков, приводимых в статье, такие изменения в католической антропологии могут быть связаны с социальным релятивизмом Западной церкви. Ключевые положения учения Войтылы, демонстрирующие онтологическую связь между свободной волей и истиной, сближают католическую антропологию с православным пониманием личности и ее свободы. Единство Католической и Православной церквей в понимании онтологической свободы личности как основы спасения во Христе важно для совместной христианской проповеди миру об образе Божиим в человеке. Актуальность темы статьи обусловлена прямой связью между свободой личности и спасением.

Ключевые слова: личность, свобода, спасение, Иоанн Павел II, Римско-католическая церковь, экуменизм.

-
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2024
 - © Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2024

Введение:**фундирующая роль свободы в эпоху этического экуменизма**

Начало XXI в. ознаменовалось переосмыслением целей экуменического движения среди основных христианских конфессий. Зчатки этих изменений появились еще в конце прошлого столетия, когда стали очевидными сложности объединительного движения ради создания единой Церкви¹. В последнее десятилетие тема христианских ценностей прочно заняла ведущее место в экуменической повестке². Традиционный экуменизм, направленный на институциональное объединение христиан, стал замещаться консервативными межхристианскими альянсами, формирующимися с целью защиты общих этических ценностей христианства (так называемый экуменизм 2.0)³. Новая форма сотрудничества церковью позволяет преодолеть претензии основных христианских конфессий на институциональное доминирование в непростом вопросе единения. Направления взаимодействия рассматриваются теперь не в экклезиологическом, а в социальном и аксиологическом контекстах. Эта тенденция коснулась также диалога Русской православной и Римско-католической церковью⁴.

В относительно новом экуменическом тренде особо важно прийти к единству католиков и православных в понимании такой основополагающей ценности, как свобода личности. От подтверждения свободы как непреложного дара и неотъемлемого свойства образа Божия в человеке зависят цельность и согласованность остальных нравственных императивов. Смещение онтологического понимания свободы с правами человека (процесс, которому Русская православная церковь противостоит с момента принятия Декларации о правах человека в 1948 г.⁵) привело к отвлечению христианского сознания от сотериологического значения личной свободы. Трансформация свободы из высшей ценности в экзистенциальную цель проявилась в том числе в социальном учении Римско-католической церкви.

¹ Идея новой формы экуменизма зародилась еще в 1989 г. (Д. Линдбек). См. об этом: Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 283.

² В частности, с начала XXI в. вопросы этических различий активно исследуются в комиссии Всемирного совета церковью «Вера и устройство» (Churches and moral discernment: in 2 vols. Vol. 2: Learning from history / eds M. Wijlens, V. Shmaliy, S. Sinn. Geneva: World Council of Churches Publ., 2021).

³ См. об этом: Шишков А. Два экуменизма. С. 269–300.

⁴ «Католики и православные призваны братски сотрудничать для... общего свидетельства о нравственном достоинстве и подлинной свободе человека, “да уверует мир” (Ин 17:21)» (Совместное заявление Папы Римского Франциска и Его Святейшества Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html> (дата обращения: 10.06.2024)).

⁵ См. об этом: Штекль К. Подход Русской православной церкви к вопросу прав человека // Государство, религия, церковь. 2014. № 3 (32). С. 146–165.

Поиск общего для христиан смыслового ядра (сотериологического *par excellence*) в реализации личной свободы в обществе является главной интенцией автора настоящей статьи. В центре анализа находится персоналистическое учение Кароля Войтылы (с 1978 по 2005 г. — папа Иоанн Павел II), а конкретнее — его взгляды на свободу личности в обществе, изложенные в антропологическом трактате «Личность и поступок», идеи которого отражены в социальной доктрине Римско-католической церкви.

Кардинал К. Войтыла, оставаясь приверженцем томизма, развивает онтологическое понимание личной свободы в русле христианской антропологии Вселенской православной церкви и Откровения. Это позволяет рассматривать его учение в качестве авторитетного источника для осмысления общих для православных и католиков аксиологических основ.

Аспекты социальной свободы исследуются в статье с точки зрения христианского персонализма, лежащего в основе современного католического вероучения⁶. Для персоналистического дискурса характерен междисциплинарный подход. Описываемые ниже работы католических и православных персоналистов представляют собой синтез феноменологии, аксиологии, этики, социальной философии, христианской антропологии и пр. Однако, рассматривая проблему с позиции личности, ученые обеих конфессий снимают извечный вопрос о приоритете одной дисциплины над другой. Интегральную функцию выполняет здесь онтологическое понимание личности человека как образа Божия.

В контексте этического экуменизма большое значение имеет универсальность персонализма: его основные положения, как мы увидим ниже, являются общими для католических и православных представителей этого мировоззрения. Несмотря на частые, порой авторитетные, заявления о том, что персонализм присущ сугубо православной или исключительно западной традиции, тема онтологической свободы личности как основы спасения человека во Христе может служить основанием для согласованного ответа единой Церкви социальным вызовам современности.

Методологическая основа статьи определяется ее ориентированностью на выявление сотериологических смыслов в исследуемых положениях при их соотнесении с новозаветным Откровением⁷.

1. Персоналистическая парадигма свободы и «проблема третьего»

Свобода считалась высшей ценностью с античных времен. Миф о свободе всегда представлял ее как социальное благо, за которое стоит бороться и умирать. Узкое понимание свободы в ее отрицательном значении,

⁶ См. ст. 66 (355–357), 358 (1699–1715) Катехизиса Католической церкви: Катехизис Католической церкви. Компендиум. М.: Духовная библиотека, 2007. С. 38, 119.

⁷ См. об этом: *Польсков К., прот.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.

как освобождения от чего-либо, отзывалось историческими трагедиями и социальными потрясениями. Крайние формы такого понимания (либертарианство, анархизм и пр.) приводили к этическому произволу и нравственному декадансу.

Христианство привнесло личностный, мистический аспект в понимание свободы как онтологической реальности. Ранние христиане, первые мученики, умирали в заточении, искренне оставаясь свободными во Христе. Церковь всегда крайне осторожно относилась к социальному пониманию личной свободы, требующей от общества ее защиты. Тем не менее римское толкование свободы в значении права или привилегии было воспринято современной аксиологией и религиозной социологией, особенно в Западной церкви.

Христианское понимание свободы в ее онтологическом значении получило новый импульс в XX в., оформившись как цельное мировоззрение благодаря трудам персоналистов католического и православного исповеданий. Восходящий к одним и тем же основам в Откровении, христианский персонализм оказался весьма монолитен в понимании личной свободы. Приведем здесь наиболее важные, на наш взгляд, общие положения:

— свобода — онтологическое свойство богоподобной личности человека (понимание, восходящее к тринитарному богословию Отцов Церкви)⁸; онтологическая свобода является одним из условий становления личности и ее спасения во Христе;

— личность реализует свою свободу через действия, направленные на другие личности⁹; «другой» — не угроза личности, а ее путь к истине и самоактуализации;

— свобода воли — это свобода второго порядка, поскольку связана с необходимостью выбора¹⁰; выбор личности еще не раскрывает онтологической сути свободы, а лишь проявляет ее свободу вовне в модусах решения и действия¹¹;

— свобода неразрывно связана с ответственностью в отношении другого или ближнего¹²; неосознанная, безответственная свобода превращается в произвол и является причиной греха;

⁸ См. об этом: *Зизиулас И., митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М.: Св.-Филарет. правосл.-христ. ин-т, 1985. С. 20, 25. Ср.: *Левицкий С.* Трагедия свободы. М.: Канон, 1995. С. 104.

⁹ Действия личности имеют в персоналистических учениях различное проявление: «поступки» или «участие» у К. Войтылы, «общение» у И. Зизиуласа, «жертвенность» у Э. Мунье и Л. Карсавина и т. д. Общим знаменателем этих действий является онтологическая любовь к ближнему.

¹⁰ *Зизиулас И., митр.* Бытие как общение. С. 23.

¹¹ У К. Войтылы факт «человек действует» есть уже конкретная реализация свободы (*Войтыла К.* Личность и поступок // Иоанн Павел II (Кароль Войтыла). Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Изд-во францисканцев, 2003. С. 189). Ср. у него же: «В выборе находит отражение подлинная свобода человека» (Там же. С. 29).

¹² Там же. С. 235.

— дуализм свободы в персонализме состоит не в различении внутренней и внешней свобод (парадигма античной философии), а в двух противоположных мотивах свободы: свободы «от» и свободы «для»¹³; целью свободы «для» всегда выступает благо, проявляемое личностью в отношении к другим;

— парадокс свободы состоит в добровольном и осознанном подчинении личности высшему благу — истине¹⁴; тем самым иго свободы (аскеза, самозависимость, ответственность и пр.) сублимируется¹⁵ во благо освобождения и спасения личности.

Эти общие для христианского персонализма основы образуют вполне цельную доктрину, подтверждая духовное единство христианского мира. Однако активное подключение Западной церкви к социальным вопросам после II Ватиканского собора обнажило слабое место в персоналистической парадигме. Описанная выше гармония свободы проявляется в отношениях между отдельными субъектами или личностями (я — ты, я — другой, я — Бог), и в этом состоит ответ христианства секулярному экзистенциализму. Однако в отношениях личности и общества (я — мы, я — общество, я — государство) стройный нарратив личной свободы расщепляется на версии, значительно отличающиеся по интенциональности и взглядам на спасение¹⁶.

Так называемая проблема третьего (или «другого другого») была осознана еще в первой половине XX в., в период становления французского персонализма¹⁷ (в том числе под влиянием русских религиозных философов — Н. Бердяева, С. Франка и др.). Дальнейшие поиски путей осущест-

¹³ Ряд исследователей критикуют дуализм свободы у Н. Бердяева, понимая этот дуализм как противопоставление добытийственной свободы бытию (см. об этом: Максимов А. О. К вопросу о христианской природе дуализма свободы у Н. А. Бердяева и ее связи со спасением личности // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2023. № 2 (23). С. 49–50). Однако сам Бердяев придерживался христианского понимания дуализма свободы как свободы «от» и свободы «для», поскольку невозможно сопоставить «ничто» и «бытие» как понятия разного порядка (Там же. С. 50–51).

¹⁴ В христианском персонализме понятие «истина» всегда ассоциируется с троичным Богом и Его второй ипостасью. Однако в томизме эта связь имеет промежуточные звенья, выраженные в естественном законе (естественном праве), данном человеку Богом. С этим, помимо прочего, связаны юридические аспекты в сотериологии Западной церкви.

¹⁵ «Сублимация свободы» — словосочетание, применяемое христианистами персоналистами С. Левицким, Б. Вышеславцевым и др. в контексте трансформации отрицательной свободы («от») в положительную («для»). Процесс сублимации свободы в благо предполагает «самовоспитание к свободе» (Левицкий С. Трагедия свободы. С. 312).

¹⁶ В первую очередь эти различия можно отнести к аксиологическим, этическим и творческим аспектам свободы. Также важны расхождения в отношении к универсализму. Разницу можно обнаружить и в понимании соборности у русских религиозных философов-персоналистов (например, при сопоставлении концепций «духовного общества» у С. Франка и «симфонической личности» у Л. Карсавина).

¹⁷ См. подробнее: Вдовина И. С. Феноменология во Франции. М.: Канон, 2009. С. 122, 242.

вления личной свободы в секулярном мире не приводили к чистому решению. Попытки осмыслить опыт отношений «я» с «мы» путем мультиплицирования диалогических связей «я» и «ты» часто нивелировали само понятие «мы». Описание «мы» как сверхличности (или коллективной личности) превращало уникальную личность человека в безликую часть целого¹⁸. В свою очередь, осмысление связей личности с общностями по аналогии с кафолической ипостасью (инкорпорированность многих в одном)¹⁹ сталкивалось с рядом сложностей при выходе «я» в мир — за пределы евхаристической общины.

Именно в отношениях личности и общества положения Компендиума социального учения Римско-католической церкви 2004 г. (далее — Компендиум) начинают в значительной степени отклоняться не только от мировоззрения Православной церкви, но и от антропологических положений, разработанных ранее католическим кардиналом К. Войтылой. В первую очередь эта трансформация коснулась условий осуществления личной свободы в секулярной среде.

2. Условия личной свободы в социальном учении Римско-католической церкви

Согласно базовому положению Компендиума, «правильное осуществление личной свободы требует от общества создания определенных условий экономического, социального, юридического, политического и культурного порядка» (ст. 137)²⁰.

В приведенной формулировке в первую очередь привлекает внимание термин «правильное осуществление» применительно к личной свободе. Выше мы упоминали, что в христианской антропологии дуализм свободы понимается как свобода «от» (отрицательная свобода) и свобода «для» (положительная свобода). Большинство персоналистов сходятся во мнении, что только положительная свобода «для» или «ради» чего-либо отражает истинную свободу личности в социальной среде. В то же время отрицательная свобода применительно к внешним структурам часто трактуется в персонализме как уничтожение личности. Так, согласно И. Зизуласу, восприятие свободы как отрицания сводит на нет онтологическое содержание неповторимой личности, превращая ее в индивидуум²¹. По мысли С. Левицкого, свобода, имеющая своей конечной целью освобождение от чего-либо (внешнего), приводит к горделивому самоутверждению личности: «Нести бремя такой отрицательной свободы под силу лишь нищевскому сверхчеловеку»²².

¹⁸ Риски коллективизма и индивидуализма пытались, в частности, преодолеть в своей социальной философии Э. Мунье, С. Франк, Н. Бердяев, С. Левицкий, К. Войтыла и др.

¹⁹ См. об этом: *Зизулас И., митр.* Бытие как общение. С. 166.

²⁰ Компендиум социального учения Церкви. М.: Паолине, 2006. С. 98.

²¹ *Зизулас И., митр.* Бытие как общение. С. 25.

²² *Левицкий С.* Трагедия свободы. С. 320.

Кароль Войтыла, аналогично понимая дуализм свободы как противопоставление свободы «от» и свободы «для»²³, все же допускает проявление отрицательной свободы в форме сопротивления личности негативным социальным процессам. Такое сопротивление Войтыла связывает с понятием солидарности. При этом он подчеркивает, что конечной целью сопротивления должно быть общее благо (т. е. свобода «для»), хотя понимание этого блага может быть субъективным²⁴.

Однако выражение отрицательной свободы в форме сопротивления не может обеспечиваться внешними институтами (скорее, наоборот: у Войтылы сопротивление оказывается в том числе внешним структурам) и потому никак не связано с содержанием ст. 137.

В ст. 143 Компендиума содержится пояснение свободы как *самоотдачи* по примеру крестной жертвы Христа²⁵. Это положение отвечает православному пониманию положительной свободы как жертвенной любви. Однако жертвенность как предельная форма самоотдачи обычно является следствием нарушенного социального порядка и не зависит от совершенства общественных структур. В противном случае ответственность за ближних перекладывалась бы с жертвы на третье лицо, будь то общество или государство, что входило бы в явное противоречие с новозаветным Откровением.

По описанным выше причинам нам следует исключить толкование «правильного осуществления свободы» в Компендиуме как свободы положительной либо отрицательной. Как же тогда понимать «правильность» свободы в ст. 137?

Учитывая влияние антропологии К. Войтылы на социальное учение Католической церкви, попробуем найти ответ в его терминологии. В трактате «Личность и поступок» Войтыла предлагает этическое толкование правильного и неправильного проявления свободы: посредством хорошего или плохого поступка (*czyn*). Хорошим поступком можно считать лишь тот, который ориентирован на высшую ценность — истину (*prawda*)²⁶. Подтверждение такому толкованию «правильности» мы находим в ст. 363–367 Катехизиса Римско-католической церкви (далее — Катехизис): свобода здесь представлена как инструмент действия человека во благо²⁷.

Таким образом, «правильное» осуществление личной свободы в поступке имеет причину в самом человеке, но никак не в общественном порядке. Этот вывод отсылает нас к идее «автодетерминизма» (*autodeterminizm*) у Войтылы, к которой мы еще вернемся. Сейчас важно подчеркнуть, что,

²³ Войтыла К. Личность и поступок. С. 194.

²⁴ Там же. С. 394.

²⁵ «Христос, силой Своей пасхальной тайны, освобождает человека от беспорядочной любви к себе, которая служит источником презрения к ближнему и отношений, отмеченных стремлением господствовать над ним; Он открывает нам, что свобода реализуется в самоотдаче» (Компендиум социального учения Церкви. С. 102).

²⁶ Войтыла К. Личность и поступок. С. 174–175.

²⁷ Катехизис Католической церкви. С. 120–121.

согласно приведенным ссылкам на авторитетные католические источники, свобода личности не может зависеть от внешних факторов, как это представлено в ст. 137 Компендиума.

Отметим еще одну терминологическую особенность ст. 137: требования по созданию условий личной свободы предъявляются здесь к обществу как субъекту отношений с человеком. По характеру условий экономического, социального и юридического порядка ясно, что речь идет о совокупности институтов, которые представляют государство. Это ставит вопрос об отношении личности к государству как к субъекту отношений. Примечательно, что в Компендиуме государство (и его отдельные части) представлено как одушевленный субъект, который может допускать в том числе греховные действия. Аналогичный подход к субъектности организованного общества содержится в ст. 400 Катехизиса, где также используется термин «греховные структуры»²⁸. Одновременно с этим, в ст. 119 Компендиума приводится мысль, что греховность структур формируется из греховности личностей, поскольку грех всегда имеет личную природу²⁹.

Тем самым свобода личности человека ставится в ст. 137 Компендиума в зависимость от других личностей, которые «возводят греховные структуры». Эти структуры наделены в Компендиуме признаками причинности, т. е. обладают приоритетом в отношении личной свободы человека. От такой коллективной личности требуется строгое следование этическим нормам (естественному или Божьему закону) в сугубо *механической* деятельности: юридической, экономической, социальной и пр. Только при этих условиях человек может осуществить свою личную свободу.

Очевидно, что такое положение делает личную свободу практически не реализуемой в априори неидеальном государстве или обществе. Мысль об ущербности современной социальной среды пронизывает все энциклики папы Иоанна Павла II, особенно энциклику 1991 г. *Centesimus annus* (Сотый год).

Мы не будем останавливаться на еще одном интересном термине в ст. 137 — слове «требует», поскольку это уведет нас в проблему отношений государства и церкви. Однако отметим, что, по мысли Компендиума, условия для правильного осуществления личной свободы должны создаваться вне церкви.

Таким образом, в анализируемой статье Компендиума мы сталкиваемся с иерархическим миром объективации, в котором действуют три актора: личность человека, ее заступник в лице церкви и коллективная личность общества, которая детерминирует личность человека целым рядом условий и при этом сама детерминируется церковью. В подобной иерархической схеме отношения с личностью неизбежно сводятся к ин-

²⁸ Катехизис Католической церкви. С. 127.

²⁹ «Последствиями греха питаются греховные структуры. Они *укоренены в личном грехе* и, следовательно, всегда связаны с конкретными действиями людей, которые возводят, укрепляют эти структуры и затрудняют их уничтожение» (Компендиум социального учения Церкви. С. 89).

дивидуализму, чем игнорируется онтологическое понимание личной свободы. К такому результату мы приходим независимо от того, что именно объективируется: личность со стороны общества или государственные институты со стороны церкви.

Православные и католические персоналисты сходятся в том, что любое мировоззрение, ставящее личность в зависимость от экономики, политики, общества, является антиперсоналистским, поскольку рассматривает личность как индивидуума, подавляя ее свободу³⁰. В связи с этим вызывает некоторое недоумение появление ст. 137 в социальном учении, разработанном при участии видного христианского персоналиста Иоанна Павла II.

Наиболее простое объяснение заключается в том, что ст. 137 Компендиума относится не к личности как субъекту, а к личности как обобщающей категории. Подобное разграничение мы находим у К. Войтылы, о чем будет сказано ниже. Однако в таком случае речь не может идти о *личной* свободе и тем более о ее правильном осуществлении в *нравственном* поступке.

Сделаем здесь допущение, что причины представленной в Компендиуме зависимости личной свободы от социального порядка могут лежать, помимо прочего, в неоднозначном понимании *объективации* в католическом персонализме, особенно в применении данного термина к личности человека. Попробуем разобраться в этом аспекте на основе учения Войтылы, так как именно его персоналистический словарь повлиял на терминологию Компендиума.

3. Двойственное понимание объективации в персонализме Кароля Войтылы

Мысль о том, что объективация является главной причиной детерминирования личности, пронизывает всю персоналистическую философию. Особенно остро этот вопрос был поставлен у православных философов русского зарубежья³¹. Будучи воспринятой как объект, личность теряет свою онтологическую сущность, а ее свобода детерминируется множеством внешних условий. Как мы показали выше, в Компендиуме эти ус-

³⁰ Зизиулас И., митр. Бытие как общение. С. 19; Левицкий С. Трагедия свободы. С. 263; Бердяев Н. О свободе и рабстве человека. М.: Амрита-Русь, 2021. С. 131; Войтыла К. Личность и поступок. С. 380–381, 405.

³¹ Так, Н. Бердяев придавал объективации сугубо отрицательный смысл: объективированный мир уничтожает личность, отчуждая ее от благодати. Философ подчеркивает, что человек сам создает эту ложную зависимость, добровольно становясь рабом общества (Бердяев Н. О свободе и рабстве человека. С. 126). С. Левицкий отождествлял объективацию с актом грехопадения, результатом которого стало отчуждение человеческой личности от Бога и попадание человека в зависимость от мира объектов. Русский философ подчеркивал тотальную склонность людей осознать свободу как объект, в то время как именно в свободе заложен онтологический смысл необъективируемости личности (Левицкий С. Трагедия свободы. С. 104–105, 298, 303).

ловия распространены на все области жизни человека: экономика, право, социальная среда и пр.

Рациональная подмена онтологической свободы личности объективными условиями необходимости была присуща католическому учению о спасении еще со времен Ансельма, привнесшего юридическую парадигму римского права в богословскую мысль³². Теория «сатисфакции» объективировала личность человека в вечного виновника перед Богом, а теория «чистой природы» придала личности свойства пассивного объекта для получения свыше благодати Духа Святого. Томизм усилил эту тенденцию, заключив онтологическую свободу в тиски объективирующего разума.

Эти замечания важны для понимания реформаторского вклада К. Войтылы в католическую антропологию и сотериологию. Признание того, что конкретная личность не может быть объективирована, явилось отправной точкой его философии личной свободы³³. Автор утверждал недетерминированность свободы как онтологической составляющей личности³⁴. Как отмечалось выше, Войтыла прекрасно осознавал риски атомизации общества, считая индивидуализм социальным злом³⁵. Одновременно с этим его отношение к понятию объективации, равно как и к объективирующему разуму, было не столь однозначным.

Личность Войтыла понимает одновременно и как субъект, и как объект³⁶. В отличие от православных персоналистов, он не противопоставляет объективацию личной свободе. В своей концепции автор вводит понятие самообъективации, и в этом, помимо прочего, состоит оригинальность его персонализма. Войтыла пытается объективировать и описать личность через феноменологическое исследование ее поступков, в которых она проясляет себя вовне как цельное духовно-телесное существо³⁷. Он намеревается очень предметно проникнуть в глубины личности — «не только взглянуть, но и вглядеться»³⁸. Средством для изучения личности Войтыла

³² См. подробнее: *Козлов М., прот.* Западное христианство: взгляд с Востока. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. С. 183–186.

³³ «Детерминированность личности в пространстве привела бы к ликвидации самого опыта причинности и самостановления, что означало бы ликвидацию самой личности» (*Войтыла К.* Личность и поступок. С. 15, 194). Ср.: «Личность — это особый субъект, вершина всех “человеческих проявлений”. Она сугубо индивидуальна, неповторима, до конца не познаваема, обладает духовной жизнью, не погружена в земную действительность. Этот субъект неподвластен никаким дефинициям, можно лишь отчасти описать данный феномен» (Там же. С. 17).

³⁴ «Существование личности тождественно существованию конкретного центра свободы» (Там же. С. 194).

³⁵ Там же. С. 377–382.

³⁶ «Личность — с точки зрения метафизики — одновременно и субъект, и объект. Она является объектным бытием, или кем-то (бытием, существующим как “кто-то”, в отличие от всего, существующего как “что-то”), но в то же время она представляет собой и *suppositum*, т. е. живет как субъект» (Там же. С. 185).

³⁷ Там же. С. 269.

³⁸ Там же. С. 263, 364.

считает разум исследователя, различающий конституирующие элементы личности³⁹.

И все же, следуя общему тезису персонализма о непознаваемости конкретной личности, К. Войтыла делает важное уточнение: его объективация относится не к личности определенного человека (*некто*), а к личности *как категории*. Что же касается конкретной личности, то она остается для автора непознаваемой и неопределяемой, и здесь учение Войтылы идет в русле апофатического богословия личности, свойственного православному персонализму⁴⁰.

В своем исследовании К. Войтыла приходит к выводу, что в личности мы сталкиваемся с синтезом причинности и субъектности. Самостоятельное личности посредством решений и поступков ставит субъекта в позицию объекта для себя самого⁴¹. В контексте интегральной динамики воли Войтыла связывает понятия «объективирование» и «субъективирование» с сознанием и самосознанием⁴² личности: сознание дополняет и уравнивает самосознание, и наоборот⁴³.

Итак, в учении К. Войтылы личность является сама для себя объектом посредством самостоятельного⁴⁴. Однако у Войтылы «в этом опредмечивании нет интенционального характера, который есть в хотении, означающем поворот к предмету»⁴⁵. Это важное замечание отражает отличие двух типов объективации: обращенной к себе и направленной вовне. Только первый тип объективации не ограничивает, согласно Войтыле, личную свободу конкретной личности.

Добавим, что в описанном выше внутреннем синтезе субъектного и объектного Войтыла видит основы нравственности человека. Через подчинение самосознания истине или благу автор связывает свободу с этикой. Свобода личности формируется в момент зависимости от истины и реализуется через свою подчиненность истине (*przyporządkowanie do prawdy*)⁴⁶.

Сопоставляя понятие объективации у Войтылы с условиями свободы в Компендиуме, подчеркнем, что самообъективация личности и ее свободы исключает у автора понимание отношений между личностью и общественными институтами как отношений между объектом и субъектом. Также в его трактате мы не находим оснований для понимания свободы

³⁹ Там же. С. 15.

⁴⁰ См. об этом: Лосский В. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 645–656.

⁴¹ Войтыла К. Личность и поступок. С. 185–186.

⁴² ««Опредмечиванию», или объективации, соответствует в интегральной динамике воли, а также и в самой специфической структуре личности «субъективирование» (*upodmiotowienie*), или субъективация, которая... обнаруживает себя в этой же структуре личности через сознание» (Там же. С. 185).

⁴³ Там же. С. 188.

⁴⁴ Согласно пояснениям автора, термин «самостоятельное» указывает на то, что некто сам собой распоряжается (Там же. С. 181).

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. С. 215.

в контексте прав человека, требующих внешней защиты. Понятие самообъективированной духовной свободы, ориентированной на истину (prawda) как благо (dobro), стоит рядом с православной антропологией и не имеет ничего общего с тем рациональным смыслом свободы, который И. Зизиулас в ригористичном ключе приписывает западной философии⁴⁷.

Чем же тогда объяснить внешнюю объективацию личной свободы в Компендиуме? Ответ, видимо, лежит в области аксиологии. Подмена онтологической парадигмы свободы пониманием свободы как утилитарной ценности (внешне привлекательным для общественного сознания) придавала здесь личной свободе отрицательный вектор «освобождения» от имманентной причинности.

Левицкий объясняет этот феномен *обратной сублимацией* свободы «для» в свободу «от» вследствие узурпации свободы сверхсознанием (иными словами, вследствие объективации ценности). Такое явление, по мнению русского философа, характерно именно для социальных и политических процессов. Левицкий предупреждает о рисках подобной трансформации свободы для спасения. В служении свободе как внешней ценности личность становится «одержимой бесом гордыни»⁴⁸. Внешняя защита объективированных личных свобод загоняет личность в кластер индивидуумов, уничтожая свободу личности.

Примечательно, что между полярными взглядами на условия свободы в трактате К. Войтылы «Личность и поступок» и в ст. 137 Компендиума папа Иоанн Павел II все же допускает промежуточный «эволюционный» этап сублимации свободы. Его энциклика «Сотый год» содержит мысль о *внешней детерминированности свободы* как среды, способствующей ее проявлению. Правда, при этом папа уточняет, что никакие внешние условия не способны определить свободу *до конца*: «Они могут сделать более или менее легким ее проявление, но не в состоянии ее уничтожить»⁴⁹. Так в католической антропологии появляются некие «степени свободы» индивидуума (частичная объективация), которые зависят от динамики внешних условий. Иными словами, объективированная свобода *релятивизируется*.

Зизиулас объясняет такой релятивизм в отношении личности и ее свободы наследием римского мышления, которое, являясь в своей основе организующим и социальным, интересуется не бытием человека, а его способностью организовывать жизнь людей в государстве. Поэтому, по мнению Зизиуласа, личность на Западе не имеет никакого онтологического содержания. Свобода в такой концепции осуществляется группой или в конечном счете государством, организованной целостностью человеческих отношений, которые также определяют ее границы⁵⁰.

Похожую ситуацию с *релятивизацией* личной свободы мы встречаем в Компендиуме. Человек как бы доверяет свои «ощущения свободы» госу-

⁴⁷ Зизиулас И., митр. Бытие как общение. С. 8.

⁴⁸ Левицкий С. Трагедия свободы. С. 201.

⁴⁹ Войтыла К. Личность и поступок. С. 113.

⁵⁰ Зизиулас И., митр. Бытие как общение. С. 28.

дарству, которое эти ощущения *гарантирует и обеспечивает*. Тем самым ответственность за правильные поступки личности отчасти ложится на общество. По замечанию И. Зизиуласа, «даже когда авторитет государства ставится под сомнение и человек восстает против него, он все равно будет искать какую-то юридическую и политическую силу, какую-то концепцию государства, ради утверждения своей самости»⁵¹.

Вместе с тем, согласно положениям Тридентского собора, поступки человека определяются его активной свободной волей, движимой одним лишь Богом⁵². Говоря иначе, внешние условия (будь то «другой», общество или государство) не могут ни лишить человека его свободы, ни создать условий для ее правильного проявления, поскольку свободная воля человека онтологична и предопределена Богом.

Посмотрим, как раскрыт этот аспект личной свободы в учении Войтылы.

4. Реализация свободной личности в концепции участия у Кароля Войтылы

В вопросе реализации личной свободы в обществе ключевым для Войтылы является понятие «участие» (*uczestnictwo*)⁵³ как личностное свойство, которое проявляется в «действии вместе с другими». Формальная принадлежность человека к обществу еще не приводит к участию. Истинное участие — это тип *приспособления* личности, предполагающий ее аксиологическое и этическое соотнесение (*odniesienie*)⁵⁴ с другими, которое проявляется в совместном действии⁵⁵.

Что же стоит за этим определением в контексте реализации онтологической свободы личности? Соотнесение с другими может предполагать

⁵¹ Там же. С. 4.

⁵² Из Постановлений Тридентского собора, Канон IV: «Если кто-либо говорит, что свободная воля человека, движимая и побуждаемая Богом, никоим образом не содействует своим согласием побуждающему и призывающему Бога, тем самым приутоворяя себя для обретения благодати оправдания, и что она не может воспротивиться, если пожелает, но подобно чему-то неодоушленному ничего не предпринимает и остается совершенно пассивной, да будет анафема» (цит. по: *Хемниц М.* Исследование Тридентского собора: в 2 т. Т. 1. М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2005. С. 368).

⁵³ Под «участием» К. Войтыла подразумевает *трансценденцию* личности в поступке, когда этот поступок совершается «вместе с другими» в различных общественных и межчеловеческих связях: «Благодаря участию человек, действуя вместе с другими, сохраняет все то, что является результатом общности действия, и в то же время — посредством именно этого — реализует персоналистскую ценность собственного поступка. <...> Личность как “человек, который действует вместе с другими”, конституируется посредством участия в самом своем *esse*. Участие, стало быть, является своеобразным свойством личности» (*Войтыла К.* Личность и поступок. С. 374, 429).

⁵⁴ По замечанию переводчика работ К. Войтылы на русский язык Е. Твердисловой, понятие «соотнесение» (*odniesienie*) подразумевает у автора интенциональное отношение к чему-либо (Там же. С. 445).

⁵⁵ Там же. С. 375.

некие самоограничения личности в контексте ее ценностей, что само по себе уже вводит причинность как противоположность свободе. Поэтому здесь важно уточнить понимание Войтылой свободы в аксиологическом контексте.

Войтыла разделяет исходный тезис персонализма о том, что существование личности тождественно существованию ее *центра свободы*. В то же время он подчеркивает зависимость свободы от объектов и от мира ценностей. Примечательно, что такую зависимость автор представляет как положительную свободу «для»: «Это не свобода от объектов, от ценности, но как раз наоборот — свобода по отношению к ним или, лучше сказать, свобода для них: для объектов и для ценностей»⁵⁶.

Подчеркнем, что речь здесь идет о «вторичной» свободе (в терминологии персонализма), а именно о свободе воли, которую автор отождествляет с самостановлением (*samostanowienie*)⁵⁷ личности. Самостановление отождествляется у Войтылы с сознательным решением (*rozstrzyganie*). В отличие от первичной а priori свободы⁵⁸, только самостановление наиболее полно отражает эмпирическую действительность человека и опыт его свободы⁵⁹.

Следуя приоритету свободы воли над абстрактной свободой, Войтыла выдвигает тезис о зависимости личной свободы от собственного «я». По мнению автора, отсутствие в абстрактной свободе зависимости от «я» равнозначно отсутствию свободы, поскольку абстрактная «чистая» свобода предполагает зависимость человека от природной необходимости (от природных инстинктов)⁶⁰. «Человек свободен, а это значит, что в активизации (*uczynienie*) своего субъекта он зависит сам от себя». Как упоминалось выше, у Войтылы субъект является для самого себя объектом, и потому «опредмечивание»⁶¹ себя (самообъективация) — одно из условий личной свободы, проявляемой вовне⁶².

⁵⁶ Войтыла К. Личность и поступок. С. 208.

⁵⁷ Другое близкое значение этого термина в польском языке — *самоопределение*.

⁵⁸ Понятие априорной, или чистой, свободы Войтыла связывает с категорическим императивом Канта: только в чистой свободе может осуществляться «чистая нравственность». В то же время Войтыла подчеркивает, что именно Кант способствовал открытию личностного смысла самостановления, которое выражено в так называемом втором императиве: «Действуй так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но и всегда в то же время и как к цели». В этом императиве самостановления личность (или субъект) становится объектом для самой себя (Там же. С. 420–421).

⁵⁹ Автор обращает внимание на возможное двойственное понимание термина «самостановление». В значении «я становлю себя сам» (*ja sam stanowie*) самостановление означает свободу хотения: «могу — не должен». Другое понимание термина самостановление: «я распоряжаюсь самим собой» (*stanowie o sobie samym*). В первом значении воля проявляет себя как власть, а во втором — как свойство личности (Там же. С. 420).

⁶⁰ Там же. С. 191.

⁶¹ Опредмечивание означает, что в каждом актуальном самостановлении собственное «я» является для себя первичным объектом (Там же. С. 181).

⁶² Там же. С. 194.

Таким образом, реализации свободы человека в его действии вместе с другими предшествует господство личности над собой, *само-господство*. В этом самоопределении личность является одновременно субъектом и объектом. Эти два свойства свободной воли заключены у Войтылы в понятии *автодетерминизм* (autodeterminizm), означающем власть личности над своей волей, а воли — над личной свободой. Свобода, таким образом, выступает способом активизации личности посредством ее воли⁶³.

Посмотрим теперь, как связана свобода воли с «миром ценностей». Войтыла отождествляет переживание ценности с истиной о благе (*dobro*)⁶⁴. Свободную волю человека он ставит в онтологическую зависимость от истины: «В человеческой воле заключено соотношение с истиной и внутренняя от нее зависимость».⁶⁵

Онтологическая связь свободной воли с истиной формирует нравственное разграничение между волей и выбором человека, изначально подверженного греху. Войтыла признает, что человек часто делает выбор не в пользу истины, но это не просто ошибка человека, поскольку ошибка совершается в мысли, а не в воле. Решения и выбор в пользу того, что не является истинным благом, несут характер вины и греха⁶⁶. По мысли французского персоналиста П. Рикера, которого неоднократно цитирует Войтыла, ошибка выбора изменяет *фундаментальное* отношение человека к ценностям и полагает начало подлинной драмы морали. Этический дуализм разделяет личность внутри себя: «Я не делаю добра, которое хочу, но делаю зло, которое не хочу»⁶⁷.

Иными словами, делая ошибочный выбор не в пользу истины, человек идет *против своей свободы*, поскольку свободная воля всегда соотносена с истиной.

Итак, способность к самостановлению является врожденным свойством личности и залогом его свободы. По мнению Войтылы, можно даже метафорически говорить об инстинкте свободы при условии, что этот инстинкт не активизирует личность независимо от ее воли, как это происходит на уровне природных инстинктов⁶⁸. Это замечание автора в некоторой степени сближает свободу воли с априорной, или чистой, свободой, о которой говорилось выше.

Принимая во внимание приведенные выше уточнения, вернемся к понятию *приспособления*, или *соотнесенности* личности с другими. Ценности других могут отличаться от ценностей личности, и если свобода личности проявляется в ее самоопределении, тогда каким образом можно избежать *само-релятивизации* ценностей личности ради ее действия вместе с другими?

⁶³ Там же. С. 177, 196.

⁶⁴ Там же. С. 210, 219.

⁶⁵ Там же. С. 216.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же. С. 422.

⁶⁸ Там же. С. 197.

Выход Войтыла находит в переносе индивидуальной иерархии ценностей личности на ценности общества. Для того чтобы человек мог реализовать свою персоналистскую ценность, действуя вместе с другими, его поступки как члена общества должны являться одновременно (и в первую очередь!) поступками его личности. Для Войтылы важно поставить в приоритет именно личностный характер поступков, а не общественный⁶⁹. Даже приспособляясь к выбору других лишь потому, что другие это выбирают, человек должен видеть в предмете своего выбора собственную ценность⁷⁰. В этой взаимной адаптации ценностей личность должна занимать активную позицию: «Каждый должен добиваться такого участия, которое в действии “вместе с другими” позволит ему реализовать персоналистскую ценность собственного поступка»⁷¹.

Как уже говорилось выше, ценностью личности в данной модели может быть только истинное благо, иначе личность не сможет полностью реализовать себя в обществе и тем самым ограничит свою онтологическую свободу⁷².

Таким образом, следуя в общественных поступках своей свободной воле, укорененной в истинном благе, личность сможет *сохранять свою онтологическую свободу в обществе*. Чтобы избежать детерминирования общественными ценностями, собственные ценности личности должны предопределять ценности общества ради полного совпадения с ними.

В этой модели сам Войтыла видит целый ряд сложностей, для которых не находит чистого решения. В обществе личность всегда сталкивается с внешними ограничениями, которые создают проблему для аутентичности поступков, движимых собственной персоналистской ценностью. Личный поступок, становясь общественным, может не представлять *онтологической* ценности для других, являясь для сообщества лишь объективированной *этической* ценностью⁷³. Тем самым этическая ценность может ограничивать онтологическую свободу других членов общества.

⁶⁹ Войтыла К. Личность и поступок. С. 367.

⁷⁰ Там же. С. 376.

⁷¹ Там же. С. 377.

⁷² Войтыла замечает, что хотя «онтологически каждый поступок является для личности некоторой самореализацией, аксиологически эта реализация совершается только через добро, тогда как посредством нравственного зла она отчасти является нереализованностью» (Там же. С. 232). Ср.: «Наличие нравственных ценностей существенно для личности до такой степени, что подлинное ее исполнение происходит не столько через сам по себе поступок, сколько через нравственную доброту этого поступка» (Там же).

⁷³ Войтыла разграничивает этическую и персоналистскую ценности поступков: тесная связь этической ценности с ценностью персоналистской не является тождеством. Персоналистская ценность основана на том, что личность в поступке сама себя актуализирует, и это находит выражение в присущей ей фундаментальной структуре само-обладания и само-господства. В свою очередь, этическая ценность укореняется в совершении поступка. «Этическая ценность вырастает на основе ценности персоналистской, проникает в нее, но с ней не отождествляется» (Там же. С. 370).

Одновременно с этим К. Войтыла признает, что ограничение персоналистской ценности в обществе заходит иногда так далеко, что уже нельзя говорить о подлинном поступке личности, когда человек действует вместе с другими. Действие может замениться на неосознанное «делание» (*passio*) под влиянием других. В качестве примера автор приводит психологию масс, когда общее действие бесконтрольно овладевает коллективами людей⁷⁴.

С этим феноменом связана главная проблема концепции участия — *эмотивность*⁷⁵ (самопроизвольная причинность человеческой психики, которую автор противопоставляет причинности, присущей личности)⁷⁶. Эмоциональные настроения общества создают высокие риски для реализации личной свободы. В пограничной ситуации человек утрачивает способность к сознательному действию, а значит, и к ответственности за свои поступки. Эмотивность может в некоторой степени навязать воле причинность, «спонтанную ориентацию», иной мир ценностей⁷⁷. В такой ситуации естественный импульс к добру и против зла определяет себя не сразу.

В качестве решения Войтыла, оставаясь приверженцем томизма, наделяет функцией навигатора между добром и злом разум человека, познавательно формирующий соотношение воли человека с истиной о добре и зле⁷⁸. Тем самым разум становится у Войтылы инструментом оценки хорошего или плохого поступка, а «правильная свобода» — заложницей разума. Примечательно, что во власти разума над свободой автор видит подлинную силу духа и вершину человеческого действия⁷⁹. Войтыла считает вполне приемлемым определение личности у Боэция («*Persona est individua substantia rationalis naturae*»⁸⁰), которое подчеркивает разумность

⁷⁴ Там же. С. 375.

⁷⁵ Согласно пояснениям Войтылы, термин «эмотивность» (эмоциональность) не указывает только на чувства и имеет более широкое значение, относясь к богатому миру человеческих чувствований (*czucie*) и их проявлений (Там же. С. 317).

⁷⁶ «Напряжение между причинностью личности и эмотивностью возникает тогда, когда динамика эмоции привносит с собой самопроизвольную направленность к той или иной ценности. У этой направленности характер либо притяжения (*atrakcja*), либо отталкивания (*repulsja*), причем в первом случае следует говорить о направленности “к”, а во втором — прямо наоборот. Насколько эмотивная направленность “к” указывает на определенную ценность, настолько же отталкивание, направленность “от” указывает на антиценность, на некое зло. Следовательно, весь эмотивный динамизм привносит еще и определенную спонтанную ориентацию, ставит человека перед лицом противопоставлений добра и зла, что великолепно показал Фома Аквинский в своей классификации чувств» (Там же. С. 352).

⁷⁷ Там же. С. 347.

⁷⁸ «Речь идет... о свойственной природе людей импульсе “к” добру и “против” зла, [которые] не сразу определяют себя в отношении к объекту. Их определение представляет собой задачу и функцию, которые присущи личности, но *относятся к разуму*, познавательно формирующему соотношение человека с истиной... о добре и зле» (Там же. С. 352).

⁷⁹ Там же. С. 351.

⁸⁰ Личность — это индивидуальная (неделимая) субстанция разумной природы (*лат.*) (Там же. С. 145).

как свойство личности. Заметим, что И. Зизиулас приводит это же определение Боэция как пример отклонения от онтологического понимания личности на Западе⁸¹. Однако здесь следует уточнить, что именно Войтыла понимает под «разумом».

Из некоторых положений его учения следует, что зависимость воли человека от истины регулируется *совестью*. В этом контексте Войтыла отождествляет *разумную природу* личности с совестью как потенциальностью личностного бытия⁸².

Таким образом, человек с помощью глубинной разумной природы или совести сохраняет по отношению к объектам познания своеобразный приоритет через способность схватывать истину⁸³. В связи с этим следует отличать понятие «разумный» (*umysłowy*) у Войтылы с понятием «разум» (*rozum*). Автор отождествляет прилагательное «разумная» (природа) с «умом» (*umysł*)⁸⁴, наделяя ум свойствами совести. В свою очередь, функцией рационального суждения он наделяет разум⁸⁵. Впрочем, Войтыла замечает, что проблема отношения эмотивности и причинности не до конца им продумана и требует дальнейшей разработки⁸⁶.

Еще одна проблема концепции участия возвращает нас к вопросу объективации, затронутому в предыдущем параграфе. По мнению Войтылы, объективация общества неизбежна для осознания личностью своего действия вместе с другими. Одновременно с этим объективация нивелирует субъектность отношений с обществом, а значит, уничтожает личную свободу. Хорошо понимая это ограничение, К. Войтыла делает акцент на отношении личности не с *обществом* (*społeczeństwo*), а с *общностью* (*wspólnota*), внутри которой выстраиваются отношения личностей. Такая общность имеет потенциал оставаться недетерминированной средой для совместного действия множества свободных личностей.

⁸¹ Зизиулас И., митр. Общение и инаковость. С. 1, 216.

⁸² «Само-зависимость, которая составляет основополагающую структуру свободы человеческой воли, заключает в себе и выявляет способность делать человека, его волю и поступки зависимыми от истины. Эта способность, которая проявляется в совести, указывает на то, сколь глубоко укореняется соотносительность с истиной в самой потенциальности личностного бытия человека. О ней-то мы именно и говорим, когда приписываем человеку “разумную природу” или же когда апеллируем к его уму как к власти познания и различения правды и лжи» (Войтыла К. Личность и поступок. С. 237).

⁸³ Там же. С. 237–239.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ «В повседневной жизни ум (*umysł*) часто понимается в качестве органа мышления, хотя сама функция мышления (а вместе с ней и функция понимания) связана, скорее, с разумом (*rozum*). Ум же главным образом означает само свойство человека-личности, подобно другому его свойству — свободе. Это свойство выражается в способности мыслить и понимать. Однако суть его не в том, чтобы формировать мысль, но в осознании истины, в разграничении того, что истинно и что неистинно. <...> Каждое бытие может стать содержанием ума. Сутью этого познавательного соотношения ума и бытия является истинность» (Там же. С. 238).

⁸⁶ Там же. С. 347.

Итак, общество — это результат объективации общности⁸⁷. В отличие от общества, общность субъективируется через стремление совокупности личностей к общему благу, которое и формирует субъектную общность действия⁸⁸.

И все же, признавая сложность восприятия общественных объединений в качестве субъектов отношений, Войтыла замечает, что на почве действия объектная общность может возникать и без субъектной⁸⁹. Сложность субъективации может нивелироваться в стабильных («естественных») общностях, создающих сильную потребность в участии. Такую потребность могут создавать семейная, этническая, религиозная и даже государственная общности. Естественные общности должны быть нацелены на общее благо или истину, ради которой человек готов отказаться от различных индивидуальных благ. Такая «жертва», по мнению Войтылы, не противоречит общественной природе человека, поскольку отвечает его способности участия и открывает путь к самореализации личности. Следует понимать, что в данном контексте индивидуальное благо не отождествляется с истиной⁹⁰.

Итак, «правильное» осуществление личной свободы предполагает у К. Войтылы действие личности в стабильных общностях, имеющих сильную и монолитную аксиологическую основу (общее благо). Общностная ценность должна побуждать личность к жертвенному отказу от определенных индивидуальных благ (но не от своих ценностей!) ради участия в этой общности. Войтыла соглашается с идеалистичностью такого определения, поскольку даже общность, по его мнению, представляет собой «как бы — субъектность» и является таковой лишь только потому, что собственным субъектом бытования и действия (в том числе действия вместе с другими) всегда выступает человек-личность. Поэтому понятие «общность» (как, впрочем, и «общество») указывает на *ущербный порядок*⁹¹. К тому же принадлежность личности к различным общностям составляет чрезвычайно сложную систему соотношения с точки зрения возможностей для участия *каждой личности*⁹².

В дополнение к этому выводу Войтыла указывает на целый ряд субъективных отклонений от идеальной модели участия в общности: *конформизм, уклончивость, сопротивление* и даже *солидарность* — одно из основных понятий католического социального учения⁹³.

⁸⁷ Там же. С. 385.

⁸⁸ Там же. С. 389.

⁸⁹ Там же. С. 386–387.

⁹⁰ Там же. С. 390.

⁹¹ Там же. С. 384.

⁹² Там же. С. 400.

⁹³ Критический анализ концепции участия К. Войтыла проводит в субъективной (не феноменологической) части своей работы, посвященной переосмыслению понятия общего блага (Там же. С. 397–398).

В итоге феноменологической части исследования Войтыла приходит к выводу, что ключом к свободному действию личности в обществе «вместе с другими» является не ее отношение с общностью или обществом как субъектом, а новые отношения с другими людьми, с личностями: «Бытование и действие “вместе с другими” не свидетельствует о новом субъекте действия, а лишь вводит новые отношения между людьми, которые являются реальными субъектами действия»⁹⁴.

Как говорилось выше, субъектность отношений личности с другими личностями (членами общности или общества) определяется единым пониманием истины как общего блага и как цели совместного действия. В своем феноменологическом исследовании Войтыла старается не углубляться в аксиологическую и этическую проблематику, которая определяла бы смысл общего блага. Его критические рассуждения о телеологической природе общего блага представлены в конце его работы в форме очерка или наброска.

В этом критическом очерке особую важность представляет последняя глава трактата «Личность и поступок», в которой автор вводит евангельскую заповедь любви к ближнему как наиболее глубокий слой субъектного единства общности. Ближний — это не просто член общности, это иная возможность и иное направление участия, совершенная форма соотношения личности с другими. До определенной степени понятия «ближний» и «член общества» могут совпадать, поскольку общность состоит из ближних. Однако «ближний», согласно Откровению, сам по себе является ценностью для личности вне всякого соотношения с той или иной общностью или обществом, и потому ближний преодолевает границы общности, сохраняя для личности свою ценность. На первый план здесь выходит онтологическая соотношенность всех людей на уровне человечества: «Человек-личность способен не только к участию в общности, в бытовании и действии “вместе с другими”, но и в человеческой сущности “других”»⁹⁵.

Таким образом, отношения с ближним определяют способность личности к участию в самой *человеческой сущности*. Этим обусловлена персоналистская ценность любого действия и бытования «вместе с другими».

Любовь к ближнему как фундаментальная и приоритетная цель конституирует любую общность и делает ее человеческой. Именно в заповеди «возлюби», по убеждению Войтылы, состоит полнота свободного участия личности в общности⁹⁶. Формальное участие в общности не должно засло-

⁹⁴ Войтыла К. Личность и поступок. С. 384–385.

⁹⁵ Там же. С. 402. Здесь у Войтылы обнаруживаются сразу несколько параллелей с православными и католическими персоналистами: всеединство (С. Франк, Л. Карсавин), универсум (Э. Мунье), инаковость (И. Зизиулас), соборность (Г. Флоровский) и т. д.

⁹⁶ Здесь богословский и феноменологический путь Войтылы вновь сходится с православным пониманием свободы. Согласно И. Зизиуласу, единственным способом осуществления положительной свободы в ее онтологической форме является любовь, которую православный автор отождествляет с онтологической свободой (Зизиулас И., *митр.* Бытие как общение. С. 25).

нять участия личности в человеческой сущности других. Без любви между членами общности возникает пропасть отчуждения (*alienacja*) и взаимного уничтожения, которая гораздо больше грозит самой личности, чем общности⁹⁷. Причиной такого отчуждения всегда является сам человек, игнорирующий глубинную сущность участия.

Итак, мы вновь возвращаемся к центральному положению учения К. Войтылы об автодетерминизме личности как основе ее свободы в обществе. По его мнению, в бытовании вместе с другими личность может овладеть *сущностной* зрелостью лишь в том случае, если будет *формировать и воспитывать* в себе способность к участию в этих общностях⁹⁸, иными словами, развивать в себе способность к самоопределению.

Этим положением Войтыла полностью выводит свободу личности из-под влияния государства и социума, возлагая ответственность за самореализацию на саму личность. Со ссылкой на работу Р. Ингардена «Об ответственности и ее сущностных основах»⁹⁹ Войтыла подчеркивает, что свобода личности, являющаяся условием ответственности в поступке, предполагает, что формальное устройство личности и устройство реального мира, в котором действует личность, должны быть относительно *изолированными системами*¹⁰⁰.

Понимание Войтылой путей осуществления личной свободы в обществе находится в очевидном противоречии со ст. 137 Компендиума. Примечателен в связи с этим эпиграф к русскому изданию трактата «Личность и поступок»:

Церковь, которая в силу своего служения и своих полномочий никоим образом не смешивается с политическим сообществом и не связывает себя ни с какой политической системой, является в то же время знаменем и защитой трансцендентности человеческой личности (Пастырская конституция «Радость и надежда» о Церкви в современном мире, п. 76)¹⁰¹.

Однако, как мы увидели ранее, трансцендентность личности, выраженная в ее свободе, поставлена в Компендиуме в прямую зависимость от государственных институтов. Таков, вероятно, итог *релятивизации* или *обратной сублимации* свободы, о которых писали православные персоналисты (И. Зизиулас, С. Левицкий и др.). Богослов и философ Кароль Войтыла неявно противостоит в этом вопросе политической фигуре Иоанна Павла II, вынужденного двигаться в «демократическом» социальном фарватере Западного мира.

⁹⁷ Войтыла К. Личность и поступок. С. 406.

⁹⁸ Там же. С. 387.

⁹⁹ Польские философы отмечали методологические аналогии этой работы Р. Ингардена с трактатом К. Войтылы «Личность и поступок».

¹⁰⁰ Там же. С. 425.

¹⁰¹ Там же. С. 63.

Впрочем, упоминание Войтылой евангельской заповеди любви как основы для понимания свободного участия личности в обществе указывает на главный и непреложный источник познания истинной свободы.

Заключение: печать Откровения

Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели дидрахм и сказали: Учитель ваш не даст ли дидрахмы?

Он говорит: да. И когда вошел он в дом, то Иисус, предупредив его, сказал: как тебе кажется, Симон? цари земные с кого берут пошлины или подати? с сынов ли своих, или с посторонних?

Петр говорит Ему: с посторонних. Иисус сказал ему: итак, сыны свободны;

Но, чтобы нам не соблазнить их, пойдя на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь старир; возьми его и отдай им за Меня и за себя.

Мф 17:24–27

«Итак, сыны свободны»... Эту заповедь Христос преподавал всей Церкви в лице апостола Петра. Согласно Мф 17:24–27, правила общества и государства не способны ограничить свободу сынов Божиих. Но, оставаясь всегда свободными, сыны должны подчиняться внешним законам, дабы не соблазнять других, и делать это они должны в первую очередь ради Христа¹⁰². Ответственность свободной личности перед внешними институтами и перед ближними выражена у Спасителя простым правилом: «не соблазнять».

По мысли Феофана Затворника, заповедь свободы в Мф 17:24–27 была воспринята в истории Церкви лишь теми христианами, которые заботились «о духе жизни». Прочие же «имя носят как живые, но вот — мертвые» (Откр 3:1)¹⁰³.

Как видим из содержания Компендиума, выполнить духовную заповедь свободы на практике оказалось непросто. И. Зизиулас, отмечая двойственность вопроса личной свободы в социуме, пишет о всестороннем интенсивном поиске решения, позволяющего человеку оставаться личностью в обществе и государстве¹⁰⁴, и христианский персонализм, укоренен-

¹⁰² Ср. у прп. Серафима Саровского о стяжании Духа Святого только через дела, совершаемые ради Христа: *Мотовилов Н. А.* О смысле христианской жизни. М.: Духовное преображение, 2018. С. 16.

¹⁰³ *Феофан Затворник, свт.* Толкование на Мф 17:24–18:4. URL: <https://azbyka.ru/days/2022-08-20> (дата обращения: 10.06.2024).

¹⁰⁴ «Как и в случае со свободой, так и с уникальной и ипостатической природой лица, релятивизм, по-видимому, является обязательным, если необходимо избежать хаоса. Таким образом, уникальность становится относительной в социальной жизни и человек

ный в Откровении, может еще сыграть в этом поиске историческую роль, объединяя общее наследие единой Церкви Христовой. Там, где есть обоюдное понимание духовных основ личности и ее свободы, открываются безграничные перспективы для сотрудничества Католической и Православной церквей.

Свобода личности всегда будет оставаться условной, но это условие содержится не в обществе, а в самой личности. «Правильное осуществление» дарованной Господом свободы есть персональный долг и ответственность человека, познавшего Истину. Онтологически свободная личность способна преодолеть любое устройство общества, пускай даже через боль, лишения и жертвы, и именно в этом преодолении она актуализируется как личность и как образ Божий.

Что же касается требований к обществу, то оно (общество) должно лишь признавать право людей на свободный доступ к Истине ради познания человеком собственной духовной свободы. Именно такой призыв звучит из уст папы Иоанна Павла II в энциклике 1991 г. *Centesimus annus*¹⁰⁵. С тем же обращается к нам Сам Господь: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8:32).

Статья поступила в редакцию 30 октября 2022 г.;
рекомендована к печати 22 февраля 2024 г.

Контактная информация:

Максимов Андрей Олегович — соискатель; maximov.a@pstgu.ru

The conditions of personal freedom in Karol Wojtyła's treatise "Person and Act" and their transformation in the social doctrine of the Roman Catholic Church

A. O. Maximov

Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies,
4/2, ul. Pyatnitskaya, Moscow, 115035, Russian Federation

For citation: Maximov A. O. The conditions of personal freedom in Karol Wojtyła's treatise "Person and Act" and their transformation in the social doctrine of the Roman Catholic Church. *Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 2, pp. 261–284.

<https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.206> (In Russian)

The article analyzes the changes in the understanding of the conditions of personal freedom that occurred in the second half of the 20th century in Catholic social anthropology. Researchers of the social teaching of the Catholic Church presented in the Compendium, 2004, note the strong influence of the personalistic ideas of Pope John Paul II on its' main anthropological positions. The author of the article shows

становится... полезным "объектом", "сочетанием", "персоной". Но это именно то, что составляет трагический аспект личности. Сегодня во всех формах общественной жизни идет интенсивный поиск. Личность не релятивизируется, не вызывая реакции» (*Зизиулас И., митр.* Бытие как общение. С. 28).

¹⁰⁵ Иоанн Павел II (*Кароль Войтыла*). Сочинения. Т. 2. С. 119.

that this thesis cannot be fully attributed to the understanding of personal freedom in the social doctrine of the Roman Catholic Church, where freedom is considered beyond the ontological connection with the self-determination of the personality. The author's argumentation is based on a comparison of K. Wojtyła's teaching about the self-establishment of a free person in society with the conditions for the exercise of personal freedom set out in the Compendium, where freedom, placed on a par with human rights, is determined by external causality. According to a number of signs given in the article, such changes in Catholic anthropology may be associated with the social relativism of the Western Church. The relevance of the topic of the article is due to the direct connection between the freedom of the person and her salvation.

Keywords: personality, freedom, salvation, John Paul II, Roman Catholic Church, ecumenism.

References

- Berdiaev N. (2021) *On human freedom and slavery*. Moscow, Amrita-Rus' Publ. (In Russian)
- Francis, Pope, Kirill, Patriarch (2016) *Joint Declaration by Pope Francis and His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia*. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html> (accessed: 10.06.2024). (In Russian)
- Khemnits M. (2005) *A study of the Council of Trent*. In 2 vols, vol. 1. Moscow, Fond "Liuteranskoe nasledie" Publ. (In Russian)
- Kozlov M., archpriest (2009) *Western Christianity: A view from the East*. Moscow, Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrja Publ. (In Russian)
- Levitskii S. (1995) *The tragedy of freedom*. Moscow, Kanon Publ. (In Russian)
- Lossky V. (2006) "The theological concept of human personality", in Lossky V. *The vision of God*, pp. 645–656. Moscow, AST Publ. (In Russian)
- Maksimov A. O. (2023) "On the question of the Christian nature of the dualism of freedom in N. A. Berdyaev and its connection with the salvation of the individual", in *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii*, no. 2 (23), pp. 47–67. (In Russian)
- Motovilov N. A. (2018) *About the purpose of the Christian life*. Moscow, Dukhovnoe preobrazhenie Publ. (In Russian)
- Pol'skov K., Archpriest (2010) "On the question of the scientific theological method", in *Voprosy filosofii*, no. 7, pp. 93–101. (In Russian)
- Shishkov A. (2017) "Two ecumenisms: Conservative Christian alliances as a new form of ecumenical interaction", in *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 1, pp. 269–300. (In Russian)
- Shtekl' K. (2014) "The approach of the Russian Orthodox Church to the issue of human rights", in *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 3 (32), pp. 146–165. (In Russian)
- Vdovina I. S. (2009) *Phenomenology in France*. Moscow, Kanon Publ. (In Russian)
- Voityla K. (2003) "Person and act", in *Ioann Pavel II (Karol' Voityla). Sochineniia: in 2 vols*, vol. 1, pp. 63–449. Moscow, Izdatel'stvo frantsiskantsev Publ. (In Russian)
- Wijlens M., Shmaliy V., Sinn S. eds (2021) *Churches and moral discernment*. In 2 vols, vol. 2: *Learning from history*. Geneva, World Council of Churches Publ.
- Zizioulas I., metropolitan (1985) *Being as Communion. Essays on personality and the Church*. Moscow, Sviato-Filaretovskii pravoslavno-khristianskii institut Publ. (In Russian)

Received: October 30, 2022

Accepted: February 22, 2024

Author's information:

Andrey O. Maximov — Postgraduate Student; maximov.a@pstgu.ru