

# АНАЛИТИКА ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

DOI: 10.17212/2075-0862-2018-1.2-141-157

УДК 101.1:316.242

## **ЛИБЕРАЛИЗМ И ПРАВОСЛАВИЕ: НЕСЛИЯННЫ И НЕРАЗДЕЛЬНЫ**

**Зайцева Татьяна Ивановна,**

*кандидат философских наук,*

*доцент кафедры истории и политологии*

*Новосибирского государственного технического университета,*

*Россия, 630073, Новосибирск, пр. Карла Маркса, 20*

ORCID: 0000-0003-1342-6089

tatyanazaiceva@mail.ru

### **Аннотация**

В современной России понятие «либерализм» у многих вызывает исключительно негативные коннотации. Сегодняшние упования на разрешение российских проблем связаны с консерватизмом, с опорой на традиционные ценности, определяемые в значительной степени православием. Иными словами, либерализм и православие в российском политическом дискурсе рассматриваются как «две вещи несовместные», в то время как русский либерализм в его консервативном варианте был тесно связан с православной традицией. Но если общехристианские корни либерализма признают многие, то либеральный потенциал восточного христианства вызывает сомнения. Широко распространено представление о том, что якобы православие «умаляет» личность, не способствует развитию ее самостоятельности и свободы. Цель данной статьи – развеять подобные сомнения. Автор, опираясь на святоотеческое наследие и пользуясь методологией, разработанной классиком православной богословской мысли В. Лосским, современными православными философами Х. Ян-нарасом и С. Хоружим, раскрывает православное понимание личности (ипостаси), зашифрованное в догмате о Троице. Анализируя святоотеческое отношение к человеку, автор приходит к выводу о том, что православие – это религия свободы. Его философия просто пропитана пафосом свободы и гимном высокому предназначению человека, способному стать со-Творцом. Подтверждение этому – православный идеал обоже-ния и связанное с ним учение о синергии, т. е. согласованном действии Божественной и человеческой энергий, предполагающее свободные сознательные усилия человека. Разумеется, речь идет о внутренней свободе, свободе «для», без которой реализация внешней свободы представляется проблематичной.

**Ключевые слова:** либерализм, консерватизм, православие, соборность, личность, свобода, внутреннее делание.

**Библиографическое описание для цитирования:**

*Зайцева Т.И.* Либерализм и православие: неслиянны и нераздельны // Идеи и идеалы. – 2018. – № 1, т. 2. – С. 141–157. doi: 10.17212/2075-0862-2018-1.2-141-157.

Постсоветская история представляет собой последовательную смену «измов»: коммунизм – либерализм – консерватизм. При этом популярный в недавнем прошлом либерализм сегодня вызывает у многих исключительно негативные коннотации. Более того, появилось сомнение в способности россиян к демократии и свободе, дело доходит до утверждения о несовместимости России и свободы.

Причина тому – радикальные либеральные реформы 90-х годов, за которые общество заплатило слишком высокую социальную цену, плодами же воспользовалось лишь незначительное меньшинство. К тому же российский либерализм многие справедливо называют псевдолиберализмом, обращая внимание на подмену либеральной идеи идеей рыночной экономики. Тем более что речь шла исключительно о западной версии либерализма; глубокие же размышления отечественных либералов XIX – начала XX века об органической связи внешних форм жизни с внутренним духовным и культурным уровнем общества и о том, что истинный либерализм и истинный консерватизм неразрывно связаны друг с другом, не были приняты во внимание. Да и вряд ли они были известны тогдашним реформаторам.

Новые консерваторы считают смерть либерализма состоявшимся фактом по причине его якобы чужеродности российскому цивилизационному коду. Однако либерализм не только жив, но и, имея за плечами давнюю историческую традицию, укоренен в русской почве, тесно спаян с отечественной традицией, имя которой – православие, о чем автору уже приходилось писать [3].

Будучи результатом органического синтеза идей западников и славянофилов, русский консервативный либерализм окончательно сформировался в целостную социально-философскую систему на рубеже XIX–XX веков в концепции «веховцев», представляя собой соединение двух мировоззренческих установок: либерализма и консерватизма. Реализация важнейшего постулата либерализма – «свободы личности» – требует не разрушения, а защиты материального и духовного наследия, традиции, которую принято считать ключевой ценностью консерватизма. При этом «славянофильская идея соборности как проявления сущностной основы бытия была соединена с развиваемой западниками идеей правового государства как выражения эмпирической жизни общества. Этот синтез породил новое качество, придав русскому либерализму то своеобразие, которое отличает его от либерализма западного» [Там же, с. 181].

Главную заслугу русского консервативного либерализма автор усматривает в том, что он восстановил в своих правах личность путем признания «сакральной вертикали»: ее связи с высшим началом – Богом, утраченной секулярным западным либерализмом. Иными словами, важнейшая для русского либерализма социально-философская категория «личность» имеет трансцендентное измерение. Она актуализируется в соборности, ключевом компоненте их программы. Концепт соборности, сформулированный А. Хомяковым, своим происхождением обязан православию.

Именно опора исторического русского либерализма на православные ценности и аккумуляция им отечественного духовного опыта придали ему оригинальные черты по сравнению с западным либерализмом. Следует признать, что русский либерализм в его консервативном варианте не был достаточно влиятелен, его идеи и предостережения не были услышаны в полной мере ни в начале XX века, ни в конце его. Может быть, ему удастся достучаться до нас сейчас, с третьей попытки, когда православные ценности ставятся во главу угла всего и вся?

Следует также заметить, что христианские корни либерализма признаются большинством исследователей. Что же касается восточной ветви христианства – православия, то его либеральный потенциал у многих вызывает сомнения. Более того, бытует представление о том, что якобы православие «умалывает» личность, подавляет ее самостоятельность и свободу. Подобное мнение представляется глубоко ошибочным. Более того, смею утверждать: православие гораздо более основательно защищает дело свободы, нежели западное христианство. Оно просто поражает своей верой в безграничные возможности человека, будучи в полном смысле этого слова религией свободы, что я и постараюсь показать далее.

Важнейшим общехристианским догматом является догмат о Троице. Вот как определяет Троицу преподобный Максим Исповедник: «...единица безначальная, простая, сверхсущая, неделимая и неразделенная, она же единица и она же Троица, целиком Единица и целиком Троица, целиком Единица по сущности и целиком Троица – по ипостаси...» [9, с. 233]. Суть данного догмата можно выразить следующим образом:  $1 = 3$ . В этой парадоксальной формуле содержится глубокая философия, в ней заложена целая картина мира, за ней скрывается тайна *личности*, которую удалось приоткрыть выдающемуся православному богослову В.Н. Лосскому [7].

Итак, согласно христианству Бог обладает единой природой (сущностью) и одновременно тремя ипостасями (личностями), благодаря которым эта природа разворачивается в бытии. Но это не означает того, что Божественная сущность состоит из трех частей-ипостасей. Божественные Лица, или ипостаси, не есть носители отдельного кусочка Божественной природы (сущности). Каждая из них воплощает в себе всю ее полноту, за-

ключая целое в Себе: и Отец – Бог, и Сын – Бог, и Святой Дух – Бог. Иными словами, личность – это целое. При этом христианское богословие не отождествляет личность и индивидуальность (особенность), так как индивидуальность «уже», «меньше» личности. Поэтому любые характеристики, прилагаемые к личности, будут неполны и недостаточны. Личность как носитель природы владеет и всеми качествами и свойствами, принадлежащими природе, индивидуальность же (особенность) представляет собой некий набор качеств, черт, которыми обладает тот или иной индивид, Тем самым он владеет лишь какой-то частью общей природы, отдельным ее кусочком, т. е. он дробит ее.

Св. Иоанн Дамаскин, говоря о Божественных Лицах (ипостасях), указывает, что они «так тесно примыкают один к другому, и имеют взаимное проникновение без всякого слияния и смешения, и так, что они не существуют один вне другого или со стороны своего существа не разделяются согласно Ариеву разделению. Бог... в раздельном нераздельно» [5, с. 97]. Иными словами, ипостаси, или личности, одновременно и неслиянны и нераздельны. Они едины и в то же самое время различны, каждая из них воплощает в себе Божественную природу, не разбивая ее при этом, или, по выражению А. Кураева: «у них все единое и общее, но сами Они – разные» [6, с. 39]. Итак, ипостаси – Отец, Сын и Святой Дух – не тождественны друг другу, они обладают самостоятельностью и реально различаются между собой. Но установить различие между ними, по тонкому замечанию В. Лосского, можно только соотнеся их между собой, определив их взаимоотношения [7]. Таким образом, личность, в удачной формулировке Х. Яннараса, – это «бытие в общении» [20, с. 6]: христианский Бог есть личный Бог, Он реален, и эта реальность устанавливается в личном общении.

Существенным моментом для христианской мысли является представление о равнозначности ипостасей (личностей). Однако Западная церковь внесла «поправку» в троичный догмат об исхождении Святого Духа как от Отца, так и от Сына: Отец и Сын становятся общим началом для Святого Духа, а Сам Он, как третья ипостась, превращается в связь между Отцом и Сыном, тем самым утрачивая свою самостоятельность. В свою очередь, Отец и Сын смешиваются между собой, будучи общим началом для Святого Духа. В этом учении, по справедливой мысли В. Лосского, наблюдается тенденция к «обезличиванию» ипостасей, их растворению в природе Божества [7, с. 50]. А это означает, что нарушается равновесие, равнозначность природы и ипостасей в пользу природы, подчеркивается единство Божественной сущности в ущерб реальному различению ипостасей (личностей). Таким образом, в западном христианстве на уровне догмата личность уходит на второй план, ей придается меньшее значение.

В православии же делается акцент на личность, которая рассматривается, по словам С. Хоружего, в качестве «ведущего онтологического понятия»: «Является признанным, что богословие личности было развито греческими Отцами Церкви и закреплено православным Преданием в качестве богословского способа, истинно выражающего позиции православия в учении о Боге – прежде всего в тринитарном богословии» [18, с. 5]. Однако он также отмечает, что принцип личности долгое время не играл «верховной и стержневой роли в догматическом дискурсе. Внимание к нему стало вновь сильно возрастать за последние десятилетия» [Там же].

Отсюда становятся понятными православные корни идеи соборности как гармонии единства и свободы. Балансу между ними придается решающее значение, так как перевес единства над свободой приводит к принуждению, а перевес свободы над единством порождает субъективный произвол и своеволие. Только равновесие двух начал позволяет сохранить свободу каждого при единстве всех. Принцип взаимоотношений Лиц Божественной Троицы – неслиянность и нераздельность – вместе с тем является и принципом соборности. Формула соборности, выработанная А. Хомяковым, подчеркивает как духовное единение входящих в ее состав человеческих душ (нераздельность), так и уникальность их совместного существования (неслиянность), где личности открыты друг другу, но не растворяются в целом, а, напротив, находят свою подлинную реализацию. Но не за счет другого, а вместе с ним – делает вывод один из авторов «Вех» и яркий представитель русского консервативного либерализма С.Л. Франк – когда другой начинает осознаваться как условие собственного существования, ибо только в соборности человек начинает воспринимать другого не как «не я», т. е. как нечто чуждое и враждебное мне, а как «иное я», т. е. подобное мне, близкое мне, совпадающее со мной в духовной сущности [15, с. 50–52].

Таким образом, личность и соборность – два равноправных взаимопределяющих друг друга начала: как без личности нет соборности, так и без соборности нет личности, так как оба укоренены в источнике бытия – Боге. При этом целое (соборность) не только неразрывно объединяет части (личности), но наличествует и в каждой из своих частей, т. е. личность – целое (или такая его часть, которая тождественна целому).

Хотелось бы обратить внимание на один важный момент. Сегодня те, кто позиционирует себя в качестве консерваторов, апеллируя к православным ценностям, активно используют в своей риторике понятие соборности, зачастую трактуя ее как коллективизм, как признание горизонтальных связей между людьми, не замечая главного – ее вертикального измерения. Но соборность и коллективизм находятся по разные стороны горизонта, ибо соборность – это сфера трансцендентного.

Согласно христианству человек был создан по образу и подобию Бога. Бог – это Личность, следовательно, стать личностью – назначение человека, идеал для каждого «я». Что значит стать личностью в православии? Напомним: личность – это целое, стать личностью – это стать целым. Об этом прямо говорит греческое значение слова «спасение», которое означает, как замечает Х. Яннарас, «я становлюсь целостным» [20, с. 76]. Восстановление внутренней целостности – это восстановление гармонии. Изначально человек был создан совершенным и гармоничным существом, но в результате грехопадения, суть которого – разрыв связи человека с Богом, бывшая гармония нарушилась. В человеке всё пришло в расстройство, возникли непримиримые противоречия между телом и душой, прежнее единство души также нарушилось. Мысли, желания, чувства пришли в полное смятение и беспорядок. Подобное состояние стало типичным и характерным для человека.

Это состояние внутреннего хаоса и дисгармонии называется в православии страстным. Св. Феофан Затворник определяет его как «низвержение порядка в соотнесенных частях естества нашего» [11, с. 75]. Но поскольку, замечает он, страсти «прирождены нам, но не природны» [Там же, с. 70], т. е. неестественны, страстность есть искаженное состояние, не соответствующее истинной природе человека. В православии разработана целая наука о «невидимой брани» со страстями, суть которой наиболее точно выражают такие понятия, как «*внутреннее делание*» («*духовное делание*»), а также «*умное делание*». Цель этой науки – привести человека в первоначальное гармоничное состояние путем «самособирания» человека в единое и гармоничное целое. Для этого в православии разработана соответствующая духовная практика – *исихазм* (тишина, безмолвие, уединение), в которой речь идет о внутреннем состоянии.

Процесс «внутреннего делания» начинается с покаяния. В.Н. Лосский замечает, что в греческом варианте это слово буквально означает «перемену мысли», «изменение ума» [7, с. 150], т. е. покаяние предполагает решимость на перемены. Святые отцы насчитывают восемь основных страстей: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Все эти страсти связаны между собой и порождают одна другую. Последовательность в их перечислении бывает разной, но все Святые Отцы едины в том, что в основе всех страстей лежит себялюбие, или самость: «Вышли они (страсти – З.Т.) вместе с самостью» [11, с. 75]. Самость – это самоутвержденность, признание своего «я» причиной и целью своего существования, абсолютизация своего «я».

Центральным пунктом «внутреннего делания» является так называемое «нисхождение ума в сердце», так как основная линия борьбы в этой «невидимой брани» проходит в сердце. Сердцу придается большое значение в

православной мистике. Св. Григорий Палама называл сердце «сокровенной храминой ума» и «хранилищем помыслов» [8, с. 33]. Св. Феофан Затворник говорил о сердце как «корне и центре жизни» [11, с. 18]. В этой связи интересна интерпретация епископом Варнавой притчи о блудном сыне, под которым он подразумевал ум, расточивший и промотавший всё состояние (желание и воля). Для того чтобы прийти в себя, ему необходимо вернуться домой, где дом – сердце [2, с. 288].

«Нисхождение ума в сердце» означает не что иное, как соединение ума с сердцем, их синтез, в результате чего ум очищается и таким образом просветляется. Именно их соединение приводит к тому, что в душе наступает мир, так как ум, обретая свой истинный дом, превращается, по словам Затворника, в «руль для управления кораблем души» [13, с. 54]. Находясь внутри, ум видит все движения души и поэтому может ими управлять. Поэтому один из смыслов внутренней работы подвижника сводится к изгнанию из ума негативных мыслей, так как именно мысль (помысел) – исходный момент возникновения страсти, ибо действию или поступку предшествует мысль о нём. Такая работа предполагает предельную сосредоточенность и концентрацию внимания, способность к самонаблюдению и самоанализу, а также воспитание воли и самодисциплины.

Следует подчеркнуть сознательный характер «внутреннего делания». Необходимость держать свои мысли в чистоте требует от человека постоянного осознанного контроля над своим мысленным потоком и даже эмоциональным фоном. Поэтому ни о какой «слепой вере», которую зачастую приписывают православию, речи не идет. Более того, можно с уверенностью сказать, что кредо православия – принцип «познай себя».

Интересно также отметить, что в процессе духовной работы задействовано и тело человека: важно его положение, и ритм дыхания должен быть согласован со словами молитвы. Согласно православию человек представляет собой единый психосоматический организм, союз души и тела, «живое единство обоих». П. Флоренский отмечал, что в богослужебных православных текстах тело рассматривается как безусловно ценное начало, оно «именуется братом», «другом нашим» [14, с. 297–298]. Поэтому и образ Божий относится ко всему человеку: и к телу, и к душе.

Как тут не вспомнить критику славянофилами западников за их представления о человеке как существе преимущественно рациональном, по сути редуцированном до отвлеченного рассудка. С точки зрения славянофилов, только целостной и гармоничной личности доступна истина. В ее познании участвует не только логический рассудок, мышление, но и вся личность в целом, включая чувства человека, его волю, совесть, поскольку мышление человека, ограниченное его интеллектуальным багажом, способно охватить только какую-то грань бытия. Только просветленному уму,

освободившемуся от ограниченности сугубо рациональных построений, становится доступна сущность бытия.

Необходимо подчеркнуть, что предельная концентрация на своем внутреннем состоянии, на улавливании глубинных движений души отнюдь не означает самозамыкания, изоляции от мира. Еще раз вспомним, что человек создан по образу и подобию Бога, и, как отмечает Х. Яннарас, «...бытие Бога осуществляется как со-бытие, как любовь, в которой собственное существование личности отождествляется с самоотдачей» [20, с. 73]. Именно любовь составляет нерасторжимое единство Лиц Божественной Троицы. В православии Бог не просто проявляется в любви, Он и есть Любовь.

Любовь, по выражению П. Флоренского, есть «явление не психологического, а онтологического порядка» [14, с. 83], фундаментальный принцип мироустройства, норма жизни вообще. Любовь – абсолютное приятие всего и вся, абсолютная открытость всему и всем. Поэтому гармония единства и свободы в соборности зиждется на взаимной любви – этой внутренней связи, общении, лишенном долженствования и потому способном преодолевать любые различия и разногласия.

Преподобный Максим Исповедник называл любовь «противницей себялюбия». И действительно, именно эгоизм замыкает человека в узкие рамки индивидуальности, обособляет его от остального мира. В любви же человек переносит центр тяжести на предмет любви, усматривая в другом такое же абсолютно-ценностное начало, как и он. Именно любовь преобразует человека. Благодаря силе любви человек, по словам Исповедника, «добровольно освобождает себя от самого себя» [9, с. 149], т. е. выходит из узких рамок своей самости, тем самым подрывая «матерь всех зол» – себялюбие. Любовь возвышает человека над его узким мирком и приобщает к Вечности. Человек как бы приобретает внутреннее зрение, начинает видеть то, что раньше не замечал в силу своей абсолютной сосредоточенности на самом себе.

Таким образом, «внутреннее делание» есть долгий и «многотрудный» путь становления личности, сознательная работа над собой по упорядочиванию своего внутреннего состояния, приведение себя в состояние баланса души и тела, мысли и чувства, воли и разума; путь самосозидания, творения своего «я», освобождения себя от своего эго, создания телесно-душевно-духовного единства. Именно этот путь приводит к тому, что человек становится, по выражению св. Феофана Затворника, «господином своих действий» [12, т. 1, с. 73], приобретает власть над собой, управляя своими эмоциями, желаниями, мыслями и, следовательно, руководя своими поступками и действиями.

Конечная же цель «внутреннего делания» – соединение с Богом как своим Первообразом, или *обожение*. Учение об *обожении*, по словам



С.С. Хоружего, есть «самый максималистский и дерзновенный религиозный “идеал”, который только можно представить» [17, с. 124]. Согласно этому «идеалу» человек, как образ и подобие Бога, есть существо потенциально божественное, и его призвание заключается в том, чтобы это потенциальное состояние раскрыть и превратить в актуальное. В основе этого учения, как отмечают все Святые Отцы, лежит догмат о Боговоплощении: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» [Там же]. Такая возможность связана в православии с различением в Боге Его сущности как абсолютно трансцендентной и непознаваемой и божественной энергии, неотделимой от нее. Это различение было зафиксировано в соборном постановлении 1351 г., сформулированном Григорием Паламой, одним из Отцов Церкви.

При этом Богообщение носит энергийный характер, т. е. происходит соединение тварных энергий человека с благодатью как нетварной божественной энергией. А поскольку в энергиях присутствует Сам Бог, то человек, пропуская через себя божественную энергию, тем самым «обоживается». Н. Лосский подчеркивал, что присутствие Бога в Своих энергиях нужно понимать буквально. Энергии – не следствие Божественной причины, они не созданы подобно тому как Божественной волей был создан мир, а «превечно изливаются из единой Сущности Пресвятой Троицы», т. е. они нетварны [7, с. 58]. Но обожение не есть автоматический процесс воздействия Божественной благодати на человека. Как говорили святые отцы: «Мы все... имеем дар Святого Духа. Он у всех есть, но не у всех действен» [10, с. 110]. Иными словами, человек должен подготовить себя к восприятию Божественной благодати, которая есть дар любви Божией. Такой подготовкой и является «внутреннее делание», так как соединение с Богом невозможно в страстном состоянии.

Важнейшим положением православия и одновременно его отличительным признаком, на что обращает особое внимание С.С. Хоружий, является учение о «синергии», согласно которому Богообщение и обожение есть результат взаимного сотрудничества, взаимодействия свободной воли человека и благодати [17]. Иными словами, человек одними собственными усилиями ничего не сможет достичь, но и без этих усилий также ничего не произойдет, ибо благодать может войти в человека только тогда, когда «желанием своим человек откроет ей вход в себя» [10, с. 106], т. е. изначальный импульс, первый шаг должен исходить от самого человека.

Таким образом, стяжание благодати, этой сверхъестественной энергии, согласно православной концепции происходит только тогда, когда человек сам, своей волей, «самоохотно», т. е. свободно, открывает себя ее действию, когда он этого «восхопет» и призовет ее. Как говорил святитель Феофан Затворник, «благодать в сем случае действует, если человек со-

действует» [12, т. 1, с. 214]. Но для того чтобы быть услышанным, человеку нужно приложить огромные усилия, не оставляя их и впредь. Именно в этом смысл «внутреннего делания».

Итак, причастие Богу, восстановление с Ним живого союза и, следовательно, достижение Спасения происходит путем свободного сочетания Божественной и человеческой воли, или синергии. Иными словами, спастись могут все, но «Бог никого не неволит», Он дает возможность человеку сделать самостоятельный выбор «и только того, кто изберет Спасение, спасает» [11, с. 84]. Таким образом, Спасение не есть автоматический процесс. Он не только предполагает участие человека в деле Спасения, но требует его свободного, сознательного сотрудничества с благодатью, ибо Спасение – это дело свободы. Спасение не предрешиено Богом, оно зависит от выбора человека.

Приобщаясь к Богу, человек не теряет, а, напротив, находит себя в результате живой связи личностного общения. Но для этого он должен сам стать личностью. Здесь следует напомнить, что природа Бога и ее носители – Божественные Лица, или ипостаси, – равноценны. Из «одновременности», равнозначности природы и ипостасей (личностей), с точки зрения Святых Отцов, проистекает важнейшее следствие: личность свободна от природы, т. е. она ею не определяется. Следовательно, личность может оказывать влияние на природу.

Сотворенный же по образу Бога человек также не должен определяться своей природой, а может сам ее определять. Можно сделать вывод, что обожение есть преодоление человеком своей эмпирической природы, ее радикальное преобразование, «онтологическая трансформация» в формулировке С.С. Хоружего [19]. Отныне, говоря словами Иоанна Дамаскина, человек «ведет природу, а не ведется ею» [5, с. 109]. Ведь человек, заключая себя в рамки своей индивидуальности, на самом деле бесконечно ограничивает себя, принимая капризы «падшей» природы за личностные черты. И только отказавшись от своего содержания, от своих индивидуальных особенностей, т. е. овладев и управляя ими, человек становится личностью в полном смысле этого слова. Ибо власть над собой означает приведение себя в состояние единства и гармонии, что и дает возможность выхода из своей самости и прорыва в иную реальность: к Богу и, следовательно, к людям. Но личность, как уже отмечалось, не есть часть целого, она сама есть целое, то, через что осуществляется природа. Люди же обладают единой общей – *духовной* – природой во многих человеческих личностях, созданных по образу и подобию Бога. Поэтому, приобщаясь к Богу, человек как бы вбирает в себя эту единую природу, тем самым бесконечно обогащаясь всем тем, что принадлежит всем.

Итак, будучи создан по образу и подобию Бога, человек, осознав свое призвание, может осуществить себя, только став личностью, ибо личность есть не данность, а заданность. В этом смысл Спасения – в обретении человеком своего подлинного «я» путем восстановления связи со своим Первообразом. Но чтобы стать сопричастным Богу, т. е. целому, человек должен вначале привести себя в состояние гармонии, обрести целостность внутри себя. Актуализация личности связана, по выражению С. Хоружего, с изменением ею своего «бытийного статуса», что и позволяет человеку вырваться из рамок детерминирующих его законов, а значит, обрести подлинную свободу. Следует сказать со всей определенностью: православие – это *религия свободы*, его философия просто пропитана пафосом свободы и гимном высокому предназначению человека, способному стать со-Творцом. Православие исходит из свободно-сознательных усилий человека: только свободный человек может войти в царство Божие, и Спасение – это акт *свободы*. Разумеется, речь идет о внутренней свободе: свободе «для», а не свободе «от».

Но это отнюдь не отменяет важности для человека свободы «от». Другое дело, что он может в полной мере воспользоваться внешней свободой только в том случае, если свободен внутренне. О том, что внешняя свобода еще не делает человека свободным, ибо «рабство живет внутри человека, в духе» [1, с. 199], писали еще славянофилы. Они обращали внимание на опасность устранения внешних барьеров при отсутствии внутренних, поскольку это чревато разнузданным своеволием и деспотизмом и, следовательно, гибелью самой свободы. О подобной опасности предупреждал также один из столпов отечественного либерализма, яркий представитель умеренного западничества Б.Н. Чичерин, автор концепции «охранительного» либерализма [4].

В подобном ключе рассуждал и С.Л. Франк, исходя из того, что общественное бытие имеет два уровня: внутренний и наружный. Именно внутренний слой, или соборность, с его точки зрения и есть подлинная реальность, лежащая в основе общественного бытия. Поэтому развитие наружного слоя, или внешней общественности (право, власть), «предопределены онтологически качеством и развитием его сущностной духовной жизни» [15, с. 86]. Непонимание этого обстоятельства на практике приводит к тому, что С.Л. Франк называет «утопическим реформаторством», или «механической борьбой со злом», ибо зло коренится внутри человека, и подлинная борьба сил добра со злом происходит в глубинах человеческой души.

Зло, по определению С.Л. Франка, есть «пустота», отсутствие добра, поэтому оно «уничтожается только заполнением» этой пустоты добром, которое возвращается в душе человека [Там же, с. 211]. Следовательно, всякие

внешние попытки борьбы со злом в лучшем случае бесплодны, а в худшем его умножают, так как активное воздействие вызывает искусственное потрясение, влекущее за собой противодействие, а вместе с ним нарастание хаоса. Рано или поздно нарушенное равновесие восстановится, по справедливому замечанию С.Л. Франка, «но уже на низшем уровне» [15, с 211]. В истории борьба за освобождение личности не единожды оборачивалась попранием всяческих прав. «Классическим образцом этого имманентного бессилия рационального реформаторства и имманентной кары за него» называет С.Л. Франк большевистскую революцию [Там же, с. 86].

Но из этого вовсе не следует бесплодность и ненужность внешнего совершенствования жизни. Считать так, подчеркивает С.Л. Франк, «значит теоретически не понимать онтологической структуры духовного бытия, а практически – впасть в максимальный грех пассивности в отношении к злу» [Там же, с. 87]. Такова, по мнению Франка, позиция Л.Н. Толстого и его последователей, уповающих только на личное совершенствование. Франк же указывает, что государство не в состоянии уничтожить зло, но оно может и должно «обуздать его и не позволить ему разрушать жизнь» [Там же, с. 212]. Он напоминает знаменитые слова В. Соловьева о том, что государство существует не для того, чтобы осуществить рай на земле, а для того, чтобы не допустить на земле ада. На тяжкий труд духовного делания решаются немногие, и хотя можно и нужно верить в раскаяние вора и убийцы, но при этом следует защитить честных граждан от их посягательств с помощью закона и права.

К сожалению, сегодняшнее поколение в массе своей мало знакомо с собственным духовным наследием, даже не подозревает, каким богатством оно потенциально обладает, и это действительно проблема. А ведь традиция исихазма, являющаяся сердцевиной православной духовности, оказала огромное влияние на нашу духовную и культурную жизнь. К ней принадлежали великие русские святые, глубоко почитаемые на Руси: Сергей Радонежский, Нил Сорский, Тихон Задонский, Серафим Саровский, оптинские старцы. Современный же всплеск интереса к православной религии зачастую носит весьма поверхностный и внешний характер, не имеющий никакого отношения к истинному православию. Для многих нынешних его адептов православие отождествляется скорее с определенным обрядом, ритуалом да звоном колоколов, нежели с духовной практикой. Но без нее обряд превращается в механическое действие. А потому – это скорее дань моде, если не конъюнктуре. Остается только надеяться, что им еще предстоит заново открыть для себя подлинный мир православия, как это сделали в свое время славянофилы, некогда большие поклонники немецкой философии – до тех пор, пока они не познакомились с православной философией, поразившей их своей неисчерпаемой глубиной.

В заключение следует заметить, что автор не ставил перед собой проблему разрешения аутентичности прочтения православной философии русским либерализмом. Тем более не ставилась задача напрямую вывести из православия русский либерализм. Мне было важно зафиксировать их глубокую метафизическую связь, совпадение их основных интенций, и прежде всего абсолютной ценности личности и ее свободы, составляющих смысловое ядро как философии русского либерализма, так и православной духовности.

### Литература

1. Аксаков К.С. Рабство и свобода // Москва. – 1991. – № 8. – С. 197–201.
2. Варнава (Беляев Н.Н.; еп.). Православие. – Коломна: Св.-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1995. – 320 с.
3. Зайцева Т.И. В защиту русского либерализма // Полис. Политические исследования. – 2006. – № 1. – С. 175–182.
4. Зайцева Т.И. Философия охранительного либерализма как кредо русского патриота // Идеи и идеалы. – 2015. – № 2 (24), т. 2. – С. 53–60.
5. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.; Ростов н/Д.: Братство святителя Алексия. Приазовский край, 1992. – 464 с.
6. Кураев А. Пантеизм и монотеизм // Вопросы философии. – 1996. – № 6. – С. 36–53.
7. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви; Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 289 с.
8. Монашеское делание: сборник поучений святых отцов и подвижников благочестия / сост. священник В. Емеличев. – М.: Свято-Данилов монастырь: Квадрат, 1991. – 208 с.
9. Максим Исповедник. Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. – М.: Мартис, 1993. – 354 с.
10. Умное делание. О молитве Иисусовой: сборник поучений Святых Отцов и опытных ее деятелей / сост. игумен Валаам. монастыря Харитон. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – 302 с.
11. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма епископа Феофана. – Л.: Санкт-Петербург, 1991. – 288 с.
12. Феофан Затворник. Начертания христианского нравоучения: в 2 т. – М.: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь: Паломник, 1994. – 2 т.
13. Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. – М.: Правило веры, 1996. – 347 с.
14. Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т. 1 (1). – М.: Правда, 1990. – 496 с.
15. Франк С.А. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 510 с.
16. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – 448 с.

17. *Хоружий С.С.* Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / под ред. С.С. Хоружего. – М.: Ди-Дик, 1995. – С. 42–150.
18. *Хоружий С.С.* Богословие соборности и богословие личности. Симфония двух путей православного богомудрия [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.rulit.me/books/bogoslovie-sobornosti-i-bogoslovie-lichnosti-read-425486-1.html> (дата обращения: 06.02. 2018).
19. *Хоружий С.С.* Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 38–62.
20. *Яннарас Х.* Вера церкви: введение в православное богословие. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 232 с.

Статья поступила в редакцию 16.11.2017 г.

Статья прошла рецензирование 22.12.2017 г.

DOI: 10.17212/2075-0862-2018-1.2-141-157

## LIBERALISM AND ORTHODOXY: SEPARATE AND INDIVISIBLE

**Zaytseva Tatyana,***Cand. of Sc. (Philosophy),**Associate Professor of Department of History and Political Science,**Novosibirsk State Technical University,**20, Marx ave., Novosibirsk, 630073, Russian Federation*

ORCID: 0000-0003-1342-6089

tatyanazaiceva@mail.ru

### Abstract

The concept of liberalism is extremely unpopular in modern Russia. Modern hopes about the solution of Russian problems cling to conservatism based on traditional values which are defined by Orthodoxy to a great extent. In other words, Orthodoxy and liberalism in modern Russian political discourse are treated as contradictory to each other. It is noteworthy that historical liberalism in its conservative variant was rooted in Russian ground and closely connected to Orthodox tradition. But with generally Christian sources of liberalism being widely accepted, the liberal potential of Eastern Christianity is being questioned. It is universally believed that Orthodoxy seemingly “belittles” personality and discourages the development of independence and freedom. The aim of this paper is to demonstrate the inaccuracy of such views. Drawing from patristic heritage and the methodology developed by the classical Orthodox theologian V. Lossky and modern Orthodox philosophers (Ch. Yannaras, S. Khoruzhiy) the author elucidates the Orthodox understanding of personality (hypostasis) encoded in the Doctrine of Trinity. It was Orthodoxy that preserved and developed the concept of a human personality absolute value and uniqueness introduced by Christianity, this concept being later undermined by Western Christianity with “amending” the Trinity Doctrine by double procession of the Holy Spirit. Analyzing patristic attitude to a human the author comes to the conclusion that Orthodoxy is the religion of freedom. Its philosophy is pervaded with the pathos of freedom and hymn to the elevated predestination of a human who is able of becoming a co-Creator. The proposition is supported by the Orthodox ideal of deification and the theory of synergism, i.e. concordant action of Divine and human energies suggesting free and conscious efforts of a person. Of course, we are talking about inner freedom: the freedom “to” and not freedom “from”, without which the realization of external freedom is problematic.

**Keywords:** liberalism, conservatism, Orthodoxy, sobornost, personality, freedom, inner doing.

### Bibliographic description for citation:

Zaytseva T.I. Liberalism and Orthodoxy: separate and indivisible. *Idei i idealy – Ideas and Ideals*, 2018, no. 1, vol. 2, pp. 141–157. doi: 10.17212/2075-0862-2018-1.2-141-157. (In Russian).

### References

1. Aksakov K.S. Rabstvo i svoboda [Slavery and freedom]. *Moskva – Moscow*, 1991, no. 8, pp. 197–201.
2. Varnava (Belyaev N.N., bishop). *Pravoslavie* [Orthodoxy]. Kolomna, Svyato-Troitskii Novo-Golutvin monastyr' Publ., 1995. 320 p.
3. Zaitseva T.I. V zashchitu russkogo liberalizma [In defence of Russian liberalism]. *Polis. Politicheskie issledovaniya – Polis. Political Studies*, 2006, no. 1, pp. 175–182.
4. Zaitseva T.I. Filosofiya okhranitel'nogo liberalizma kak kredo russkogo patriota [The philosophy of conservative liberalism as the credo of a Russian patriot]. *Idei i idealy – Ideas and ideals*, 2015, no. 2 (24), vol. 2, pp. 53–60.
5. Ioann Damaskin. *Tochnoe izlozhenie pravoslavnoi very* [Exact exposition of the Orthodox faith]. Moscow, Rostov-on-Don, Bratstvo svyatitelya Aleksiya. Priazovskii kraj Publ., 1992. 464 p.
6. Kuraev A. Panteizm i monoteizm [Pantheism and monotheism]. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 1996, no. 6, pp. 36–53. (In Russian.)
7. Losskii V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi tserkvi; Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay of the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Moscow, Tsentr "SEI" Publ., 1991. 289 p.
8. Emelichev V., comp. *Monasheskoe delanie: sbornik pouchenii svyatykh ottsov i podvizhnikov blagochestiya* [Monastic doing. The collection of teachings of the Holy fathers and ascetics]. Moscow, Svyato-Danilov monastyr' Publ., Kvadrat Publ., 1991. 208 p.
9. Maksim Ispovednik. *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika*. Kn. 1. *Bogoslovskie i asketicheskie traktaty* [The works of the monk Maximus the Confessor. Bk. 1. Theological and ascetic treatises]. Moscow, Martis Publ., 1993. 354 p. (In Russian.)
10. Khariton, hegumen, comp. *Umnoe delanie. O molitve Iisusovoi: sbornik pouchenii Svyatykh Ottsov i opytnykh ee deyatelei* [Smart doing. On the Jesus prayer. Collection of teachings of the Holy fathers and those who are experienced in this practice]. Sergiev Posad, Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra Publ., 1992. 302 p.
11. Feofan Zatvornik. *Chto est' dukhovnaya zhizn' i kak na nee nastroit'sya? Pis'ma episkopa Feofana* [What is the spiritual life and how to tune it? Letters of Bishop Theophan]. Leningrad, Sankt-Peterburg Publ., 1991. 288 p.
12. Feofan Zatvornik. *Nachertaniya khristianskogo nravoucheniya*. V 2 t. [The presentation the Christian morality. In 2 vol.]. Moscow, Svyato-Uspenskii Pskovo-Pecherskii monastyr' Publ., Palomnik Publ., 1994.
13. Feofan Zatvornik. *Pis'ma o dukhovnoi zhizni* [Letters on the spiritual life]. Moscow, Pravilo very Publ., 1996. 347 p.
14. Florenskii P. *Stolp i utverzhdenie istiny*. T. 1 (1) [The pillar and ground of the truth. Vol. 1 (1)]. Moscow, Pravda Publ., 1990. 496 p.
15. Frank S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [The spiritual foundations of society]. Moscow, Respublika Publ., 1992. 510 p.



16. Khoruzhii S.S. *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the break. Ways of Russian philosophy]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 1994. 448 p.

17. Khoruzhii S.S. Analiticheskii slovar' isikhastskoi antropologii [Analytical dictionary of Hesychast anthropology]. *Sinergiya. Problemy asketiki i mistiki Pravoslaviya* [Synergy. The problems of asceticism and mysticism of Orthodoxy]. Ed. by S.S. Khoruzhii. Moscow, Di-Dik Publ., 1995, pp. 42–150.

18. Khoruzhii S.S. *Bogoslovie sobornosti i bogoslovie lichnosti. Simfoniya dvukh putei pravoslavnogo bogomudriya* [Theology unity and theology of the individual. A Symphony of two ways Orthodox]. Available at: <http://www.rulit.me/books/bogoslovie-sobornosti-i-bogoslovie-lichnosti-read-425486-1.html> (accessed 06.02. 2018).

19. Khoruzhii S.S. Chelovek i ego tri dal'nikh udela. *Novaya antropologiya na baze drevnego opyta* [The man and his three long-distance fate. The new anthropology on the basis of old experience]. *Voprosy filosofii – Russian Studies in Philosophy*, 2003, no. 1, pp. 38–62. (In Russian).

20. Yannaras C. *Vera tserkvi: vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie* [The faith of the Church. Introduction to Orthodox theology]. Moscow, Tsentr po izucheniyu religii Publ., 1992. 232 p. (In Russian).