

# СВОБОДНАЯ ЛИЧНОСТЬ КАК СУВЕРЕН: ОСМЫСЛЕНИЕ ГАРМОНИИ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА В ХРИСТИАНСКОМ ПЕРСОНАЛИЗМЕ XX в.

**Андрей Олегович Максимов**

*Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры*

*им. св. равноап. Кирилла и Мефодия (Россия)*

maximov.a@pstgu.ru

DOI: 10.55398/27826066\_2023\_3\_7\_54

**Аннотация.** В статье рассматриваются пути реализации личной свободы христианина в социальной среде. Поиск гармонии свободной личности и общества находился в центре внимания христианских персоналистов на протяжении всего XX в. Обобщение интуиций религиозных философов и богословов православной и католической традиций приводят автора к пониманию свободной личности как суверена, принимающего на себя ответственность за ближних и общество в чрезвычайных условиях секулярного мира. Концепция личности как ответственного суверена находит подтверждения в Священном Писании и в толкованиях святых отцов. Актуальность темы статьи обусловлена прямой связью между онтологической свободой личности и спасением. Методологической основой статьи является компаративный анализ при соотнесении его результатов с новозаветным Откровением.

**Ключевые слова:** христианский персонализм, личность, свобода, антропология, спасение.

**Для цитирования:** Максимов А. О. Свободная личность как суверен: осмысление гармонии человека и общества в христианском персонализме XX в. // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2023. № 3 (7). С. 54–76. DOI: 10.55398/27826066\_2023\_3\_7\_54

# FREE PERSONALITY AS A SOVEREIGN: UNDERSTANDING THE HARMONY OF MAN AND SOCIETY IN CHRISTIAN PERSONALISM OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY

**Andrei Olegovich Maximov**

*Postgraduate student, All-Church Postgraduate and Doctoral Studies  
named after St. Cyril and Methodius (Russia)*  
maximov.a@pstgu.ru

---

DOI: 10.55398/27826066\_2023\_3\_7\_54

---

**Abstract.** The article examines the ways of realizing the personal freedom of a Christian in a modern social environment. The search for harmony between a free individual and society was the focus of attention of Christian personalists throughout the 20th century. A generalization of the intuitions of religious philosophers and theologians of the Orthodox and Catholic traditions leads the author to an understanding of the free individual as a sovereign who assumes responsibility for his neighbors and society in the extreme conditions of the secular world. The concept of the individual as a responsible sovereign finds support in the Holy Scriptures and in the interpretations of the Holy Fathers. The relevance of the topic of the article is due to the direct connection between the ontological freedom of the personality and salvation. The methodological basis of the article is a comparative analysis in correlating its results with the New Testament Revelation.

**Keywords:** christian personalism, personality, freedom, anthropology, salvation.

**For citation:** *Maximov A. O. Free Personality as a Sovereign: understanding the harmony of man and society in Christian Personalism of the 20th century // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2023. No. 3 (7). Pp. 54–76. DOI: 10.55398/27826066\_2023\_3\_7\_54*

## Введение

**С**вободное воссоздание человеком своей личности как образа Божия является одним из важных условий личного спасения, ставшего возможным благодаря искупительной Жертве Христовой. Необходимой средой и одновременно препятствием для свободной реализации личности является мир, в котором пребывает человек. Законы секулярного общества зачастую не только отличаются, но и противоречат заповедям Христа, создавая внутренние и внешние ограничения свободе человека со времен его грехопадения [Леонов 2023: 148]. Поэтому критично важно для христианина, действующего в своей социальной реальности, обрести первоначальную свободу личности как условие нравственного выбора и гармонии человека в мире.

Обретение духовно-нравственной свободы путем полного ухода от мира недоступно для большинства христиан, вынужденных вести обычный образ жизни и выстраивать отношения с очень разными людьми и общественными институтами. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000) и проповедях Патриарха Кирилла утверждается обязанность Церкви и православных христиан идти навстречу миру и взаимодействовать с ним. При этом вопрос о путях реализации христианином своей личной свободы в обществе, за пределами Церкви, все еще остается открытым. В социальной антропологии как на Востоке, так и на Западе признается важность и одновременно сложность и антиномичность этой антропологической и сотериологической проблемы [Леонов 2023: 146], а также необходимость поиска решений «на всех уровнях» [Зизиулас 2006: 28].

Этика свободы выбора сталкивается сегодня с релятивизацией этических норм и подменой понятий добра и зла. Правовое понимание свободы как «демократической ценности» приводит к зависимости личности от юридического, политического и экономического устройства общества [Штекль 2014]. Такой искаженный взгляд на свободу возносится в XXI в. на знамя борьбы либеральных демократических сил против традиционных христианских ценностей, увлекая за собой целые поколения христианской молодежи.

В работах православных и католических персоналистов XX в. содержится множество интуиций и вариантов решения данного вопроса в свете христианского понимания личности как образа Божия. Это наследие является

недооцененным источником для современной православной антропологии и сотериологии. В предлагаемой статье будут затронуты и обобщены идеи некоторых христианских персоналистов в свете сформулированной выше проблемы.

## Концептуальные модели реализации личной свободы в обществе и их ограничения

В этом разделе персоналистические идеи, относящиеся к теме социальной свободы личности, сгруппированы в три концептуальные модели. Предложенная здесь классификация является условной и может не отражать всей палитры представлений о свободе личности в обществе в персонализме XX в.

### 1. Соборная, кафолическая модель

Идея сообщества как универсума, объединяющего в любви множество личностей и всю вселенную, не является новой в богословии XX в. и имеет еклесиологические корни<sup>1</sup>. Именно в учении о Церкви понятие соборности получает «ясную дефиницию и детальную разработку» [Хоружий 1998]. Соборность в контексте связи с жизнью личности в обществе может рассматриваться как «конститутивное свойство, в котором проявляется *тождество единства и свободы*» [Там же] (курсив оригинала. — А. М.). Важно отметить, что единство в определении соборности изначально утверждалось в русском богословии как «единство духа»<sup>2</sup>.

Понимание соборности как иного духовного типа общественной реальности позволяло преодолеть отрицательные тенденции к нормативно-принудительному единству без свободы (коллективизм, тоталитаризм) либо к хаотической свободе без единства (анархия) [Хоружий 1998].

---

<sup>1</sup> Осмысление понятия соборности Церкви в русской православной традиции началось в XIX в. благодаря трудам А. Хомякова, Д. Хомякова, К. Аксакова и др. А. Хомяков пишет о соборности Церкви Христовой, которая в единомыслии своих членов признает абсолютной ценностью Истину — Христа [Хомяков 2018: 86]. Сложность здесь представляет применимость этой парадигмы к секулярному обществу, в котором личность христианина далеко не всегда встречает единомыслие со стороны других.

<sup>2</sup> «Внутреннее единство есть единство духа» [Хоружий 1998].

Понятие соборности (кафолличности) как основы реализации свободы личности в обществе развивается в XX в. у С. Франка, прот. Георгия Флоровского, митр. Иоанна Зизиуласа, Л. Карсавина, Э. Мунье и др.

С. Франк и Э. Мунье развивали идею двух параллельно существующих слоев общества: материального и духовного. С. Франк усматривал в обществе видимую (телесную) и внутреннюю (духовную) природы. Признаками соборности он наделял только духовное общество. Духовное единство является у Франка *единством сознаний* личностей. Такое общество Франк противопоставляет «органической теории общества», рассматривающей общество в качестве одушевленного биологического существа [Франк 1992: 47]. Только в духовном обществе, по мнению С. Франка, возможно то гармоничное единство личностей, в котором человек реализует свою свободу [Там же: 61]. Одним из видимых проявлений внутренней соборности Франк считает *личное доверие между людьми* (здесь и далее курсив мой. — А. М.). Зачастую доверие преодолевает формальные нормы общества и является предтечей соборной любви, освобождающей личность [Там же: 51]. Пример доверительных отношений между людьми как основы духовности и сопричастности проецирует духовную соборную конструкцию общества на уровень реальной жизни. Однако параллельные духовные связи субъектов, по мнению Франка, присущи только тем сообществам, которые имеют «объединяющее начало»: семья, религия, общая судьба нации [Там же: 57].

Э. Мунье смещал акцент с параллельных духовных связей на жертвенность личности, видя реализацию ее свободы в жизни ради других. В его перечне т.н. «оригинальных деяний персонализма» [Мунье 1949] центральным пунктом является принцип «отдавать», означающий бескорыстное великодушие, щедрую и безвозмездную самоотдачу, жертвенность личности ради других<sup>3</sup>. В универсуме<sup>4</sup> каждый имеет цель в себе самом

<sup>3</sup> Это положение в какой-то степени сближает универсализм Мунье с общинным принципом «согласия самоотверженных личностей», который развивали в контексте соборности славянофилы (К. Аксаков), хотя сам Мунье относит понятие «соборности» к чисто русской идее универсума.

<sup>4</sup> Понятие *универсум* у Мунье сформулировано не совсем ясно. В одной из ранних работ «Персонализм и общественная революция» (1935) автор дает следующее определение: «Универсум — это одновременно и централизованный иерархический организм, и всеобщее согласие составляющих его частей». Иногда Мунье сужает универсум до духовного центра отдельной личности: «личность, которую я люблю, — это

и одновременно во всех других. В самоотдаче личность освобождает себя, тем самым освобождая все вокруг, вплоть до всего человечества и даже материального мира. Именно благодаря жертвенности «Я» общество никак не ограничивает «Я». Напротив, другие оказываются залогом бытия и развития личности<sup>5</sup>. Важной для нашего исследования является мысль Мунье о том, что духовная общность универсума сопряжена с *материальным взаимодействием* существ, поскольку только материальная реальность создает условия для самопожертвования. Однако положительное преобразование человека в результате служения ближнему (как путь его спасения), согласно Мунье, всегда осуществляется в духовной реальности. Тем самым Э. Мунье рассматривал онтологическую свободу личности одновременно в духовной и в имманентной среде, поскольку жертвенность, по его мнению, всегда реальна [Мунье 1949].

Греческий богослов митр. Иоанн Зизиулас разрабатывал концепцию свободных отношений Одного и Многих в контексте своей реляционной онтологии. Одним из ключевых положений его учения является сопоставление биологической и экклезиологической ипостасей человека. Экклезиологическая личность рассматривается у митр. Иоанна как новая форма существования ипостаси, обретаемая в крещении [Зизиулас 2006: 49]. В основе существования экклезиологической личности лежат уже не природные законы, а личные отношения человека с Богом, по примеру отношений Лиц Пресвятой Троицы. Абсолютным примером экклезиологической личности является католическая Личность Христа, свободно объединяющего в Своем Телe членов евхаристической общины<sup>6</sup>. Подобным примером католической личности для всего человечества должен был изначально

---

универсум», ср. с его выражением «мой универсум». В его поздней работе «Персонализм» (1949) Мунье отождествляет универсум с духовным обществом, состоящим из личностей (согласно Мунье, не бывает духа без личности). Мунье вводит сочетание «личностный универсум», который он описывает апофатически.

<sup>5</sup> «Самое конкретное бытие, самую волнующую жизнь можно обрести, если всеми силами души стремиться к самопожертвованию, а не к варварскому обладанию» [Мунье 1949].

<sup>6</sup> Схожее толкование католической личности Христа содержится в работах Э. Мунье. Однако его концепция выходит за пределы церковной общины. По мнению автора, всякое сообщество, вплоть до всего человечества, включается в мистическое Тело воплощенной Божественной Личности [Мунье 1949].

стать Адам. Однако, скрывшись от лица Бога (т.е. от личностного контакта с Творцом), он потерял с Ним онтологическую связь.

Церковь делает человека субъектом новых, соборных отношений с миром, которые уже не определяются биологическими законами [Там же: 52]<sup>7</sup>. Благодаря этим отношениям, согласно митр. Иоанну, преодолевается всякая обособленность между людьми, которая возникла в результате грехопадения Адама. Свободная католическая личность сама дает импульс к существованию Одного с Многими, не находясь уже под полной властью падшей природы. Каждый из членов евхаристической общины, являясь эклизиологической личностью, становится за пределами Церкви соборной ипостасью для других (воипостазирует другие личности), по примеру католической личности Христа в Церкви<sup>8</sup>. Связи эклизиологической ипостаси с другими личностями выражаются общением в любви и имеют онтологическое значение.

В контексте своей реляционной онтологии митр. Иоанн развивает понятие «инаковости» (которое также присутствует в социальной философии у С. Франка, Э. Мунье и др.). Автор возводит инаковость в принцип, через который католическая личность преодолевает отчуждение других личностей, в т.ч. вне Церкви. Тем самым личность обретает свободу в социальной среде, принимая в онтологическое общение абсолютно иных как своих ближних [Зизиулас, 2012].

В силу того, что у митр. Иоанна общению придается онтологический смысл, его модель католической личности носит преимущественно мета-

---

<sup>7</sup> Примечательно, что для подтверждения этих положений митр. Иоанн цитирует не святых отцов, а Священное Писание, приводя в пример преодоление биологической ипостаси через образ семьи (Мф. 23, 8–9; ср. Мф. 4, 21; 10, 25–27; 19, 29; Лк. 14, 26).

<sup>8</sup> «В Церкви человек обретает способность выразить себя в качестве католической личности. Мир является ему не как набор изолированных фрагментов, а как единое целое, преломленное через католическую природу Церкви... Отражаясь в бытии человека, католическое существование позволяет ему выявить и реализовать соборность своего присутствия в мире через собственную ипостасность, которая указывает не на индивидуальность, а на подлинную личность. Так Церковь открывается как присутствие Самого Христа в человеческом бытии, равно как и каждый ее член становится Христом и Его Церковью. Это и есть историческая форма бытия церковной ипостаси» [Зизиулас 2006: 54].

физический характер. При этом тема жертвенности в учении И. Зизиуласа не раскрыта.

У Л. Карсавина идея жертвенности вписана в контекст его концепции «симфонической личности». Автор выводит понятие истинной личности из Триадологии и описывает трагический путь личности к абсолютной свободе через догмат Искупления [Карсавин 1992: 175]. Личность человека, являясь при жизни лишь потенцией, полностью реализует свою свободу только в смерти за другого [Там же: 26]. В этой свободной и радостной самоотдаче твари своего бытия личность возвращает себя отдавшемуся ей Богу, «дабы Он воскрес»<sup>9</sup>. Таким образом, цель освобождения личности у Карсавина заключена в ее воскресении через жертвенное умирание [Там же: 68]<sup>10</sup>. Заметим, что личность человека не обладает, согласно Карсавину, статусом истинной личности без причастности к Личности Бога. При жизни личности возможна лишь временная и частичная реализация ее свободы в т.н. духовной симфонической личности, которая актуализируется как связь личностей и напоминает духовное общество у других персоналистов. Сложность применения идеи «симфонической личности» в социальной антропологии обусловлена ее предельностью.

## 2. Аксиологическая (этическая) модель

Идея реализации свободной личности в обществе на основе общих ценностей наиболее системно представлена у католического кардинала К. Войтылы<sup>11</sup> в его персоналистическом трактате «Личность и поступок»

<sup>9</sup> «Обоженная всецело тварь, т.е. тварь, ставшая субстратом всей Божественности или “вторым Богом”, конечно “совпадает” с Богом единым и истинным... Но совпадает она с Ним потому, что, сделав собою Бога, освоила и абсолютную Божественную самоотдачу, потому что свободно и радостно возвращается в небытие, дабы воскрес Бог, и возвращает себя отдавшемуся ей Богу» [Карсавин 1992: 187].

<sup>10</sup> Хоружий видит в этой концепции влияние католической мистики любви (св. Бернарда, св. Франциска), Николая Кузанского, Дж. Бруно и даже Лютера: в лютеранской теологии назначение человека исполняется в онтологическом событии «радостного обмена» между Христом и верующим, в котором человек становится причастником Божественной природы, а его существование реализуется как «реляционное бытие», конституируемое в отношении человек — Христос. Здесь напрашиваются параллели с реляционной онтологией И. Зизиуласа.

<sup>11</sup> Папа Иоанн Павел II в период с 1978 по 2005 г.

[Войтыла 2003]. Ключевым термином у Войтылы является понятие «участие», или «действие вместе с другими», которое предполагает *приспособленный* тип аксиологического и этического соотношения личности с другими членами общности [Войтыла 2003: 375]. Для реализации свободы личности поступки человека, как члена общества, должны отвечать ценностям его личности и исходить от них. При этом личностный характер поступков должен иметь *приоритет* над общественным [Войтыла 2003: 367]. Даже приспособляясь к выбору других, человек должен видеть в предмете выбора свою личностную ценность. Так, по мнению К. Войтылы, личность *сохраняет в обществе свою онтологическую свободу*.

В этой аксиологической концепции К. Войтыла сам признает ряд сложностей. Персональный поступок, становясь общественным, может стать для остальных детерминирующим *этическим* императивом, потеряв свое онтологическое значение [Войтыла 2003: 370]. Действие с другими может замениться на неосознанное «делание» под влиянием т.н. *эмотивности*, психологии масс [Войтыла 2003: 352]. К тому же модель Войтылы предполагает, что общности или институты имеют монолитную аксиологическую основу, что отдаляет его концепцию от реальности. Поэтому и общность, и общество сам автор признает *ущербными порядками* для свободной личности [Войтыла 2003: 384]. В итоге К. Войтыла сводит свою систему к христианской заповеди любви как *соотношения с «ближним»*, которое не обнаруживается в простом членстве в общности, но и не противоречит ему, делая общность более *человеческой* [Войтыла 2003: 404–405].

Вера в универсальный этический порядок была присуща религиозной мысли русской эмиграции. С. Левицкий утверждал необходимость служения личности сверхличным ценностям путем их включенности в социальную сферу [Левицкий 1995: 243]. В противном случае личность, замкнутая в своем себялюбии, самоуничтожается. Автор подчеркивал, что персонализм признает в личности не *внеосоциальную*, а *сверхсоциальную* сферу, понимая под этим аксиологическую доминанту в служении личности обществу. Служение сверхличным ценностям возможно лишь в том случае, если определяющим моментом личности будет сверхприродное, духовное начало. Только дух изначально свободен [Левицкий 1995: 196]. С. Франк писал о наличии независимых от воли человека законов, абсолютных ценностей, т.н. чистых этических идей, имеющих силу независимо от фактической нравственности людей [Франк 1992: 71].

В то же время стабильность универсальных этических ценностей была поставлена под сомнение во французском персонализме в конце прошлого столетия. В качестве ответа на «кризис личности» в Европе П. Рикер перенес причины кризиса из социального поля в онтологию, связывая проблему с потерей онтологических ценностных ориентиров. Выход Рикер видит в создании *новой шкалы ценностей*, способных *воодушевить* личность [Вдовина 2019]. Впрочем, П. Рикер не уточняет, чем следует руководствоваться при создании новой шкалы ценностей. Оправдание ценностного релятивизма присутствует также у неотомиста Ж. Маритена. По его мысли, полное понимание моральных норм еще не раскрылось для человечества, и этот процесс будет продолжаться [Маритен 2000: 87–91].

### 3. Модель творческой свободы личности

Творческая концепция свободы наиболее часто связывалась с идеями Н. Бердяева. Русский философ представлял творчество как свободный выход личности за свои пределы ради других (положительная свобода «для»). Творчество у Бердяева — это второй акт двухактной драмы спасения [Бердяев 1926]. Первый акт предполагает личное спасение христианина в смирении и освобождении от грехов (отрицательная свобода «от»). Творчество есть ответ человека Богу<sup>12</sup>.

Социальный аспект свободного творческого акта Бердяев видит в его направленности ко всему, что имеет общечеловеческий, космический и общественный порядок [Бердяев 2021: 248]. Доминирование христианского творчества философ считал условием удержания мира от падения [Бердяев 1926: 33]. В то же время автор признает «роковую неудачу» творчества в условиях мира: это лишь символизм его реального преображения. «Реалистическое» творчество обращено к концу этого мира, возникновению нового неба и новой земли [Бердяев 2021: 252–253].

Понимание творчества как ответа человека на задание Бога сближает творческие концепции Н. Бердяева и прот. Георгия Флоровского. О. Георгий видел цель творческой деятельности личности в придании своему и окружающему бытию свойств гармоничной целостности и кафолического пребывания «в согласии с собой и с миром». Духовная связь личности

<sup>12</sup> Критики Бердяева, помимо прочего, видели в его идее творческой свободы богочеловечества отождествление человека с Творцом и даже постановку его выше Творца [Гайденко 2001].

с обществом осуществляется посредством творческого богопознания. Путь богопознания пролегает через Христа: это всегда личная встреча с Ним в процессе творческого акта. Творческое сотрудничество личности с Богом происходит в этом мире, в истории, которая есть область личного свободного бытия. С одной стороны, характер индивидуального познания Бога уникален и индивидуален, поскольку содержит в себе элемент творческого таланта личности. Согласно прот. Г. Флоровскому, познание не есть «пассивное восприятие», но личный творческий подвиг каждой личности человека [Зинковский 2014: 73]. С другой стороны, творчество есть самоотречение личности. Человеческое естество должно преодолеть замкнутость своей природы и в самоотречении принять ту «неисповедимую сугубоестественность», ради которой и создан мир, — стать Церковью, Телом Христовым [Флоровский 1998: 149]. Таким образом, творчество *расширяет личность, которая* в самоотречении объемлет многих своим собственным «Я».

Выход личности из самозамкнутости приводит ее к *кафолическому преображению*, в котором личность вбирает в себя полноту чужих индивидуальностей, «держит внутри себя собор со всеми». Так творческая личность обретает способность и силу воспринимать и выражать сознание целого [Он же 2009: 641].

Э. Мунье рассматривал творчество через реализацию своего призвания в личности или «самопревосхождения» личности ради других [Мунье 1935]. В то же время Ж. Маритен в своей системе интегрального гуманизма отождествлял творчество с личным созерцанием, а преобразование мира считал вопросом взаимодействия Церкви и государства [Истюфеев 2008].

Такие синонимы творчества, как экстазис, дароподношение, трансцендирование, соединялись в персонализме с любовью и жертвенностью, что сближает творческую концепцию с моделью соборной личности.

\* \* \*

Приведенные выше концепции имеют ряд объективных ограничений.

Прежде всего следует отметить невозможность решить проблему свободы личности в обществе, воспринимая его как чисто духовную субстанцию. Персоналисты признают, что для этого необходимы равные стремления каждого члена духовной общности, определенный духовный уровень каждой личности, что достижимо только в евхаристической общине,

объединенной в католической личности Христа. Однако вне церковной общины отношения между людьми никогда не будут до конца взаимно субъективированы в силу разного духовного уровня и разных ценностей у членов общества.

Еще одно ограничение — несовершенство общественных и государственных организмов, которые крайне сложно перестроить в идеальное персоналистическое сообщество. По справедливому замечанию Мунье, воплощенная в мире личность никогда не сможет полностью избавиться от материальных зависимостей этого мира и от тех условий, в которых она пребывает [Мунье 1949]. В свою очередь преодоление этой зависимости путем ухода из мира раскрывает лишь отрицательный аспект свободы и не отвечает заданию, данному Богом человеку, которое мы находим в Писании (Мф. 25, 14–30).

Значительным препятствием для аксиологической концепции является релятивизм этического и ценностного подхода, на котором представители католического персонализма (К. Войтыла, Ж. Маритен и др.) пытаются выстроить универсальную модель участия личности в обществе. Целый ряд сложностей, исходящих в том числе из относительности понятий *естественного закона* и *личного блага* [Маритен 2000], не позволяют использовать этический принцип в качестве решения поставленного нами вопроса.

Также мы не можем положить в основу социальной свободы личности реляционную онтологию митр. Иоанна Зизиуласа, предлагающую формулу свободы как общения в любви. Эта концепция отрывает личность человека от материальной реальности, помещая ее в вакуум коммуникативных связей, сознательных или духовных. Категоричные утверждения митр. Иоанна о независимости личности от природы регулярно подвергались обоснованной критике со стороны современных православных богословов [Ларше 2021, Зинковский 2018 и др.].

Одновременно с этим определенный интерес для нашего исследования представляет отнесение к человеку понятия католической (корпоративной) личности по аналогии с католической личностью Христа [Зизиулас 2006]. Близкую по содержанию идею личности как «микро-теоса», включающего в себя другие личности посредством богоданных свободы и любви, мы находим в богословии личности у В. Лосского, архим. Софрония (Сахарова), в персоналистической философии Н. Бердяева и др.

Идея безусловной жертвенной любви к Другому как основы свободного со-бытия личностей наиболее близко подводит нас к решению задачи исследования. Однако понимание жертвенности как смерти за грехи ближнего в подражание Христу (Л. Карсавин) отражает лишь предельный аспект социальной свободы.

Главный вывод, к которому приводит нас этот краткий обзор: личность должна реализовать свою свободу вопреки неизменному и часто обоснованному стремлению общества и государства объективировать любую личность в индивидуума. Для положительной актуализации своей личности человеку необходимо учиться пребывать в обществе, сохраняя в отношениях Один – Многие свои онтологическую свободу и призвание. К этому христианин может прийти не путем изменения внешних условий, исходящих от мира, а посредством преобразования своих отношений с миром и обществом.

Понимая эти ограничения и требования, перейдем далее к положительному обобщению.

### **Обобщенная модель реализации свободы личности в обществе: личность как суверен**

Из нашего краткого анализа следует, что истинная свобода личности достигается не путем сопротивления миру и не посредством его преобразования, а через принятие человеком своей духовно-нравственной, жертвенной ответственности за ближних и общество вопреки внешним обстоятельствам. Эта идея приводит нас к гипотезе, что ключом к решению проблемы свободной личности в социальной реальности могло бы стать понимание личности как независимого ответственного *суверена*.

Понимание личности как автономного деятеля, действующего ради других в согласии с волей Бога, имплицитно присутствует в персоналистических концепциях как православных, так и католических авторов. Однако контуры «суверенной аксиологии» лишь обозначены христианскими мыслителями, и тема личности как владельца суверенной свободы особо ими не развивалась<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Наиболее близко к теме суверенной свободы подошел Н. Бердяев в своей работе «О рабстве и свободе человека», однако мы не можем согласиться с рядом высказываний автора, носящих характер антропоцентризма в отношениях человека и Бога.

В обобщенной модели, построенной на идее личности как суверена, для нас важно соблюсти баланс между природной греховностью человека и его личностной потенцией как образа Божия. Поэтому не лишним будет уточнить, что мы понимаем здесь под термином *суверен*.

Этимологически слово *суверен* содержит различные смыслы. В Средние века суверенитет ассоциировался с неограниченной властью [Маритен 2000: 43–44]. Такое понимание сохранялось до начала XX в. Эта дефиниция приводила иногда к искаженным последствиям суверенитета (например, тоталитарный диктатор у Руссо) [Там же: 50–51]. Прямая ассоциация суверена с абсолютизмом все еще присутствует у Гоббса в «Левиафане» (т.н. Смертный Бог). Однако именно Гоббс, по замечанию К. Шмитта, утверждал о связи суверенитета с персонализмом [Шмитт 2000: 54]. Вместо безликого абстрактного суверенитета народа или государства (тенденция XVIII–XIX вв.) у Гоббса вновь утверждается личностная ответственность суверена, обеспеченная его неограниченной свободой в принятии окончательных решений (последнее относится к понятию «децизионизм» в терминологии Шмитта).

У К. Шмитта суверен обрел новые конституирующие основания в контексте чрезвычайного положения. Одновременно с этим, по мысли Шмитта, понятие суверен, будучи выведенным за пределы правовых, юридических определений, обретает социологический смысл, объединяя в себе материальную и метафизическую картины мира [Там же: 69–70].

Согласно Ж. Маритену, в случае применения понятия «суверенитет» к метафизическим явлениям оно утрачивает все свои «пагубные свойства» (к каковым Маритен относит абсолютную власть). В этом смысле не только Бог или правитель, но также мудрецы, духовные лица и пр. могут обладать суверенитетом, данным им свыше «от Духа». Свой духовный суверенитет они проявляют по отношению к миру страстей и детерминирующих законов [Маритен 2000: 54].

Эти авторитетные замечания позволяют нам применить термин «суверен» к области социальной философии и богословия личности. Для нашей задачи мы отнесем к понятию суверена лишь те признаки, которые имеют теологические, этические и телеологические корни. Прежде всего, согласно Жану Бодену, отцу теории суверенитета, власть суверена должна быть подчинена онтологическому закону Бога [Там же: 37] или, иначе, — закону совести (мы позволим себе принять понятие *закон Бога* в значении

новозаветных *заповедей Христа*). Это требование предполагает обязательную связь суверенной личности с Христом, которая достигается на субъектном уровне в Теле Христовом, т. е. в евхаристической общине.

Второй важный для нас признак суверена, который особо подчеркивает К. Шмитт, — это обретение суверенитета в ситуации *чрезвычайного положения*. Собственно, это условие и конституирует суверена как свободную личность<sup>14</sup>, которая, обладая богоданным суверенитетом, может не подчиняться естественному порядку (иначе говоря, преодолевать законы падшей природы). Для нашей модели ответственного суверена таким чрезвычайным положением являются те детерминирующие внешние обстоятельства, которые в обыденном сознании человека ограничивают его социальную свободу.

Уточним, что в дефиниции К. Шмитта нас интересует не политическая реальность, порожденная сувереном, а сама личность, которая конституируется в этой реальности как суверен, наделенный ответственностью за других. Важно здесь подчеркнуть, что личность как суверен действует не просто в чрезвычайных обстоятельствах, но *вопреки* этим обстоятельствам.

Добавим еще два признака суверена, которые отсутствуют либо не столь явно фигурируют в определениях у Бодена, Руссо, Гоббса, Шмитта и Маритена:

1. Суверенная личность должна быть готова принести себя в жертву ради тех, за кого она в ответе. Самопожертвование обусловлено ответственностью суверена за свою общность и не зависит от личностных качеств ее членов: суверен ответствен за всех, кто с ним связан. Эта ответственность распространяется в том числе и на грехи других людей. Последнее ярко выражено в диалогическом персонализме Э. Левинаса, цитирующего из Ф. Достоевского фразу о вине каждого перед всеми как условие единства<sup>15</sup>.

2. Ответственность суверена распространяется не только на грехи ближних, но также на их будущее. Последнее выражается в задаче сози-

---

<sup>14</sup> «Что чрезвычайное положение в высшей степени пригодно для юридической дефиниции суверенитета, имеет систематическое, логически-правовое основание» [Шмитт 2000: 15].

<sup>15</sup> «...Когда же познает, что не только он хуже всех мирских, но и пред всеми людьми за всех и за вся виноват, за все грехи людские, мировые и единоличные, то тогда лишь цель нашего единения достигнется...» (Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы).

дания ради благополучия ближних, которую принимает на себя суверен. Раскрывая себя в творчестве ради других, личность безусловно сохраняет свой статус суверена, поскольку внешние чрезвычайные обстоятельства сохраняются в силу их происхождения. Без творческой деятельности суверен остается лишь «благородным полицейским», жертвенно прикрывающим свой участок.

\* \* \*

На основе приведенных выше признаков суверена мы можем вывести следующее определение обобщенной модели социальной свободы.

Личность, являясь сувереном:

а) руководствуется высшим онтологическим *законом любви* и познанием Истины, исходящими от личностной связи суверена с Троициным Богом *через Христа* (Ин. 8, 32);

б) заключает в себе всю совокупность личных онтологических и нравственных связей с другими *субъектами* общества независимо от совпадения аксиологических установок;

в) действует в условиях *чрезвычайных обстоятельств* (несовершенных законов и греховности членов общества), которые являются мандатом на суверенитет личности;

г) осуществляет свое *жертвенное, ответственное служение* во благо другим субъектам и обществу в целом;

д) несет в себе активный созидательный образ, следуя своему таланту и призванию, данному ему Богом как *задание*.

Такая свобода суверена в отношении ближних и дальних преодолевает детерминирующую власть необходимости, исходящей от имманентной реальности: общественных институтов, государства, этического релятивизма и пр. Суверен, являясь *первым*, в силу его личностной связи со Христом, *служит последним* (Мк. 10, 31; ср. Мк. 10, 44), по примеру Христа беря на себя ответственность за грехи ближних и всего общества. Это определение позволяет распространить понятие «кафолической личности» на все общество, состоящее из ближних, независимо от их конфессиональной принадлежности.

По мере нравственного падения общества кафолическая роль и ответственность свободной суверенной личности будет усиливаться, поскольку внешние препятствия являются оправданием ее суверенитета. Однако личность суверена сможет оставаться свободной в своем обществе, признавая

в ближних Церковь в ее расширенных границах как потенциальное Тело Христово.

С антропологической точки зрения понимание свободной личности как ответственного суверена приводит к переосмыслению *свободы воли* человека, а именно «свободы второго порядка»<sup>16</sup>. Свобода воли здесь является не следствием, а условием проявления богоподобной свободы личности в ее добровольном жертвенном служении. Только самоопределение в пользу Истины позволяет раскрыть онтологическую, духовную свободу личности. При этом выбор против Истины лишает человека его истинной свободы. По замечанию прот. Г. Флоровского, свобода личности не исчерпывается возможностью выбора, но с нее начинается [Флоровский 1998: 114]. Самоопределение в пользу Истины открывает путь к положительной свободе, которую личность может проявить во благо другим, следуя воле Бога. Таким образом, свобода выбора становится уже не *вторичной*, а *первичной* по отношению к истинной положительной свободе.

Онтологическая суверенная свобода позволяет христианину беспрепятственно следовать воле Бога, проявляя свою ответственность перед обществом, вопреки внешней причинности. Так исполняется заповедь Христа: «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). *Истина* здесь — отнюдь не естественный закон, не абстрактная идея, а Личность Самого Господа<sup>17</sup>. Познание Истины ради свободы ведет к личной спасительной связи с Христом<sup>18</sup>.

## **Образ личности как суверена в Священном Писании и творениях святых отцов**

Личность нашего Спасителя Иисуса Христа, взявшего на Себя грехи мира ради исцеления всей человеческой природы и созидания Нового мира и Новой земли, являет нам безусловный и абсолютный Образ суверенной католической личности.

<sup>16</sup> Такое понимание свободы воли, в частности, присуще персонализму Н. Бердяева.

<sup>17</sup> «Не надо отделять Истину от обрамления, в котором Она явилась, — такая операция непоправимо исказит Ее облик. Ибо Истина — не идея, а личность, Сам Воплотившийся Господь» [Флоровский 1998: 22].

<sup>18</sup> «Наша последняя инстанция — не Книга, а Живая Личность» [Там же: 38].

Выше мы предположили, что свойства суверена, присущие Христу, могут быть в определенной степени восприняты личностью человека-христианина, действующего в социальной реальности. Эта гипотеза находит некоторое подтверждение в Священном Писании и Предании Церкви.

Согласно Еф. 1, 19<sup>19</sup>, Господь наделяет верующего в Него Своими качествами всемогущей личности. По толкованию блж. Феодорита Кирского, чтобы выразить величие этих даров, ап. Павел «собирает вкуче многие наименования»: надежду призвания, богатство славного наследия, безмерное величие могущества, благоволение воли и т.п. [Толкования Священного Писания. URL: Bible.optina.ru].

В толковании на Гал. 3, 13<sup>20</sup> Иоанн Кронштадтский замечает, что посредством Своей Искупительной Жертвы Господь не только берет на Себя все неправды человеческие, но и возводит весь род человеческий в благодатное звание сынов Божиих [Там же].

В Притче о милосердном самарянине (Лк. 10, 25–37) путник, как образ ответственного Суверена, по силе своего духа преодолевает внешние запреты в стремлении помочь «дальнему ближнему». Свою свободу в поступке он ставит выше законов общества, принимая на себя функцию различных представителей общества, проявивших равнодушие к страждущему.

Блж. Феофилакт Болгарский в толковании на Лк. 10, 25–34 проводит аналогию образа самарянина с жертвенным образом Христа в Гал. 3, 13, а также с Ин. 8, 48, где Сам Христос назван Самарянином<sup>21</sup>. В толковании прп. Максима Исповедника самарянин, как прообраз Спасителя, оставляя два динария содержателю гостиницы, наделяет его, с одной стороны, любовью к Богу, дабы тот противоборствовал похоти, с другой — презрением к славе и богатству ради попечения о ближнем<sup>22</sup>.

В Мф. 17, 24–27 содержится заповедь Христа о непреложной и автономной свободе личности в мире<sup>23</sup>. Вопреки законам общества, сыны Господа

<sup>19</sup> «...Безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его...» (Еф. 1, 19).

<sup>20</sup> «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3, 13).

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> «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

всегда будут оставаться свободными, сохраняя свою духовную независимость (суверенитет). Примечательно, что эта абсолютная автономность не снимает с сынов ответственности за устройство мира. Оставаясь всегда свободными, они не должны давать другим пример ложной свободы от внешней необходимости (*не соблазнять* ближних). Напротив, они призваны Христом исполнять свой гражданский долг, делая это в первую очередь ради Самого Христа. По мысли свт. Феофана Затворника, заповедь личной свободы в Мф. 17 была воспринята в истории Церкви лишь теми христианами, которые заботились «о духе жизни». Прочие же «имя носят как живые, но вот — мертвые» (ср. Откр. 3:1).

Святые отцы, подчеркивая необходимость личной связи со Христом для усвоения плодов Его Жертвы, проводят аналогии жертвенных связей личностей в мире. Так, прп. Иоанн Дамаскин говорит о двух аспектах усвоения христианином искупительного подвига Христа: естественном (объективном) и личном (относительном или субъектном). Согласно естественному усвоению, Господь, приняв естество наше, исцелил природу для всего человечества. Личное же усвоение искупительных плодов Жертвы Христовой «бывает, когда кто-либо ради известного отношения, например ради сострадания или любви, *принимает на себя лицо другого* и вместо него говорит в пользу его речи, к нему самому несколько не относящиеся» [Леонов 2023: 341].

По мысли прп. Марка Подвижника, степень восприятия страдания одного за другого соответствует *силе тех отношений, которые соединяют их личности* [Там же].

## Заключение

Интуиции персоналистов XX в. дают благодатную почву для поиска ответа на современные вызовы христианину, живущему в секулярном обществе. Концепция личности как ответственного суверена обеспечивает

---

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 статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя» (Мф. 17, 24–27).

верующему во Христа онтологическую свободу вопреки условиям внешнего мира. Однако для этого требуется субъектная связь личности с Христом, которая обретается в Церкви.

По мысли Феофана Затворника, заповедь личной свободы в Мф. 17 была воспринята в истории Церкви лишь теми христианами, которые заботились «о духе жизни» [Феофан Затворник]. Увы, выполнить эту духовную заповедь в мире становится все сложнее. Но нищета духа суверенной личности, укорененной во Христе, всегда будет сильнее соблазнов мира, поскольку Христос победил мир (Ин. 16, 33).

## Источники

- Бердяев Н. А.* Самопознание: опыт философской автобиографии. Санкт-Петербург : Азбука; Аттикус, 2021.
- Бердяев Н.* Спасение и творчество // Путь. 1926. Вып. 2. URL: [https://runivers.ru/upload/iblock/453/Put\\_N02\\_\\_01.1926.pdf](https://runivers.ru/upload/iblock/453/Put_N02__01.1926.pdf) (дата обращения: 12.12.2022).
- Войтыла К.* Личность и поступок // Войтыла К. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Москва : Изд-во Францисканцев, 2003.
- Зизиулас И., митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа ; пер. с англ. Д. М. Гагаяна. Москва : Изд-во Св.-Филаретовского прав.-христ. ин-та, 2006.
- Зизиулас И., митр.* Общение и инаковость: новые очерки о личности и Церкви. Москва : Изд-во ББИ, 2012.
- Карсавин Л.* О личности // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. Москва : Ренессанс, 1992 (серия «Памятники религиозно-философской мысли»).
- Левицкий С.* Трагедия свободы // Левицкий С. Сочинения : в 3 т. Т. 1. Москва : Канон, 1995.
- Маритен Ж.* Человек и государство. Москва : Идея-Пресс, 2000.
- Мунье Э.* Манифест персонализма / пер. И. С. Вдовиной. Париж, 1936.
- Мунье Э.* Персоналистская и общностная революция / пер. И. С. Вдовиной. Париж, 1935.

- Мунье Э. Персонализм / Пер. И.С. Вдовиной. Париж, 1949.
- Феофан Затворник, свт. Толкование на Евангелие от Матфея. URL: <https://azbyka.ru/days/2022-08-20> (дата обращения: 25.10.2022).
- Феофилакт (Курьянов), архиеп. Свобода личности и ответственность в контексте христианского мировоззрения: доклад на XXVII Международных Рождественских образовательных чтениях (Москва, 28–29 января 2019 г.) // Монастырский вестник: сайт. Москва, 2019. URL: [https://monasterium.ru/doklady/27\\_RCh/svoboda-lichnosti-i-otvetstvennost-v-kontekste-khristianskogo-mirovozzreniya/](https://monasterium.ru/doklady/27_RCh/svoboda-lichnosti-i-otvetstvennost-v-kontekste-khristianskogo-mirovozzreniya/) (дата обращения: 12.12.2022).
- Флоровский, Г., прот. Догмат и история: Сборник. Москва : Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998.
- Флоровский, Г., прот. Пути русского богословия. Москва : Институт русской цивилизации, 2009.
- Франк С. Духовные основы общества. Москва : Республика, 1992 (серия «Мыслители XX в.»).
- Хомяков А. Церковь одна. Москва : ПСТГУ, 2018.
- Шмитт К. Политическая теология: Сборник. Москва : Канон-Пресс, 2000.

## Литература

- Вдовина И. С. Персонализм во Франции // Философская антропология : журн. 2019. Т. 5. Вып. 1.
- Гайденко П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. Москва : Прогресс-Традиция, 2001.
- Истюфеев А. Проблема «Интегрального гуманизма» Ж. Маритена как вариант выхода из кризисного состояния современного общества // Вестник Оренбургского гос. ун-та. 2008. №7 (89).
- Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. Москва : Паломник, 2021.
- Леонов В., прот. Основы православной антропологии: учебник. 3-е изд., испр. и доп. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2023.
- Методий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX вв. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2014.

Мефодий (Зинковский), иером. Соотношение понятий «личность», «сущность» и «общение» в богословии митрополита Иоанна Зизиуласа // Вестник РХГА. 2018. Т. 19. Вып. 1.

Хоружий С. Идея соборности: ее православно–славянофильские истоки и ее перспективы в современном постсекулярном мире. URL: <https://bookitut.ru/Ideya-sobornosti-ee-pravoslavno-slavyanofiljskie-istoki-i-ee-perspektivy-v-sovremennom-postsekulyarnom-mire.html#n9> (дата обращения: 16.04.2023).

Штекль К. Подход Русской Православной Церкви к проблеме прав человека // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2014. Вып. 3 (32).

## References

Gaidenko P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2001.

Istyufeev A. [The problem of “Integral humanism” by J. Maritain as a way out of the crisis state of modern society]. *Vestnik Orenburgskogo gos. universiteta* [Bulletin of the Orenburg State University], 2008, no. 7 (89). (In Russ.)

Khoruzhii S. *Ideya sobornosti: ee pravoslavno–slavyanofil'skie istoki i ee perspektivy v sovremennom postsekulyarnom mire* [The idea of conciliarity: its Orthodox-Slavophile origins and its prospects in the modern post-secular world]. Available at: <https://bookitut.ru/Ideya-sobornosti-ee-pravoslavno-slavyanofiljskie-istoki-i-ee-perspektivy-v-sovremennom-postsekulyarnom-mire.html#n9> (accessed 16.04.2023).

Larshe ZH.-K. *Litso i priroda. Pravoslavnaya kritika personalistskikh teorii Khristosa Yannarasa i Ioanna Ziziulasa* [Person and nature. Orthodox criticism of the personalist theories of Christos Yannaras and John Zizioulas]. Moscow, Palomnik Publ., 2021.

Leonov V. prot. *Osnovy pravoslavnoi antropologii: Uchebnik. 3-e izd., ispr. i dop.* [Fundamentals of Orthodox anthropology: Textbook. 3rd ed., revised]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2023.

Mefodii (Zinkovskii), ierom. [The relationship between the concepts of “personality”, “essence” and “communication” in the theology of Metropolitan John Zizioulas]. *Vestnik RKHGA* [Bulletin of the Russian Academy of Arts]. 2018, vol. 19, issue 1. (In Russ.)

Mefodii (Zinkovskii), ierom. *Bogoslovie lichnosti v XIX–XX vv.* [Theology of personality in the 19th–20th centuries]. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ., 2014.

Shtekl' K. [The approach of the Russian Orthodox Church to the problem of human rights]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, Church in Russia and abroad]. 2014, vol. 3 (32). (In Russ.)

Vdovina I. S. [Personalism in France]. *Filosofskaya antropologiya* [Philosophical anthropology]. 2019, vol. 5, issue 1. (In Russ.)