

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-1.20>

Хомелев Геннадий Владимирович

ФИЛОСОФСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ХРИСТИАНСКОГО УЧЕНИЯ О СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА

В статье рассматривается отношение философского и христианского понимания проблемы свободы человека. Исследуется философский смысл христианского учения о свободе воли, его философские основания и религиозные предпосылки. Вскрывается смысловое единство понимания и интерпретации проблемы свободы человека в современном философском и религиозном мировоззрении путем ретроспективного анализа, логического соотнесения и рефлексивного сопряжения философских понятий "абсолютное", "Бог", "человек", "воля", "свобода", "совесть", "любовь", "жертва" и соответствующих им религиозных представлений.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2018/1/20.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2018. № 1(87) С. 93-98. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2018/1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

8. Гуссерль Э. Феноменология (статья в Британской энциклопедии) // Логос. 1991. № 1. С. 12-21.
9. Куренной В. А. Полемика профессионалов: конкуренция и опровержение исследовательских программ в современной философии // Логос. 2014. № 4. С. 105-146.
10. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому / вступ. ст. А. Ф. Зотова. М.: Территория будущего, 2005. 304 с.
11. Наторп П. Философия и психология // Наторп П. Избранные работы / сост. В. А. Куренной. М.: Территория будущего, 2006. С. 25-54.
12. Орлова Ю. О. Интенциональность и рефлексия. Философские проблемы рефлексивного опыта сознания в философии И. Канта и Э. Гуссерля: дисс. ... к. филос. н. СПб., 2006. 197 с.
13. Улановский А. М. Феноменология в психологии и психотерапии: проявление неотчетливых переживаний // Московский психотерапевтический журнал. 2009. № 2. С. 27-51.
14. Шиян А. А. Один путь психологии и куда он ведет // Логос. 2010. № 5 (78). С. 154-165.
15. Шкуратов И. Н. Феноменологический подход в психологии: история и перспективы (по работам Э. Гуссерля): дисс. ... к. филос. н. М., 2002. 180 с.
16. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / пер. с англ. под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. М.: Логос, 2002. 680 с.
17. Drüe H. Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie. Berlin: Walter de Gruyter, 1963. 328 S.
18. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution / hrsg. von M. Biemel. Husserliana IV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952. 426 S.
19. Husserl E. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925 / hrsg. von W. Biemel. Husserliana IX. Den Haag: Mfirtinus Nijhoff, 1968. 336 S.
20. Kern I. Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964. 448 S.
21. Melle U. "Studien zur Struktur des Bewusstseins": Husserls Beitrag zu einer phänomenologischen Psychologie // Feeling and Value, Willing and Action / ed. by M. Ubiali, M. Wehrle. Cham: Springer International Publishing, 2015. S. 3-11.
22. Taguchi Sh. Das Problem des "Ur-Ich" bei Edmund Husserl. Dordrecht: Springer, 2006. 260 S.

REFLECTIONS ON PHENOMENOLOGICAL PSYCHOLOGY

Terent'eva Tat'yana Aleksandrovna

Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin, Yekaterinburg
Ariadna_tatyana@mail.ru

The article reveals the content of the notion "phenomenological psychology", which, being the idea of Husserl, has become widespread both among the philosophers of the existential and hermeneutic trend, and among psychologists. The main focus of the work is on the consideration of various levels of the system of phenomenological psychology, as well as on the problem of various interpretations of the notion "phenomenological psychology" by Husserl himself throughout the whole period of his creative work. The author points out that the complexity of the definition of this notion is related to the proximity of phenomenological psychology to transcendental phenomenology, and also to the inclination of Husserl himself to transcendentalism.

Key words and phrases: phenomenological psychology; eidetic psychology; transcendental phenomenology; eidetic reduction; transcendental reduction; intentional experience; hyletical data; absolute subjectivity.

УДК 14.141; 24.241.513

Дата поступления рукописи: 02.02.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-1.20>

В статье рассматривается отношение философского и христианского понимания проблемы свободы человека. Исследуется философский смысл христианского учения о свободе воли, его философские основания и религиозные предпосылки. Вскрывается смысловое единство понимания и интерпретации проблемы свободы человека в современном философском и религиозном мировоззрении путем ретроспективного анализа, логического соотношения и рефлексивного сопряжения философских понятий «абсолютное», «Бог», «человек», «воля», «свобода», «совесть», «любовь», «жертва» и соответствующих им религиозных представлений.

Ключевые слова и фразы: абсолютное; Бог; человек; воля; свобода; совесть; любовь; жертва.

Хомелев Геннадий Владимирович, д. филос. н., доцент
Санкт-Петербургский государственный экономический университет
homelev@yandex.ru

ФИЛОСОФСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ХРИСТИАНСКОГО УЧЕНИЯ О СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА

Отношение философского и христианского понимания проблемы свободы человека, поиск возможных граней соприкосновения и общей интерпретации является сегодня, несомненно, одной из актуальных проблем, затрагивающих основы современного мировоззрения. Что такое свобода человека в христианском миропонимании?

Как она связана с сущностью человека? Как выглядит *сегодня* и как может быть понято *различие философского и религиозного* подходов в решении проблемы свободы человека? К сожалению, в отечественной и зарубежной философской литературе этому не уделяется должного внимания. Цель данной статьи заключается в том, чтобы *выявить* имеющееся *смысловое единство* современного философского и религиозного понимания проблемы свободы человека. При этом в решении проблемы свободы человека автор различает два аспекта: *абсолютная* (бесконечная) свобода и *относительная* свобода, которую чаще всего принято выражать термином «*действительная* свобода». В теоретическом отношении оба аспекта важны, хотя первоисходным в понимании свободы человека является понятие свободы как *духовного* феномена, т.е. *свободы* человеческой *воли*, согласно известному представлению Г. Гегеля, что в своем понятии воля в себе и для себя свободна, в силу чего и человек как личность, т.е. *сознающая самое себя воля*, – свободен. В отличие от своих предшествующих работ [13; 14], автор статьи акцентирует особое внимание на *христианском учении о свободе воли*, его философских основаниях и религиозных предпосылках. Основной метод исследования данной проблемы состоит в *ретроспективном анализе, логическом соотношении и рефлексивном сопряжении* философских понятий [15] и соответствующих им христианских представлений, таких, как Абсолютное, Бог, Человек, Воля, Свобода, Совесть, Любовь, Жертва.

В философии волю вообще и сознающую самое себя волю в особенности рассматривают как необходимое условие свободы. При этом обычно различают волю неразумную (животную) и разумную, присущую человеку как личности. Подобное разграничение характерно для многих философов. Дальнейшая конкретизация установленного различия выглядит примерно следующим образом: воля животная определяется чувственными побуждениями, а воля человеческая – разумна и поэтому может определяться независимо от чувственных побуждений, какой бы силы они ни были. Отсюда И. Кант делает вывод, что именно тогда, когда воля определяется *мотивами, представляемыми разумом*, она и является свободной [5, с. 790]. Однако, если предположить, что и в сфере разума существуют свои законы, то, разумеется, ни о какой свободе воли речи быть не может. Всякий порядок и правила, какими бы разумными они ни были, суть отрицание свободы воли. Сам Кант это прекрасно понимал. И для него вопрос о свободе рассматривается как один из сложнейших неразрешимых метафизических вопросов, поставленных им в один ряд с вопросами существования Бога и бессмертия [Там же, с. 87-88].

В чем же сложность проблемы свободы воли? Именно в том, что в действительности свобода воли есть не только независимость от чувственных побуждений, но и *независимость от разума*, как это ни прискорбно для тех, кто возлагает особую надежду на человеческий разум и человеческую мудрость. В теоретическом отношении не остается ничего иного кроме признания того, что *самоопределение* воли *не имеет и не должно иметь никаких ограничений*. Иначе такая воля никогда не будет свободной. Вот что по этому поводу говорит Г. Гегель: Дух свободен тогда, когда он «*пребывает только у самого себя... ибо свобода состоит именно в том*», чтобы даже в своем другом «*все же быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самого себя*» [4, с. 124].

Пойдем дальше. Действительная свобода в обычном философском понимании есть способность *поступать* по собственной воле. Всякий, поступающий по собственной воле, в этом смысле уже обладает свободой. Однако такую свободу никто не назовет *совершенной*. Обусловленная безграничным многообразием *частных* интересов, *личных* мотивов и *конечных* целей жизни, она есть не более чем иллюзия действительной свободы. Поэтому св. апостол Павел говорит о такой свободе, что она всего лишь «*повод к угождению плоти*» (Гал. 5:13-14) [1], когда так называемая *необходимость* *действия* безвольно влачится за всяким удовольствием. Что есть тогда наша способность поступать по собственной воле? Она – всего лишь *эгоизм себеслужения*. Поэтому и любовь здесь обычно бывает замешана на *себялюбии*, а способность жертвовать состоит в отдавании ненужных вещей. От того и счастье наше не делает нас Счастливыми. Ибо сердцем знаем: тот, кто работает для себя, работает для разочарования.

С полным основанием и Г. Гегель называет такую свободу *отрицанием* свободы воли. Воля в себе и для себя (т.е. в своем понятии) свободна. Однако она различает и отчуждает, как полагает Гегель, себя от самой себя, когда *хочет природного* и *конечного*. Всякая привязанность, хотение и *зависимость от природного* в человеке есть *отрицание* свободы и, тем самым, *основание* возможного зла, поскольку здесь воля, если говорить о ней в свойственной Гегелю манере выражения, противоречит своему понятию, т.е. тому, что она есть *в себе* и для себя как *духовное* человека-из-плоти [13, с. 177].

Несвободное от природного – и есть злое [2, с. 184]. Эта мысль Гегеля вполне согласуется с христианским представлением о значении человеческой свободы: «У кого помысел занят попечением о житейских вещах, тот не свободен: ибо попечение о них держит его в своих руках и делает рабом своим, для себя ли он заботится о них, или для других. Свободный же от сего *ни для себя, ни для других не печётся о житейском* (здесь и далее курсив автора статьи. – Г. Х.), будь он епископ, или дьякон, или игумен. Но и праздным он никогда не бывает и ни о чём, даже самом последнем и ничтожном, никакого небрежения не оказывает; а *богоугодно всё делая и устрояя, о всём беспечален пребывает, – и это на всю жизнь*» (св. Семион Новый Богослов) [10, с. 20].

Волю, содержание которой составляют *естественные* влечения, желания, вожделения и склонности, Гегель называет *природной* и *конечной* в силу принимаемых ею и единственно признаваемых *своими частными* (партикулярных)¹ мотивов, интересов и целей. «Влечения, вожделения, склонности имеет и животное, но у животного нет воли, и оно должно подчиняться влечению, если ничто внешнее его от этого не удерживает. Человек... стоит над

¹ От лат. *particularis* – частичный, обособленный, неполный.

влечениями и может определять и полагать их в качестве своих. Влечение заключено в природе, но то, что я полагаю его в это я, зависит от моей воли, которая, следовательно, не может ссылаться на то, что влечение заключено в природе» [2, с. 77]. Из этого следует, что природное, хотя оно и значимо, не составляет личности. Личность есть духовное существо – сознающая самое себя воля. Если бы причинность была только природной причинностью, то никакой практической (действительной) свободы не существовало бы вообще. Только человеку присуща способность *самому определять себя* независимо от природных и, прежде всего, *чувственных* побуждений. Поэтому свобода, как полагал И. Кант, есть эмпирически не обусловленная причинность [5, с. 563, 586].

Возникает вопрос. Имеет ли право человек делать свои *личные* (естественные и индивидуально значимые) влечения и потребности моральным оправданием тех или иных действий? Да, конечно. Ведь нет ничего унижительного в том, что мы вообще живем [2, с. 167]. Тем не менее это не значит, что во всяком таком делании мы уже оправданы. Нравственный поступок предполагает свободу. Здесь важно, чтобы и я, и другие признавали это действие действием *моей* воли. Однако мы будем оправданы только тогда, когда в своей свободе делаем нечто имеющее значение *всеобщего* блага (добра), независимо от того, к чему нас всякий раз склоняют *личные* желания, влечения и склонности.

Все личные или иные *особенные* интересы, *конечные* цели и мотивы (какими бы возвышенными они ни казались) в обособлении от своего *всеобщего* (целого) не создают личности. Поэтому Ж.-П. Сартр был неправ, полагая, что действие свободно тогда, «когда оно точно отражает *мою* сущность» [9, с. 114-115]. Свободное действие не только отражает *мою* сущность (единичное), но и сущность *другого* (особенное в единичном), равно и того *целого*, государства, общества (конкретно-всеобщее), *частью* которого все мы являемся.

Это значит, что в своей свободе человек стоит не только *перед самим собой* (М. Хайдеггер)¹. Свобода человека включает в себя, несомненно, и сущностное отношение *единичности* (индивида) со своим *всеобщим*, с человечностью. Христианская этика выражает подобное положение вещей простым и понятным требованием: и как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними (Матф. 7:12) [1].

Однако христианское понимание человека и его свободы идет гораздо дальше.

Во-первых, оно исходит из того, что всякое *отнятие* свободы воли как изначальной, Богом данной способности человека быть тем, что он есть в своем волении, – есть зло, точно так же, как и всякое отнятие свободы делания «добра» путем *принуждения* к нему [7, с. 213]² есть, как сказал бы Гегель, в себе и для себя сущее зло, его возможность, постольку, поскольку нас *принуждают* делать добро, не считаясь с нашей свободой, т.е. приучают жить в неправде, в *несогласии с самими собой*, по правилам, которые мы *внутренне* не признаем, с которыми не соглашаемся, осуждаем и отвергаем. Сама природа зла такова, что человек (поскольку воля его свободна) может, «но не необходимо должен его хотеть» [2, с. 184], т.е. хотеть быть несвободным. Еще средневековые схоласты правильно понимали эту изначальную *безграничность* (абсолютность) свободы человеческой воли: «...ничто, кроме самой воли, не причиняет акта хотения в воле» (Дунс Скот) [11, с. 115]. В этом смысле и должно сказать, что Бог *абсолютно* благ и *абсолютно* добр постольку, поскольку создал человека таким, что *каждый* (единичное) получает от Него «полную свободу действий», определяемую его волей [3, с. 77].

Во-вторых, христианское миропонимание исходит из того, что человек находится в *сущностном* отношении не только к своему *другому* (особенное) и всей *Человечности* (конкретно-всеобщее), но к *Абсолютному*, т.е. к Богу. Именно в этом смысл известного изречения: человек *сам по себе* – животное (Еккл. 3:18) [1]. Многозначительное «сам по себе» означает здесь как без *других* людей, так и (что особенно важно) без *Бога*. В этой связи, например, сам Гегель резонно замечает, что «зло есть отчуждение от Бога», когда «в силу своей свободы» единичное *отпадает от Абсолютного* (т.е. не от своего *другого* и не от своего *всеобщего* – сообщества людей), но именно от Абсолютного, и в этом своем обособлении стремится существовать *только для себя* [3, с. 77-78]. Поскольку Бог есть Абсолютное, то Он не только абсолютно *благ*, но и в равной мере *справедлив*, в силу чего вечно *возвращает* единичное к своему *особенному* и *всеобщему* [Там же, с. 77], стремится примирить его с ними или, как сказал бы верующий, «упасает свое творение», создает условия для его спасения.

Человек – *природное* существо. Поэтому, как и «всякая воодушевленная тварь, – говорит преп. Симеон, Новый Богослов, – имеет и *естественную* волю», «...из живых же и самодвижных тварей *нет ни одной безвольной*, кроме не имеющих чувства и движения» [10, с. 57]. Но из всех природных существ только человек способен *подчинить* себе свою *естественную* волю. Поэтому, заключает преп. Симеон Новый Богослов, тот, кто *умертвил* эту свою волю «подвигом и особым направленным к тому вниманием и тщанием, и делается безвольным, тот очевидно *вышел из естества своего* и стал *вне его* и ничего уже не хочет *собственным* хотением своим» [Там же]. Иными словами, воля *бесконечно* свободна тогда, когда она ни в чувствах, ни в мыслях своих не зависит от *природного* и *конечного*, но, всецело отвергая *их* и *самое себя* как нечто преходящее и несовершенное, воспаряет к *Абсолютному* (к Богу), ничего не деля *сама*, «ни доброго, ни худого» [Там же]. Будучи «всеконечно безвольной»³, все делает «едино с Богом, соединяясь с Ним» [Там же, с. 57-58].

¹ «Бытийное отношение к другим» понимается Хайдеггером как «проекция своего бытия к самому к себе». Поэтому главное в этом отношении – тождество *не с другим*, а *с самим собой*, тождество, которое *нивелируется* публичностью. «Забота об отличии от других» [12, с. 124] и хранение этой дистанции – характеризуют повседневное бытие самости.

² «...ибо то, что делается по принуждению, не есть добродетель» [7, с. 213].

³ В данном случае «всеконечно безвольной» следует понимать в правильном переводе со старославянского, а именно – «безвольной ко всему конечному».

Наконец, следует обратить особое внимание на удивительную цельность и последовательность христианского учения о человеке. Так, само Евангелие от Иоанна возвещает: «Бог есть Любовь». В силу чего христианское учение о свободе человека невозможно представить без правильного понимания *соотношения* свободы и любви.

Человек, согласно христианским представлениям, есть, прежде всего, *образ и подобие* Божие. Именно этим и определяется сущность *человечности* как таковой, высшим выражением которой является *Любовь*. «Любовь, – говорит преподобный Иоанн Лествичник, – по качеству своему есть уподобление Богу сколько того люди могут достигнуть» [8, с. 298].

Тот, кто любит, способен отдавать и жертвовать *всем* во имя своей любви. Тот, кто не способен на это, – тот не любит и потому не свободен. Не свободен даже тогда, когда поступает по собственной воле. Это значит, что его воля *не способна отдавать*, поскольку правильно полагает такое отдание *лишением* себя, т.е. *самоотрицанием*. Причем в действительности, сам того не сознавая, человек оказывается рабом тех *конечных* вещей и отношений, которые его связывают, пусть даже это рабство вполне добровольно. Его смысл в *себеслужении* – дикий осел, выпущенный на свободу.

Какова же точная формула положительной личной свободы? Она проста: человек должен научиться не просить и принимать, а *приносить* и *отдавать*, причем приносить и отдавать лучшее. Хотя даже в этом случае личная свобода может быть лишь *мнимым* состоянием. Это происходит тогда, когда мы приносим и отдаем не по вещному зову *любящего сердца*¹, знающего Бога, а согласно некому *императиву* практического *разума*, исполняем святую заповедь Любви как *рационально обоснованную* обязанность, следуя которой, мы, даже если и отдаем, то отдаем с каменным сердцем, безразлично и бесчувственно, а если с чувством, то чаще всего с чувством сожаления².

Таким образом, любовь как способность жертвовать есть *действительность* человеческой свободы. Жертва как дитя любви есть свободное, идущее от сердца *приношение и отдание лучшего*. В этом заключен сам смысл жертвы. Поэтому и сам *закон Любви* или *Жертвы* может быть выражен просто: *нельзя отдать без любви*. Сказано в назидание: «...блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. 20:35) [1]. В отдаении человек обретает самого себя. Тогда как в *присвоении* вещей он *отнимает* у себя *свою свободу* и *утрачивает* *свою Личность*, которая в своем высшем проявлении есть в-себе-самом-бытие-для-другого.

Согласно христианским представлениям, путь к Царству Свободы состоит в преодолении эгоизма себеслужения.

«Отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Матф. 16:24) [Там же]. Но это вовсе не значит, что христианское понимание свободы человека отвергает любовь к себе. Любовь к себе в христианстве – это не миф, как думают некоторые. В определенном смысле любовь к себе является *мерой, соприносящей* (т.е. *совместно сущей в вечности*) нашей любви к другим: «И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лук. 6:31) [Там же]. Точно так же и в определении меры своей личной свободы руководствуются этим простым принципом. Поэтому отрицание любви к себе как якобы отличительной особенности христианской веры – опасное заблуждение, ведущее к разрушению личности. «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Матф. 22:39) [Там же]. Это значит, что тот, кто *не любит самого себя*, не может любить другого, как самого себя. «Любить себя» – в этом еще нет греха: важно знать, *что* именно мы любим в себе, *что* хотели бы поднять и усовершенствовать Христа ради. Ненавистью к себе мы разлучаемся со всем греховным в себе, а в любви – стремимся подняться над всеми привязанностями земными, плотскими страстями и всем непотребным во славу Божию.

Значение *лично*го начала высоко оценивается христианством³, поскольку смыслом, высшей целью христианской жизни полагается *обожение* как воссоздание изначальной божественной природы человека или, так называемое святыми отцами, «стяжание Духа Святага». Дело освобождения человека от рабства миру и эгоизма себеслужения – это то, на что должны быть направлены *личные* усилия каждого⁴, взыскавшего Любви Христовой.

Быть свободным – значит *поступать* по закону Божьему. Вечный Совершенный Закон, закон Свободы есть закон Любви (Иак. 1:25) [Там же]. Нет свободы без Любви, т.е. без жертвы, без принесения и отдания лучшего. Только Любовь освобождает человека от рабства миру и соединяет его с Богом. Но эта любовь есть та, которая всем жертвует и все отдает. Именно такая Любовь делает человека свободным. Быть свободным – значит пребывать в Любви и служить любовью друг другу (Гал. 5:13) [Там же]. Поэтому, поучает святой апостол, «так говорите и так поступайте, как имеющие быть судимы по закону свободы» (Иак. 2:12) [Там же], т.е. Закону Любви. Не по совести других поступайте, но по закону свободы, «которую даровал нам Христос» (Гал. 5:1) [Там же].

С понятием Любви как Жертвы связаны важнейшие принципы христианской морали (Деян. 20:35, Лук. 6:38, 18:22, Втор. 15:11, Сир. 4:35) [Там же]. В высшем религиозном смысле *отдавать* – значит научиться без сожаления расставаться с плодами своего труда. Поэтому знак руки дающей есть символ

¹ «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон» (Рим. 13:8) [1].

² Тогда как тот, кто отдает с любовью – отдает с радостью.

³ «...и если бы нашлись в ней сии три мужа: Ной, Даниил и Иов – то они праведностью своею спасли бы только свои души» (Иез. 14:14) [1].

⁴ «...я угождаю всем во всем, ища не своей пользы, но [пользы] многих, чтобы они спаслись» (1 Кор. 10:33) [1].

жертвы и высших человеческих достижений. В отдании заключено оправдание земных вещей. Отдавая их, приобретаем свободу от мирских уз.

Таким образом, философский смысл христианского учения о свободе человека состоит в обосновании того, что момент *абсолютной* свободы человека сущностно выражается как *позитивно-негативное* свободной воли, т.е. как *от нее самой и в ней же самой* обретаемое *самоотрицание* – *отрицание своей* изначальной самосушей («в себя и для себя сущей») *свободы*. Поэтому истинное и самое *возвышенное* в человеке, согласно христианским представлениям, заключается именно в способности к *самоотвержению* «во славу Божию».

Отречение от собственной воли, понимаемое как *Любовь к Богу*, проповедуемое в христианском вероучении о путях обретения блаженства и святости, *отвержение* всякого *своего* хотения «Христа ради» [10, с. 20] есть утверждение *безусловной*, т.е., по существу, *абсолютной* свободы человека, достигаемой в самом этом *отрицании*, поскольку то, что не способно отвергнуть и *самое себя*, еще не обладает свободой *во всей ее полноте*.

Перефразируя Г. Гегеля, можно сказать, что Любовь, понимаемая в собственно религиозном смысле, есть ничем и никем *неограниченная свобода* или, как выражается Гегель, «бесконечная власть» человека «над всеми конечными проявлениями» своего духа, данными в определенном месте, в определенном времени, в определенных условиях исторического бытия человека и потому *преходящие*. Действительно чаще всего такая Любовь проявляется в способности к «абсолютному самопожертвованию» [3, с. 207]. Принося в жертву самого себя *для других*, превращая свою самость, свое бrenное тело в *орудие* Божьей воли, человек утверждает *бесконечность* и *вечность* своей Личности, отрешившейся от обреченного на гибель стремления жить «жизнью мира», с его *конечными* мотивами «туда-к», «для самого себя» и любой ценой [13, с. 176].

«Кто победил свое тело? – Тот, кто сокрушил свое сердце. А кто сокрушил свое сердце? – Тот, кто отвергся себя самого, ибо как не быть сокрушенным тому, кто умер в своей воле?», – вопрошает преп. Иоанн Лествичник [8, с. 165]. И тогда неведомая премудрость как некое необъявленное знание и утаеваемая жизнь посрамляет мудрость плотскую, полагая высоту праведности в смирении, благородство – в унижении, богатство – в нищете, приобретение – в отдании, силу – в немощи. Именно такая мудрость (смиренномудрие) называется в Притчах Древом Жизни и плодом праведника (Прит. 11:30) [1].

Итак, подведем некоторые итоги.

1. Действительная свобода *начинается с самопознания*. Человек как вполне сформировавшаяся личность есть сознающая самое себя воля. И эта воля *абсолютно* свободна – свободна настолько, что обнаруживает все полноту и силу свою в *самоотрицании*. Только человек способен *отречься от собственной воли*. Именно это качество отличает человека от животного, *делает его способным любить*, т.е. жертвовать собой и смирять себя во имя высших целей жизни, во славу Божию.

2. Согласно христианским представлениям, вся полнота действительной свободы человека заключена в Любви, а Любовь – в Боге («Бог есть Любовь»). Поэтому тот, кто ищет свободы, должен иметь дерзновение *приблизиться* к Богу. Созидание в Абсолютной Свободе, т.е. в Боге (или, что одно и то же, в Любви), есть высший акт человеческого *творчества*, поскольку творчество – это то, что мы делаем *свободно*.

3. Свободен тот, кто способен *любить – жертвовать собой* для *других*. Служение себе, творение для себя есть творение в несвободе. Истинное свободное действие как *приношение и отдание лучшего* есть *созидание и творение* в Любви. Оно – *способ, каким достигается богоподобное состояние*, средство достижения высшей цели человеческой жизни, смысл которого не в создании вещей, а в *созидании самого себя* или, точнее, в *воссоздании своей изначальной божественной природы*, ее высших достоинств, путем *добровольного* приношения и отдания всего себя Богу.

Список источников

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. М.: Свет на Востоке, 2000. 1135 с.
2. Гегель Г. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
3. Гегель Г. Философская пропедевтика // Гегель Г. Работы разных лет: в 2-х т. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 7-209.
4. Гегель Г. Энциклопедия философских наук: в 3-х т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. Наука логики. 452 с.
5. Кант И. Критика чистого разума. Мн.: Литература, 1998. 960 с.
6. Преподобный авва Исая. Слова преп. аввы Исая к своим ему ученикам // Добротолюбие: в 5-ти т. Изд-е 3-е. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1895. Т. 1. С. 281-444.
7. Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Преподобный Иоанн Дамаскин. Полное собрание Творений: в 5-ти т. СПб.: Издание Императорской Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1913. Т. I. Кн. 2. Гл. XII. С. 157-345.
8. Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. М., 2006. 444 с.
9. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Астрель, 2012. 925 с.
10. Симеон Новый Богослов. Деятельные и богословские главы // Добротолюбие: в 5-ти т. Изд-е 2-е. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1900. Т. 5. С. 7-60.
11. Соловьев Вл. Оправдание добра. Нравственная философия. Введение. Нравственная философия как самостоятельная наука // Соловьев Вл. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 98-119.
12. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2011. 460 с.
13. Хомелев Г. В. Метафизика абсолютной свободы: христианское понимание // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 11 (49): в 2-х ч. Ч. 2. С. 176-180.

14. **Хомелев Г. В., Хомелева Р. А.** Экзистенциальная аналитика бытия М. Хайдеггера как вопрошание о бытийственных основаниях морали // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 5 (19): в 2-х ч. Ч. 2. С. 217-220.
15. **Хомелев Г. В., Шутова Т. Н.** Возвращаясь к Гегелю: конкретность как критерий научности познания // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 5 (79). С. 190-193.

PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS MEANING OF THE CHRISTIAN DOCTRINE OF HUMAN FREEDOM

Khomelev Gennadii Vladimirovich, Doctor in Philosophy, Associate Professor
Saint-Petersburg State University of Economics
homelev@yandex.ru

The article considers the relation of philosophical and Christian understanding of the problem of human freedom. The philosophical meaning of the Christian doctrine of freedom of will, its philosophical foundations and religious prerequisites are studied. The semantic unity of understanding and interpretation of the problem of human freedom in the modern philosophical and religious world outlook is revealed through a retrospective analysis, logical correlation and reflexive conjugation of such philosophical notions as "Absolute", "God", "man", "will", "freedom", "conscience", "love", "sacrifice" and their corresponding religious beliefs.

Key words and phrases: Absolute; God; man; will; freedom; conscience; love; sacrifice.

УДК 1; 316.752

Дата поступления рукописи: 17.02.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-1.21>

Статья посвящена сравнительному анализу аксиосферы консерватизма и либерализма. Исходя из идеи Ричарда Рорти о том, что современная социальная философия строится на универалистском «кантианстве» и релятивистском «гегельянстве», раскрывается взаимосвязь системы ценностей консерватизма и либерализма через анализ содержания таких базовых ценностей, как общее благо, справедливость, свобода, индивидуальность, равноправие. Авторы приходят к выводу, что общность и различие либерализма и консерватизма являются фундаментом их взаимодействия, и эта возможность диалога – основа противостояния угрозам современной цивилизации.

Ключевые слова и фразы: консерватизм; либерализм; универсализм; релятивизм; аксиосфера; либерально-консервативный синтез.

Честнейшин Николай Васильевич, к. филос. н.

Честнейшина Диана Анатольевна, к. филос. н.

Гуманитарный институт филиала Северного (Арктического)
федерального университета имени М. В. Ломоносова в г. Северодвинске
hobson@yandex.ru; irmavurst@gmail.com

СООТНОШЕНИЕ УНИВЕРСАЛЬНЫХ И ОТНОСИТЕЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В АКСИОСФЕРЕ КОНСЕРВАТИЗМА И ЛИБЕРАЛИЗМА

Аксиологизм – важнейшая черта философии и особенно тех ее разделов, которые посвящены человеку и обществу. Одной из главных проблем аксиологии является вопрос о соотношении универсальных и относительных ценностей. Через ее решение возможно выявить специфику различных направлений философской и социально-политической мысли. Здесь предпринимается попытка раскрыть особенности осмысления данной проблемы в таких парадигмах социально-философской мысли, как консерватизм и либерализм.

В статье Р. Рорти «Постмодернистский буржуазный либерализм» дано довольно жесткое разграничение современной социальной философии на «кантианство» и «гегельянство». «Кантианскую» установку Рорти сводит к универсализму, так как «кантианцы», по его мнению, «думают, что существуют такие вещи, как неотъемлемое человеческое достоинство, неотъемлемые человеческие права и внеисторическое различие между требованиями морали и благоразумия» [11, р. 583]. «Гегельянскую» установку он сводит к релятивизму, так как «гегельянцы», согласно Рорти, утверждают, что «невозможно апеллировать к беспристрастным критериям, которые помогут нам оценить заслуги различных существующих или предполагаемых сообществ» [Ibidem]. Несмотря на определенные признаки редукционизма, такое деление социальной философии дает ключ к пониманию основных противоречий в социально-философской мысли.

Первый аспект этого противоречия, возможно, очевиден и для самого Рорти, и заключается он в том, что «кантианство» оказывается одновременно опорой для консерватизма, либерализма и левого радикализма, то же самое можно сказать и о «гегельянстве». Консерватизм «кантианства» и «гегельянства», если исходить из статьи Рорти, выражается в их стремлении сохранить демократические институты, то есть понимается