

## Либерализм как мировоззренческое воплощение секуляризации культуры. Историко-религиозные основания либерализма

Смирнова Т.В.

В этой статье попытаемся проследить отношение западного и восточного христианства к основным положениям либерализма, понимаемого как характерное мировоззрение секуляризованной культуры. Рассмотрение этой проблемы будет произведено с точки зрения историко-религиозных оснований. Для этого особенности функционального воздействия религии на формирование определенных социально-политических тенденций в России и на Западе будем анализировать по следующим аспектам: проблема познания Бога, характер взаимоотношений церкви и государства.

Для начала дадим общее описание основных положений либерализма и их связи с процессом секуляризации.

### 1. Основные принципы либерализма.

Различия в вероучении западного и восточного христианства в совокупности со многими другими факторами порождают различные мировоззренческие системы, проявляющиеся и в образе жизни, и в психологии, и в базовых ценностях. Другими словами, различия в вероучении тесно связаны с культурным своеобразием народов.

В.Ф. Шаповалов определяет либеральную идею как «способность общества к творческой мобилизации в условиях гражданской свободы» [Шаповалов В.Ф. Либерализм и российская идея // Социологические исследования. 1996. № 2. С. 70]. А.А. Френкин, как бы уточняя, пишет, что это «идея максимальной индивидуальной свободы в рамках закона, уважение достоинства другого человека, соблюдение норм права» [Френкин А.А. Национал-либерализм // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 53].

Действительно, принцип гражданской свободы является краеугольным камнем либерализма. В «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой также под либерализмом понимается, в частности, «идеологическое и политическое течение, объединяющее сторонников демократических свобод...» [Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1995. С. 319]. Вообще, гражданская свобода предполагает гарантию проявления личной инициативы и полную автономию частной деятельности, в том числе и по отношению к власти.

Вторым фундаментальным принципом либерализма является «приоритет индивидуального интереса» [Френкин. А.А. Национал-либерализм // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 53] или «уважение к личности» [Шаповалов В.Ф. Либерализм и российская идея // Социологические исследования. 1996. № 2. С. 72], которая развивается на основе гражданского строя и заключается в

осознании нравственной ценности личности как таковой, независимо от ее конкретных характеристик. Здесь проявляется духовно-творческий аспект гражданской свободы: возможность частной инициативы как условие для духовного творчества.

Еще одним оплотом либеральной идеи является принцип разделения властей, в особенности политической и экономической. Это положение можно считать основой гражданской свободы, так как свободный индивид не может находиться в жесткой экономической зависимости от государства. Духовным фактором в этом случае становится знаменитый веберовский «дух капитализма», своеобразная протестантская этика обогащения, отличная от обычной алчности и стремления к наживе.

Таким образом, в данном пункте мы видим сотрудничество религиозной и политической идей, ведь либеральная идея обретает объективное существование не иначе как в либеральных решениях конкретных проблем экономики, политики, социальной и духовной жизни.

Стоит подчеркнуть, что большую ценность для либерализма представляет не сама частная собственность, а ее автономия от государства. Очевидно, что феномен частной инициативы и частного предпринимательства укоренены на том же фундаментальном основании гражданской свободы. В этом смысле либерализм поддерживает всякую инициативу и все виды социальных и экономических предприятий, поскольку видит в них проявление и обогащение человеческой личности и развитие сил и способностей человека [См.: *Леонтович В.В.* История либерализма в России. 1762 - 1914годы. М., 1995].

В.Ф. Шаповалов из принципа уважения к личности напрямую выводит право материального самообеспечения индивида и называет «условием зрелости личности, которое приходит при напряжении духовных сил» [*Шаповалов В.Ф.* Либерализм и российская идея // Социологические исследования. 1996. № 2. С. 74].

Либеральная идея живет взаимодействием с консерватизмом и проявляется в соответствии с ним. При этом консервативная идея противопоставляется либеральной: одна стоит на позициях сохранения существующего, а другая – на принципе изменения действительности; одна – на приоритете общественных интересов (государства, нации, общества) над индивидуальными, другая – наоборот, на доминанте индивидуального. В процессе борьбы этих двух идеологических течений и вырабатываются оптимальные решения, не позволяя друг другу развиваться до опасных крайностей: с одной стороны, до правого радикализма, а с другой – до анархизма.

Можно говорить о том, что процесс секуляризации культуры привел, в частности, к появлению феномена «гражданской свободы». В частности, Юрганов А.Л. отмечал, что «до второй половины XV века проблема свободы

воли человека не обсуждалась в обществе и не воспринималась как именно проблема. Зато с конца XV и до XVII века включительно не было темы более трудной, чем эта. Рубеж средневекового миропонимания – появление в общественном сознании конца XVII – XVIII веков таких ценностных ориентаций, которые создают почву для формирования новых идей о *гражданской свободе* человека» [Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 294].

И далее автор в этой связи дает описание светского человека Нового времени, пришедшего на смену религиозному средневековому типу: «Суть переходного периода заключается в том, что в Новое время богословская идея «самовластия» человека трансформируется в концепцию христианской свободы и дополняется идеей о суверенитете личности, у которой стремление к добру заложено в совести. Царская власть уже не воспринимается как сила, необходимая для исправления человеческой природы. Сам человек, имея совесть, обязан знать, что есть добро и зло и по мере сил исправляться» [Там же].

Если «самовластие» человека средневековья замкнуто на идее ответственности перед Богом за путь познания добра и зла в *вере христианской*, то «человек Нового времени ощущает свое «самовластие» в ином – в освоении природы, присвоении достижений искусств, науки; это самовластие доброго хозяина на земле, которому Богом даровано обладание жизнью. Такой самовластный человек обретает новые горизонты в своем самораскрытии. Он жаждет «внешней» мудрости, познания наук, искусств, он начинает ощущать и получать удовольствие от жизни, от ее даров» [Там же. С. 295].

Так, этическая категория свободы, освободившись от религиозного контекста, в котором она «выражалась в уповании на Бога, смирении, самоотречении, милосердии и благоговейной любви к Иисусу Христу» [Гарнак А. Восточное и западное христианство // Религия и общество. Ч. II. М., 1994. С. 44], вошла в сферу гражданского права на базе определенного государственного устройства – демократии. Свобода из «дара Божия» превратилась в гарантированное государством условие индивидуального самовыражения личности.

Это, конечно, прежде всего, связано с тем, что само понятие личности в либеральной идеологии также выходит из-под религиозной зависимости. Теперь уважение к человеку основывается уже не на понимании личности как образа и подобия Бога, наделенного свободой исключительно по этой причине, а на подразумеваемом для каждого человека праве на проявление личной инициативы, закрепленном государственной властью.

Наряду с нравственностью и гражданственностью сама духовность, оказавшись в сфере секуляризованной культуры, приобретает светский облик.

Она понимается теперь не как воплощение в человеке Духа Святого, а как «целостность родового человеческого жизнеутверждения во всей его потенциальной бесконечности» [См.: Спецкурс лекций Эйнгорн Н.К. «Моральное отчуждение и моральная патология», читанный в Уральском Государственном Университете в 2001 году].

Таким образом, даже на основе этого небольшого ряда примеров можно составить представление о масштабе, тотальном характере эмансипации всех сфер культуры от религиозных, вероучительных оснований.

2. Проблема познания Бога в западном и восточном христианстве в контексте либеральных идей.

Проблема познания Бога во всех христианских конфессиях имеет свои особенности. В самых общих чертах их можно объяснить тем, что познавательный процесс везде имел различное направление: католицизм шел от мира к Богу, протестантизм – от индивида к Богу, православие – от Бога к миру.

Вообще между католиками и протестантами шли острые дискуссии о возможности познания Бога, о способах спасения во время Страшного Суда. Приверженцы католицизма настаивали, что спасения можно достичь преимущественно через внешние деяния, а сторонники протестантизма выступали за приоритет индивидуальной веры и внутренних переживаний. В целом для западного христианства характерна положительная установка в познании Бога. Католики, такие как Юстин, Климент Александрийский, Ориген, Фома Аквинский, Э. Жильсон и другие пытались рационально, путем логических умозаключений обосновать бытие Бога. В протестантизме, в свою очередь, выдвигали тезис о том, что Бог изначально присутствует в душе, вера даруется индивиду самим Богом. И обоснование ее следует искать в ней самой, а не в разуме. Поскольку вера – это дар Божий, к ней нельзя прийти логически. Можно лишь осознать потенциальную возможность восстановить через нее единение с Богом. При этом характерно то, что здесь все зависит от усилий самого индивида.

«Превращение христианской религии во всеобъемлющую теософию и отождествление веры и веропознания» [Гарнак А. Восточное и западное христианство // Религия и общество. Ч. II. М., 1994. С. 43] в православии приводит к тому, что оно по-своему решает проблему соотношения веры и разума. «Здесь божественное откровение и человеческое мышление как бы сливаются» [Авцинова Г.И. Особенности западного и восточного христианства и их влияние на политические процессы // Социально-политический журнал. 1996. № 4. С. 224].

Также на это обращает внимание И. Иоселиани, сравнивая западную и восточную модели Вселенной. В первой с очевидностью «космос представлен в виде трех зон – божественной, дьявольской и промежуточной, человеческой. Последняя имеет чрезвычайное значение, так как создает реальное культурное

пространство свободы во всех ее проявлениях. Срединная зона – это самоценное и обладающее собственным достоинством пространство самореализации, социально-культурного и научно-технического процесса и человеческого обживания. Унаследованная Россией византийская модель космоса иная. Она состоит из двух зон: небесной, сакральной и дьявольской, низменной» [Иоселиани А. Христианство, техносфера и экологическое сознание // Свободная мысль. 1999. № 11. С. 74].

Согласно этой схеме, сфера богопознания должна принадлежать как раз промежуточной, человеческой зоне.

Иными словами, в восточно-христианской традиции сфера сакрального включала в себя и сферу человеческого, а значит, религиозное вплетало как этическое, эстетическое, культурное, так и политическое, государственное. «На Западе мы видим иное: здесь религия и связанная с ней нравственность имеют свою самостоятельную область и не допускают чьего-либо вмешательства в последнюю» [Гарнак А. Восточное и западное христианство // Религия и общество. Ч. II. М., 1994. С. 44].

В связи с этим становится понятно, почему в православии нет в чистом виде ориентации на познание Бога, преобладающей в других конфессиях – просто здесь нет в этом необходимости: «проблема познания заменяется проблемой переживания, чувствования Бога» [Авцинова Г.И. Особенности западного и восточного христианства и их влияние на политические процессы // Социально-политический журнал. 1996. №4. С. 225]. В православии Бог, в первую очередь, означает Любовь, поэтому Его можно постичь не иначе как сердцем. Католический рационализм заменяется иррационализмом, основанным на чувствовании и интуиции, и, как пишет Авцинова, сознание уступает место подсознанию. Как следствие, катафатический метод познания Бога здесь уже не характерен: в ходе внутренних актов чувствования и переживания Бог познается на путях апофатики.

В отличие от Авциновой, Гарнак полагает, что для восточного христианства характерен, несмотря ни на что, интеллектуализм, но особый, отличный от западного рационализма. Гарнак под интеллектуализмом понимает отождествление в православии веры и веропознания. То есть интеллектуализм здесь не указывает, как в западном христианстве, на доминирующую роль разума в богопознании и означает «превращение Евангелия в обширное философское учение о Боге и мире, трактующее о всевозможных проблемах, - убеждения, что христианская религия как религия абсолютная должна дать ответ на все вопросы метафизики, космологии и истории, - понимание откровения как необозримого множества одинаково священных и важных учений и теорий» [Гарнак А. Восточное и западное христианство // Религия и общество. Ч. II. М., 1994. С. 42].

Но какие же социальные последствия влечет за собой это обстоятельство? В первую очередь, в западном христианстве таким образом были заложены основы для развития самостоятельной, активной личности, поскольку, будучи связанной с Богом, она одновременно была независимой от Него, имея собственную сферу существования. В России же человек, решая проблему самосовершенствования, преобразования себя согласно христианским этическим ценностям, опирался уже не столько на свои усилия, сколько на непосредственное действие Божественной благодати. Отсюда «на Руси святость признавалась высшей ценностью, а этические нормы становились выше юридических. Поэтому не случайно русскими недооценивается процедура защиты прав, свобод посредством юридических правовых норм» [Авцинова Г.И. Особенности западного и восточного христианства и их влияние на политические процессы // Социально-политический журнал. 1996. №4. С. 227], в то время как распространение на Западе республиканских и демократических институтов во многом обязано особенностям западного христианства.

### 3. Церковь и государство.

Католическая церковь всегда претендовала не только на духовную, но и на светскую власть. В связи с этим она являлась организатором и вдохновителем многих политических, экономических и военных акций. Как пишет Гарнак, «пользование светской принудительной властью является столь же существенной для этой церкви чертой, как и проповедование Евангелия. Ее слова «Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat» имеют политическое значение: земное царствование Христа сводится здесь к господству его церкви, управляемой Римом, и это господство осуществляется через посредство правовых учреждений и силы, то есть тех же средств, которыми пользуются государства. Право на существование может быть здесь признано только за таким благочестием, которое, прежде всего, подчинится этой папской церкви, добьется ее одобрения и будет оставаться в постоянной зависимости от нее. Папская церковь учит своих «подданных» говорить так: «Если бы даже я постиг все тайны и обрел веру во всей ее полноте, если бы я раздал все свое имущество бедным и отдал на сожжение свое тело, но не имел единства в любви, которое достигается лишь безусловной покорностью церкви, я не имел бы ничего». Вера, любовь, все другие добродетели, даже мученичество не имеют вне церкви никакой цены. Это естественно: ведь всякое государство ценит лишь те услуги, какие оказываются ему самому. Данное же государство отождествляет себя с небесным царством; во всем остальном оно поступает так же, как и остальные государства» [Гарнак А. Восточное и западное христианство // Религия и общество. Ч. II. С. 46].

По мнению Гарнака, «западная церковь превратилась в правовое учреждение», причем характерно, что ее правовая направленность проистекает изначально из самого содержания католического учения. «Уже в начале третьего столетия у отцов римской церкви появляется мысль, что спасение, как

бы ни понимать его природу и происхождение, ниспосылается через посредство договора на известных условиях и лишь при их соблюдении оно есть «*salus legitima*» (законное благополучие – лат.); устанавливая эти условия Божество явило свое милосердие и заботливость о людях, но тем строже требует оно от них выполнения этих условий. Далее, все содержание откровения – как Библия, так и предание – превращено здесь в «*lex*» (закон – лат.)» [Там же. С. 47].

Таким образом, жесткая церковная иерархия со строгим разделением на клир и мирян, монархическая по своей сути власть папы как заместителя Бога обусловили в церкви формализм отношений субординации с присущим им явно выраженным юридическим характером. Даже «отношение к Богу стало в значительной степени отношением подданства, а вопрос о спасении решался посредством своего рода судебной процедуры...» [Вебер М. Работы по социологии религии и культуры. Вып. 11. М., 1991. С. 201].

Можно также сказать, что в католицизме место православного призыва к совершенству занимало на протяжении всей истории требование повиновения и четкого соблюдения предписанного, исходя из роли и выполняемой функции человека в церковном сообществе. «Римско-католическая церковь отстояла в Западной Европе идеи независимости религии и церкви от имевших здесь место стремлений к установлению монополии государства в духовной области. Напротив, в греческой (православной) церкви религия настолько слилась с народностью и государством, что вне религиозного культа и монашеского аскетизма потеряла всякую самостоятельность» [Гарнак А. Восточное и западное христианство // Религия и общество. Ч. II. М., 1994. С. 44].

Сила церкви на Западе противостояла государству, чем и компенсировала, как считает Г.И.Авцинова, его относительную «слабость». Фактически, таким образом, существовало «две власти», которые требовали для стабильности совместного функционирования, четкого разграничения своих компетенций. Несмотря на предпринимаемые попытки, правительство не смогло подчинить себе духовную сферу и оказалось в итоге объектом юридических ограничений. С этим фактором связывается появление на Западе такой широко распространенной политической традиции как «властная рассредоточенность» [Авцинова Г.И. Особенности западного и восточного христианства и их влияние на политические процессы // Социально-политический журнал. 1996. №4. С. 232].

Этот феномен имел огромные последствия, повлиявшие на становление современного гражданского сознания западных стран. Можно даже предположить, что разделение властей на политическую и духовную предвосхитило собой один из основополагающих принципов либерализма, по которому разделение властей понимается более широко. Макс Вебер в свое время небезосновательно отметил в этой связи, что «вообще «государство» как политический институт с рационально разработанной «конституцией»,

рационально разработанным правом и ориентированным на рационально сформулированные правила, на «законы», управлением чиновников-специалистов в данной существенной комбинации решающих признаков известны только Западу, хотя начатки всего этого были и в других культурах» [Вебер М. Протестантизм и капитализм // Религия и общество. Ч. II. М., 1994. С. 82].

Но ключевым последствием такого рода церковно-государственных отношений в западной христианской традиции стала, без сомнения, «духовная свобода, относительная раскрепощенность личности», которые «способствуя формированию ее активности, ответственности за сделанный выбор, нашли адекватное воплощение в политических правах и свободах. Вместе с развитием юридических основ жизнедеятельности это возвращало такие политические традиции, как законопослушание, признание высокой ценности государственности, право на существование оппозиции, что формировало диалоговую, консенсусную политическую культуру, нейтрализовало крайности в политической жизни, приучало к конвенциональному участию в ней» [Авцинова Г.И. Особенности западного и восточного христианства и их влияние на политические процессы // Социально-политический журнал. 1996. №4. С. 233].

Результаты деятельности протестантских церквей были во многом схожи с перечисленными относительно католицизма, поскольку принципы их организации также способствовали формированию диалоговой политической культуры и вырабатывали в мирянах активное отношение к действительности.

В лютеранстве мирская деятельность человека, исполнение им своих повседневных обязанностей рассматривались как основное содержание служения Богу. Организация церквей была построена изначально так, что контрольные функции возлагались на самих мирян, ибо, как известно, реформация и возникла как протест против притязаний католичества на руководящую роль в жизни общества. По этой причине миряне постарались взять на себя большинство обязанностей, считавшихся прерогативой клира. Они занимались всем, начиная с постройки здания и найма священника, заканчивая финансовыми делами. Таким образом «протестантизм приобщал верующих к гражданским и общественным акциям, возвращая политическую культуру законного участия» [Там же. С. 232].

В то время как для средневековой Европы характерны были политическая конкуренция, острая борьба между государством и церковью за первенство, то на Руси стремились к гармонии разума и веры, прочному союзу, даже слитности церкви и государства. Такие отношения были красноречиво названы «симфонией».

Но последствия этого союза для России неоднозначны. С одной стороны, укреплялась централизованная власть и государственность, благодаря прочной



духовной поддержке, но одновременно «православная церковь оказалась сильно зависимой от государства, что сдерживало ее критический потенциал по отношению к властным структурам, государственной политике» [Там же]. Государство вмешивалось в церковные споры, церковную жизнь. В XVII веке этот принцип был доведен до крайности: по указу Петра I духовный отец обязан был сообщать уголовному следователю грехи, высказанные на исповеди, если таковые касались политических вопросов.

Г. Лисичкин, в отличие от Г.И. Авциновой, выражает свое отношение к традиции единства церкви и государства менее сдержанно. По его мнению, эта историческая реальность является причиной многих неудач сегодняшних политических преобразований, тщетных без подкрепления нравственными ценностями, препятствием к развитию которых и послужило подневольное положение духовной власти. Он пишет также, что в то время как в Европе церковь сохранила автономию от светских властей, наше Российское государство не позволило ей «стать совестью народа – оно унизило священников до положения госслужащих» [Лисичкин Г. Ловушка для реформаторов // Октябрь. 1999. №7. С. 32].

Ситуация усугублялась тем, что в русской картине мира, как уже отмечалось, «сакральная зона территориально совпадала с обиталищем власти и церкви» [Иоселиани А. Христианство, техносфера и экологическое сознание // Свободная мысль. 1999. № 11. С. 73]. Подобные ориентации издревле обуславливали чувство внутренней дистанцированности («до Бога – высоко, до царя – далеко»), которая отрывала Церковь и Власть от реальной жизни.

Сакральность царской власти, которая «олицетворяла собой высший социальный авторитет», но «не воспринималась как воплощение рационально организованной государственной жизни» (не случайно появилось словосочетание «царь – батюшка», обозначающий синкретизм политической и духовной сфер, духовно-родственное, сердечное отношение к власти) привела к тому, что в народном сознании нашла отражение только верховная власть, а местные органы, «администрация, суд и т.д. почитались не сами по себе, а как выразители силы, могущества, авторитета царской власти» [Авцинова Г.И. Особенности западного и восточного христианства и их влияние на политические процессы // Социально-политический журнал. 1996. № 4. С. 230].

В совокупности с дистанцированностью власти это породило «неуважительное отношение к государственным нормам, непопулярность контроля за властью, за принятием и реализацией решений» [Там же. С. 231], ведь «всякое обличение носителя власти граничило с ересью, высшая власть была в принципе вне оценок» [Иоселиани А. Христианство, техносфера и экологическое сознание // Свободная мысль. 1999. № 11. С. 74].

С.А. Азаренко в этой связи находит, что для русских характерно особое «отношение к закону, которое формируется в повседневности в пику

«государственной» и «церковной» позициям. Главной идеей закона по-русски является «предел», за которым лежит какая-то иная сфера жизни. Поэтому основная черта русского отношения к закону – это неподчинение этому пределу», за которым скрывается более значимая сфера базовых христианских категорий добра, совести, справедливости. «Закону формальному, юридическому противостоит «правда» - внутренняя справедливость, ощущаемая душой и совестью» [Азаренко С.А. Социальная топология власти: телесные практики и техники // Социемы. 2001. № 7. С. 86]. Неудивительно, что православные мыслители до сих пор относятся к либерализму и демократии с определенными опасениями.

В частности, знаменитый и авторитетный американский православный теолог священник Серафим Роуз считает либерализм одной из ступеней «нигилистической диалектики», основой которой является рационализация сознания и прагматизация жизни. Главной характеристикой «либерально-демократической цивилизации» Серафим Роуз считает ее секуляризованное отношение к Истине и Богу (то, о чем говорилось выше), когда истина превратилась из трансцендентного в чисто гносеологическое понятие.

Он пишет в этой связи, что подобные тенденции мы можем встретить уже у Декарта, затем в деизме Просвещения и, как апогей, в немецком идеализме, «где мы встречаемся с новым богом – не Существом, но идеей, открытой не вере и смирению, но построенной гордым разумом, который уже не желает спасения, но все еще чувствует необходимость «объяснения» [Отец Серафим (Роуз). Приношение современного американца. Сборник трудов отца Серафима Платинского. М., 2001. С. 537].

В наши дни эти тенденции продолжают свое прогрессивное развитие: «современному человеку нужен «новый бог», бог, более соответствующий таким сегодняшним понятиям, как наука и бизнес. Найти такого бога – вот к чему стремится современная мысль» [Там же].

Либерализм стал на сегодняшний день обмирщенной гражданской квазирелигией, подробное описание которой мы находим у Тиллиха [Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 450]. Серафим Роуз характеризует веру этой религии как безверие, и в качестве двух основных ее форм называет протестантизм и гуманизм. Либерал, соответственно, представляет собой «человека обмирщенного», того, кто потерял свою веру, «а потеря веры – это начало конца того порядка, который на этой вере зиждется» [Отец Серафим (Роуз). Приношение современного американца. Сборник трудов отца Серафима Платинского. М., 2001. С. 545].

В целом же Православная Церковь признает как прискорбный, но неотвратимый факт, что в условиях отделения церкви от государства «по мере секуляризации высокие принципы неотчуждаемых прав человека превратились в понятия о правах индивидуума вне его связи с Богом. При этом охрана свободы личности трансформировалась в защиту своеволия». Между тем «права нужны христианину прежде всего для того, чтобы, обладая ими, он мог

---

наилучшим образом осуществить свое высокое призвание к подобию Божию, исполнить свой долг перед Богом и Церковью, перед другими людьми, семьей, государством, народом и иными человеческими сообществами» [Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 38].

Интересно, что, в связи с отсутствием у современной власти сакрального основания, верующий получает большую свободу по отношению к ней. Так, «церковь неизменно призывает пасомых быть законопослушными гражданами земного отечества», но если требования государства и гражданского права угрожают христианской вере или идут с ней вразрез, то верующий «должен открыто выступать законным образом против безусловного нарушения обществом или государством установлений и заповедей Божиих, а если такое законное выступление невозможно или неэффективно, занимать позицию гражданского неповиновения.» [Там же. С. 40].

Таким образом, либерализм является чисто западным явлением, чуждым исконно русскому мировоззрению и духовному настрою. Отсюда становится понятен настрой православной церкви, которая, несмотря на примеры других христианских конфессий, по-прежнему стремится сохранить свои исторические принципы традиционализма и отстоять свою позицию среди прогрессирующих секуляризирующих тенденций.