

Высшая школа экономики
Факультет философии

Философия. Язык. Культура.
Выпуск 3



Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2012

Печатается по решению Ученого совета факультета философии
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)

Философия. Язык. Культура. Вып. 3 / отв. ред.
Горбатов В.В. — СПб. : Алетейя, 2012. — 368 с.

ISBN 978-5-91419-840-1

Сборник содержит статьи, посвящённые осмыслению широких взаимосвязей языка и культуры, философских аспектов познания, коммуникации и понимания, исследованию символического измерения бытия человека и культуры.

Книга предназначена философам, культурологам, специалистам в области языкознания, истории политических и правовых учений, широкому кругу учёных-гуманитариев.

УДК 1.101 + 1.14-18 + 7.01
ББК 71.0 + 81 + 87

ISBN 978-5-91419-840-1

© Коллектив авторов, 2012

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2012

А.В. Анохина.
К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ «ЛИЧНОСТЬ» В
СОЦИАЛЬНОМ УЧЕНИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

The article discusses the process of formation and evolution of the concept of Free will in the period of late Antiquity and Middle Ages and also reasons of the fact that this concept became a foundation of European interpretation of personality and social teaching of the Catholic Church. The analysis was conducted on the basis of official legal documents of the Catholic Church, as well as on the basis of writings of Doctor of the Church. The compilation of theological and legal approaches makes it possible to assess influence of the catholic teaching on the formation of legal doctrine and West European mental model in comparative perspective.

Ключевые слова: *теология, Католическая Церковь, свобода воли, личность, ментальность*

Keywords: *theology, Catholic Church, free will, personality, mentality*

Исследование религиозных отношений чаще всего сводится к трем областям знаний — интеллектуальной истории, теологии и культурологии. Для современных историко-культурологических исследований характерен комплексный анализ, соединяющий три направления в одно, которое можно условно назвать «наука о культуре». Использование подходов, свойственных другим наукам, в частности праву и психологии, позволяют рассмотреть религиозные доктрины и их влияние, выраженное в том, что они легли в основу массовых представлений в Средние века и, соответственно, в европейские законодательства.

В этой статье сделана попытка рассмотреть, каким образом понятие «свободная воля» легло в основу понятия

«личность», заложив фундамент для европейской ментальности через становление разумного из трансцендентного. А именно, как в Средние века «разумная вера» стала полноправным субъектом правовых отношений.

В качестве эпиграфа к книге «Личность и поступок» К. Войтыла взял отрывок из конституции *Gaudium et Spes* («Радость и надежда») — «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» [5, с. 535]. Что стоит за «защитой трансцендентности личности»? Ответ этот вопрос очевиден только на первый взгляд. При обнаружении «защитной» роли Церкви неизбежно возникает дилемма. С одной стороны, «личность» — это неотъемлемая собственность её «носителя», которой он сам волен распоряжаться, по крайней мере в религиозных вопросах ему предоставлена полная свобода [4, с. 336–352]. Однако с более консервативной точки зрения, на которой настаивает *Gaudium et Spes*, личность — это всё же сфера интереса Католической Церкви, а это подразумевает теологическое объяснение как «личности», так и причин необходимости защиты её трансцендентной сущности. Такое двойственное понимание «личности» легло в основу утверждения абсолютной ценности человека задолго до «Декларации прав человека» и составило основу социального учения Католической Церкви. Истоки понятия следует искать в периоде наибольшего влияния Церкви на формирование картины мира, а именно в поздней Античности и Средневековье.

На протяжении этих эпох большое внимание к «свободе воли», в конечном итоге, привели к акцентированию европейской философии вокруг понятия «личность» в том смысле, что с распространением христианства «личность» впервые стала мыслиться не только как категория разумного, но и как категория трансцендентного. В таком случае, свобода воли — это выражение этой трансцендентности через язык рационального. Начиная с рассуждений Августина

Гиппонского, вера и разум становятся неразрывными понятиями. В трактате «О порядке» Августин утверждает, что «есть два пути, которыми мы можем следовать, когда нас мучит мрак окружающих явлений: это либо путь разума, либо — авторитета. Разум дарует нам философия, но освобождает от мрака, увы, весьма немногих. Впрочем, она побуждает их не только не пренебрегать тайнами веры, а, напротив, понимать их так, как они должны быть понимаемы» [6, с. 152]. В схоластике синтез разума и веры становится единственно возможным объяснением природы вещей. В частности, довольно характерным является утверждение религиозных чувств как «веры, ищущей понимание» [7, с. 128]. Наследие католичества из-за его специфики — прочной связи теологии и канонического права, — соединив правовые и философские концепты Античности, создало универсальную модель мира, сочетающую в себе одновременно и правовую, и политическую, и социальную доктрины, однако, объясняемые в других категориях, отличных от категорий Античности. Это отличие заключается в ином понимании человека — утверждении его как «личности» через юридическое закрепление ценности его «свободной воли».

Свободная воля, несомненно, рассматривалась всеми теологами как необходимый атрибут личности, хотя и не раз ставилась под сомнение её автономность — часть ли она божественной воли или дана человеку в «безраздельное» пользование? (Пелагий [12, с. 1374]) Можно ли сказать, что свободная воля — это отказ от греха? (Августин Гиппонский [1, р. 59]). Или это божественное принуждение? (Ансельм Кентерберийский [7, с. 201]) Или это средство для спасения, а не выбор как таковой? (Бернард Клервоский [8, с. 141]) Даже поверхностное сопоставление этих учений показывает, что мы не можем разделить представления о свободе воли на две категории с точки зрения «свободы как неотделимого качества личности», тогда — с одной стороны признается абсолютная зависимость от божественной воли, с другой — полное признание автономности человека. И если в первом случае мы получим кальвинизм, возникший из

ошибочного понимания Августина, то во втором случае — пелагианство, которому посвящена даже отдельная «*causa*» в первом официальном своде канонического права *Concordia discordantium canonum* [3, с. 1185]:

<p>Sine gratia diuina mandata impleri non possunt.</p> <p>Placuit, ut quicumque dixerit, ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut quod facere iubemur per liberum arbitrium facilius possimus implere per gratiam, tamquam etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere mandata diuina, anathema sit.</p>	<p>Без благодати невозможно исполнять Божьи заповеди.</p> <p>Подобает, чтобы каждый, кто скажет, что благодать оправдания дана нам для того, чтобы то, что мы должны сделать по свободной воле, мы сделали бы легче посредством благодати, словно, даже если благодать не была бы дана, мы всё равно смогли бы даже и без неё исполнять Божьи заповеди, пусть и без легкости, был предан анафеме.</p>
--	---

Однако кроме отсутствия четких границ единого толкования — все трактовки Учителей пользуются абсолютным авторитетом — возникает гораздо большая проблема — излишняя теоретизация понимания проблемы свободного действия. Такое видение намерения и деяния как действий, продиктованных Богом, делает взгляд на «личность» односторонним, то есть рассмотрение взаимодействия человека и Бога исключительно в системе «причина (Бог) — следствие (деяние)» делает возможным признание в человеке только трансцендентного начала, что, опять же, приводит к кальвинизму, чуждому католическому учению.

Казалось бы, в таком случае нельзя говорить о возникновении понятия личность в привычном нам европейском понимании этого слова (подразумевая независимого субъекта), однако сложность состоит в том, что западная цивилизация и западная ментальность развивалась под мощным давлением наследия Римской империи. Все Латинские Отцы получали классическое образование, все их труды написаны в поздней Римской империи, все они находились в

подчинении римским законам. Под влиянием социально-правовых взглядов Отцов в промежутке между патристикой и схоластикой рождаются новые юридические понятия, вокруг которых начинает строиться судебный процесс: «вина», «намерение», «раскаяние». Также важным принципом наказания становится вытекающее из системы «вина-раскаяние» имплицитность — наказание, неотвратимо происходящее в самом себе, осознание тяжести совершенного, которое заложено в любом преступлении. Для интеллектуальной культуры Средних веков эта новелла стала рычагом, который из «культуры стыда» создал «культуру вины» (прежде всего внутренней). Это — качественно новый переход, выведший «личность» из категорий философско-богословских размышлений в категорию правого, для которой главный принцип — единство трактовки. В этом смысле наследие юристов и философов, отражённое в воззрениях античных Отцов, состоит, в первом случае, в утверждении человека как преобладание в нём материального начала, во втором — разумного; однако, такая двойственность долгое время оставалась неразрешимым парадоксом. Теологам Средних веков удалось объединить два этих понятия в одно — в личность. Эта тенденция, получив развитие, и обозначила пропасть между Западной и Восточной церквями: акцент в первом случае ставится на законе, во втором на божественной мудрости.

Соотношение категорий разума и божественного в средневековой западной теологии дало возможность мыслить «человека», выходя за рамки привычных для нас категорий христианства, — не только как часть божественного промысла, но и как самостоятельного и автономного субъекта. В таком случае «тягости свободы», одновременно не отрицаемые и не признаваемые, теряют свои значения как акторы в системе «свобода — предопределение» и мыслятся в других понятиях. Акторы в системе «причина-следствие» становятся до некоторой степени равноправными с помощью введения дополнительного субъекта: «причина (Бог) — посредник (свободная воля) — следствие (деяние)». Отсюда вытекает католическое учение «о заслугах», которого нет в

Восточной Церкви, и согласно ему «заслуга принадлежит благодати Божией, и только потом — человеческому сотрудничеству». Далее по тексту — «никто не может заслужить первичную благодать», но вместе с тем «по внушению Святого Духа и любви мы можем затем заслужить для самих себя и для окружающих нас людей благодати, полезные для нашего освящения, для возрастания благодати и любви и для обретения вечной жизни. Даже земные блага — такие, как здоровье или дружба, — могут быть заслужены согласно мудрости Божией» [11, с. 470]. Это означает не что иное, как включение Бога в систему правоотношений «*do ut des*», пусть и в смягченной формулировке. Свобода воли в такой системе — это надежный посредник между «дарителем» и «получателем», но вместе с тем — это и часть личности, в некоторой степени отождествляемая с ней. Таким образом, присущая человеку свобода, свобода личности через волю, отождествляется с самостановлением как с опытной и наиболее полной, а вместе с тем и самой фундаментальной действительностью [10, с. 189]. Именно такого рода правоотношения составляют основу в социальном учении Католической Церкви, закрепленные II Ватиканским собором и гениально выраженные К. Войтылой: личность является именно тем, кто собой владеет, и одновременно тем, кем сама эта личность только и исключительно владеет (в другом порядке, в силу своей сотворённости, личностью владеет Бог, однако эта зависимость отнюдь не разрушает и не затушевывает существенно важных для личности внутренних отношений «само-господства», или «само-обладания»). Средневековые мыслители давали этой зависимости такое определение: «*Persona est sui juris*» (Личность обладает собственными правами, то есть автономна) [10, с. 178].

Признание «личности» субъектом самостановления создало в Средние века условия для своего рода «интеллектуально-социальной революции», поскольку христианское учение признает ценностью только человека как такового. Поэтому довольно простым и закономерным кажется возникновение понятия «равенство», не свойственное античному миру: с точки зрения христианской теологии, равен-

ство следует из того, что человеческое общество не может быть разделено на предопределённых и не предопределённых иначе как в эсхатологической перспективе, следовательно, в историческом времени, а соответственно и перед законом, все люди становятся равны. Разумеется, это понимание приходит не сразу — на протяжении всего «варварского» периода европейской истории сложно говорить о каком-либо единстве законодательства, как нельзя говорить о появлении норм, отличных от классического римского права за исключением фиксации обычаев [2, р. 272]. Только в XII веке с началом рецепции римского права Болонская школа провозглашает, что наказание за убийство не должно определяться статусом, поскольку под угрозу поставлена ценность человеческой жизни [2, р. 272]. Начиная с утверждения этого концепта правовых взаимоотношений, можно с уверенностью говорить о том, что появляется принцип, применяемый в современных законодательствах: «базовые ценности позитивной системы выявляются через человеческую личность» [9, с. 37]. По этой же причине следует относить появление «личности», по крайней мере, в её юридическом понимании, к Средним векам, а не к поздней Античности.

Подводя итоги, можно сказать, что изучение католического учения через призму правовых отношений, разумеется, не может отразить всю полноту картины мира в Средние века, поскольку существовали другие источники формирования сознания, а религия не может являться только собранием правовых канонов. Тем не менее, только теолого-юридический подход к изучению европейской ментальной модели позволяет в сравнительной перспективе оценить влияние религиозных представлений на самоидентификацию человека и закрепление его неотъемлемых прав.

Литература

1. *Augustine of Hippo. On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings.* Cambridge University Press, 2010.

А.В. Анохина. К вопросу о понятии «личность» в социальном учении ...

2. *Benton J.F. Consciousness of Self and Perceptions of Individuality. Renaissance and Renewal in the Twelfth Century.* University of Toronto Press, 1991.
3. *Corpus Iuris Canonici.* Ed. E. A. Friedberg. Leipzig, 1879.
4. *Dignitatis humanae.* Документы II Ватиканского собора. М. : Паолине, 2004.
5. *Gaudium et Spes.* Документы II Ватиканского собора. М. : Паолине, 2004.
6. *Блаженный Августин.* Творения. Т. 1: Об истинной религии. СПб.; Киев: Алетейа; УЦИММ-Пресс, 1998.
7. *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения. М. : Канон. 1995.
8. *Бернард Клервоский.* Трактаты. СПб. : Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2009.
9. *Брольо Ф.М., Мирабелли Ч., Опида Ф.* Религии и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право, М. : БИ, 2008.
10. *Войтыла К.* Личность и поступок. Антропологический трактат. М. : Издательство МГУ, 2010.
11. *Катехизис Католической Церкви.* М. : Духовная Библиотека, 2007.
12. *Католическая энциклопедия.* Том 3. М. : Издательство Францисканцев, 2002.

Сведения об авторе: Анохина Александра Валерьевна, факультет истории НИУ ВШЭ, студентка.