



VI Международная Богословская конференция
Русской Православной Церкви

Жизнь во Христе: христианская нравственность,
аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи

А. М. Малер

(ИФ РАН)

ПЕРСОНАЛИЗМ ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИКИ И ИМПЕРСОНАЛИЗМ СОВРЕМЕННЫХ ИДЕОЛОГИЙ

Если описать процесс православной аскетической практики в отношении субъекта и объекта, то можно сказать, что его целью является максимальное подчинение природы человека как объекта его богоподобной личности как субъекту. Спасительное преобразование человеческой природы, как духовно-телесного целого, зависит не от её внутренних, бессознательных “органических” процессов, а от сознательного, “сверхорганического”, творческого действия личности. Разумеется, это преобразующее действие личности нельзя воспринимать как внешнее по отношению к преобразуемой природе, поскольку сама личность никогда не существует вне природы, но с формально-логической точки зрения необходимо различать личность как активно-сознательное начало в человеке от его природы как пассивно-бессознательного начала. Поскольку основополагающим свойством личности является её сознательность, то принципиальным условием аскетического преобразования природы человека должна быть осознанность и ответственность каждого шага на этом сложном пути, сохранение необходимого трезвомыслия, без которого этот путь может обернуться в противоположном направлении. В этом смысле православная аскетика принципиально отличается от многих, так называемых, восточных аскетических практик, где не только отсутствует специфически христианское представление о личности, но сам путь духовно-телесного преобразования предполагает отказ от личностной сознательности и культивацию бессознательного состояния, аналогом которого можно считать подчинение личности безличной природе.

Персонализм православной аскетики напрямую вытекает из общей персоналистской онтологии христианства, достаточно подробно раскрытой в трудах ведущих православных богословов от эпохи “каппадокийского синтеза” IV века до нашего времени, когда персонализм давно перерос рамки определенной философской школы и стал общим местом христианской мысли. Однако из этого не следует, что во внецерковном мире существует достаточное признание персоналистской сущности христианства. Вполне можно констатировать тот факт, что значение ценности человеческой личности в христианстве остается для значительной части внецерковного мира либо абсолютной новостью, либо очень большим вопросом. Особенно это касается секулярного миропонимания, для которого представление о ценности человеческой личности с ее правами и свободами возникает в философских и политических манифестах Нового времени (Модерна), и не только не следует из христианства, но прямо противоречит ему. С этой точки зрения христианство выступает как сугубо “реакционное”, “консервативное” движение из средневекового прошлого, известное только своими призывами к постоянным запрещениям и ограничениям, и в этом контексте само понятие “христианского консерватизма” представляется излишней тавтологией. Для большинства современных секулярных людей христианство, по определению,

А. М. МАЛЕР: Персонализм православной аскетики и имперсонализм современных технологий

консервативно, христианство – это то, что запрещает, а не разрешает. Соответственно, если современному секулярному человеку что-то известно о христианстве наверняка, то это именно его аскетизм, ограничивающий “естественные” проявления человеческой свободы и ставший чуть ли не единственным имиджевым признаком Церкви. Именно поэтому, во многом, антицерковные критики так много внимания уделяют мнимым “богатствам” Церкви, поскольку её основной мессидж обществу они видят именно в аскетическом образе жизни, понимаемом как самоцель. Поэтому обличение Церкви в “непозволительной роскоши” является обратной стороной ее обличения в излишнем аскетизме.

Между тем, непонимание смысла христианской аскезы со стороны современной секулярной критики непосредственно связано с непризнанием той самой ценности человеческой личности, которую секулярное мировоззрение якобы ставит в центр внимания. На самом деле, так же как аскетические императивы христианства напрямую вытекают из его представления о ценности личности, также индифферентное отношение секулярного мировоззрения к аскетической проблематике следует из его ущербного понимания этой ценности, остающейся для него чистой условностью. Дело в том, что в христианском мировоззрении личность онтологична, она существует как объективная реальность, укорененная в самом Господе. В христианстве Сама Божественная Троица являет собой Три Личности, по своему образу и подобию создавшие личность самого человека (Быт 1:26). Как пишет, например, митрополит Минский и Слуцкий Филарет: “Человек изначально сотворен по образу Божию, который следует отождествить с его личностью, т.е. с ипостасным образом его бытия” (“Православное богословие в новом веке” // Церковь и время. 2002. №4 (21)). Таким образом, личность в христианстве – это базовая онтологическая реальность, существующая а priori и не выводимая ни из каких субъективных процессов. В христианстве человек является личностью с самого начала своего существования и остается ею во всех ситуациях, даже когда он достигает предела психической и физической деградации. Именно поэтому человек всегда обладает относительно свободным выбором между добром и злом, между теми или иными путями своего существования, и именно поэтому к нему возможно вменение, именно поэтому его можно судить и мирским, и Божественным судом. Поэтому способность к аскетическому самоограничению является не просто одним из желательных свойств христианской личности, а конституирует саму личность человека как ту онтологическую основу, на которую наслаиваются все остальные свойства. Безличное существо не способно к аскезе, потому что оно в принципе не способно к свободному выбору, и только личность не только может, но и должна проявлять аскетические способности, то есть уметь контролировать собственную природу. При этом, контроль личности над природой нельзя сводить только к тем ограничениям, которые человеческая душа устанавливает перед плотью. В этой связи необходимо сделать две принципиальные оговорки.

Во-первых, не душа ограничивает человеческую телесность, а личность контролирует всю человеческую природу, и телесную, и душевную, поскольку душа – это часть природы человека. Это очень важная оговорка, потому что ограничивать душевные страсти несравнимо сложнее, чем плотские влечения. Более того, то, что мы называем плотскими влечениями, в действительности очень часто сопряжено с конкретными психическими переживаниями, без которых этих влечений могло бы и не быть. Приведу наиболее примитивный, но показательный пример: склонность человека к какой-либо конкретной пище, запрещенной к употреблению во время поста, может быть связана с определенными ассоциациями и эстетическими переживаниями, вызванными этой пищей, а вовсе не потребностью организма. Иными словами, эта склонность обусловлена не объективной потребностью плоти, а субъективной потребностью души, зачастую вошедшей в привычку. В этом смысле

аскет усмиряет и совершенствует не столько свою плоть, сколько душу, состояние которой в определенной степени отражается на плоти как на внешнем инструменте души. В противном случае существует риск впасть в откровенное манихейство с его оппозицией духовного и материального, и спутать следствие с причиной.

Во-вторых, аскетический контроль личности над природой вовсе не исчерпывается функцией ограничения стихийного произвола души и плоти, речь также идет и об определенном сподвижении, направлении душевно-телесных сил на те или иные действия, способствующие спасительному совершенству человека. Иначе идеалом аскезы было бы полное отрешение от любых действий и помыслов, подобно буддийской “нирване”. И на этом пути преодоление душевных пороков становится гораздо более сложным и важным, чем только плотских. В противоположность этому, популярное представление о христианской аскезе в современном мире видит в нем не более, чем насильственное ограничение чисто телесных вожделений и стремление максимально изолироваться от внешнего мира, а не участвовать в нем. Поэтому современный несведущий человек часто не видит разницу между мирянской аскезой, с одной стороны, и монашеской, с другой стороны, или между аскетикой православного иночества и, так называемого, буддийского монашества. Этот изъян в представлении о Церкви связан с незнанием и непониманием персоналистских основ христианского мировоззрения.

В новоевропейском секулярном мировоззрении также присутствует представление о ценности человеческой личности, поскольку это мировоззрение в определенной степени наследовало некоторые положения христианской картины мира, но само понятие “личности” лишено в нем онтологического статуса и остается условным собирательным обозначением некоторых человеческих качеств, наподобие столь же условных понятий типа “душа”, “дух”, “духовность” и т.п. В секулярном контексте “личность” – это не объективная онтологическая данность, а субъективное психологическое пожелание, это не свершившийся факт, а только лишь начатый процесс, завершающийся со смертью каждого человека как того странного существа, которого называют “личностью”. В строгом отличие от деонтологизированного статуса личности в секулярном мировоззрении, если что-то существует в нем объективно, то это именно природа, и поэтому фантом “личности” всегда может быть только производным от природы. Таким образом, в секулярном контексте личность возникает из становления безличного, равно как сам человек из развития животного вида. Поэтому в секулярном мировоззрении в принципе невозможен призыв к аскезе как укрощению поврежденной грехом природы. Сам тезис о несовершенстве природы с секулярной точки зрения абсурден, поскольку природа не может быть совершенна или несовершенна, она “естественна” и сама является источником любой “естественности”, а поэтому оценивать её с позиции каких-либо сверхъестественных ценностей бессмысленно. Конечно, в возражении этому тезису можно привести множество различных теорий и практик в истории Модерна, призывающих к самоограничению и даже к преодолению человеческой природы. Достаточно вспомнить, что сама культура барокко и классицизма XVII-XVIII вв., основанные на рационалистической философии Декарта и его последователей, то есть культура классического Модерна, воспринимала естественное состояние как порочное и требующее облагораживания с позиции чистого разума. Это противоречие объясняется тем, что идеология классического Модерна XVII-XVIII вв. тем и отличается от ее радикальных изводов в XIX и XX веках, что она еще сохраняет определенное представление о Боге, который все больше сводится к безличному абсолюту, а следовательно, и представление о личности, которая все больше лишается своего онтологического основания. Секуляризм классического Модерна состоит не столько в отказе от Творца, сколько в отказе от религии как системы мистического посредничества между Творцом и творением, что для

А. М. МАЛЕР: Персонализм православной аскетики и имперсонализм современных технологий

христианской культуры означает отказ от Церкви. Именно поэтому возникновение протестантизма было существенным шагом на пути от традиционного христианства к секуляризму “Просвещения”. На этом пути речь шла не об эмансипации природы, а об эмансипации чистого разума, подменяющего собой целостную личность, почему природа сохраняет в классическом Модерне свое подчиненное положение. Наиболее последовательно эта позиция проявилась в деизме с его отказом от синергии Бога и человека, а следовательно, и от самой идеи Церкви. Однако необходимо иметь в виду, что эмансипация чистого разума была одним из основных направлений секуляризации, но не единственным, и вслед за ней, в качестве ее принципиальной, конкурирующей альтернативы, выступала идея эмансипации природы, освобождения естественного от искусственного, проявившаяся уже в “Ренессансе” и постоянно заявляющая о себе в “Просвещении”. В качестве наиболее ярких выражений этой оппозиции можно вспомнить антропологический пессимизм Гоббса с его осуждением “state of nature” как дикого и варварского, и антропологический оптимизм Руссо с его апологией “человека естественного” (*l'homme naturel*). Идея эмансипации природного прорывается в романтической реакции на примат искусственного в классическом Модерне, но эта идея выглядит весьма двусмысленно, поскольку, с одной стороны, романтики пытаются реабилитировать “средневековую” религиозную мистику, но, с другой стороны, заявляют о примате естественной природы над искусственной формой, вплоть до апологии дикости и варварства. Об этом часто забывают современные христианские консерваторы, возводящие свои корни к романтической реакции начала XIX века. Им импонирует мистическая настроенность романтизма, но они не учитывают гетеродоксальную природу этой мистики. Встречное движение мистицизма и натурализма нашло себя в откровенном пантеистическом духе романтического синтеза, пришедшего на смену рационалистическому деизму. В пантеизме, ставшем родовой болезнью многих мистиков Нового времени, личность полностью исчезает за не надобностью и любой человек предстает лишь частью “божественной природы”, поработанной рационально-формальной цивилизацией. Если на этом пути возможно говорить об “аскезе”, то только в смысле, обратном христианскому – не как о преодолении несовершенной природы, а как о преодолении всего неприродного: от социальных условностей и претензий разума до идеи Бога-Творца и креационистско-персоналистской картины мира вообще.

Романтическая реакция в большей степени была не столько шагом навстречу христианству, сколько шагом к возвращению язычества. Интересно обратить внимание на то, что, изначально выступая как яростный враг рационально-буржуазной цивилизации “Просвещения”, романтизм только придал становлению этой цивилизации лишнюю революционную энергетику, поскольку пафос “исключительно человека в исключительных обстоятельствах”, в конечном счете, был направлен не столько на разрушение секулярного мира, сколько на окончательную деструкцию “старого мира”. Иными словами, преисполненные реакционно-романтического пафоса “пассионарии” шли на баррикады против “бездуховных” властей, а *post factum* только способствовали становлению национально-буржуазных секулярных республик. Частным случаем этого общеевропейского процесса можно считать известное использование почвенно-консервативных и религиозно-сектантских настроений в движении русской секулярной революции начала XX века. Именно в результате этого противоречивого романтического симбиоза XIX века задачи аскетического преображения человека в христианстве были либо синтезированы, либо подменены откровенно неоязыческой идеей “возвращения к природе”, под которой часто понималась “природа” конкретной нации, как “кровь и почва”, скованная условностями космополитической цивилизации. Если для эпохи классического Модерна националистические движения шли рука об руку с процессами секуляризации, то в романтической реакции

национализм вдруг предстает в религиозном облики, где мистическая природа нации выступает как продолжение пантеистической природы мира. Обращение к Христу здесь подменяется обращением к национальным мифам, причем, реконструированным или даже заново придуманным современниками, а отсюда следует извращенная интерпретация самой христианской аскезы, когда, например, многодневные посты объясняются какими-то “природными циклами”, причем, свойственными конкретной национальной территории. Сама установка на “возрождение национальной традиции” минует ее христианский смысл и оборачивается к возрождению до-христианских, языческих форм. Апофеозом этой тенденции стало, известное в неоязыческом контексте, представление о том, что христианство якобы стремится укротить “национальные стихии”, навязывая “здоровым силам нации” аскетическое самоограничение и пораженческую психологию. Логика этого тезиса достаточно последовательна: если каждый человек, в первую очередь, является представителем определенной “национальной стихии”, то он призван выражать эту стихию, как искры пламени выражают огонь, а капли моря выражают воду, а поэтому ограничивать эту стихийность противоестественно. На первый взгляд, эта позиция кажется в современном мире относительно маргинальной, но она представляет собой наиболее последовательное онтологическое обоснование любому этническому национализму. Официальная идеология современных секулярных национальных государств не только не разделяет эту позицию, но вообще не отвечает на вопрос об онтологическом основании понятия “нация” или “государство”. Сама эта позиция может считаться экстремистской, но проблема в том, что любая альтернатива ей внутри секулярного мировоззрения также сводит человека к его природе и не дает онтологического обоснования его личности. Если проанализировать историю развития современных идеологий XIX-XX вв., то из них можно выделить четыре основных направления, равно сводящих личность человека к его безличному началу, но по-разному объясняющих эту редукцию.

Первую идеологию можно назвать либерально-индивидуалистической, и на сегодняшний день она фактически является ведущей идеологией Запада, хотя и терпит существенный кризис по внешним и внутренним причинам. Философскую основу этой идеологии, по преимуществу, составляет неопозитивизм, для которого сама категория “личности” представляется псевдопонятием наряду с “духом”, “душой”, “субстанцией” и т.п. С либерально-позитивистской точки зрения каждый человек является атомарным индивидом, представляющим собой, своего рода, “атом” человеческой природы, которая, в свою очередь, остается частью общей животной природы. Позитивизм не только не объясняет онтологическую уникальность человека, но даже не задается вопросом об этой уникальности, подчеркивая общебиологические закономерности *homo sapiens* как организма. При этом, если позитивисты XIX века могли делать из этих закономерностей совершенно партикуляристские выводы в духе откровенной евгеники и социал, то неопозитивизм XX века из тех же оснований выводит необходимость этико-политического универсализма: если все люди принадлежат к одному и тому же биологическому виду, то они должны быть наделены равными правами, а все различия между людьми, – от биологических до культурных, – носят непринципиальный характер и не должны влиять на их одинаковые политические и экономические права. С этой точки зрения вид человека – это определенное звено в общей эволюции видов, и недопустимо настаивать на сохранении каких-либо его биологических или культурных свойств как непреложных ценностях. Последним словом в развитии этой концепции стали идеи трансгуманизма и транссексуализма, в конечном счете, размывающие само понятие человека как онтологической константы. Но только потому, что либерализм – это все-таки политическая идеология, а не онтологическое мировоззрение, сам человек его интересует не столько как атом человеческой

А. М. МАЛЕР: Персонализм православной аскетики и имперсонализм современных технологий

природы, сколько как атом человеческого общества. В этом смысле либеральная концепция человека над-биологична, но она вместе с тем и над-онтологична, и её не интересует онтологический статус человеческой личности. К сожалению, политические элиты современных либеральных государств крайне редко задумываются о философских предпосылках и аксиологических последствиях принятой по умолчанию секулярно-либеральной идеологии, в то время как эти последствия постоянно сказываются в общественной жизни. В рамках этой идеологии каждый человек сам определяет для себя свои моральные ценности и должен быть ограничен только внешним формальным законом, понимаемым как конвенция (“общественный договор”) всех остальных атомарных индивидов. Разумеется, никакие аскетические задачи перед “атомарным индивидом” либерально-индивидуалистическая идеология не ставит, а его стремление удовлетворять собственные психофизические потребности, независимо от их содержания, воспринимается этой идеологией как норма. Несмотря на то, что из всех современных идеологий либерализм выглядит наиболее политкорректным и наименее агрессивным, именно с ним, в большинстве случаев, приходится иметь дело Православной Церкви на современном Западе, и поэтому сторонникам православия необходимо отдавать себе отчет в глубине мировоззренческих оснований этой идеологии. Необходимо понимать, что популяризация того же пресловутого гомосексуализма и других извращений в современном обществе связана не только со злой волей каких-то темных сил, но, прежде всего, с той идеологической доминантой, которая установилась в секулярных демократиях последнего столетия.

Вторую современную идеологию можно собирательно назвать “левой” или “лево-либеральной”, и хотя она произросла из общего корня с либеральным индивидуализмом, ее отношение к человеческой личности принципиально отлично. Несмотря на то, что левая идеология в XX веке претерпела значительную эволюцию, ее философским основанием так и остается марксизм, правда сильно приправленный идеями “культурной революции” (А.Грамши) и психоанализа. Стоит заметить, что непосредственно коммунистические режимы к развитию левой идеологии имели наименьшее отношение в силу своего партийного догматизма, а основная эволюция этой идеологии проходила на либеральном Западе, где в конце 1960-х годов фактически произошла идейная революция “новых левых”, определившая лицо западной культуры, вплоть до сегодняшнего дня. В отличие от либерального индивидуализма, левая идеология признает ценность общественной солидарности и социальной справедливости, а также готова оправдать насилие любых масштабов во имя этой самой справедливости. Также как и либерализм, левая идеология видит в человеке не столько природное явление, сколько социальное, но при этом воспринимает его не как “атомарного индивида”, которого нужно оставить в покое, а как “совокупность всех общественных отношений” (Маркс), конституирующая свою человечность только в своих социальных проявлениях. Отсюда навязчивый социальный холизм левой идеологии, постепенно переходящий в откровенный тоталитаризм. Один из немногих советских философов, который стремился творчески преобразовать официальный марксизм-ленинизм, Э.В.Ильенков (1924-1979), пытался обосновать понятие человеческой личности, но не пришел ни к чему новому по отношению к старой марксистской концепции личности как “ансамбля общественных отношений”, которая должна проявлять и развивать свою социальность (“Что же такое личность?”, 1984). Можно сказать, что левая идеология признает личностность человека в той степени, в которой он участвует в социальном развитии, причем, именно так, как это понимают сами левые идеологи. Во всем остальном левая идеология полностью солидарна с

либерализмом: человек как вид эволюционирует и поэтому никакие временные свойства его природы и культуры не могут быть предписаны ему как постоянные. Поэтому в вопросе о трансгуманизме или транссексуализме самые радикальные либералы и самые радикальные левые всегда будут по одну сторону, что совершенно логично. Более того, если западный либерализм сам по себе не столько утверждал, сколько лишь разрешал идеи всевозможной нигилистической эмансипации, то именно левое движение выступило их главным проводником в 60-е годы XX века. Например, либерализм сам по себе не высказывает никакого специального отношения к однополым бракам, а только разрешает их, в то время как левая идеология утверждает гомосексуальные отношения как ценность, свидетельствующую об эмансипации “личности”, понимаемой в качестве агента общесоциальной эмансипации. Если же какая-то личность настаивает на сохранении тех или иных стандартов т.н. традиционного общества, то она как будто бы изменяет своему назначению освобождать это общество от всех своих традиций во имя бесконечного “прогресса”. Таким образом, утверждая эволюцию человека как вида, левая идеология утверждает эволюцию его ценностей и, в конечном счете, приходит к настоящему нигилизму, на самом деле обесмысливающему человеческое существование. В этой перспективе контроль человека над собственной природой воспринимается как насилие, обусловленное поддержанием классово-иерархических отношений в обществе, одна часть которой постоянно эксплуатирует другую. Здесь марксизм смыкается с психоанализом и порождает фрейд-марксистский синтез философии Франкфуртской школы (Э.Фромм, Г.Маркузе и др.) и постструктурализма (М.Фуко, Ж.Делез и др.), ставшими основой мировоззрения “новых левых”. Любые социальные нормы и запреты воспринимаются в этом контексте как инспирированные конкретными социальными силами для подавления других сил, и в этом смысле любая культура, как “система норм и запретов” по Ю.М.Лотману, оказывается потенциально репрессивной. В отличие от либерализма, “новая левая” идеология не получила пока еще своего воплощения в качестве государственного режима, возможно, в силу своей анархической природы, но она имеет определяющее влияние на сознание европейской интеллигенции конца XX – начала XXI века, и в гораздо большей степени подогревает либеральные настроения западных политиков, чем сам либерализм.

Третью современную идеологию, сопротивляющуюся христианскому персонализму, наиболее точно можно назвать органицизмом, и она включает в себя целый веер всевозможных националистических, расистских и почвеннических идей, воспринимающих человеческую личность как воплощение безличного коллективного “организма”. Как мы уже замечали, подобная идеология восходит к романтической реакции начала XIX века и в этом отношении претендует на звание “правой” и “консервативной”, поскольку ее прямыми противоположностями выступают либеральные и левые идеи “Просвещения”. Но мы также заметили, что почвенно-реакционные настроения часто входили в резонанс с секулярно-революционными идеями, и даже обнаруживали причудливый, на первый взгляд, симбиоз, ярким примером которого могут служить идеи т.н. “консервативной революции” 20-30-х гг. XX века и европейских “новых правых” 70-90-х гг. Здесь человек призван полностью выражать безличную стихийность своей “крови и почвы”, и только это определяет его личность, которая, в свою очередь, остается пустой метафорой из презираемого органицистами, гуманистического лексикона. Конечно, до поры до времени органицистские идеи в современном мире представляются маргинальными и экстремистскими, но они имеют очень большую силу везде, где стремятся найти онтологическое обоснование “антиглобалистским” претензиям, но, самое главное, они весьма распространены в среде самих христианских консерваторов, пытающихся на равных объединить универсализм Нового Завета с откровенно

А. М. МАЛЕР: Персонализм православной аскетики и имперсонализм современных технологий

“зоологическим” партикуляризмом. Именно в этой попытке кроются все концептуальные противоречия современного христианского консерватизма, “нетвердого во всех путях своих” (Иак 1:8). Если христианство требует выносить однозначную нравственную оценку каждому историческому событию и быть готовым осуждать преступления прошлого, то консервативный органицизм заведомо оправдывает любой исторический шаг нации как проявление ее коллективной воли, признаваемой самой большой онтологической ценностью. В этом понимании органицизм непосредственно смыкается с идеями Ницше (“Генеалогия морали” 1987), а через ницшеанство – с философией “новых левых” (“генеалогия власти” Фуко). Любые “универсальные ценности” в этом контексте интерпретируются как ложные фантомы, придуманные “биологически слабыми” для укрощения “биологически сильных”, подобно тому как в марксизме они лишь выражали претензию одного класса бесконечно эксплуатировать другой. Важно отметить, что любой человек в этой перспективе остается бессильным заложником своего “органического” происхождения и может обрести силу только в культивации этого происхождения. На этом фоне христианская аскеза представляется совершенно бессмысленной практикой, по меньшей мере, потому, что она не имеет никакого отношения к здоровью коллективного организма нации, этноса, расы и т.п., а служит целям личного спасения, независимо от состояния коллективного организма.

Четвертую современную идеологию можно прямо назвать спиритуалистической или даже более откровенно – неоязыческой. Также как левая идеология образует концептуальную пару к либеральной, также и спиритуалистическая идеология представляет собой параллельную альтернативу органицизму, но только с той разницей, что если либеральная и левая идеологии исходят из общих онтологических предпосылок, а приходят к несколько разным выводам, то органицистская и спиритуалистическая идеологии исходят из принципиально разных онтологий, но приходят почти к одинаковым этико-политическим выводам. Если органицизм воспринимает любого человека как единичное воплощение общего “коллективного организма”, то спиритуализм ставит на его место общий “коллективный дух”. Философский разум неизбежно задается вопросом о том, какова онтологическая структура этого “духа” – существует ли он как высшая сверхценность, как безличный пантеистический бог, или он являет собой промежуточную инстанцию между пантеистическим богом и людьми; существует ли он сам по себе, независимо от людей, или он “разлит” по людям и содержится только в них, – но все эти законные вопросы в данном случае непринципиальны. Как нетрудно заметить, в отличие от трех первых направлений, спиритуализм это не секулярная идеология, а религиозная, и она остается общим знаменателем для очень многих неоязыческих идей и движений нашего времени. Вместе с этим, спиритуализм необязательно ограничивается партикуляристскими моделями, иногда он делает “глобалистские” выводы, если только вместо “духа народа” речь идет о “духе/души” человечества, мира, космоса, Земли и т. п. Непосредственным следствием этой идеологии являются относительно популярные оккультистские и космистские учения, часто пытающиеся соединить религиозно-мифологическую картину мира с научной. И тогда панспиритуализм в традициях Шеллинга или В.Соловьева вдруг сочетается с эволюционизмом Дарвина или Лоренца. Стоит заметить, что космистский синтез достаточно распространен в России, где появилось самостоятельное течение “русского космизма”, а идеи пантеистические идеи “всеединства” были весьма свойственны русской религиозной философии.

В истории православного богословия уже встречались попытки классифицировать современные типы социальных учений в зависимости от их отношения к дихотомии личности и природы. В своей статье “Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия” (ЖМП, 1984, №11) Владимир Лосский предложил

свою классификацию, достойную особого внимания. Первое учение подчиняет личность природе и воплощается в “тоталитаризме сверхличного мифа”, с которым мы встречаемся в случае органицизма и спиритуализма. Второе учение отождествляет личность с частной природой человека и воплощается в “индивидуализме духовного мещанства”, с которым мы имеем дело в случае либерализма. Третье учение в перечислении В.Лосского более сложно и менее узнаваемо: оно полностью отделяет личность от природы и низводит последнюю в “низшие сферы бытия”. Лосский определяет это лжеучение как “персонализм, свойственный некоторым представителям экзистенциальной философии, родившийся в протестантском мире”, предпочитающий “личность без жизни, самосознание в пустоте, свободу без содержания”, и проецирует его на “беспочвенность вечной революции”. Фактически здесь речь идет о левой идеологии, но, с нашей точки зрения, необходимо уточнить то, что имеет в виду В.Лосский под ее философскими корнями. Дело в том, что сам термин “персонализм” в 30-50-е гг. плотно ассоциировался, если не прямо отождествлялся с экзистенциализмом, поскольку оба направления, действительно, были тесно переплетены. Идея “экзистенции” как автономного существования, несводимого к сущности (*essentia*), была ближайшим коррелятом личности как ипостаси (*substantia*), также несводимой к сущности-природе. Но экзистенция – безлична и даже бессознательна, а ипостась христианского богословия – личностна и сознательна, и поэтому настоящий персонализм начинается там, где заканчивается экзистенциализм. Если экзистенциализм вполне сочетается с самыми разными социальными учениями и тоталитарными идеологиями, от крайне левых (например, Сартр) до крайне правых (например, Хайдеггер), то подлинный персонализм антитоталитарен от начала и до конца. Очень важно отметить это различие, поскольку экзистенциализм остается весьма популярной философской установкой и его часто воспринимают как панацею от имперсоналистских идеологий. Также заметим, что тот антинатуралистический экзистенциализм, который имеет в виду В.Лосский, это экзистенциализм Сартра, из которого действительно можно сделать выводы о необходимости “вечной революции” в духе “новых левых”, а протестантский экзистенциализм (Тиллих и др.) никакого отношения к левым идеологиям не имеет. Таким образом, классификация В.Лосского требует существенных уточнений. Отличие предложенной нами классификации состоит в том, что, во-первых, в левой идеологии личность понимается не как автономная реальность, а как “совокупность общественных отношений”, а во-вторых, в том, что идеология “тоталитарного сверхличного мифа”, по определению Лосского, принципиально разделяется на органицистский (“материалистический”) и спиритуалистский (“идеалистический”) варианты.

Все четыре идеологии современности – и либерализм, и левая идеология, и органицизм, и спиритуализм, – представляют собой четыре разных мира современного нехристианского сознания, очевидно противоречащие друг другу, но единые в отрицании онтологического статуса человеческой личности, а поэтому они глухи и равнодушны к задачам христианской аскезы.

Для того, чтобы воспринимать аскетический путь не как “физкультуру души и тела”, а как необходимое условие преображения личности, для этого требуется представление о самой личности как онтологическом субъекте. Ни секулярные, ни спиритуалистические типы мировоззрения не признают онтологический статус личности и поэтому бессмысленно призывать их сторонников к аскетическому самопреодолению без отказа от их мировоззренческой установки.

Вместе с этим определяющее значение в понимании смысла христианской аскезы имеет не только мировоззренческий, но и чисто психологический фактор. До

А. М. МАЛЕР: Персонализм православной аскетики и имперсонализм современных технологий

тех пор, пока задачи христианской аскезы в массовом восприятии будут отождествляться исключительно с насильственным самоограничением, причем, как правило, ограничением телесных потребностей, никакое адекватное понимание аскетического подвижничества невозможно. Сторонние Церкви люди имеют право спросить, зачем им нужно отказываться от плотских и психических наслаждений в православии, если ровно то же самое, по их представлению, требуют от них, так называемые, восточные “духовные практики”? И православные миссионеры должны им дать внятный ответ на этот вопрос. В свою очередь, само православное христианство также будет восприниматься весьма неадекватно, если будет ассоциироваться исключительно с аскетическим самоограничением, как будто это не средство, а цель и основное содержание церковной жизни. Таким образом, во взаимном восприятии церковной и секулярной среды можно констатировать неприятный парадокс. С одной стороны, современное секулярное общество формально провозглашает ценность человеческой личности, но не выдвигает ей никаких аскетических требований, поскольку отрицает ее онтологический статус. С другой стороны, сама Церковь реально признает онтологичность человеческой личности и именно поэтому выдвигает ей аскетические требования, но само признание личности в Церкви совершенно не очевидно для внешнего секулярного мира, хотя весьма очевидны эти требования. Объяснить же необходимость этих требований с христианских позиций возможно только в том случае, если сначала можно доказать объективную, бытийную ценность той свободной и сознательной личности, к которой они относятся.