

ИГОРЬ ДЖОХАДЗЕ

## Религиозный материализм — *contradictio in adjecto*?

Противопоставление атеизма как *материалистического мировоззрения* религиозности как своего рода *идеализму* столь основательно укоренилось в парафилософии наших дней, что не оспаривается уже и философами, более того — рассматривается как нечто само собой разумеющееся. Если человек отрицает бога и доказывает, что вера не является адекватным инструментом познания мира, его называют *материалистом*. Напротив, людей религиозных, руководствующихся принципом *credo quia absurdum est*, считают закоренелыми *идеалистами*.

Между тем понятия «идеализм» и «материализм» имеют и специфически *экзистенциальный* смысл, отличный от чисто научного, эпистемологического или историко-философского. Конечно, всегда интересно узнать, какие теоретические доводы человек, заявляющий о своей приверженности тем или иным идеям, приводит в обоснование своего интеллектуального выбора. Но гораздо важнее другое: не *что думает*, а *как поступает* человек, чем обусловлен его *экзистенциальный* выбор, какова его практическая философия. Можно позиционировать себя в качестве «идеалиста», оставаясь материалистом *по существу*, а можно, называясь «материалистом», не на словах, а на деле практиковать идеализм. *Modus existendi* религиозного человека (христианина в особенности) служит ярким примером первого<sup>1</sup>, образ же мыслей и действий человека *неверующего* (атеиста по преимуществу) — пример второго.

Чтобы уяснить суть различия, достаточно посмотреть, как решается проблема психофизического дуализма в любой атеистической и в религиозной философиях. Для христианства этой проблемы, собственно, не существует вовсе. С первых же строк Библия говорит, что бог со-

<sup>1</sup> В споре двух «измов» верующие всегда занимали сторону тех, кто оппонировал материалистам, хотя «учителя веры» по ряду причин, хорошо известных религиозоведам, дистанцировались от идеализма.

творил *все* живое — и материальный, и духовный мир, и человека, который мыслится христианами как целостное душевно-телесное существо, «единое в двух природах». Вне этой целостности человек невозможен: развоплощение духа, о котором грезили философы Греции, столь же катастрофично, как и уничтожение тела (если допустить его невозстановимость). «Ни душа сама по себе, — разъяснял Тертуллиан, — не есть человек, так как она потом помещена была в тот образ, который уже назывался человеком, ни тело без души не есть человек, потому что оно после выхода души называется трупом. Поэтому слово *человек* есть как бы *fibula*, пряжка или крючок, для двух связанных субстанций»<sup>2</sup>.

Факт душевно-телесной субстанциальности человека прекрасно осознается и философом-атеистом. И для него смерть означает распад психофизической целостности живого существа — отделение души (человеческого *сознания*) от тела. Однако атеист (как философ) демонстрирует стоическое безразличие к этому факту, в чем и выражается его идеализм: он живет так, как *если бы* смерть не касалась его существа, а духовное измерение бытия имело бы самостоятельное значение, несколько не умаляемое ветхостью плоти и обреченностью человеческого организма на физическое разрушение.

Христиане, напротив, не желают мириться с физической смертью и проповедуют *телесное* воскресение. «Не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью, — говорит апостол Павел. — На сие самое и создал нас Бог, и дал нам залог Духа» (2 Кор. 5:4–5). Иоанн Златоуст комментирует эти слова апостола следующим образом: «Здесь он наносит смертельный удар тем, кто унижает телесное естество и порицает нашу плоть... Не плоть, как бы говорит он, хотим сложить с себя, а тление. Не тело, а смерть» (*De resurr. mort.*, VI, 6)<sup>3</sup>. В ожидаемом воскресении плоти *post mortem* и грядущем «обновлении жизни» — сокровенная суть новозаветного благовестия. «Божественная жизнь есть *полнота*, а полнота не мирится со смертью. Не какая-либо часть человеческого существа должна ожить в этой полноте, а *весь человек — и дух и тело*»<sup>4</sup>.

Неудивительно, что христианская проповедь телесного воскресения пугала и возмущала афинских философов, прозвавших апостола Павла «суесловом» (Деян. 17:18). Идеалистическое мировоззрение эллинов в эпоху поздней античности и раннего христианства слагалось под преобладающим влиянием платонических и орфических представлений, и было почти общепринятым суждение о человеческом теле как о «могиле души» — темнице, в которую заточен дух и которую нуж-

<sup>2</sup> Тертуллиан. Апология. СПб., 2004. С. 60.

<sup>3</sup> Цит. по: Флоровский Г. Вера и культура. СПб., 2002. С. 635.

<sup>4</sup> Трубецкой Е. Смысл жизни. М., 2003. С. 88. См. также: Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.–СПб., 1999. С. 241–242; Августин. Творения. Т. 3 (О граде Божиим). СПб., Киев, 1998. С. 460.

но разрушить (философ, писал Платон, занят «только одним — умиранием и смертью»<sup>5</sup>). Некрофобия апостолов Павла, Матфея, Иоанна и их последователей казалась греческим стоикам проявлением малодушия, постыдной слабостью, не достойной мудреца<sup>6</sup>. Ожидание воскресения в теле, шутил римлянин Цельс, больше подходит земляным червям, но никак не людям. Для христиан Цельс придумал обидную кличку: *philosomaton genos* — «телолюбивое племя» (апология Оригена «Против Цельса», V:14 и VII:36) и, всячески их высмеивая и хуля, с сочувствием отзывался о докетах — еретиках, учивших о призрачности воплощения Христа. Схожего мнения придерживался Плотин. «Подлинное пробуждение, — писал он, — есть воскресение *из (αὐτό)* тела, а не *с (μετά)* телом. Потому что воскресение с телом было бы простым переходом из одного сна в другой, в некое иное обиталище. Единственное истинное пробуждение — это освобождение от всех телесных оболочек, поскольку они по самому существу противоположны природе духа» (Enn. III. 6, 6).

Греко-римская философия признавала бессмертие, но только *бессмертие духа*, а не телесной субстанции, не физического человека. Эллины, в отличие от христиан, не индивидуализировали понятие духа — наоборот, считали бессмертной, т.е. божественной, *универсальную* сущность человека, не индивидуальное, а *родовое* начало. Христиане же уничтожили различие между душой и лицом, родом и индивидом, объективным и субъективным. «Бессмертие разума, духа казалось христианам слишком «абстрактным» и «отрицательным»; они думали лишь о личном бессмертии, залогом которого служило только воскресение плоти»<sup>7</sup>. Если верно (с точки зрения *религиозного материалиста*), что

<sup>5</sup> Платон. Федон, 64 а.

<sup>6</sup> «Апостол Павел, — пишет Вышеславцев, — отлично мог преподавать “бессмертие души” в Афинах в смысле бессмертия развоплощенной души; это была родная эллинам орфическая идея. Но когда он заговорил о “воскресении мертвых”, о воскресении душ и телес, его никто не захотел слушать (“об этом послушаем в другой раз”, — сказано в Деяниях). Это оказалось настоящим “безумием для Еллинов”» (Вышеславцев Б. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 309).

<sup>7</sup> Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 168. Ср.: «Жизненный интерес имеет для меня проблема индивидуальности во мне, а не родового во мне, не безличного добра, разума и пр. Если я в конечной судьбе своей сливаюсь с Божеством и мое индивидуальное «я» исчезает, то я этого никогда не узнаю и это ничего мне не прибавит, ибо не будет моего сознания. Напр., учение Аверроэса о бессмертии интеллекта есть бессмертие родового в человеке. Это не дает никакого ответа на проблему бессмертия. Так же безличное родовое бессмертие в памяти потомков, в идее, в творческих продуктах не решает проблемы. Человек ищет личного бессмертия, не бессмертия в объекте, а бессмертия в субъекте» (Бердяев Н. О назначении человека. М., 1998. С. 335). См. также: Флоровский Г. Догмат и история. М., 1998. С. 236–240; Булгаков С. Свет невечерний. М., 2001. С. 381–405; Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. С. 292–293; Митрополит Макарий. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 2006. С. 39–47; Соловьев В. Оправдание добра. М., 1996. С. 233.

человек как душевно-телесная целостность не может существовать *бесплотно*, то не подлежит сомнению и другое: душа без тела — совершеннейшее ничто, ведь она, как утверждал Тертуллиан, «соединяется с Богом» именно «через тело», которое есть «якорь спасения» человека. «Тело омывается для того, чтобы душа очистилась от пятен; тело помазывается, чтобы душа освятилась... тело питается плотию и кровию Христа, чтобы и душа получала себе пищу от Бога. Итак, что соединено при работе, то не может отделяться при награде»<sup>8</sup>. Награда же — блаженство в *infinitem*, по достижении коего тело (как «полномочный представитель души») обретает «нетленность и причастность бессмертному»<sup>9</sup>.

Каким же представляет себе религиозный материалист-биофил свою жизнь после воскресения? *Той же самой земной жизнью*, только очищенной от всего «наносного», греховного, мешающего человеку получать удовольствия! Небесные радости ничем не отличаются от земных, они лишь свободны от ограничений и зла «дольней» жизни. «Да ядите и пьете за трапезою Моею в Царстве Моем», — обещает апостолам Иисус Христос (Лк. 22:30), и предлагает им, в предвкушении «великой награды» на небесах, славить Господа всеблагого, «радоваться и веселиться» (Мф. 5:12). Тем же, кто за ним не последует, Иисус грозит исключением из общины на другой день после великой катастрофы. «Как собирают плевелы и огнем сжигают, так будет при кончине века сего: пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 13:40–42). Эти пророчества следует понимать буквально, а не метафорически: страдания грешников в аду столь же реальны, как и яства праведников на небесах. И хотя воскресший мертвец рисуется воображению экзальтированного христианина специфически духоподобным существом, лишенным телесных потребностей и отправлений, тем не менее об этом *воображаемом*, «идеальном» субъекте можно сказать совершенно определенно и однозначно: он психофизически существует *точно так же*, как живой «эмпирический» человек. Он даже «менее идеален», чем этот последний, ведь ему нет нужды обременять себя духовной работой: познание бога на небе свободно от напряжения мысли и веры, оно есть *чувственное, непосредственное познание* — *созерцание*.

Христианское богословие проводит чисто метафизическое различие бытия человека до смерти и после воскресения. «Есть тело душевное, есть тело и духовное», — учит апостол Павел (1 Кор. 15:44). Не *душевная*, но *духовная телесность* («святая и непорочная чувственность»<sup>10</sup>,

<sup>8</sup> Тертуллиан. Апология. С. 16.

<sup>9</sup> Жильсон Э. Томизм. С. 424.

<sup>10</sup> Булгаков С. Свет невечерний. С. 396.

по Булгакову) считается в христианстве онтологической нормой тела<sup>11</sup>. «Воскресение не есть только возврат и не есть вовсе какое-нибудь повторение нынешнего существования, — пишет Флоровский. — Такое «повторение» было бы, действительно, «каким-то нескончаемым бедствием». В воскресении человеческий состав восстанавливается не в нынешнем, но в «изначальном» или «древнем» состоянии. О каждом отдельном человеке было бы точнее даже и не говорить вовсе, что «восстанавливается». Скорее — впервые только и приводится в то состояние, в каком быть ему надлежит»<sup>12</sup>. В частности, поясняет Флоровский, восстановлению не подлежит «тленность» — все болезненные и страдательные состояния (παῤῥλ)<sup>13</sup>, все «случайное» в человеческом составе, что связано с нестойкостью, с возрастом, с внешними изменениями и дряхлением организма. Тело ущербное, страждущее, болезненное воскресает нетленным, здоровым, неповрежденным.

Нужно быть слишком пристрастным интерпретатором, чтобы суметь разглядеть в этом пророчестве хотя бы крупницу той «освящающей» бытие человека и возвышающей его над всем тварным миром «духовности», которую христианские богословы противопоставляют «материализму» атеистов. Желание жить физически полноценной жизнью, не испытывая телесных страданий и боли — *естественное* стремление человека, его *биологическая потребность*, разумеется, не имеющая ничего общего с *духом* и подтверждающая скорее его *животное*, а не божественное происхождение. Даже чувство «благоговения перед жизнью» (Швейцер), превозносимое гуманистами и выражающееся в трепетном отношении ко всему живому<sup>14</sup>, является лишь сублимацией первичного побуждения человеческого существа, сознающего себя ответственным, прежде всего, за свое собственное существование. Верно, что в религиозный догмат о спасении, помимо

<sup>11</sup> О различении «душевного» и «духовного» см.: *Августин*. О граде Божием. Кн. XIII. Гл. 23 (Творения. Т. 3. С. 584–588).

<sup>12</sup> *Флоровский Г.* Вера и культура. С. 557. Ср.: «Представить себе нашу грешную и ограниченную жизнь бесконечной есть кошмар. Через смерть мы идем к воскресению для новой жизни» (*Бердяев Н.* О самоубийстве. М., 1992. С. 12); «Стоит мне только подумать о том, что вот эта моя земная особа, во всех отношениях несовершенная, наследственно обремененная, вечно болезненная, в сущности не удавшаяся ни природе, ни родителям — сделалась бы *бессмертной*, и меня охватывает подлинный ужас... Какая жалкая картина: самодовольная ограниченность, которая собирается не умирать, а *заполнить собою все времена*» (*Ильин И.* Религиозный смысл философии. Поющее сердце. М., 2007. С. 232); «Простое физическое воскресение умерших само по себе не может быть целью. Воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно. Значит, цель не есть простое воскресение *личного состава* человечества, а восстановление его в *должном виде*» (*Соловьев В.* Письма. Пг., 1923. Т. 2. С. 346).

<sup>13</sup> См. об этом: *Иоанн Дамаскин*. Источник знания. СПб., 2006. С. 238–239.

<sup>14</sup> См.: *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 216–229.

экзистенциально-онтологического смысла («если мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним»<sup>15</sup>, и т.д.), традиционно вкладывается и *этический смысл*: воскресение мыслится как «искупление греха», как восстановление изначального состояния человека *до грехопадения*, в то время как животный инстинкт самосохранения (в любых его проявлениях, включая избегание физической боли и телесных повреждений) всегда более или менее эгоистичен и *противонаправлен моральной интенции*. Однако, как будет показано ниже, именно в антропоцентристских религиозных доктринах, подобных христианской, это принципиальное для атеистической философии различие (*этнос – физис, arbitrium brutum – arbitrium liberum*) полностью размывается. Этический идеал христианина коренится в инстинкте-хранителе телесной жизни, стремящейся во что бы то ни стало удержаться и борющейся за свое место *в мифе*. На это обращали внимание Спиноза, Ницше и Фрейд. Но даже если не принимать в расчет этико-прагматических соображений, следует признать, что уже элементарная логика и здравый смысл не могли не заставить христиан отказаться от сотериологической модели, допускающей простое «повторение» земной жизни (без драматических перипетий с воплощением божества, «искуплением» и восстановлением *statu quo ante*): нельзя гарантировать человеку бессмертие, не вернув его в состояние, которое предшествовало событию, явившемуся причиной смерти. Любой иной вариант сотериологии, предусматривающий сохранение *status quo*, был бы равнозначен увековечению смерти.

«Бог есть любовь», – говорит Иоанн Богослов, и добавляет: «Не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас» (1 Иоан. 4:8, 10). Эти слова апостола – ключ к пониманию христианского антропоцентризма. Вера христианина обусловлена благорасположением божества, его справедливостью и, так сказать, «гуманностью». Бога жестокого, злого, несправедливого можно только бояться, но не любить. А христианин *любит* своего бога, однако же эта любовь – только ответ на любовь бога к нему, к человеку, несчастному смертному, мечтающему «облечься, но не совлечься». «Мы для того и трудимся и поношения терпим, что уповаем на Бога живого, Который есть Спаситель всех человеков» (1 Тим. 4:10). «Если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем; если терпим, то с Ним и царствовать будем» (2 Тим. 2:11–12). «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:14). Мысль о любящем боге, «подателе жизни», которого можно и должно любить ответной любовью (ибо есть за что), утешительна и приятна, льстит эгоизму человека, его любви к самому себе. Точно так же обстоит и с верой в бессмертие. Как самолюбие является *предпосылкой любви к богу*, вера в бессмертие является *предпосылкой веры в божество*, которое это бессмертие манифестирует и несет людям. «Человек мыслит себе бога

<sup>15</sup> Послание ап. Павла к римлянам, 6:8.



потому, что он не может мыслить себе бессмертия без бога. В представлении, в доктрине, в учении бессмертие есть лишь следствие веры в бога; но на практике или в действительности вера в бессмертие есть основа веры в бога. Человек не потому верит в бессмертие, что верит в бога, но он верит в бога потому, что верит в бессмертие, потому что без веры в бога нельзя обосновать веру в бессмертие<sup>16</sup>. По видимости на первом месте стоит божество, на втором — бессмертие, но на самом деле на первом — бессмертие, на втором — божество»<sup>17</sup>.

Ярким примером религиозного натурализма, весьма далекого от классического идеала духовности, служит философия «общего дела» Николая Федорова. «Стремление к обеспечению своего существования», говорит Федоров, является «самым законным стремлением» человека, а раз так, оно должно быть в первую очередь и безоговорочно «удовлетворено»<sup>18</sup>. Чтобы победить смерть, главного врага человечества, Федоров предлагает служителям церкви объединиться с учеными и заняться воскрешением мертвых — «собираением рассеянного праха и совокуплением его в тела»<sup>19</sup>. Федоров верит, что мертвые оживут «материально, видимо, осязаемо»<sup>20</sup> — имманентно, а не трансцендентно<sup>21</sup>, «в действительном, самом простом и вульгарном значении»<sup>22</sup>. Человеческий организм — все равно что машина, утверждает он; сознание относится к телу, «как желчь к печени»; «соберите машину — и сознание возвратится к ней»<sup>23</sup>. При этом воскрешение покойников (возвращение отцов) ценно для Федорова не само по себе, а как условие и залог буду-

<sup>16</sup> «Если нет воскресения, то нет и Бога, нет Промысла» (Иоанн Дамаскин. Источник знания. С. 285).

<sup>17</sup> Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 789. Фридрих Шлейермахер утверждал, что вера в личное бессмертие напрямую не связана с верой в бога и к собственно религиозности не имеет отношения. «Религия, — рассуждал он, — всецело стремится к тому, чтобы резко ограниченные очертания нашей личности расширились и постепенно слились с бесконечным, — чтобы мы, сознавая вселенную, как можно теснее объединялись с ней». Религиозный человек должен «уничтожить свою личность и жить во всеедином». Люди псевдорелигиозные, напротив, «боязливо озабочены своей личностью: далекие от желания воспользоваться единственным случаем, который им предоставляет смерть, чтобы выйти за пределы личности, они... обеспокоены, удастся ли им взять ее с собой в иную жизнь, и стремятся разве только к более зорким глазам и лучшему сложению в том мире» (Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб., 1994. С. 130). Однако большинство религиозных философов и теологов (в том числе протестантских) отвергают абстрактно-пантеистические спекуляции Шлейермахера как противоречащие духу христианского вероучения (идея уничтожения личности» и ее «растворения в бесконечном» совершенно чужда ортодоксии христианства).

<sup>18</sup> Федоров Н. Философия общего дела. М., 2003. Т. 1. С. 24.

<sup>19</sup> Там же. С. 487.

<sup>20</sup> Там же. С. 118.

<sup>21</sup> См. там же. С. 21.

<sup>22</sup> Там же. С. 497.

<sup>23</sup> Там же. С. 328.

щего *неумирания*, т.е. физического бессмертия всех живущих (сынов)<sup>24</sup>. Спасая других, человек спасает себя.

Учение Николая Федорова, при всем его натурализме, «грозном и ужасающе недуховном характере» (Лосев)<sup>25</sup>, по справедливости считается *религиозно-философским*. Религиозным его делает решительная непримиримость в отношении к смерти, эсхатологизм и... «ужасающая недуховность». Проект имманентного воскресения кажется фантастичным, но Федоров — не больший фантаст, чем теоретик «апокатастасиса» Ориген, «иллюминат» Раймунд Луллий, «беспочвенник» Лев Шестов или «трансцендентный эгоист» Константин Леонтьев. Мотив аскетического жизнеутверждения (а вовсе не жизнеотрицания, как принято думать) присутствует во *всякой* религиозной и в особенности *христианской* философии (буддизм — исключение, хотя далеко не безоговорочное<sup>26</sup>). Самое страшное и невозможное для религиозного человека — помыслить небытие, представить себе, хотя бы лишь на мгновение, противоположность жизни. Смерть для него — нарушение естественного порядка вещей, *случайность, а не природная закономерность*, роковая ошибка, которую необходимо исправить. Исправить во что бы то ни стало, уже при жизни, *hic et nunc*, пусть даже ценой духовного отречения!

В свете сказанного представляется совершенно логичным то повышенное внимание, которое уделяется в христианстве разного рода обрядам и таинствам и прежде всего — таинству святой евхаристии. Смысл евхаристии — в *реальном, физическом* преображении человеческого естества посредством причащения святых тайн: верующий запасается «спасительным началом нетления», благодаря чему становится «сотелесным и единокровным» господу, воплотившемуся в Христе. Вопреки заблуждению религиозных профанов, хлеб и вино в евхаристии — не символы или образы тела и крови Христа, но, как утвержда-

<sup>24</sup> «Без воскрешения умерших невозможно бессмертие живущих» (Философия общего дела. Т. I. С. 110).

<sup>25</sup> См.: Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 72.

<sup>26</sup> Рассуждая о буддистской традиции, С.Булгаков, в частности, указывал на необходимость отделения конкретной религиозной практики от богословских спекуляций. «Известно, что народный, экзотерический буддизм, которому, собственно, и обязана эта религия обширностью своего распространения, отнюдь не ограничивается одной «нетовщиной»... Буддийское ничто, небытие, нирвана, всеединство безразличия... отнюдь не представляет собой только отрицательного понятия, но вполне подходит под наше общее определение Божества. Ибо и это ничто не есть круглый нуль, но является величиной в высшей степени положительную: именно здесь разумеется то, что существует под покрывалом Майи, которое только застилает наш взор миром явлений; это положительное ничто и составляет подлинную, хотя и трансцендентную для нас действительность, по отношению к которой и устанавливается типически религиозное отношение» (Булгаков С. Свет не вечерний. С. 37).



ют Иоанн Дамаскин, Григорий Палама, Максим Исповедник и другие учителя церкви, самое настоящее тело и настоящая кровь господя, которыми питаются верующие, чтобы сделаться «причастниками» его божественному и нетленному естеству<sup>27</sup>. Третий собор восточной церкви (1672) высказался о таинстве евхаристии следующим образом: «В сем священнодействии присутствует Господь наш Иисус Христос не символически, не образно, не преизбытком благодати ...но истинно и действительно, так что, по освящении хлеба и вина, хлеб прелается, пресуществляется, претворяется, преобразуется в самое тело Господне»<sup>28</sup>. Многие христианские богословы предостерегали от идеалистического толкования святой евхаристии и настаивали на прямо противоположной, *реалистической* интерпретации таинства — интерпретации хотя и не единственно возможной (как подтверждают раннехристианские тексты), но единственно адекватной (*sub specie soteriologie*) и приемлемой для религиозного биофила с его верой в вечную жизнь и маниакальной одержимостью идеей душевно-телесного самосохранения. «Христос, — писал Иоанн Златоуст, — показывая Свою любовь к нам, представил желающим не только видеть Его, но и осзать, и есть, и вонзять зубы в плоть... Он питает нас Своею кровию и чрез сие соединяет нас с Собою»<sup>29</sup>; «Потому-то, — доказывал Кирилл Иерусалимский, — мы и делаемся христоносцами, что тело и кровь Христовы сообщаются нашим членам»<sup>30</sup>. В понятие «богоуподобления» христианские авторы вкладывают совершенно определенный смысл: речь идет о *телесном*, а не духовно-нравственном или интеллектуальном уподоблении, о своего рода *онтологическом преобразении* человека как вполне *реальном*, а не исключительно умопостигаемом или чисто спекулятивном процессе. Как утверждает архимандрит Киприан, ни «отвлеченный морализм», ни оторванный от реальности, абстрактный интеллектуализм совершенно не свойственны святоотеческой традиции. «Все великие учителя церкви, — пишет он, — свободны от какого бы то ни было уклона психологического, моралистического или интеллектуально-абстрактного. В святоотеческой литературе утвердился взгляд на обожение христианина как на реальное, существенное приобщение к Богу всего человеческого естества»<sup>31</sup>. Атеисты имеют дурную привычку «отвлекаться» от

<sup>27</sup> «Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье; ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем; как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною; сей-то есть хлеб, спешший с небес; не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек» (Иоан. 6:55–58).

<sup>28</sup> Цит. по: Малахов В. Пресуществление святых даров в таинстве евхаристии. Сергиев Посад, 2007. С. 27.

<sup>29</sup> Там же. С. 48.

<sup>30</sup> Там же. С. 44.

<sup>31</sup> *Архимандрит Киприан* (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. Киев, 2006. С. 396.

сути дела, впадая в психологизм или морализаторство, рассуждая о духовных ценностях, этических принципах и императивах там, где следовало бы попросту, отбросив сомнения, признать правду факта (в данном случае — факта пресуществления); их безбожие не дает им увидеть, что хлеб евхаристии — *настоящая* плоть, а вино — *настоящая* кровь спасителя (а не только метафоры плоти и крови); их атеизм мешает им быть материалистами!<sup>32</sup>

Религиозная вера, напротив, делает невозможным идеализм; сотериология подавляет и вытесняет метафизику, науку, саму мораль, она содержит в себе (как это выразил Кьеркегор) «телеологическое устранение этического»<sup>33</sup>. Для религиозного человека Библия — документ истории, а не литературный артефакт, это книга-свидетельство, а не повествование-вымысел. *Идеи* Библии, если это *только* идеи, *образы*, если это *только* образы, *мысли*, если это *только* мысли, — ровным счетом ничего не значат. Принципиально важно, чтобы все описанные в книге события имели место в действительности. Христос *физически* существовал, Лазарь *на самом деле* воскрес, грешники терпят *настоящие* муки в аду. Верующий избегает «спиритуалистического прочтения»<sup>34</sup> Библии, его интересует по преимуществу буквальный смысл нарратива. Слово, не подтвержденное фактом, не убеждает, а только смущает, будоражит воображение и сеет в душе зерна сомнения. Именно поэтому философия, этика и науки ничего не могли (и по сей день не могут) противопоставить религии, ведь доводы разума по силе воздействия на сознание человека, ищущего ответы на «конечные вопросы бытия», всегда уступали доводам чувств и аргументам *ad hominem*.

Классические религиозные представления о загробном мире, как уже было сказано, несут на себе печать грубого натурализма. Грешники, «воскрешенные для осуждения», терпят мучительные *физические* страдания в *υεευννα τυρος*, где вечный «плач и скрежет зубов» (Мф. 13:42), где «червь не умирает и огонь не угасает» (Мк. 9:44). Попытки «смягчить» этот суровый библейский образ предпринимались христианами

<sup>32</sup> Христианский «мистический реализм» вообще чужд абстрактной символике более ранних мистериальных религий. На это указывали многие исследователи-религиоведы (Швейцер А., Флоровский Г., Бальгазар Г. и др.). В частности, мистика обряда крещения, как и таинства святой евхаристии, носит совершенно реалистический характер, далекий от символизма греко-римских мистерий. «Представление об умирании и воскресении со Христом есть представление сугубо естественное»; верующий «переживает умирание и воскресение... фактически, а не как иносказательное повторение» (Швейцер А. Мистика апостола Павла // Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 421, 253).

<sup>33</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 64.

<sup>34</sup> Догмат воскресения попросту *не поддается* такому прочтению — вот чего не может (или не хочет) понять Джанни Ваттимо, предлагающий взглянуть на Библию пост-модернистским взглядом, отказавшись от ее «буквальной и авторитарной интерпретации» (см.: Ваттимо Дж. После христианства. М., 2007. С. 57–58).

ми богословами и философами неоднократно — но безуспешно<sup>35</sup>. Религиозная ортодоксия отвергала «морализаторские» интерпретации пророчеств святого писания как противоречащие его духу и букве ереси<sup>36</sup>. Одну из таких интерпретаций предложил Ориген Александрийский, выдвинувший идею всеобщего «восстановления» (апокатастасиса) тварного мира в его «исходном состоянии» до грехопадения, доказывавший, что в конце концов всякое зло прекратит свое существование и все разумные существа, включая самого дьявола, будут спасены. Голгофа продолжится до тех пор, пока хоть одна живая душа будет оставаться в аду, «морализировал» Ориген. За это он был объявлен ересиархом и анафематствован на V Вселенском соборе. «Кто отрицает наказание, тот презирает и учение»<sup>37</sup>, — сформулировал протон ψευδος христианской морали парадоксалист Тертуллиан.

Не будет преувеличением сказать, что атеистическая мораль с ее онтологическими императивами и подавлением субъективного интереса (выражающегося в заботе о «спасении души») *противонаправлена* интенциям религиозно-этической мысли. Моральное сознание атеиста как бы «очищено» от всего эмпирического, материального, принадлежащего к антропологии. Оно автономно в самом точном смысле этого слова, поскольку не нуждается ни в каких внешних санкциях или побу-

<sup>35</sup> «Огонь вечный», писал Дамаскин, — не вещественный, а «такой, какой знает один Бог» (*Иоанн Дамаскин. Источник знания. С. 288*). Настоящие муки ада, утверждал Исаак Ниневийский, «заключаются не в сожжении материальным огнем, не в физической боли, а в муках совести, которые человек испытывает от сознания того, что отверг Божью любовь» (*Учение о спасении в разных христианских конфессиях. М., 2005. С. 52*). Так же полагали Ориген и Григорий Нисский (см.: *Митрополит Макарий. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 2006. С. 143–145, 364, 367*). Отвергал «онтологию ада» и Николай Бердяев. «Ад существует в субъективном, а не в объективном, — писал он. — Как субъективная сфера, как погружение души в ее собственную тьму, ад есть имманентный результат греховного существования, а совсем не трансцендентное наказание за грех» (*Бердяев Н. О назначении человека. М., 1998. С. 237*). Вечная жизнь, доказывал Евгений Трубецкой, возможно лишь «в Боге, во Христе». «Ад возмущает совесть, поскольку мы представляем себе *жизнь в аду, жизнь, обреченную на бесконечные мучения*. Но именно *жизни* в аду нет, есть только бесконечная и вечная смерть; а смерти там *некого* жалить, потому что в аду нет живого... Там есть только тени — мнимое, кажущееся, а не существенное» (*Трубецкой Е. Смысл жизни. М., 2003. С. 167*). «В геенне, — вторит Трубецкому Павел Флоренский, — копошатся лишь призрачные “сны теней” и темные “тени снов”» (*Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т. 1. С. 247*).

<sup>36</sup> «Отрицать телесные страдания в угоду надменному спиритуализму невозможно для того, кто понимает духовную природу чувственности и нерасторжимость духа и тела, — писал С. Булгаков. — Простая последовательность требовала бы одновременно с муками отрицать и блаженство, славу тела, а это уже ведет к неизбежному отрицанию и всего космоса, всей ныне стенающей и ждущей своего избавления твари. Такой антикосмизм... далек от христианства с его обетованиями новой земли и нового неба» (*Булгаков С. Свет невечерний. М., 2001. С. 634*).

<sup>37</sup> *Тертуллиан. Апология. С. 18.*

дительных стимулах и совершенно свободно от влияния чувственности (инстинкта самосохранения), но подчиняется лишь велениям законодательствующего разума, — поскольку оно *идеалистично и нерелигиозно*. Уловить разницу между этими двумя установками в этике (*атеистический идеализм — религиозный материализм*) помогает дискуссия, развернувшаяся в XIX веке — и по сей день продолжающаяся — между философами-кантианцами и их оппонентами из религиозно-философского лагеря.

В «Основах метафизики нравственности» Кант проводит различие двух принципов долженствования, которыми руководствуются люди в ситуации морального выбора, — гипотетического и категорического императивов. «Все *императивы*, — пишет он, — повелевают или *гипотетически*, или *категорически*. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели»<sup>38</sup>. *Моральным*, по мнению Канта, можно считать только категорический императив, поскольку он безусловен и не связан с предположениями о практической целесообразности или пользе, то есть «касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно»<sup>39</sup>. Напротив, гипотетические императивы условны, и в силу этого они могут рассматриваться как «технические» (относящиеся к умению) или «прагматические» (относящиеся к благу), но никогда — как моральные. Разница в том, что моральный поступок, как выразился бы Аристотель, «сам по себе прекрасен», в то время как любой другой поступок (вне зависимости от того, совпадает ли он «содержательно» с поступком моральным или оказывается отличным от него) «необходим и полезен» лишь опосредованно — через представление о желаемой цели, к достижению которой он ведет. «Один скажет: я не должен лгать, если я хочу сохранить честное имя, — разъясняет Кант, — другой же думает: я не должен лгать, хотя бы ложь не повлекла за собой ни малейшего позора для меня. Таким образом, последний должен настолько отвлечься от всякого предмета, чтобы предмет не имел никакого *влияния* на волю, дабы практический разум (воля) не управлял только чуждыми интересами, а показывал лишь свое повелевающее значение как высшего законодательства»<sup>40</sup>. Императивное полагание будет *гипотетическим* в первом случае и *категорическим* — во втором.

<sup>38</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. в 6-ти т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 252.

<sup>39</sup> Там же. С. 254–255.

<sup>40</sup> Там же. С. 284.

Кант решительным образом противопоставляет требования нравственного закона (моральное долженствование) человеческим желаниям, потребностям и интересам (субъективному), умопостигаемое — эмпирическому, этику — прагматике. «Те принципы, которые должны иметь значимость всеобщую, постоянную и необходимую, нельзя вывести из опыта, но только из чистого разума, — утверждает он. — Всякий моральный закон выражает категорическую необходимость, а не такую, которая почерпнута из опыта. Все необходимые правила должны быть установлены априори, а следовательно, принципы моральности интеллектуальны»<sup>41</sup>. Деонтология признает поступок моральным, т.е. объективно «необходимым», безотносительно к какой бы то ни было экзистенциальной или практической цели (в чем и заключается ее отличие от телеологии), пусть даже этой целью является счастье человека, его благополучие или блаженство *post mortem*. Закон «должен быть строгим», настаивает Кант; «снисходительная этика есть погибель морального совершенства»<sup>42</sup>. Принимать в расчет патологию (аффекты, влечения, фобии), делать скидку на слабость человека, уповать на всемогущего и милостивого бога — значит *быть снисходительным*. Но автономия чистой воли не имеет ничего общего с таким «гуманизмом», на котором замешана религиозная этика. Так же как она не имеет ничего общего с эвдемонистским подходом и различного рода спекуляциями утилитаризма<sup>43</sup>.

В отличие от своих предшественников-моралистов (христианских и нехристианских), Кант провозглашает мораль *независимой* от религии, а нравственный закон — невыводимым из религиозных заповедей. Наоборот, *веру в бога* он ставит в зависимость от морали. «Бог хочет всего, что нравственно добро и пристойно, и в силу этого его воля есть святейшая и наисовершеннейшая. А что нравственно добро, показывает мораль»<sup>44</sup>.

На этом можно было бы поставить точку. Но Кант идет дальше и утверждает, что религиозная вера является, помимо всего прочего, и руководящим «мотивом морали», а не только ее нуминозным *выражением*. Так, нежданно-негаданно, в философию Канта проникает религиозность — как нечто совершенно необязательное, «дополнитель-

<sup>41</sup> Кант И. Лекции по этике. М., 2005. С. 47.

<sup>42</sup> Там же. С. 89.

<sup>43</sup> По-своему категорично эту же мысль выразил Гегель: «Моральность есть моральное сознание лишь как негативная сущность, для чистого долга которой чувственность имеет только некоторое *негативное* значение, есть только *несоответствие*» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 2006, с. 325). И далее Гегель пишет, что гармония между моральностью и чувственностью находится «по ту сторону сознания в туманной дали, в которой нельзя уже ничего ни точно различить, ни постигнуть в понятии»; «в этом в-себе[-бытии] сознание вообще отказывается от себя» (там же, с. 334).

<sup>44</sup> Кант И. Лекции по этике. С. 65.

ное», лишь *вытекающее* из предпосылок морали, а по сути (это станет понятно из дальнейшего изложения) абсолютно ей чужеродное и даже враждебное. Для чего же нужен этическому субъекту бог? Оказывается, чтобы иметь (психо)логическое основание для «надежды на счастье», т.е. *вечное блаженство*, которое, как выясняется, «суть элемент высшего блага»<sup>45</sup>, и чтобы все моральные предписания и императивы, установленные практическим разумом, сохраняли бы обязывающую силу, а не «превратились в ничто» без верховной инстанции — свидетеля совести и арбитра, взирающего на человека и оценивающего его помыслы и поступки<sup>46</sup>. Без бога мораль была бы «лишь идеалом», говорит Кант, словно забывая о том, что именно в *идее* моральности (как он же сам и доказывал) состоит *аретя* этического субъекта, его высшее *ratio existendi*. Постулаты существования бога и бессмертия человека (души) вступают в неразрешимое противоречие с третьим постулатом практического разума — автономией воли; на самом деле, первые два принадлежат к *гетерономии* и представляют собой *уступку* «снижательной этике». «Всякая примесь мотивов личного счастья препятствует тому, чтобы моральный закон имел влияние на человеческое сердце»<sup>47</sup>, — утверждает Кант в «Критике практического разума». Но в другом месте он заявляет прямо противоположное: «Религия и есть то, что придает вес нравственности, она же должна быть мотивом морали. Здесь мы познаем, что тот, кто вел себя так, что стал достоин блаженства, может также надеяться обрести его, ибо есть такое существо, которое может сделать счастливым»<sup>48</sup>. С одной стороны, Кант пишет: «Ни наказания, ни вознаграждения не должны рассматриваться как побудительные основания для действий... поскольку то и другое учреждает низменный душевный склад»<sup>49</sup>; с другой стороны, доказывает, что без верховного судии — бога — законы морали «не действовали бы», ведь тогда «не было бы ни мотива, ни награды, ни наказания»<sup>50</sup>.

Отвергая возможность теоретического доказательства бытия бога и личного бессмертия, Кант, тем не менее, *допускает* обе идеи как безусловно полезные и необходимые для практических целей (религиозная вера укрепляет мораль). Таким образом, «разбавляя» деонтологию телеологией, он *гуманизирует* этику и как бы примиряет ее с религией. Но здесь он обнаруживает удивительную непоследовательность (что не преминули подметить его многочисленные критики). «То, ради чего принимается существование бога, предположение, что благодаря представлению о святом законодателе нравственность еще боль-

<sup>45</sup> Там же. С. 91.

<sup>46</sup> Там же. С. 94.

<sup>47</sup> Там же. С. 399.

<sup>48</sup> Там же. С. 94–95.

<sup>49</sup> Там же. С. 76.

<sup>50</sup> Там же. С. 65.



ше приобретает себе уважение, противоречит тому, что моральность именно в том и состоит, что закон уважается исключительно ради него же самого»<sup>51</sup>. «[Кантовский] безусловный долг все-таки требует для себя условия, да и не одного только, в виде награды, а еще и бессмертия того, кто эту награду получает, и существования того, кто ее дает... Это в сущности не что иное, как направленная на благополучие, стало быть, опирающаяся на выгоду мораль, или эвдемонизм, который Кант торжественно выбросил в главную дверь своей системы, как гетерономный, и который теперь вновь прокрадывается с заднего входа под именем *высшего блага*»<sup>52</sup>.

Интеллектуальные усилия всех нерелигиозных философов после Канта, размышлявших на темы морали, были направлены на очищение этики от телеологии и эвдемонизма. Так, Шопенгауэр единственно надежным и адекватным критерием нравственности считал отсутствие эгоистической мотивации у субъекта воли. Всякий поступок, мотивом которого служит *собственное благо или зло* поступающего («хотим облечься, но не совлечься», «для того и трудимся и поношения терпим, что уповаем на Бога живого, Спасителя», «делая добро, да не унываем, ибо в свое время пожнем»), — лишен подлинной моральной ценности, утверждал он. Только поступок, совершаемый во благо *другому лицу*, притом бескорыстный, не основанный ни на каком эгоистическом интересе, можно признать безусловно моральным. Отсюда вывод Шопенгауэра: первофеноменом этики является *сострадание*, т.е. симпатия и сочувствие к ближнему, а не забота о себе (в чем бы она ни выражалась — в «стремлении к самосохранению», по Спинозе, или в «опыте самосовершенствования», как полагал Вольф).

Однако и в философию Шопенгауэра проникает эвдемонизм — тоже «с заднего входа» и тоже под «чужим именем». Метафизическим *основанием* этики сострадания служит идея тождественности «я» и «не-я», пантеистическое *tat twam asi*<sup>53</sup>, отрицающее индивидуацию как «простое явление» и порождение наших чувств, только мешающее нам познавать реальность. «Множественность и разобщение присущи исключительно лишь *явлению* и во всех живущих представляется одна и та же сущность, [поэтому] не будет ошибочным понимание, устраняющее разницу между «я» и «не-я», — пишет Шопенгауэр. — [Это воззрение] должно служить метафизическим фундаментом этики и состоять в том, что *один* индивидуум узнает в *другом* непосредственно себя самого, свою собственную истинную сущность»<sup>54</sup>. Но таким образом, отри-

<sup>51</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 2006. Т. III. С. 504.

<sup>52</sup> Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 139.

<sup>53</sup> «Ты есть То» — основоположение философии упанишад. Более развернутый перевод с санскрита: «Это (каждый отдельный индивидуум) есть ты (сам)».

<sup>54</sup> Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. С. 253–254.

чая principium individuationis, философ-пантеист снимает и саму этическую проблему — это еще один вариант «устранения этики», только уже не религиозный вариант, а скорее мистико-философский. Если нет онтологической разницы между мной и другим и все индивидуальные различия — видимость, тогда чужое страдание (необходимая предпосылка со-страдания) является одновременно и *моим собственным страданием*, и забота о ближнем, который оказывается моим alter ego, приобретает характер расширенного эгоизма. В этом случае нравственный субъект, сочувствующий ближнему и помогающий ему из сострадания, становится похожим на человека, ласкающего свое изображение в зеркале или целующего свою собственную руку. Диалектика связи с другим, несущая в себе всю многосложность этической проблематики, уступает место метафизике самотождественности («Ты — это Я») <sup>55</sup>.

Но разве не в ту же метафизическую «ловушку» заводит этического субъекта религиозная вера, затемняющая разницу между деонтологией и многочисленными вариантами телеологии? «Возлюби Господа Бога твоего и ближнего твоего, как самого себя», — гласит христианская заповедь: сначала *себя*, и потом — *других* <sup>56</sup>. Альтруизм отвергается как вредное нигилистическое учение, лживое и «смертельно опасное для всего живого» <sup>57</sup>. *Этика долга* заменяется *этикой блага*, категорические императивы — гипотетическими. В Нагорной проповеди, резюмирующей христианскую нравственность, всякий моральный поступок имеет в ви-

<sup>55</sup> Аргументация Шопенгауэра, утверждавшего, что этика сострадания радикально антиэвдемонистична и нетерпима к любым проявлениям человеческого эгоизма, совершенно несостоятельна и с психологической точки зрения. Это показал Ницше. «Когда благодетельствуют только из сострадания, то благодеяние, собственно, оказывается самому себе, а не другому», — писал он (*Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1994. С. 159). «Несчастье другого оскорбляет нас, оно изобличает нас в нашем бессилии, может быть, в нашей трусости. Или несчастье другого умалет нашу честь в глазах других или даже нас самих. Или в несчастьях и страданиях другого мы видим указание опасности для себя; и как памятник человеческой непрочности и слабости, они вообще болезненно действуют на нас. Мы стараемся удалить от себя ослабление, стараемся избавиться от болезненного состояния, заглушая их поступком сострадания, — в нем мы ищем и защиту себе и месть за себя /.../ и в то же время ищем удовольствия — того удовольствия, которое ощущается нами при виде противоположности нашего положения, при представлении о том, что мы можем помочь, если захотим, при мысли, что нас будут хвалить, будут признательны нам, если мы поможем, и если наша помощь будет успешна, она доставит радость и нам самим, как доставляет радость вообще всякий успех. Все это — и еще много других более тонких ощущений, вместе взятые, и составляют то, что именуется “состраданием”» (*Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров. Мн., 1999. С. 454–456). Психологическую несостоятельность учения Шопенгауэра о сострадании отмечает и В.Соловьев — см. его «Оправдание добра» (М., 1996. С. 104–109).

<sup>56</sup> «Так как человек уже научился любить самого себя, то ему и указана цель, к которой он должен направлять все свои действия, чтобы быть блаженным» (Августин. Творения. Т. 3. С. 409).

<sup>57</sup> *Шеллер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 131.

ду либо награду *post mortem*, либо избежание наказания: «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7:1), «Блаженны милостивые, ибо будут помилованы» (Мф. 5:7), «Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» (Мф. 5:12). Христос учит «творить милостыню тайно», чтобы «левая рука не ведала, что делает правая». Это звучит очень категорично и, на первый взгляд, полностью соотносится с требованиями деонтологии. Но уже следующая фраза, разъясняющая, *почему* следует поступать именно так, а не иначе, восстанавливает в правах принцип гетерономии: «Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6:4). И так по всему тексту Библии: большинство этических максим, которые встречаются в этой книге (главным образом — наставления Христа и апостолов ученикам), имеют форму *гипотетических императивов*. «Любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего» (Лк. 6:35). «Не воздавайте злом за зло, или ругательством за ругательство; напротив, благословляйте, зная, что вы к тому призваны, чтобы наследовать благословение» (1 Петр. 3:9). «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16:16). «Будете прощать людям согрешения их, простит и вам Отец ваш Небесный» (Мф. 6:14). «Кто соблюдает слово Мое, тот не увидит смерти вовек» (Иоан. 8:51). «И если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну» (Мк. 9:43). «Чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним» (1 Иоан. 3:22). «Кто будет хулить Духа Святого, тому не будет прощения вовек, но подлежит он вечному осуждению» (Мк. 3:29). «Если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься» (Рим. 10:9). «Для того и трудимся и поношения терпим, что уповаем на Бога живого, Который есть Спаситель всех человеков, а наипаче верных» (1 Тим. 4:10). «Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых? Для чего и мы ежедневно подвергаемся бедствиям? /.../ Какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем!» (1 Кор. 15:29–30, 32). «Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам» (Иоан. 15:7). «Воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда /.../ чтобы вы ни в чем не поступали с братом своим противозаконно и корыстолюбиво: потому что Господь — мститель за все это» (1 Фесс. 4:3–6). «Если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем; если терпим, то с Ним и царствовать будем; если отречемся, и Он отречется от нас» (2 Тим. 2:11–12). «Нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто пред очами Его: Ему дадим отчет» (Евр. 4:13). «Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни» (Откр. 22:14).

Итак, Библия объясняет, почему *выгодно* быть моральным. Все внимание верующих акцентируется не столько на заповедях *как таковых* (тогда

религиозная этика ничем не отличалась бы от атеистической), сколько на желаемых/избегаемых *последствиях* соблюдения/нарушения заповедей. Ценен не сам по себе моральный поступок, но вне-моральная цель, достижению которой он служит. То, что деонтология рассматривает как средство (самосохранение индивида)<sup>58</sup>, становится целью, а цель (исполнение нравственного закона) — средством. Впрочем, религиозный человек не замечает подмены. Ведь его так называемая моральность есть не что иное, как следствие предпосылки — стремления к счастью (в новозаветной терминологии — вечному блаженству), оборотной стороной которого является страх небытия. В основе этой псевдоморали лежит неявно выраженный эгоистический интерес: «Если мертвые не воскресают, какая мне польза? — спрашивает верующий. — Станем есть и пить, ибо завтра умрем!»<sup>59</sup>.

Одним из немногих христианских проповедников, осмелившихся выступить против смешения этики с сотериологией, был Фенелон. Счастье, утверждал он, не является верховным благом и целью человеческой жизни; душа верующего может достичь состояния чистой, «незаинтересованной» любви к богу (*amour desinteresse*) — состояния, в котором человек уже не испытывает желания удовольствия или блаженства и в котором ему безразличны и собственное совершенство, и добродетели, и само существование в *посу-* или *потустороннем* мире. Свой принцип «незаинтересованности» гетеродокс Фенелон противопоставил томистскому эвдемонизму, этику любви — трансцендентно-утилитарной морали. Он полагал, что *духовное* в человеке должно господствовать над *телесным*, чувственное начало подчинено разуму, а забота о душеспасении вытеснена любовью к богу и ближнему. Однако учение Фенелона было осуждено и отвергнуто католической церковью как еретическое<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> «Исполнить долг есть моя абсолютная цель; а сохранение моей самости есть лишь средство для этой цели» (*Фихте И. Г.* Система учения о нравах. СПб., 2006. С. 262). «Побужденный нравственным законом, я забываю себя самого в действии; я емь лишь орудие в его руке» (там же, с. 255).

<sup>59</sup> «Христианство личное есть, прежде всего, трансцендентный (не земной, загробный) эгоизм, — делился «сокровенным» в письме к Василию Розанову философ-некрофоб Константин Леонтьев. — «Страх Божий» (за себя, за свою вечность) есть начало премудрости религиозной» (*Леонтьев К.* Избранные письма. СПб., 1993. С. 566). «Без воскресения плоти я бы религию и не понимал бы, и не имел тогда страха Божия, не страшась за свою бедную плоть и в будущей жизни, я не стал бы молиться и т.д.» (там же, с. 397).

<sup>60</sup> Христианская этика учит «неподчинению правилам мира» и пренебрегает «соображениями полезности», следовательно, она антиутилитарна, рассуждает Альберт Швейцер. Этот вывод он иллюстрирует примером из Библии. «Иисус говорит нам, что мы должны всегда прощать... и не сопротивляться злу. Его не интересует, приведет ли соблюдение этих заповедей к установлению соответствующего законного порядка и возможен ли такой закон в человеческом обществе; Он ведет нас выше всех соображений полезности — к внутренней необходимости исполнения воли Бога» (*Швейцер А.* Упадок и возрождение культуры. Избранное. М.,

«Золотое правило» христианской морали гласит: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12). Эта якобы универсальная максима<sup>61</sup>, которую нередко преподносят как одну из протоформулировок кантовского категорического императива<sup>62</sup> (вопреки широко распространенному заблуждению, ничего общего с ней не имеющему), очевидным образом заключает в себе прагматический интерес, который оказывается руководящим принципом человеческого поведения. Здесь говорится следующее: *если вы хотите, чтобы вам было хорошо, тогда поступайте морально по отношению к другим людям*. Так называемая моральная обязательность, целиком и полностью основанная на представлении о собственном благе этического субъекта и предвидении им последствий того или иного поступка, безусловно *эгоистична*, т.е. прямо вытекает из эгоизма, который, вынужденно принимая в расчет и чужой интерес, благоразумно идет на компромисс под условием взаимности. Человек, руководствующийся «золотым правилом», высказывается за справедливость, милосердие и любовь к ближним, — не потому, что ему приятно *проявлять* их, а потому, что он охотно *испытывает* их на себе.

Разъясняя «христианский смысл» этой краеугольной максимы-заповеди, католический теолог и экзегет Бальтазар пишет: «“Золотое правило” (см. Мф 7:12; Лк 6:31) в устах Христа и в контексте Нагорной проповеди может представляться как высшее проявление закона и пророков лишь потому, что оно основывает взаимное ожидание членами тела Христова дара Божьего... и его получение»<sup>63</sup>. Именно так: «*взаимное ожидание дара*», т.е. награды, лежит в основании ортопраксии хри-

1993. С. 11). Говоря о «законном порядке», Швейцер имеет в виду царство божье и возможность его осуществления на Земле (там же, с. 10). Царство учреждается богом, но не людьми, от индивидуальных усилий которых, направленных на совершенствование общественного устройства, мало что зависит, утверждает Швейцер. «По мысли Иисуса, этическая деятельность человека — это нечто вроде обращенной к Богу действенной молитвы, чтобы Он позволил Царству прийти без промедления» (с. 10–11). Однако в действительности столь превозносимая и лелеемая Швейцером «молитвенная» мораль не менее утилитарна, чем прагматическая, ориентированная на практику этика социальных реформаторов, которых он обвиняет в лжеинтерпретации вероучения. Разница в том, что религиозный утилитаризм носит *трансцендентный* характер, а утилитаризм «земной» (практически-преобразовательный) *имманентен*.

<sup>61</sup> Разные люди желают и не желают себе разного. Кроме того, в зависимости от ситуации или даже настроения, человек в одном случае может желать себе одного, а в другом — совершенного иного. Наконец, «золотое правило» не учитывает возможности отклонений от нормы и девиаций, когда человек, сознательно или бессознательно, желает самому себе причинить вред.

<sup>62</sup> «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» (*Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч. в 6-ти т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 261).

<sup>63</sup> *Бальтазар Г. У. фон.* Девять тезисов о христианской этике. В сб.: Принципы христианской этики. М., 2007. С. 68–69.

стианства («религии абсолютно-желанного»<sup>64</sup>) и индивидуальной морали каждого в отдельности «члена тела Христова»; награды, которую человек не *находит*, но *получает* — от трансцендентного бога, оценивающего его действия, помыслы, намерения. В такой интерпретации христианская теонормативная этика — «заповеданная Богом»<sup>65</sup> — предстает этикой, во-первых, *гедонистической* («радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах»<sup>66</sup>), во-вторых, *гипотетико-императивной* («прощайте, и прощены будете; давайте, и дастся вам»<sup>67</sup>), и в-третьих, *гетеронормой* («Им живем и движемся и существуем»<sup>68</sup>).

Сокровенную суть христианской морали душеспасения выразил «антихристианин» Ницше. Философ-имморалист, возвестивший о «смерти Бога», в полемике с «закостенелыми идеалистами» кантианцами<sup>69</sup> оказывается... по одну сторону баррикад с религиозными биофилами! «Ничто не поражает так глубоко, ничто так не разрушает, как “безличный долг”, как жертва молоху абстракции, — негодует Ницше. — И почему только категорический императив Канта не воспринимали как *жизнеопасный!*»<sup>70</sup>. Непримируемый враг «идеализации» в философии и этике, Ницше решительно отверг деонтологию, противопоставив ей совершенно иное, «перспективное»<sup>71</sup> видение морали. «Моя задача, — говорил он, — заключается в том, чтобы привести мнимоэмансипированные и *уфратившие свою природу* моральные ценности назад к их природе, т.е. к их естественной “*имморальности*”»<sup>72</sup>. Естественно имморальны инстинкт самосохранения и «воля к власти», а этические цен-

<sup>64</sup> *Вышеславцев Б.* Этика преображенного эроса. С. 58.

<sup>65</sup> См.: *Лосский Н.* Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 67.

<sup>66</sup> Мф. 5:12.

<sup>67</sup> Лк. 6:37–38.

<sup>68</sup> Деян. 17:28.

<sup>69</sup> *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1994. С. 134.

<sup>70</sup> *Ницше Ф.* Антихристианин // Сумерки богов. М., 1990. С. 26. Ср.: «Евангельская этика основана на бытии, а не на норме, она жизнь предпочитает закону. /.../ Нормативный идеализм бессилён, он не знает, откуда взять силу для осуществления нормы добра, закона добра... Христианство же возводит всякое добро к источнику всякой силы, т.е. к Богу» (*Бердяев Н.* О назначении человека. М., 1998. С. 101–102, 109). «Живая религиозная мораль глубоко отлична по внутреннему своему строю от мертвой морали долга и «нравственного идеала». Ибо вся она проникнута живым ощущением присутствия реального источника жизни и вместе с тем сознанием несовершенства и слабости природного существа человека; и вся она есть излучение любви, стремления к спасению» (*Франк С.* Крушение кумиров // Сочинения. М., 1990. С. 176). «Источником моральных императивов является не свобода, а Необходимость... Если этическое не дает себе в этом ясного отчета, то лишь потому, что оно хочет быть автономным, самозаконным, хочет быть высшим, последним, ни от кого законов не приемлющим началом, наряду с разумом, который тоже и по тем же причинам скрывает от всех свою вассальную зависимость от Необходимости» (*Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 153).

<sup>71</sup> *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 107.

<sup>72</sup> Там же. С. 127.



ности — всего лишь *средства* или *условия* «сохранения и возрастания» этой власти<sup>73</sup>. В философии не бывает вечных истин, в морали — абсолютных и безусловных ценностей; все, что кажется ценным и истинным, относительно. Так, в духе последовательного волюнтаризма, Ницше развил идеи Шопенгауэра, который, впрочем, до конца своих дней оставался убежденным антиэвдемонистом и полагал, что лучшим лекарством от всех жизненных неурядиц и потрясений является резигнация воли. В доктрине Шопенгауэра *онтологический принцип* (воля к жизни) вступает в конфликт с *этическим принципом* (состраданием), требующим отказа от самоутверждения и склоняющим к резигнации. Ницше снимает это противоречие, провозглашая суверенность жизни и чисто служебную функцию морали; никакие этические императивы, настаивает он, не должны мешать свободному развертыванию воли к власти.

Но ведь по-своему устранило это противоречие и христианство! Переформулировав проблему бессмертия в терминах сотериологии (*resurrectio carnis*), признав бытие человека высшей целью и ценностью (антропоцентризм), религиозные ортодоксы *поставили мораль на службу жизни*. Допустим, здесь идет речь о «духовной», а не душевно-телесной жизни, о бытии не физическом, но метафизическом, о потуге, а не посясторонней реальности (хотя не нужно быть тонким психологом, чтобы оспорить корректность подобного допущения). Разве это меняет суть дела? Разве этико-экзистенциальная *цель* (духовное благо, справедливость, добро) не оказывается у христиан *средством для чего-то другого*, а именно того, что следовало бы мыслить как *предпосылку или условие* достижения цели? Существование человека, его наличное бытие, является такой предпосылкой-условием; целью же является свободное действие, исполнение нравственного закона, познание и самопознание, одним словом — осуществление смысла, который задан индивиду как трансцендентная норма и как *назначение*, выражающее безусловную и неоспоримую, т.е. категорическую необходимость. Но христианские заповеди, напротив, *условны* и выражают, как было показано выше, необходимость *гипотетическую*. То же самое можно сказать о максимах «натуралистической этики» Ницше, применительно к идеям которого историки философии употребляют понятие «иммoralизм». Приложимо ли данное определение к новозаветной проповеди Христа и апостолов? Всякий честный исследователь должен был бы ответить на этот вопрос утвердительно и признать: религиозная вера — слишком шаткое и ненадежное основание для морали<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> «Воля к власти, становление, жизнь и бытие в самом широком смысле — все это одно и то же на языке Ницше» (*Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // «Вопросы философии», 1990. №7. С. 154*).

<sup>74</sup> Надо иметь в виду, что иммoralизм — не синоним безнравственности, не *аморализм*. В отличие от аморального человека, *отрицающего* обязательность этических норм и противопоставляющего свою жизненную программу, свой образ мыслей и действий требованиям нравственного закона, иммoralист, признавая законность

Справедливо ли, что грешники попадают в ад, а «творившие добро» — в рай, что первых ждет «воскресение осуждения», а вторые «изыдут в воскресение жизни» (Иоан. 5:29)? «Конечно, да!» — скажет христианин, и как здравомыслящий человек, легко отступающий от правила *credo quia absurdum*, когда это выгодно, будет тысячу раз прав. «Абсурдно» предполагать, что людям моральным и добродетельным уготованы адские муки, а грешным — блаженство в раю. «Пути Господни неисповедимы», — любят повторять христиане, и еще: «все возможно для Бога», — даже то, что человеческому уму видится невозможным. Но *такую* возможность (чтобы грешников — в рай, а творивших добро — в ад) они исключают категорически! Бог справедлив, сверх того — милостив: как же может он допустить, чтобы праведники терпели страдания еще и в будущей жизни? Столь вопиющая несправедливость не сообразуется с представлением о премудрости и всеблагости господя, который «воздаст каждому по делам его»; размышляя об этом, религиозный человек (жизнелюбец, верящий в лучшее) утверждает во мнении, что сказанное в Библии о двух путях воскресения следует понимать однозначно-буквально, и никак иначе. На этой уверенности и покоится христианская псевдомораль.

Почему «псевдо»? Ответ заключен в формуле, хорошо всем известной и совершенно некритически принимаемой большинством даже неверующих как нечто самоочевидное, не подлежащее сомнению или опровержению: «Если Бога нет — все дозволено»<sup>75</sup>. Этот тезис, наводящий на мысль о «безнравственности» атеизма (существует-де каузальная связь между неверием в бога и моральным пороком<sup>76</sup>), если вдуматься, совершенно определено и недвусмысленно высказывается о прямо противоположном, а именно о *религиозном имморализме*. Строго различая мотивы *pragmatice* и *morale*, не считая возможным смешивать одно с другим, атеист-деонтолог утверждает экзистенциальный примат эти-

этих требований, *релятивизирует их*, ставя в зависимость от чего-то другого, более ценного и желанного (*unio mystica* с богом, спасение души и т.д.). Таким образом, преследуя неморальную цель, он подводит под нравственность совершенно чуждые ей мотивы. Спору нет: религиозный человек не может быть аморальным (по-скольку прескриптивное содержание заповедей совпадает с устанавливаемыми разумом нормами этики); но нужно признать и другое: он также *не может не быть имморалистом* (вера в бога, выражаясь фигурально, «отвращает» его от морали).

<sup>75</sup> «Нет бессмертия души, так и нет добродетели, значит, все позволено» (*Достоевский Ф.* Братья Карамазовы. СПб., 2005. С. 101).

<sup>76</sup> Историкам культуры хорошо известно, что это не так. Во-первых, «безнравственность во все времена находила в религии не меньшую опору, чем нравственность» (*Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1990. С. 126). Во-вторых, история знает множество примеров *нерелигиозных*, и однако *моральных* сообществ (собственно говоря, мораль как система норм и запретов является основой интересубъективного взаимодействия и коммуникации, следовательно — необходимым условием и предпосылкой существования *всякого* общества). В настоящее время в среде ученых, исследующих данную проблему, преобладает мнение, что религия и мораль «происходят из разных источников» (см. об этом: *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 53).

ческого — нравственного законодательства, прескриптивы которого в ряду мотивирующих факторов поведения приобретают для него решающее значение; атеисту хотелось бы, чтобы моральный разум, и только он, господствовал в чувственном мире, чтобы чувственное субординировалось разумному, инстинкт — воле, материя — духу. Религиозный человек, напротив, готов пожертвовать разумом, всеми его дарами ради сладких плодов с древа жизни; он морален постольку, поскольку убежден, что максимы, которыми он руководствуется, истинны и универсальны, но не *a priori*, а в силу того, что *заповеданы богом* (стало быть, гетерономны) и «спасают душу» (т.е., в терминологии Канта, заключают в себе «интерес как приманку или принуждение»<sup>77</sup>). Моральность христианина — так же, впрочем, как и мусульманина или иудея — целиком и полностью обусловлена его верой в посмертное бытие, в царство небесное, в вечную жизнь. Зависеть от этой веры (и, признавая факт зависимости, утверждать, что утрата веры ведет к нравственной деградации) — значит быть *имморалистом*. Это значит считать, что «без бога нет морали» (как вытекает из тезиса о вседозволенности), и забывать о том, что идеи добра, милосердия, справедливости *предшествуют* идее бога, а не наоборот<sup>78</sup>. Бог, мыслимый как существо нравственно совершенное, есть обращенная в абсолютную сущность *собственная моральная сущность человека*, ее «объективация». Между тем «все справедливое, истинное и доброе везде имеет *в себе самом, в своем качестве, основание своей святости*»<sup>79</sup>. Как абсолютное моральное существо, бог «хочет всего, что нравственно добро и пристойно, и в силу этого его воля есть святейшая и наисовершеннейшая; а что нравственно добро, показывает мораль»<sup>80</sup>. Прежде чем обрести веру в бога, верующий должен *уже быть*

<sup>77</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. в 6-ти т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 274.

<sup>78</sup> Отвергая рациональное обоснование культурных установлений и предписаний (включая табу на убийство) и отказываясь выводить их из социальной практики, люди, по замечанию Фрейда, берутся «угадывать волю бога» и приходят к выводу, что божество «морально» и «не хочет человеческого взаимоистребления». «Поступая таким образом, мы обставляем культурный запрет совершенно особенной торжественностью, однако рискуем при этом поставить его исполнение в зависимость от веры в бога. Если мы возьмем назад этот свой шаг, перестанем приписывать нашу волю богу и удовольствуемся чисто социальным обоснованием правосудия, то мы, правда, расстанемся с божественным возвышением нашего культурного запрета, но зато выведем его из-под угрозы. /.../ Понимание исторической ценности известных религиозных учений повышает наше уважение к ним, однако не обесценивает рекомендацию исключить религию при объяснении мотивировок предписаний культуры» (Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1990. С. 128, 132). Фрейд не без основания полагал, что «продолжающийся союз религии и этики ведет к разрушению наших моральных ценностей» (там же, с. 151).

<sup>79</sup> Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 312.

<sup>80</sup> Кант И. Лекции по этике. С. 65. Антикантианец С. Булгаков, напротив, отрицает автономию этики. Его высказывания на этот счет могут служить образцом рели-

моральным человеком; не моральность, конечно, пробуждает в нем религиозное чувство, но она является «интеллектуальной» предпосылкой религиозности<sup>81</sup>. Строго говоря, богоискательство начинается в момент осознания человеком *потребности* в некоем боге, который был бы достаточно хорош, нравственен и «человеколюбив», чтобы воплотить в действительность его представления о разумном порядке, справедливости и добре. Но чтобы эти представления сформировались, вовсе не обязательно быть *homo religiosus*.

Здесь следует подчеркнуть, что экзистенциальный атеизм не имеет ничего общего с богоборчеством, с антиатеизмом. Несуществование бога недоказуемо; можно *верить*, что бога нет, но эта «философская» вера мало чем отличалась бы от религиозной веры в бытие бога. Атеист же попросту оставляет вопрос о боге нерешенным, поскольку считает, что он не имеет экзистенциального смысла. Интеллектуальная честность, самая элементарная «порядочность в делах духа»<sup>82</sup> (Ницше) тре-

гиозного имморализма, причем самого грубого и догматического. «Любить этическое “добро”, закон, категорический императив можно не ради него самого, а только ради Бога, голос Которого слышим в совести», — утверждает Булгаков. По его мнению, «нравственность неизбежно разлагается вместе с упадком религии, ... ибо в ней, и только в ней, находит она основу» (Булгаков С. Свет невечерний. С. 85–86). Соловьев В. в «Оправдании добра» (М., 1996) подверг критике этот взгляд на мораль (с. 59–63).

<sup>81</sup> Гефдинг весьма определенно высказывается о «логическом приоритете этики перед религией»: «Кто справедлив потому, что Бог, в которого он верит, справедлив, должен все же приписывать известную ценность и самой справедливости. Здесь религия имеет самостоятельную этику своей неизбежной логической предпосылкой, выделяет ли она эту предпосылку сознательно или нет. /.../ Раз возникает вопрос, почему Божеству придаются те или другие определенные предикаты, самонаблюдение всегда приведет нас через средство большего или меньшего числа промежуточных звеньев к самостоятельным ценностям или истинам, ибо при отсутствии последних наше сознание должно было бы в конце концов признать характеризующие Божество предикаты ни на чем не основанными, бессмысленными» (Гефдинг Г. Философия религии. М., 2007. С. 324). И далее следует общетеоретический вывод: «Потустороннее всегда является лишь производным поустороннего» (там же, с. 325).

<sup>82</sup> «У христиан в ходу критерий истины, называемый «доказательством силы». «Вера спасает,— значит, она истинна» /.../ Если мы чуточку уступим и предположим, что спасение верой доказано (*не* просто желательно и *не* просто обещано устами жреца, всегда будящими сомнение), то разве блаженство, или, если выразиться терминологичнее, разве *удовольствие* служило когда-либо доказательством истины? Отнюдь нет, скорее напротив: если чувство удовольствия соучаствовало в решении вопроса о том, что истинно, то это вызывает сильнейшее недоверие к «истине». Доказательство от «удовольствия» — это доказательство в пользу «удовольствия», и не более того; кто, ради всего на свете, мог бы полагаться на то, что именно истинные суждения доставляют большее удовольствие, нежели ложные, и что, в согласии с предустановленной гармонией, именно они непременно повлекут за собой приятные чувства?.. Опыт всех строго мыслящих, глубоких умов учит *обратному*. Приходилось отвоевывать каждую полоску истины, жертвуя почти всем, к чему обыкновенно привязаны наше сердце, наша любовь, наше доверие

бует, чтобы он игнорировал этот вопрос и поступал так, *как если бы бога не было*. Экзистенциальный атеизм решительно и последовательно отвергает гетерономию в любых ее проявлениях: в научном исследовании — как предвосхищение основания (*petitio principii*), в художественном творчестве — как «бог вдохновение», в этике — как телеологию души спасения и эвдемонизм. Если метафизический антитеизм *отрицает бога* (или, говоря более точно, утверждает его небытие), то экзистенциальный атеизм всего лишь показывает, как можно *обойтись без бога*, и объясняет, почему следует так поступать. Справедливо полагая, что широко распространенное в среде интеллектуалов (ученых и философов) *богоотрицание* является «еретической» разновидностью веры, совершенно беспочвенной и наивной, защитники веры ортодоксальной упускают из виду вышеуказанное различие между метафизическим и экзистенциальным подходами, путая атеизм с его вульгарным двойником — антитеизмом.

«Нет твари, сокровенной от Бога», «все обнажено и открыто пред очами Его»<sup>83</sup> — так христианская ортодоксия формулирует принцип *теономии* человеческого бытия, дезавулируемый атеизмом как *гетерономный*. Именно «сокровенности» требует атеистическая мораль: чтобы не было ни бога-законодателя, ни бога-свидетеля и судии, присутствие которого, пусть только мыслимое или воображаемое, ставило бы этического субъекта в зависимость от превосходящей его «ограниченные» возможности силы. Если человек хочет *быть*, а не *казаться* моральным, — ему не нужны никакие «свидетели совести»<sup>84</sup>; напротив, он должен желать, чтобы тайное оставалось тайным, и чтобы «левая рука не ведала, что делает правая»; ему следовало бы искать не общения с богом, но экзистенциального одиночества, которое является условием автономии индивидуальной воли. Но как раз одиночества и лишен *homo religious!*

«Безбожие» атеиста сплошь идеалистично. Быть человеком нравственным, поступать сообразно велениям совести и разума, искать и находить удовольствие в осмысленной, творчески-созидательной деятельности, но при этом *не верить* в бога (вечную жизнь, искупление, благодать и т.п.), может *только идеалист*. Те, кто привык отождествлять «атеизм» с «материализмом» и приравнивать «духовность» к «религиозности»<sup>85</sup>, с этим утверждением, конечно, не согласятся. Для них атеизм — синоним всего самого грубого и вульгарного, враж-

к жизни. Необходимо величие души: служение науке — самая тяжкая служба... Что же значит быть *порядочным* в делах духа? Это значит быть суровым к своему сердцу, презирать «красивые чувства», скрупулезно взвешивать каждое Да и Нет!.. Вера спасает, — следовательно, она лжет...» (*Ницше Ф.* Антихристианин. С. 72–73). См. также: *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. СПб., 2007. С. 118, 123.

<sup>83</sup> Евр. 4:13.

<sup>84</sup> *Августин.* Творения. Т. 4. С. 48.

<sup>85</sup> См.: *Кураев А.* Диспут с атеистом. М., 2007. С. 201–202.

дебного духу, культуре, морали. Служители церкви, главные обличители атеистов, особенно любят рассуждать о «духовно-нравственных ценностях» и морали, якобы «заповеданной» человечеству богом; не кто-нибудь, но они, *philosomaton genos*, присвоили себе право (на каком основании?) вещать от имени духа. Не пора ли оспорить у них это право? Может быть, пришло время задуматься о природе религиозного *иммортиализма*? Быть может, атеизм как идеалистическое мировоззрение — не только *возможная*, но и *желательная* альтернатива религиозной *бездуховности*?