

Что такое религиозный имморализм?

Бессмертие: духовное и телесное

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 естественное, само собой разумеющееся. Если человек отрицает бога и доказывает, что вера не является адекватным инструментом познания мира, его называют скептиком, а в худшем случае — материалистом. Напротив, людей религиозных, руководствующихся принципом *credo quia absurdum est* (и полагающих целью «духовной жизни» восстановление связи — *re-ligio* — человеческого с божественным), считают почти что идеалистами.

Между тем, понятия «идеализм» и «материализм» имеют и *этико-экзистенциальный* смысл, отличный от специфически философского или эпистемологического. Конечно, всегда интересно узнать, какие теоретические соображения человек, приверженный 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» (или считаться таковым), 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 первого¹, 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 атеи-

¹ В споре двух «измов» верующие всегда занимали сторону тех, кто оппонировал материалистам, притом что «учителя веры» по ряду причин, хорошо известных религиоведам и историкам философии, дистанцировались от идеализма.

стической и в религиозной философиях. Для христианской антропологии эта проблема — центральная. С первых же строк Библия говорит, что бог сотворил *все* живое — и материальный, и духовный мир, и человека, который мыслится христианами как целостное душевно-телесное существо, «единое в двух природах». Вне этой целостности *in-dividuus* невозможен: развоплощение духа, о котором грезили философы Греции, столь же катастрофично, как и утрата человеком способности мыслить, верить, любить, т.е. жить духовной жизнью. «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»².

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) обнаруживает 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, нисколько не умяемое ветхостью плоти и обреченностью человеческого организма на физическое разрушение. *Maxima meditare mortem*, как напоминание о скоротечности жизни и *призыв* жить достойно, имеет для философа-атеиста исключи-

² Тертуллиан. Апология. СПб., 2004. С. 60. Ср.: Иустин Мученик. Отрывок о воскресении // Творения. М., 1995. С. 479–480; Мефодий Патарский. О воскресении, против Оригена // Полн. собр. творений. СПб., 1905. С. 210; Дионисий Ареопагит. О божественных именах. СПб., 1994. С. 223–225; Иринеи Лионский. Против ересей. V, 6.1 // Творения. М., 1996. С. 455–457; Григорий Нисский. На святую Пасху о Воскресении // Избр. творения. М., 2007. С. 359; Исаак Сирий. Слова подвижнические. М., 1993. С. 251; Никифор Константинопольский. Творения. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1907. С. 18; Нил Синайский. Учительное письмо о святой Троице // «Христианское чтение». СПб., 1830, N 40. С. 6; О.Клеман. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М., 1994. С. 81–82; Антоний Сурожский. Труды. Т. 1. М., 2002. С. 76–78, 104–105.

тельно экзистенциально-практическое значение; никаких экзистенциально-метафизических выводов из нее не выводится.

Христиане, напротив, не желают мириться с физической смертью и проповедуют *телесное* воскресение. «Не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью, — говорит ап. 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, которые унижают телесное естество и порицают нашу плоть... Не плоть, как бы говорит он, хотим сложить с себя, а тление; не тело, а смерть»³. В ожидаемом воскресении плоти *post mortem* и «обновлении жизни», в предсказании «жатвы небесной», грядущего преобразования «мертвенного и тленного» (тела смерти) в «бессмертие и нетление»⁴ (тела славы) — сокровенная суть новозаветного благовестия⁵. «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*»⁶.

Христианское учение о телесности решительно расходится с древним взглядом на плоть как источник зла и греха в человеке, констатирует В.Зеньковский. «Хотя в воскресении меняются некоторые свойства тела, ... начало телесности не исчезает. Между жизнью вечной, между жизнью в Боге и в свете Его — и телесностью нет существенного взаимоотвержения. Мало этого, метафизическая устойчивость тела, выраженная в том, что вечная жизнь по воскресении будет в теле, означает такую внутреннюю, сущностную связь тела с душой, что полнота жизни предполагает для человека начало телесности.

³ Иоанн Златоуст. Беседа о воскресении мертвых // Полное собрание творений И.Златоуста в 12-ти т. Т. 2, кн. 1. М., 1993. С. 476.

⁴ Иероним Стридонский. Да будут одежды твои светлы: Сб. писем. М., 2006. С. 204.

⁵ Самое древнее христианское исповедание веры, так называемый Апостольский символ, попросту утверждает: «Верую в... воскресение плоти (*σαρκὸς ἀνάστασιν*)».

⁶ Е.Трубецкой. Смысл жизни. М., 2003. С. 88. См. также: Э.Жильсон. 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.

Христианская мысль изначально видела в этом метафизическую “силу” человека, возносящую его, по слову Ап. Павла (1 Кор. 6:3), над ангелами, как чисто духовными существами»⁷.

Не удивительно, что Павлова проповедь телесного воскресения была встречена с недоверием и возмущением афинянами, прозвавшими апостола *суесловом* — *отерμολογος* (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» (Филолай), «глухой и мрачной темнице» (Вергилий), в которой заточен дух и которую нужно разрушить⁸ (философ, писал Платон, занят «только одним — умиранием и смертью»⁹). Некрофобия апо-

⁷ В.Зеньковский. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С. 82.

⁸ См., напр.: Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 2009. С. 191 («Тело для духа — бремя и кара, оно давит его и теснит, держит в оковах, покуда не явится философия и не прикажет ему вольно вздохнуть... не отпустит от земного к небесному»), а также: Афинея. Пир мудрецов. IV, 157с; Цицерон. Тускуланские беседы. I, 30 (74); Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона». 11, 3; Плутарх. О божественном возмездии. 554d; Филон Александрийский. Об опьянении. 101; Лукан. Фарсалия. VI, 721–722. О «прадревней неприязни философов к телу» и классическом идеале *βίος θεωρητικός* см.: Х.Арендт. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб., 2000. С. 20–31.

⁹ Платон. Федон, 64а. Об этом же — в диалогах *Горгий* (493а) и *Кратил* (400с), где обыгрывается созвучие слов «сема» (могильная плита) и «сома» (тело). Ср.: М.Мендельсон. Федон, или О бессмертии души. СПб., 1837. С. 29 («Для истинных философов смерть не только не может казаться ужасной, но напротив, всегда приятною. Для них обременительно сообщество тела, потому что они никогда не могут достигнуть истинного предназначения своего бытия, не освободив души от владычества чувств и не предавшись внутреннему самопознанию... Смерть доставляет им эту свободу»). Об *ars moriendi* («искусстве умирания») см.: П.Адо. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб., 2005. С. 41–46; об *epistrophe* («возвращении» души в царство духа): Р.Кнопф. Происхождение и развитие христианских верований в загробную жизнь // *Theologia teutonica contemporanea*. СПб., 2006. С. 126. См. также: Марк Аврелий. Размышления. М., 2008. С. 54; Немезий Эмесский. О природе человека. Почаев, 1904. С. 71; Ф.Петрарка. Моя тайна, или Книга бесед о презрении к миру. М., 2010. С. 137–140; М.Монтень. Опыты. М., 2009. С. 79–96 (кн. I, гл. XX: *О том, что философствовать — это значит учиться умирать*).

столов Павла, Матфея, Иоанна и их последователей казалась греческим стойкам проявлением малодушия, постыдной слабостью, не достойной мудреца¹⁰. Ожидание воскресения в теле, шутил римлянин Цельс, больше подходит земляным червям и муравьям, но не людям¹¹. Для христиан Цельс придумал обидную кличку: *philosomaton genos* — «телолюбивое племя»¹², и, всячески их высмеивая и хуля, с сочувствием отзывался о докетах — еретиках, учивших о призрачности воплощения Христа¹³. Александрийский поэт V века Паллад — эпикуреец и *ненавистник плоти* — упрекал христианских монахов за их *недостаточный аскетизм*; человеческое тело для него — «злая обуза», «неволя», «болезнь», «пытка» души; отрицая телесное воскресение как суеверную догму, этот мечтательный пессимист видел единственное спасение для человека в освобождении духа от плоти¹⁴. Схожего мнения придерживался философ Плотин. «Истинное пробуждение, — писал он, — есть воскресение от тела, не вместе с телом, ибо воскресение вместе с телом есть переселение из одного сна в другой, из одной кровати в другую; истинное же восстановление есть всецелое отделение от тел, обладающих противоположной душе природой, и противоположной именно в сущности. Об этом свидетельствуют и возникновение их, и тече-

¹⁰ «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”» (Б.Вышеславцев. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 309). См. также: С.Аверинцев. Духовные слова. М., 2007. С. 57–58.

¹¹ См.: Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008. С. 695.

¹² См.: Цельс. Правдивое слово // Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 320.

¹³ «Сами они призрак, — возражал “реалист” Игнатий Антиохийский в “Послании к траллийцам”. — Если Он страдал только призрачно... то зачем же я в узах? Зачем я пламенно желаю бороться со зверями? Значит, я напрасно умираю?» (Памятники древнехристианской письменности. М., 2005. С. 178–179).

¹⁴ См.: С.Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 31.

ние, и смерть, которые не принадлежат природе сущего»¹⁵ (Епп. III. 6, 6)¹.

Греко-римская философия признавала бессмертие, но только *бессмертие духа*, а не телесной субстанции, не физического человека. «Мирские мудрецы» эллины, в отличие от «телолобивых» христиан, не индивидуализировали понятие духа — наоборот, считали бессмертной, т.е. божественной, *универсальную* сущность человека, не единичное, а *всеобщее* (настоящая цель «упражнения в смерти» заключалась для них в радикальном *transcensus*'е — именно в том, чтобы трансцендировать индивидуальное и «открыться Всеобщему»¹⁶). Христианство сняло эту «псевдопроблему», уничтожив 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 бессмертии¹⁷, залогом которого служило только воскресение плоти»¹⁷.

¹⁵ Плотин. Третья эннеада. СПб., 2004. С. 300. Как вспоминает Порфирий, Плотин «всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике», и даже отказывался позировать рисовальщикам, чтобы не множить «подобий подобия» (Порфирий. Жизнь Плотина. Цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 462).

¹⁶ П.Адо. Духовные упражнения и античная философия. С. 308. Стоит заметить, что классическая протология (учение о сотворении и начальных судьбах мира) выделяет духовное в человеке *как первичное, предшествующее* телесному: «бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству» (Платон. Тимей, 34с). Иначе в Библии: «создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7), т.е. *тело* творится *прежде души*. Как отмечает Феодорит Кирский, «дав старшинство по времени» телу, Бог превосходит «почтил» его, с тем чтобы душа «не величалась пред ним, преимушествовая по естеству и по времени» (Феодорит Кирский. Сокращенное изложение божественных догматов // Восточные отцы и учителя Церкви V века. М., 2000. С. 192). См. также: Филарет (Дроздов). Толкование на Книгу Бытия. М., 2004. С. 67–69.

¹⁷ Л.Фейербах. Сущность христианства // Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 168. См. об этом: Г.Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 236–240; С.Булгаков. Свет невечерний. М., 2001. С. 381–405; П.Флоренский. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. С. 292–293; Митрополит Макарий. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 2006. С. 39–47; С.Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 79–80.

Если верно (с точки зрения *религиозного материалиста*^{III}), что 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» (*cardo salutis*) 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»¹⁸. Награда же — блаженство *aeterna*, по достижении его человеческое тело (как «полномочный представитель души») обретает «нетленность и причастность бессмертному совершенству»¹⁹.

Любовь к себе и любовь к богу

Жизнь в «будущем веке» — какой представляется она религиозному биофилу, верующему в воскресение мертвых? — *Той же самой земной жизнью*, только очищенная от всего наносного, дурного, греховного, всего, мешающего человеческому счастью — *εὐδαιμονία*! Небесные радости ничем не отличаются от земных, они лишь свободны от ограничений и зла «дольней» жизни^{IV}. «Да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем», — завещает апостолам Иисус Христос (Лк. 22:30), и советует им, в предвкушении «великой награды» на небесах, славить праведного Мздовоздаятеля, «радоваться и веселиться» (Мф. 5:12)^V. Тем же, кто за ним не последует,

¹⁸ Тертуллиан. Апология. С. 16. Ср.: Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых // Сочинения древних христианских апологетов. М., 1867. С. 151–152; Татиан. Речь против эллинов // Там же. С. 42; Иаков Низибийский. Слово о воскресении мертвых // «Христианское чтение». СПб., 1837, N 3. С. 49–50; Лактанций. Творения. СПб., 1848. Ч. II. С. 139; Амвросий Медиоланский. О покаянии. О надежде воскресения. М., 1999. С. 189, 214; Лев Великий. Слова на Рождество Христово. М., 2000. С. 79; Я.Беме. Истинная психология, или сорок вопросов о душе. М., 2004. С. 207–208; Ф.Геттингер. Апология христианства. Ч. I. СПб., 1873. С. 248.

¹⁹ Э.Жильсон. Томизм. С. 424.

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^{VI}. Хотя воскресший мертвец рисуется воображению экзальтированного христианина специфически духоподобным существом, лишенным телесных потребностей и отпавлений, 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 веры²⁰, оно есть *чувственное sui generis*, непосредственное познание — *созерцание*^{VII}.

Христианское богословие проводит чисто метафизическое различие бытия человека до смерти и после воскресения. «Есть тело душевное, есть тело и духовное», — учит ап. Павел (1 Кор. 15:44). Не *душевная*, но *духовная* телесность (σῶμα πνευματικόν, явленное в Эммаусе верным ученикам Христа) считается в христианстве онтологической нормой тела²¹.

²⁰ «В пакибытии, в вечности, упразднится вера и будет видение от “лица к лицу”, “каково оно есть”. Явленное, как через тусклое стекло (1 Кор. 13:12), явится тогда воочию» (Г.Фаст. Толкование на Апокалипсис. М., 2009. С. 378).

²¹ О различении «душевного» и «духовного» см.: Августин. О граде Божием. Кн. XIII, гл. 23 (Творения. Т. 3. С. 584–588); об «основном тождестве» и «генетической связи» душевного и духовного в человеке: Н.Виноградов. О конечных судьбах мира и человека. Критико-экзегетическое и догматическое исследование. М., 1889. С. 238–258; о некоторых богословских интерпретациях этого «тождества»: А.Сидоров. Комментарии к сочинениям аввы Евагрия // Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения. М., 1994. С. 323–327; о «частичном подобии» σῶμα πνευματικόν телу Адама до падения: Никон (Воробьев). Письма духовным детям. Париж, 1988. С. 119–122; о дистинкции *Spiritus–Anima* в религиозных интерпретациях: Р.Генон. Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2010. С. 84–92.

«Воскресение не есть только возврат и не есть вовсе какое-нибудь повторение нынешнего существования, — пишет Флоровский. — Такое “повторение” было бы... 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»²². В частности, поясняет Флоровский, восстановлению не подлежит «тленность» — все болезненные и страдательные состояния (παθηλ)²³, 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^{VIII}.

Нужно быть слишком пристрастным интерпретатором, чтобы извлечь из этого «откровения» («смерти не будет, ни плача, ни вопля...»²⁴) мысль о высокой духовности и морали *populum christianum* — «духовности» и «морали», противопоставляемых богословием материализму и бездуховности атеистов. Желание жить психофизически полноценной жизнью,

²² Г.Флоровский. Вера и культура. СПб., 2002. С. 557. Ср.: «Представить себе нашу грешную и ограниченную жизнь бесконечной есть кошмар. Через смерть мы идем к воскресению для новой жизни» (Н.Бердяев. 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*» (И.Ильин. 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*» (В.Соловьев. Письма. Пг., 1923. Т. 2. С. 346; о понимании «духовной телесности» Соловьевым см.: А.Лосев. Русская философия // «Век XX и мир», 1988, N 3. С. 40–41).

²³ См. об этом: Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб., 2006. С. 238–239.

²⁴ Откр. 21:4.

не испытывая 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^{IX}. Даже чувство «благоговения перед жизнью» (Швейцер), превозносимое гуманистами и выражающееся в трепетном отношении ко всему живому²⁵, является лишь сублимацией первичного побуждения человеческого существа, сознающего себя ответственным, прежде всего, за свое собственное существование. Верно, что в религиозный догмат о спасении, помимо экзистенциально-онтологического смысла («если мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним»²⁶ и т.д.), традиционно вкладывается и *этический смысл*: «воскресение жизни» мыслится как завершающее освобождение от греха, как восстановление изначального («евхаристического»²⁷) состояния человека *до катастасиса*, 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 (*эмос — фюзис, arbitrum brutum — arbitrum liberum*) полностью размывается. Этический идеал христианина коренится в инстинкте-хранителе душевно-телесной жизни, стремящейся во что бы то ни стало удержать себя в Мире и утверждающей свое право на существование. На это обращали внимание, в числе прочих, Спиноза и Фрейд, Джеймс и Бергсон^X. 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, до-

²⁵ См.: А.Швейцер. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 216–229.

²⁶ Рим. 6:8.

²⁷ См. об этом: А.Шмеман. Собрание статей. М., 2009. С. 202. «Через Евхаристию мы обретаем Бога везде... возвращаемся к нашей первозданной природе — в тот сад, где Адам встречал в вечерней прохладе Бога» (там же, с. 33). Ср.: Антоний Сурожский. Труды. Т. 2. М., 2007. С. 277–278.

пускающей 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 (скорее *philia*, нежели *agape*²⁸) — только ответ на любовь бога к нему, человеку, несчастному смертному, мечтающему «облечься, но не совлечься»²⁹. «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,

²⁸ «Когда же они обедали, Иисус говорит Симону Петру: Симон Ионин! любишь (*agapao*) ли ты Меня больше, нежели они? Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю (*phileo*) Тебя» (Иоан. 21:15). См. об этом: Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. писания Ветхого и Нового завета (под ред. А.Лопухина). Т. 9. СПб., 1912. С. 502–503.

²⁹ См.: Бернад Клервоский. О любви к Богу // Трактаты. СПб., 2009. С. 85 («...Его любовь предуготовляет и вознаграждает нашу, щедро ее предваряет. Нет ничего справедливее ответа на нее»); Иоанн Кронштадтский. Христианский смысл жизни. М., 2008. С. 269 («...люби Его всем сердцем в ответ на Его бесконечную к нам любовь, потому что Он прежде возлюбил нас»); Феофан Затворник. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М., 2007. С. 252 («...как не любить столь возлюбившего нас Бога, Который и Сына Своего Единородного не пощадил, но предал Его за нас?»). Об этом же см.: Августин. О Троице. М., 2005. С. 126; Никодим Святогорец. Невидимая брань. М., 2007. С. 53–54, 295–299; Архиеп. Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. М., 1991. С. 228–233; О.Клеман. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. С. 150.

тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:14)^{XI}. Мысль о любящем боге, «подателе жизни»³⁰ и «воскресителе мертвых»³¹ («Σωτήρ του σώματος»³²), — боге-антропofile, «благопопечительствующем о сотворенных им душах»³³, «всемиловитом и всещедром»³⁴, которого можно и должно любить ответной любовью (есть за что!) — утешительна и приятна, радует сердце и льстит эгоизму человека, его любви к самому себе^{XII}. Точно так же обстоит и с верой в бессмертие. Как себялюбие является *предпосылкой любви к богу*, вера в бессмертие является *предпосылкой веры в божество*, которое это бессмертие имплицитно (1 Тим. 6:16). «Человек мыслит себе бога потому, что он не может мыслить себе бессмертия без бога. В представлении, в *доктрине*, в учении *бессмертие есть лишь следствие* веры в бога^{XIII}; 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 бессмертие³⁵. По видимости на первом месте стоит божество, на втором — *бессмертие*; но на самом деле *на первом — бессмертие, на втором — божество*»³⁶.

³⁰ Лактанций. Божественные наставления // Творения. СПб., 1848. Ч. I. С. 320.

³¹ Мелитон Сардинский. О душе и теле и страстях Господних // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 537.

³² «Спаситель *тела*» (Ефес. 5:23).

³³ Афанасий Великий. Слово на язычников // Избр. творения. М., 2006. С. 87.

³⁴ Иоанн Тобольский. Илиотропион. М., 2008. С. 435.

³⁵ «Скорее можно допустить *бессмертие без Бога, чем Бога без бессмертия*», — вполне откровенно и без тени смущения заявляет Франц Геттингер в «Апологии христианства» (СПб., 1873. Ч. I. С. 235).

³⁶ Л.Фейербах. Лекции о сущности религии // Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 789. Фридрих Шлейермахер утверждал, что вера в личное бессмертие, не связанная непосредственно с верой в бога, не может считаться специфически религиозной. «Религия, — рассуждал он, — всецело стремится к тому, чтобы резко отграниченные очертания нашей личности расширились и постепенно слились с бесконечным, — чтобы мы, сознавая вселенную, как можно теснее объединились с ней». Религиозный человек должен «уничтожить свою личность и жить во всеедином». Люди псевдо-религиозные, напротив, «боязливо озабочены своей личностью: далекие от желания воспользоваться единственным случаем, который им предоставляет смерть, чтобы

Ярким примером религиозного материализма, весьма далекого от классического идеала духовности, служит философия «общего дела» Николая Федорова. «Стремление к обеспечению своего существования», говорит Федоров, является «самым законным стремлением» человека; оно должно быть в первую очередь и безоговорочно «удовлетворено»³⁷. 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»³⁸. Федоров верит, что мертвые оживут «материально, видимо, осязаемо»³⁹ — *имманентно*, а не трансцендентно⁴⁰, «в действительном, самом простом и вульгарном значении»⁴¹. Человеческий организм — все равно что машина, утверждает он; сознание относится к телу, «как желчь к печени»; «соберите машину — и сознание возвратится к ней»⁴². При этом воскрешение покойников (возвращение отцов) ценно для Федорова не само по себе, а как условие и залог будущего *неумирания*, т.е. физического бессмертия всех живущих (сынов)⁴³. Спасая других, человек спасает себя.

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» (Ф.Шлейермахер. Речи о религии. Монологи. СПб., 1994. С. 130). Однако большинство религиозных философов и теологов (в том числе протестантских) отвергают мистический пантеизм Шлейермахера как противоречащий духу вероучения (идея «уничтожения личности» и ее «растворения в бесконечном» совершенно чужда ортодоксии христианства). О «первичности» веры в бессмертие и «вторичности» веры в бога см.: К.Ламонт. Иллюзия бессмертия. М., 1984. С. 15–24, а также: М. де Унамуно. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. М., 1997. С. 25–33.

³⁷ Н.Федоров. Философия общего дела. М., 2003. Т. 1. С. 24.

³⁸ Там же. С. 487.

³⁹ Там же. С. 118.

⁴⁰ См. там же, с. 21.

⁴¹ Там же. С. 497.

⁴² Там же. С. 328. Федоров здесь почти слово в слово воспроизводит известное изречение одного из самых последовательных и наивульгарнейших материалистов XVIII века Пьера Кабаниса, который утверждал, что человеческий мозг «выделяет мысль подобно тому, как печень — желчь» (см.: М.Ярошевский. История психологии. М., 1985. С. 159).

⁴³ «Без воскрешения умерших невозможно бессмертие живущих» (Философия общего дела. Т. 1. С. 110).

Учение Николая Федорова, при всем его натурализме, «грозном и ужасающе недуховном характере» (Лосев)⁴⁴, по справедливости считается *религиозно-философским*^{XIV}. Религиозным его делает решительная непримиримость в отношении смерти, эсхатологизм и... «ужасающая недуховность». Проект имманентного воскресения кажется фантастичным, но Федоров — не большой фантаст, чем теоретик апокатастасиса Ориген, хилиаст и визионер Иоахим Флорский или «серафический доктор» Бонавентура. Мотив мистико-аскетического жизнеутверждения (а вовсе не жизнеотрицания, как принято думать) присутствует во *всякой* религиозной, и в особенности *христианской* философии^{XV}. Самое страшное и невозможное для религиозного человека — помыслить небытие, представить, хотя бы на мгновение, противоположность жизни. Смерть для него — нарушение естественного порядка вещей, *случайность, а не природная закономерность*, роковая ошибка, которую необходимо исправить⁴⁵. Исправить во что бы то ни стало, уже при жизни, *hic et nunc*, пусть даже ценой духовного отречения!

«Спасительное начало нетления»

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» Христу. Вопреки заблуждению религиозных профанов, хлеб и вино евхаристии — не символы или образы тела и крови Христа, но, как утверж-

⁴⁴ См.: А.Лосев. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 72.

⁴⁵ «Если смерть “натуральна”, если она — последняя правда о мире и жизни, высший и непреложный закон всего существующего, то Бога нет и весь рассказ о творении, о радости и свете жизни — обман» (А.Шмеман. Беседы на радио «Свобода». М., 2009. Т. 1. С. 200).

дают Иоанн Дамаскин, Василий Великий, Епифаний Кипрский, Николай Кавасила, Дионисий Александрийский и другие учителя церкви, самое настоящее тело и настоящая кровь господа, которые, проникая «во вся составы, во утробу и сердце»⁴⁶ верующих, питают их и соделывают *причастными* (2 Петр. 1:4) божественному нетленному естеству⁴⁷. 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»⁴⁸. Многие христианские богословы предостерегали от идеалистического толкования святой евхаристии и настаивали на прямо противоположной, *реалистической* интерпретации таинства^{XVI} — интерпретации хотя и не единственно возможной (как показывают некоторые раннехристианские тексты^{XVII} а также рассуждения протестантствующих теологов^{XVIII}), но единственно адекватной (по смыслу евангелия) и приемлемой для религиозного биофила с его верой в вечную жизнь и прямо-таки маниакальной одержимостью идеей душевно-телесного самосохранения. «Христос, — разъяснял Иоанн Златоуст, — чтобы ввести нас в большее содружество с Собою и показать Свою любовь к нам, дал желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть, и касаться зубами Плоти Его»⁴⁹,

⁴⁶ Молитва св. Симеона Метафраста 3-я.

⁴⁷ «Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье; ядущий Мою Плоть и пьющий 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, сшедший с небес; не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек» (Иоан. 6:55–58). Апостол Иоанн употребляет здесь слово *σάρξ* («плоть»), а не *σῶμα* («тело»), как другие евангелисты (Мф. 26:26, Мр. 14:22, Лк. 22:19). Если *σῶμα* еще можно понимать иносказательно, то *σάρξ* — это мясо, телесное вещество, мышцы и жилы.

⁴⁸ Цит. по: В.Малахов. Пресуществление святых даров в таинстве евхаристии. Сергиев Посад, 2007. С. 27.

⁴⁹ Букв. перевод: «вонзая зубы в плоть».

и соединяться с Ним»⁵⁰; «Мы делаемся христоносцами, — писал Кирилл Иерусалимский, — когда тело и кровь Христовы сообщаются нашим членам»⁵¹. В понятие «богоуподобления» христианские авторы вкладывают совершенно определенный смысл: речь идет о *телесном*, а не только духовно-нравственном или интеллектуальном уподоблении, о своего рода *онтологическом преобразении* человека («срастворении» с божественным⁵²) как вполне *реальном*, а не исключительно умопостигаемом или спекулятивном процессе⁵³. 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^{XIX} христианина как на реальное, существенное приобщение к Богу всего человеческого естества»⁵⁴.

⁵⁰ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. Беседы 1–46. М., 2008. С. 620. «Слово, употребленное Спасителем, по отношению к потреблению Своей Плоти, предельно жестко, материалистично: “Ядущий... имеет жизнь вечную” (Ин. 6,54). Ядущий — τρώων. Глагол τρώω имеет значение грызть, есть, вкушать в сыром виде... Если бы Христос хотел сказать нечто символическое (протестантское), Он нашел бы слово менее конкретное и обиденное... Сама Евхаристия совершается в ту ночь, когда Христос уже ни о чем не говорил с апостолами в притчах, но говорил явно. И здесь допускать наличие аллегории неуместно» (А.Куряев. Протестантам о православии. Наследие Христа. Клин, 2009. С. 454). Ср.: В.Чаплин. Бог. Человек. Церковь. М., 2008. С. 112 («Слова Христа о Себе как о пище и питии не допускают аллегорических толкований... здесь мы сталкиваемся с тайной веры»).

⁵¹ Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 330.

⁵² Ипполит Римский. О Христе и антихристе. СПб., 2008. С. 212.

⁵³ См.: Архиеп. Андроник (Никольский). Древнецерковное учение об Евхаристии. М., 2008. С. 130 («Для того Христос и установил это таинство, чтобы общение с Ним было не только духовное, но и телесное, всецелое срастворение человека существом Христовым»).

⁵⁴ Архимандрит Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. Киев, 2006. С. 396. Напротив, идеалист Кант полагал, что законное право и даже прямая обязанность «философских богословов» — «усматривать моральный смысл» во всем, что представляется критически важным в св. писании, сверх того — «навязывать его тексту Библии» (И.Кант. Спор факультетов // Соч. в 6-ти т. Т. 6. М., 1966. С. 345).

Деисты и атеисты, гностики и агностики, иноверы и маловеры, все «равнодушные к религии нечестивцы»⁵⁵ имеют дурную привычку «отвлекаться» от сути дела, впадая в психологизм или морализаторство, пускаясь в «абстрактные», «оторванные от реальности» рассуждения о духовных ценностях, этических принципах и императивах там, где следовало бы попросту, отбросив сомнения, признать правду факта (а именно, факта пресуществления)⁵⁶; их безбожие не дает им увидеть, что хлеб евхаристии — *настоящая* плоть, а вино — *настоящая* кровь спасителя (а не только, скажем, метафоры или символы плоти и крови); их атеизм мешает им быть материалистами!⁵⁷

⁵⁵ Б.Паскаль. Мысли. М., 2003. С. 176.

⁵⁶ В данном случае сомневаться — значит уже не верить. Как замечает Арнобий, таинство потому и называется таинством, что непостижимо разумом. «Перестаньте, люди, через тщетные изыскания создавать препятствия для ваших надежд, — учит апологет. — Обратимся в Богу спасающему и не будем искать разумного основания для предложенного дара. Когда речь идет о спасении душ и о нашей пользе, то что-то следует делать и без рассуждения» (Арнобий. Против язычников. СПб., 2008. С. 221).

⁵⁷ Христианский «мистический реализм» *антитетичен* абстрактной символической древних мистериальных культов (Деметры, Изиды, Диониса). На это указывали В.Зеньковский, А.Швейцер, К.Ранер и другие исследователи. В частности, мистика обряда крещения, как и таинства святой евхаристии, носит совершенно реалистический и антиспиритуалистский характер, далекий от «беспомощного» идеализма греко-римских мистерий, которые, как отмечает Зеньковский, никогда «не могли подняться выше символического преодоления зла смерти» (В.Зеньковский. Апологетика. М., 2001. С. 135). «Представление об умирании и воскресении со Христом есть представление сугубо естественное»; верующий «переживает умирание и воскресение... фактически, а не как иносказательное повторение» (А.Швейцер. Мистика апостола Павла // Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 421, 253). «Голгофа — не понятие, а реальность, то, что можно видеть, осязать, вкушать» (П.Флоренский. Философия культа. М., 2004. С. 149). «Дело Христа — реальность физическая, даже... биологическая» (В.Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 286). Подробнее о символизме мистерий и реализме христианских таинств см. у В.Зеньковского (указ. соч., с. 137–147); об элевсина-орфических культах и мистериальном «экстазисе» как отрешении души от тела: Ю.Кулаковский. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. Киев, 1899. С. 77–98; о неприятии дохристианским Западом восточного эсхатологического реализма: П.Страхов. Эсхатология языческих мистерий //

Религиозная вера, напротив, не терпит идеалистической «пустоты» и двусмысленности; сотериология подавляет чуждую умонастрою *orthodoxorum fidelium* метафизику с ее страстью к чистому созерцанию и теоретизированию, науку («внешнее мудрствование»), саму мораль^{XX}; она содержит в себе, как это выразил Кьеркегор, «телеологическое устранение этического»⁵⁸. 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 *только* образы, *мысли*, если *только* мысли, — равным счетом ничего не значат. Принципиально важно, чтобы все описанные в книге события, отношения и ситуации имели место в действительности. Христос *физически* существовал, Лазарь *на самом деле* воскрес, грешники терпят *настоящие* муки в аду. Верующий — реалист, он избегает «спиритуалистического прочтения»⁵⁹ Библии; его интересует по преимуществу буквальный, не отягченный абстракциями и философемами смысл нарратива⁶⁰. Слово, не подтвержденное фактом, не убеждает, а только смущает, будоражит воображение и сеет в душе зерна сомнения. Именно

«Богословский вестник», 1913, июль-август. С. 578–584; о церковно-православном отвержении «манихейского идеализма» и сопротивлении попыткам «спиритуализации» таинств евхаристии и крещения: Х.Яннарас. Православие и Запад // «Герменея», 2009, N 1. С. 124–127, 130. «Мы станем членами Церкви, — пишет последний из названных авторов в своем *Введении в православное богословие*, — не через принятие определенных умозрительных принципов или этических установлений, но прежде всего через действие вполне телесное... [а именно] троекратное погружение в крещальные воды» (Х.Яннарас. *Вера Церкви*. М., 1992. С. 190).

⁵⁸ С.Кьеркегор. *Страх и трепет*. М., 1993. С. 64.

⁵⁹ Догмат воскресения попросту не поддается такому прочтению — вот чего не хочет понять Джанни Ваттимо, предлагающий взглянуть на Библию постмодернистским взглядом, отказавшись от ее «буквальной и авторитарной интерпретации» (см.: Дж.Ваттимо. *После христианства*. М., 2007. С. 57–58).

⁶⁰ Как религия откровения и преображения мира, христианство, по замечанию де Шардена, является «самым реалистичным из всех верований и надежд» (П.Тейяр де Шарден. *Феномен человека*. М., 2002. С. 304). Ни один ортодокс не осмелится утверждать, что библейские «озеро огненное» и «небесный чертог» — просто метафоры. «Ясно, что Библия имеет в виду *реальные небеса* и *реальный ад*» (У.Экман. *Доктрины. Основы христианского вероучения*. М., 2002. С. 256).

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 *ἕρυννα πυρός*, 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 христианскими богословами и философами неоднократно — но безуспешно^{XXI}. Религиозная ортодоксия отвергала «морализаторские» интерпретации пророчеств святого писания как противоречащие его духу и букве ереси⁶¹. 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 спасены⁶².

⁶¹ «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» (С.Булгаков. Свет невечерний. С. 634). Ср.: В.Войно-Ясенецкий (архиеп. Лука). Дух, душа и тело. М., 2008. С. 405 («Бессмертие... имеет цель почтить тела святых, как великие орудия духа, много трудившиеся и страдавшие... в земной жизни. А тела тяжких грешников, бывшие главными орудиями греха, конечно, заслуживают наказания»); Г.Фаст. Толкование на Апокалипсис. С. 71–74 («Если не будет вечных мук, то не должно быть и вечной жизни»), а также: Григорий Великий (Двоеслов). Творения. М., 1999. С. 659–661; Августин. Творения. СПб., Киев, 1998. Т. 1. С. 467.

⁶² Ср.: «Не для того милосердный Владыка сотворил разумные существа, чтобы безжалостно подвергнуть их нескончаемой скорби... Где любовь, там нет возмездия; а где возмездие, там нет любви» (Исаак Сирий. О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты. СПб., 2003. С. 211, 216).

Голгофа продолжится до тех пор, пока хоть одна живая душа будет оставаться в аду, «морализировал» Ориген. За это он был объявлен ересиархом и анафематствован (вместе с Арием, Несторием и другими еретиками) на V Вселенском соборе (553 г.)⁶³. «Кто отрицает наказание, тот презирует и учение»⁶⁴, — сформулировал прѳотон ψευδος христианской морали парадоксалист Тертуллиан^{xxii}.

Деонтология против «снисходительной этики»

Не будет преувеличением сказать, что атеистическая мораль с ее деонтологическими 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 побудительных стимулах и совершенно свободно от влияния чувственности (инстинкта самосохранения), но подчиняется лишь велениям законодательствующего разума, — поскольку оно *идеалистично и не-религиозно*. Уловить разницу между этими двумя установками в этике (*атеистический идеализм — религиозный материализм*) помогает дискуссия, развернувшаяся в XIX веке — и донныне продолжающаяся — между философами-кантианцами и их оппонентами из религиозно-философского лагеря.

В «Основах метафизики нравственности» Иммануил Кант проводит известное различие двух принципов должностования, которыми руководствуются люди в ситуациях 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

⁶³ См.: Деяния Вселенских соборов. СПб., 1996. Т. 3. С. 537.

⁶⁴ Тертуллиан. Апология. С. 18.

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»⁶⁵. *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»⁶⁶. 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»⁶⁷. Императивное полагание будет *гипотетическим* в первом случае и *категорическим* — во втором.

⁶⁵ И. Кант. Основы метафизики нравственности // Соч. в 6-ти т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 252.

⁶⁶ Там же. С. 254–255.

⁶⁷ Там же. С. 284. Ср: «Если мы не придем к убеждению, что *постыдное* отвратительно само по себе, что можно будет сказать, дабы отвратить людей от соблазна решиться на любой позорный поступок в расчете на его полную тайну, если бы само *постыдное* своей мерзостью не удерживало их от этого?.. Нет ничего менее спорного, чем то, что *достойное* желанно само по себе и равным образом *постыдное* само по себе отвратительно» (Цицерон. О пределах блага и зла. М., 2000. С. 143).

Кант решительным образом противопоставляет требования нравственного закона (объективно-должное) человеческим интересам, устремлениям и желаниям (субъективно-условному), умопостигаемое — эмпирическому, этику — прагматике. «Те принципы, которые должны иметь значимость всеобщую, постоянную и необходимую, нельзя выводить 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»⁶⁸. Деонтология признает поступок моральным, т.е. объективно «необходимым», относительно 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 прижизненное благополучие или блаженство *post mortem*. Закон «должен быть строгим», настаивает Кант; «снисходительная этика есть погибель морального совершенства»⁶⁹. Принимать в расчет *психо-* и *пато-*логию (аффекты, влечения, фобии), делать скидку на слабость и «несовершенство» человека, уповать на помощь небес — значит *быть снисходительным*. Но автономия чистой воли не имеет ничего общего с таким «гуманизмом», на котором замешана религиозная этика, с телеологией и всякого рода ухищрениями и спекуляциями утилитаристского разума⁷⁰.

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

⁶⁸ И. Кант. Лекции по этике. М., 2005. С. 47.

⁶⁹ Там же. С. 89.

⁷⁰ 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» (Г.В.Ф.Гегель. 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).

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»⁷¹. Религиозному благочестию *предпослано* уважение к нравственному закону; этическое (как предпосылка) обусловливает теологическое.

На этом можно было бы поставить точку, но Кант идет дальше и утверждает, что религиозная вера является, помимо прочего, и руководящим «мотивом морали», а не только ее нуминозным *выражением*. Так в кантианскую философию проникает религиозность — как нечто совершенно необязательное, «дополнительное», лишь *вытекающее* (казалось бы) 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»⁷², и чтобы все моральные предписания и императивы, установленные практическим разумом, сохраняли обязывающую силу, а не «превратились в ничто» без верховной инстанции — свидетеля совести и арбитра, взирающего на человека и оценивающего его помыслы и поступки⁷³. 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 $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ этического субъекта, его нравственное достоинство и основание добродетельного образа жизни. 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* «снисходительной этике». «Всякая примесь мотивов личного счастья препятствует тому, чтобы моральный закон имел влияние на человеческое сердце»⁷⁴, — утверждает Кант в «Критике практического разума». Но в другом месте он заявляет прямо противоположное: «Религия и есть то, что придает

⁷¹ И. Кант. Лекции по этике. С. 65.

⁷² Там же. С. 91.

⁷³ Там же. С. 94.

⁷⁴ Там же. С. 399.

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»⁷⁵. 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»⁷⁶; 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»⁷⁷.

Отвергая возможность теоретического доказательства бытия бога и личного бессмертия, Кант, тем не менее, *допускает* обе идеи как безусловно полезные и необходимые для практических, т.е. моральных целей. 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 больше приобретает себе уважение, противоречит тому, что моральность именно в том и состоит, что закон уважается исключительно ради него же самого»⁷⁸. «[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*»⁷⁹.

⁷⁵ Там же. С. 94–95.

⁷⁶ Там же. С. 76.

⁷⁷ Там же. С. 65.

⁷⁸ Г.В.Ф.Гегель. Лекции по истории философии. СПб., 2006. Т. 3. С. 504.

⁷⁹ А.Шопенгауэр. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 139. Ср.: «Хотя Кант и обошелся без гипотезы Бога в качестве источника нравственного закона, он все же вернулся к ней (причем в самой грубой форме *deus ex machina*), чтобы обеспечить конечное совпадение добродетели и счастья» (Дж.Робинсон. Быть честным перед Богом. М., 1993. С. 82). См. также: Ф.Ницше. Сочинения в 2-х т. М., 1990. Т. 1. С. 654.

Интеллектуальные усилия большинства 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*⁸⁰, отрицающее индивидуацию как «простое явление» и порождение наших чувств, только мешающее нам познавать реальность. «Множественность и разобшение 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»⁸¹. Но таким образом, отрицая *principium individuationis*, философ-пантеист снимает и саму этическую проблему — это еще один вариант «устранения этики», только уже не религиозный, а скорее мистико-философский.

⁸⁰ «Ты есть То» — основоположение философии упанишад. Более развернутый перевод с санскрита: «Это (каждый отдельный индивидуум) есть ты (сам)».

⁸¹ А.Шопенгауэр. Свобода воли и нравственность. С. 253–254.

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 со-страдания, 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 самоидентификации («Ты — это Я») ^{xxiii}.

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* ⁸². Альтруизм отвергается как вредное нигилистическое учение, лживое и «смертельно опасное для всего живого» ⁸³. *Этика долга* заменяется *этикой блага*, категорические императивы — гипотетическими. В Нагорной проповеди, резюмирующей христианскую нравственность, всякий моральный поступок имеет в виду 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, пол-

⁸² «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). Ср.: Бернанд Клервоский. О любви к Богу. С. 85–87 («прежде всего, человек любит себя ради самого себя»; «распространенная на других, [любовь к себе] становится любовью к ближнему»). См. также: Цицерон. О пределах блага и зла. С. 134–136 («начало (principium) выводится из любви к самому себе»; однако «высшее благо для человека», *желанное* (extendendum) и *достойное* (honestum), «возникает позднее» и «не принадлежит к первым естественным влечениям»).

⁸³ М.Шелер. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 131.

ностью 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)^{XXIV}. 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). «Хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди» (Мф. 19:17). «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). «Кто напоит одного из малых сих... не потеряет награды своей» (Мф. 10:42). «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 ежечасно 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). «Бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» (Мф. 25:13). «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 (ничто в *этой* жизни *само по себе* не ценно!), но вне-моральная цель, достижению которой он служит. То, что деонтология рассматривает как средство (самосохранение индивида)⁸⁴, становится целью, а цель (исполнение нравственного закона) — средством^{xxv}. 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*)⁸⁵, оборотной стороной которого является *timor mortis* — страх жизнеутраты, небытия, *horror vacui*. В основе этой псевдо-морали лежит неявно выраженный эгоистический интерес: «Если мертвые не воскресают, какая мне польза? — спрашивает верующий. — Станем есть и пить, ибо завтра умрем!»^{xxvi}.

⁸⁴ «Исполнить долг есть моя абсолютная цель; а сохранение моей самости есть лишь средство для этой цели» (И.Г.Фихте. Система учения о нравах. СПб., 2006. С. 262). «Побужденный нравственным законом, я забываю себя самого в действовании; я емь лишь орудие в его руке» (Там же. С. 255).

⁸⁵ См.: Ф.Геттингер. Апология христианства. Ч. I. С. 235–238 («В чем состоит самое сильное желание человека, первое и последнее желание нашей души?.. — *Счастье*... Прежде чем человек услышит слово “добродетель”, прежде чем узнает что-нибудь о долге и самопожертвовании, он уже желает себе счастья... [притом] такого, которое *всегда* продолжалось бы и *никогда* не имело бы конца... Только вечное счастье есть истинное счастье»).

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 желаний удовольствия или блаженства и в котором ему безразличны и собственное совершенство, и добродетели, и само существование в *посю-* 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^{XXVII}.

Ницше как христианин

«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 максима⁸⁶, которую нередко (ошибочно) преподносят как одну из протоформулировок кантовского категорического императива⁸⁷, 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 от-

⁸⁶ 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.

⁸⁷ «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» (И.Кант. Основы метафизики нравственности // Соч. в 6-ти т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 261).

ношению к другим людям^{XXVIII}. 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»⁸⁸. Именно так: «*взаимное ожидание дара*», т.е. награды, лежит в основании ортопраксии христианства и индивидуальной морали каждого в отдельности «члена тела Христова»; награды, которую человек не *находит*, но *получает* — от трансцендентного бога-всевида и сердцеведа, оценивающего его мысли, слова и дела. В такой интерпретации христианская теонормная этика — «заповеданная Богом»⁸⁹ — предстает этикой, во-первых, *гедонистической* («радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах»⁹⁰), во-вторых, *гипотетико-императивной* («прощайте, и прощены будете; давайте, и дастся вам»⁹¹), и в-третьих, *гетеронормной* («Им живем и движемся и существуем»⁹²)^{XXIX}.

Сокровенную суть христианской морали душеспасения выразил «антихристианин» Ницше. Философ-имморалист, возвестивший о «смерти Бога», в полемике с «закостенелыми идеалистами» кантианцами⁹³ оказывается... по одну сторону барри-

⁸⁸ Х.У. фон Бальтазар. Девять тезисов о христианской этике. В сб.: Принципы христианской этики. М., 2007. С. 68–69.

⁸⁹ См.: Н.Лосский. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 67.

⁹⁰ Мф. 5:12.

⁹¹ Лк. 6:37–38.

⁹² Деян. 17:28.

⁹³ Ф.Ницше. Воля к власти. М., 1994. С. 134.

кад 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!*»⁹⁴. Непримируемый враг идеализации в философии и этике, Ницше решительно отверг деонтологию, противопоставив ей совершенно иное, «перспективное»⁹⁵ видение морали. «Моя задача, — говорил он, — заключается в том, чтобы привести мнимозамансипированные и *утратившие свою природу* моральные ценности назад к их природе, т.е. к их естественной “*имморальности*”»⁹⁶. Естественно имморальны инстинкт самосохранения и «воля к власти», а этические ценности — всего лишь *средства*, или *условия* «сохранения и возрастания» этой власти⁹⁷. В философии и науке 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

⁹⁴ Ф.Ницше. 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» (Н.Бердяев. 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» (С.Франк. Крушение кумиров // Сочинения. М., 1990. С. 176). «Источником моральных императивов является не свобода, а Необходимость... Если этическое не даёт 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» (Л.Шестов. Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 153).

⁹⁵ Ф.Ницше. Воля к власти. С. 107.

⁹⁶ Там же. С. 127.

⁹⁷ «Воля к власти, становление, жизнь и бытие в самом широком смысле — все это одно и то же на языке Ницше» (М.Хайдеггер. Слова Ницше «Бог мертв» // «Вопросы философии», 1990, №7. С. 154).

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 — «венца» божественного творения и «царя природы» — 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 мета-физическом, о поту-, а не по-сторонней реальности (хотя любому средней руки философу или религиоведу не составит труда оспорить данное утверждение). 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 индивидуально-личное бытие является такой предпосылкой-условием; целью же (*τέλειον*) является свободное действие, исполнение нравственного закона, познание и самопознание, 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*^{xxx}. То же самое можно сказать о максимах «натуралистической этики» Ницше, применительно к идеям которого историки философии употребляют понятие «иммориализм»^{xxxI}. Приложимо ли данное определение к новозаветной проповеди Христа и апостолов? Всякий честный исследователь должен ответить на этот вопрос утверди-

тельно⁹⁸ и признать: религиозная вера — слишком шаткое и ненадежное основание для морали⁹⁹.

Экзистенциальный атеизм

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 кате-

⁹⁸ О «христианских корнях» имморализма Ницше см., напр.: К.Ясперс. Ницше и христианство. М., 1994. С. 72–76; Т.Манн. Аристократия духа. М., 2009. С. 304; Т.Альтицер. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М., 2010. С. 33–40. В концепции Томаса Альтицера Ницше (наряду с Гегелем, Блейком и Мильтоном) предстает чуть ли не выразителем духа аутентичного христианства. «Ницшевский ответ “да” жизни, телесности и земле», по мнению Альтицера, является «действенным проявлением уникальной христианской веры» (указ. соч., с. 35).

⁹⁹ Надо иметь в виду, что имморализм — 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, имморалист, признавая законность этих требований, *релятивизирует их*, ставя в зависимость от чего-то другого, более ценного и желанного (*unio mystica* с Богом, *status gloriae*, «соблаженство» и пр.). Таким образом, преследуя вне-моральную цель, он подводит под нравственность совершенно чуждые ей мотивы. Спору нет: религиозный человек не может быть аморальным (поскольку прескриптивное содержание заповедей совпадает с устанавливаемыми разумом нормами этики); но надо признать и другое: как человек *религиозный*, он вместе с тем не может *не быть имморалистом* (вера в бога, выражаясь фигурально, «отвращает» его от морали).

горически!¹⁰⁰ Бог справедлив, сверх того — милостив: как же может он попустить, 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, homo religiosus (*анти*-рационалист, всегда готовый, по совету Паскаля, смиренномудро «глупеть» (*il faut s'abetir*) — но не до полного оглупления, *не в ущерб себе*) утверждается в далеко не абсурдном мнении, что сказанное в Библии о двух путях воскресения следует понимать однозначно-буквально, и никак иначе. На этой разумной уверенности и покоится христианская псевдо-мораль.

Почему «псевдо»? Ответ заключен в формуле, хорошо всем известной и совершенно некритически принимаемой большинством верующих как нечто самоочевидное, не подлежащее сомнению или опровержению: «Если Бога нет — все дозволено»^{xxxii}. Этот тезис, наводящий на мысль о «безнравственности» атеизма (существует-де каузальная связь между неверием в бога и моральным пороком¹⁰¹), если вдуматься, совершенно определено и недвусмысленно высказывается о прямо противоположном, а именно о *религиозном имморализме*. Строго различая мотивы *pragmatica* и *morale*, не считая возможным смешивать одно с другим, атеист-деонтолог утверждает экзистенциальный примат этического — нравственного законодательства, прескриптивы которого в ряду мотивирующих факторов поведения приобретают для него решающее

¹⁰⁰ «...Пути Господни неисповедимы; но мы не можем допустить, чтоб пути Его были злы!» (С.Желудков. Почему и я — христианин. СПб., 1996. С. 50).

¹⁰¹ Историкам культуры хорошо известно, что это не так. Во-первых, «безнравственность во все времена находила в религии не меньшую опору, чем нравственность» (З.Фрейд. Будущее одной иллюзии. М., 2009. С. 227). Во-вторых, история знает множество примеров *нерелигиозных*, и однако *моральных* сообществ (собственно говоря, мораль как система норм и запретов, следовательно — основа человеческого взаимодействия и коммуникации, является *conditio sine qua non* существования *всякого* общества). В настоящее время среди ученых, занятых исследованиями в данной области, преобладает мнение, что религия и мораль «происходят из разных источников» (см. об этом: Э.Р.Доддс. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 53).

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»¹⁰²). Моральность христианина, в отличие от этической установки «честного атеиста»¹⁰³, целиком и полностью обусловлена 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 *иммoralистом*^{XXXIII}. Это значит считать, что «без бога нет морали» (как вытекает из тезиса о вседозволенности)^{XXXIV}, и забывать о том, что идеи добра, милосердия, справедливости *предшествуют* идее бога, а не наоборот^{XXXV}. Бог теизма, мыслимый как существо нравственно совершенное, есть обращенная в абсолютную сущность *собственная моральная сущность человека*, ее «объективация»^{XXXVI}. Между тем, «все справедливое, истинное и доброе везде имеет *в себе самом, в своем качестве, основание своей святости*»¹⁰⁴. 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»¹⁰⁵. Прежде чем обрести веру в бога, верующий должен *уже быть* моральным

¹⁰² И.Кант. Основы метафизики нравственности // Соч. в 6-ти т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 274.

¹⁰³ «Нравственность самочинная, как у честных атеистов, *ни малейшей* цены для загробного спасения не имеет... Она хороший белый хлеб, а не *вынутая просвира*» (К.Леонтьев. Письмо студенту // «Богословский вестник», 1914, N 2. С. 229). «Не имеющая цены для спасения» атеистическая мораль — бесполезная «этическая роскошь» (М. де Унамуно. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. С. 267).

¹⁰⁴ Л.Фейербах. Сущность христианства // Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 312.

¹⁰⁵ И.Кант. Лекции по этике. С. 65.

человеком; не моральность, конечно, пробуждает в нем религиозное чувство, но она является «интеллектуальной» предпосылкой религиозности^{XXXVII}. Строго говоря, богоискательство начинается в момент осознания человеком *потребности* в некоем боге, который был бы достаточно хорош, благ и человеколюбив, чтобы «актуализировать» 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 антитеизмом. Невосуществование бога недоказуемо, как недоказуемо и его бытие^{XXXVIII}: «жив он или мертв — это равным образом вопрос веры»¹⁰⁶. Можно, конечно, думать — т.е. *верить*, — что бога нет, но такая уверенность (вытекающая из неприятия самой идеи трансцендентного и сверхразумного существа) мало чем отличалась бы от религиозной (в доказательствах не нуждающейся) веры в бытие бога¹⁰⁷. Атеист же, по примеру агностика¹⁰⁸, оставляет вопрос о боге нерешенным, поскольку считает его бессмысленным — не имеющим, прежде всего, *экзистенциального* смысла¹⁰⁹. Простая «интеллектуальная честность» (Бон-

¹⁰⁶ Ж. Делез, Ф. Гваттари. Анти-Эдип. Екатеринбург, 2007. С. 171.

¹⁰⁷ Все религиозно-философские доказательства бытия бога в конечном счете сводятся к одной «картезианской» формуле: *бог мыслит, следовательно, он существует*. Именно это, собственно, и доказывает Р. Декарт в своих «Размышлениях о первоначальной философии» (СПб., 1995. С. 77–91, 113–127). Притом в естественной теологии *мышлению* всегда предшествует *верование*: всякий раз предусловием рационального доказательства бытия бога оказывается «допущение определенных положений веры» (см.: У. Оккам. Избранное. М., 2010. С. 149).

¹⁰⁸ См., напр.: Б. Рассел. Кто такой агностик? // «Скепсис», 2002, № 1. С. 27; А. Дж. Айер. Язык, истина и логика. М., 2010. С. 165–166; Христианство и атеизм (переписка С. Желудкова и К. Любарского). М., 2006. С. 63–64.

¹⁰⁹ Кроме того, атеист понимает, что его утверждения *чисто логически* «не могут противоречить высказываниям верующего человека» (см.: Л. Витгенштейн. Лекции о религиозной вере // «Вопросы философии», 1998, № 5. С. 124), — в отличие от метафизика-богоборца, который *пытается противоречить*, доказывая, что его «оппонент» заблуждается.

хеффер, Лакруа, Гессе)¹¹⁰ и «добросовестность» (Сартр)¹¹¹, «порядочность в делах духа» (Ницше)^{xxxix} требуют, чтобы он игнорировал этот вопрос и поступал так, *как если бы бога не было*. Экзистенциальный атеизм противостоит метафизике (с ее поисками окончательного ответа и выбором: *или — или*, «да» или «нет»^{xli}); он отвергает гетерономию в любых проявлениях: в научном исследовании — как предвосхищение основания (*petitio principii*), в художественном творчестве — как боговдохновение (*εὐθουσίασις*), в этике — как телеологию душеспасения и эвдемонизм (*soteria*). Если метафизический антитеист *отрицает бога* (или, говоря более точно, утверждает его небытие), то экзистенциальный атеист — «последовательный критик религии» (Слотердайк) — показывает лишь, как можно *обходиться без бога*, и объясняет, почему следует так поступать^{xli}. Справедливо полагая, что широко распространенное в среде интеллектуалов (ученых и философов) богоотрицание является «сатанической» 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^{xlii}.

«Нет твари, сокровенной от Бога», «все обнажено и открыто пред очами Его»¹¹² («Законодателя и Судии, могущего спасти и погубить»¹¹³) — так христианская докса формулирует принцип *теономии* бытия, дезавуируемый атеизмом как принцип *гетерономии*. Именно «сокровенности» требует атеистическая мораль: чтобы не было ни бога-законодателя, ни бога-свидетеля и судьи, 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»¹¹⁴;

¹¹⁰ См.: Д.Бонхеффер. Соппротивление и покорность. М., 1994. С. 263–264; Ж.Лакруа. Избранное. М., 2004. С. 359; Г.Гессе. Игра в бисер. М., 1992. С. 324.

¹¹¹ См.: Ж.-П.Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 325.

¹¹² Евр. 4:13.

¹¹³ Иак. 4:12.

¹¹⁴ Августин. Творения. Т. 4. С. 48.

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^{XLIII}. Но как раз одиночества и лишен homo religious!^{XLIV}

«Безбожие» атеиста сплошь идеалистично. Быть человеком нравственным, поступать сообразно велениям совести и разума, искать и находить удовольствие в честной, свободной, осмысленной деятельности (*per se*, вне каких-либо имманентно или трансцендентно-утилитарных расчетов), но при этом *не* верить в бога (вечную жизнь, искупление, благодать и т.п.)¹¹⁵, может *только идеалист*^{XLV}. Те, кто привык отождествлять атеизм с материализмом и сводить духовность к религиозности¹¹⁶, с этим утверждением, конечно, не согласятся. Для них атеизм — синоним всего самого грубого и вульгарного, враждебного духу, культуре, морали. В их представлении нравственность и духовность «самочинно» (Леонтьев), отдельно и независимо от религии, т.е. автономно, не существуют. Моральная доброкачественность нерелигиозного человека допускается только как исключение из общего правила (свидетельствующее, скорее, о бессознательной религиозности или интуитивной «набожности» невера¹¹⁷); не принимается во внимание, что этика может располагаться и вне религии («этический идеализм»¹¹⁸), а религиозное чувство и «опыт веры» обретаются, в свою очередь, *по ту сторону этики*¹¹⁹.

Служители церкви, эти вечные обличители атеистов, очень любят распространяться о духовно-нравственных ценностях и морали, якобы «заповеданной» человечеству богом; не кто-ни-

¹¹⁵ Максима Д.Юма: *поступать морально, игнорируя существование Бога* (см.: С.Жижек. О насилии. М., 2010. С. 107).

¹¹⁶ См.: А.Кураев. Диспут с атеистом. М., 2007. С. 201–202.

¹¹⁷ «Нерелигиозная духовность» возможна, заявляет А.Мень, и «поясняет»: «У Достоевского есть персонажи — например, Кириллов в “Бесах”, — которые считают себя атеистами, но в них живет скрытая *религиозность*» (А.Мень. Почему нам трудно поверить в Бога? М., 2008. С. 187).

¹¹⁸ См.: В.Зеньковский. Автономия и теонимия // Собр. соч. М., 2008. Т. 2. С. 152.

¹¹⁹ См. разд. II, комм. 1, 9, 11, 21, 26, 27.

будь, но они, *philosomaton genos*, присвоили себе право (на каком основании?) вещать от имени духа. Не пора ли оспорить у них это право? Не пришло ли время задуматься о природе религиозного *иммориализма*? Быть может, атеизм как идеалистическое мировоззрение — не только *возможная*, но и *желательная* альтернатива религиозной (без)духовности?

Примечания

¹ Высказывания религиозных авторов (как древних, так и современных) не оставляют сомнения в том, что эсхатология первоначального христианства, в отличие от греческого спиритуализма и идеализма, была преимущественно *реалистической*, а расхожие представления о якобы враждебном отношении христиан к телесности, мягко говоря, далеки от истины. Ниже приводятся некоторые из этих высказываний.

«Человек есть не только душа, но душа и тело», «если не воскреснет тело, то не воскреснет человек» (Иоанн Златоуст. Творения. М., 1993. Т. 2, кн. 1. С. 478). «Плоть считается слугою и рабом души, однако она оказывается сообщницей и сонаследницей ее... Если такова она во временной жизни, то почему и не в вечной» (Тертуллиан. О воскресении плоти // Апология. СПб., 2004. С. 292). «Человек, созданный по образу Божию, был плотяный... Плоть почтенна пред Богом» (Иустин Мученик. Творения. М., 1995. С. 478). «Природа плоти... добра» (Августин. Творения. СПб., Киев, 1998. Т. 4. С. 10). «Тело не заслуживает укоризн» (Василий Великий. Творения. СПб., 1911. Т. 2. С. 491). «[Еретики] называют тело злом и изваянием лукавого, а мы злом считаем только пребывание ума в телесных помыслах, в теле же — никак не злом, раз само тело не зло» (Григорий Палама. Триады в защиту священо-бесмолвствующих. М., 2005. С. 41). «Зла нет в естестве» (Бл. Диадок // Добротолюбие. Избранное. М., 2009. С. 323). «Во всех состояниях тело [душе] ко благу» (Бернард Клервоский. О любви к Богу. СПб., 2009. С. 99). «Тело человека... достойно чести» (Мефодий Патарский. О воскресении, против Оригена // Полн. собр. творений. СПб., 1905. С. 269). «Тело не есть зло по природе своей» (Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя Церкви III века. Т. 1. М., 1996. С. 221); «Соединение души и тела — не наказание для души, но благодатная связь, в силу которой человеческая душа достигает полного совершенства» (Э.Жильсон. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.-СПб., 1999. С. 238). «Совершенный человек есть соединение и союз души... с плотью, которая создана по образу Божию» (Иринеи Лионский. Против ересей. V, 6.1 // Творения. М., 1996. С. 455). «Материя есть дело Божие и она прекрасна» (Иоанн Дамаскин. Цит. по: Архимандрит Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. Киев, 2006. С. 241). «Как Христос Господь, спасший нас, хотя прежде был духом, сделался плотью и таким образом призвал нас, так и мы получим награду в этой плоти» (Климент Римский. Второе послание к коринфянам // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 186). «Наряду с духом, Христос спасает и материю, в которую Он погрузился» (П.Тейяр де Шарден. Божественная среда. М., 2003. С. 289). «Материальность есть благо» (О.Клеман. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М., 1994. С. 216). «Дело небес материально — Бог создал материальный мир. Дело

ада — духовно» (Г.К.Честертон. Святой Фома Аквинский // Вечный человек. М., 1991. С. 312). «Материя — это добро... Сам Бог однажды облекся в человеческое тело» (К.С.Льюис. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи, трактаты. М., 1992. С. 326). «Тело само в себе добро и призвано к прославлению Бога» (Э.Навиль. Вечная жизнь. М., 1865. С. 125). «Презирующий тело грешит гордостью духа» (А.Хомяков. Церковь одна. М., 1991. С. 21). «Христос есть Спаситель не только душ от греха, но, вместе с тем и тем самым, и “Спаситель тела”» (С.Булгаков. Свет невечерний. М., 2001. С. 389). «Причастницей жизни... является не одна душа, но *вся* конкретная личность человека» (С.Трубецкой. Вера в бессмертие // Собр. соч. Т. 2. М., 1906. С. 406). «Не только душа, но и тело [человека], как сотворенное по Его образу, участвует в сообразности Богу» (В.Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 88). «Тело свято: оно призвано к вечному общению с Богом, так же как и душа» (Антоний Сурожский. Труды. Т. 1. М., 2002. С. 1007). «Материя... будучи Божиим творением, хороша и совершенна» (А.Шмеман. Беседы на Радио «Свобода». М., 2009. Т. 1. С. 461); «Бог внедрил Дух в материю... Человек задуман, как существо вписанное, вросшее в плотское мироздание» (А.Мень. Тайна жизни и смерти. М., 2008. С. 108–109).

Христианской антропологии, как легко убедиться на материале святоотеческой письменности и позднейшей религиозной философии, категорически «чужд “дуализм” души и тела» (М.Шелер. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 146); человек, венец творения божьего, мыслится как «существо двуединое» (Н.Бердяев. Философия свободного духа. М., 2006. С. 61), как «совершенная целостность» (Ж.Маритен. От Бергсона к Фоме Аквинскому. М., 2006. С. 108), «субстанциальное единство тела и души» (Э.Жильсон. Указ. соч. С. 242); биологическая смерть человека «не есть смерть в строгом смысле, но онтологический разрыв единого существа» (С.Булгаков. Проблема «условного бессмертия» // «Путь», 1936–1937, № 52. С. 6); отсюда — догмат «воскресения как восстановления нарушенного единства и полного искоренения источника смертности» (Б.Вышеславцев. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 324).

В стремлении «реабилитировать» homo somaticus христиане решительно отмежевываются от гностических и манихейских представлений об имманентной греховности тела. «Как плоть может сама по себе грешить, если не будет начинания и вызова к тому со стороны души?» — вопрошает Иустин-философ (указ. соч., с. 478). «Причиною греха не тело, а душа», — убежден Мефодий Патарский (указ. соч., с. 205). «Не плоть тленная сделала душу грешной, а грешница-душа сделала плоть тленной», — соглашается Августин (указ. соч., с. 7). По мнению Абеяра, «все грехи принадлежат только душе, а не телу, ибо там, где могут пребывать вина и презрение к Богу, там должны пребывать понимание и рассудок» (П.Абеяр. Этика, или Познай самого себя // Теологические трактаты. М., 1995. С. 267). «Тело есть орудие, и как бы одежда

и покров души, — утверждает Кирилл Иерусалимский. — Ежели она решается на любодеяние, тогда тело бывает нечисто; ежели ж соединено будет с душою святою, то бывает храмом Духа Святого» (Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 54). Схожего мнения придерживается Василий Селевкийский: «Не глаза или рука, или иная какая часть тела согрешает, но плохое пользование рукой, глазами или другими членами» (цит. по: Архимандрит Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. С. 199).

Об этом же см.: Лактанций. Божественные наставления // Творения. СПб., 1848. Ч. II. С. 114 («*пороки суть порывы и волнения души*»); Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 172 («*тело не является причиной порочности души*»); Иоанн Златоуст. Беседы на послание к римлянам // Творения. Т. IX. СПб., 1903. 623 («*в человеке есть иное начало порочности, зависящее не от управляемых членов, а от действующих помыслов*»); Антоний Великий. Поучения. М., 2008. С. 109 («*любостяжание, ненависть, зависть, гнев, малодушие, тщеславие, честолубие, несогласие, нечувствие добра и подобное — душою производятся*»); Феофан Затворник. Толкование Послания апостола Павла к римлянам. Гл. 1–8. М., 2006. С. 606 («*грех не от природы плоти, а от худого произволения*»); Архимандрит Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Т. 3. СПб., 2008. С. 210 («*зло истекает не из [тела], а из души*»); Антоний Сурожский. Труды. Т. 1. С. 787 («*мы виним нашу плоть в том, в чем должны были бы винить дух*»); В.Зеньковский. Основы христианской философии. М., 1992. С. 217 («*искушения... имеют источник в духе, а вовсе не в теле*»); И.Гумилевский. Учение святого апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913 («*грех всегда предполагает своим субъектом душу*»).

См. также рассуждения протоиер. Александра Шмемана о «священном материализме», который лежит в «основании христианской духовности»: А.Шмеман. Собрание статей. М., 2009. С. 29.

¹¹ Ср.: «Бессмертие, понятое в реалистическом, а не в гипер-идеалистическом смысле, может быть лишь абсолютно личным» (Г.Марсель. Метафизический дневник. СПб., 2005. С. 236). «Личный дух человека сотворен Богом. Это значит, что личное начало в нем призвано к бытию, как некое отражение в небытии Личности Божией» (С.Булгаков. Жизнь за гробом. М., 1993. С. 7). «Учение, проповедующее бессмертие не личности, а рода, есть плохое успокоение для ума и ненадежное утешение для сердца. Оно вносит только смуту и тревогу в душевный мир человека» (Д.Фаворский. Христианские догматы о бессмертии души и воскресении мертвых в связи с философским учением о загробной участи человека. СПб., 1900. С. 49). «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» (Н.Бердяев. О назначении человека. М., 1998. С. 335). «Царство Божье не может быть царством... безличного бессмертия, в котором исчезает неповторимая любящая и любимая личность. /.../ Воскресение мертвых — символ реальной, *личной* жизни будущего века» (С.Желудков. Почему и я — христианин. СПб., 1996. С. 234). «Мир спасается в своей тварности, в своем индивидуальном, конкретном, Богом сотворенном лице» (Н.Арсеньев. О жизни преизбыточествующей. М., 2009. С. 91).

Христианский «внемирской индивидуализм» (Л.Дюмон), кроме вышеуказанного противопоставления объективного (идеального) и субъективного (реального) планов существования, различает также формы *личного* и *индивидуального* бытия *post mortem*. «Индивидуальное бессмертие не имеет для нас большего значения, чем смерть, если при этом не утверждать вместе с тем и личного бессмертия, — разъясняет Тейхмюллер. — Единственно к чему лежит сердце у человечества, как это выражается и в религиозных убеждениях, — сама себя сознающая личная жизнь. Если бы мы, хотя и бессмертные индивидуально, после смерти погружались, положим, и в вечный сон, то нам было бы мало толку от подобной перспективы, точно так же, как и в нынешнем существовании мы вряд ли желали бы продления жизни, которая состояла бы в бессознательной спячке без пробуждения» (Г.Тейхмюллер. Бессмертие души. Юрьев, 1895. С. 130). «Мыслить и не сознавать при этом того, кто мыслит, значит не чувствовать самого себя, значит не быть... Тот, кто спит, живет, но не имеет сознания самого себя. Кто пожелает себе такого вечного сна?» (М. де Унамуно. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. М., 1997. С. 220). «Когда душа по отрешении от тела погрузится в род сна или оцепенения и никогда от него не будет освобождена, то что же мы выиграем, если она и будет продолжать бытие? ...Познавая себя здесь, мы должны и в другой жизни сохранить это самопознание» (М.Мендельсон. Федон, или О бессмертии души. СПб., 1837. С. 66–68).

Альтернативное — *идеалистическое* — толкование христианского провозвестия о вечной жизни (*zoe aionios*) представлено в религиозно-философских трудах Л.Толстого. «Христос учит спасению от жизни личной и полагает это спасение в возвеличении сына человеческого и жизни в Боге, — пишет Толстой. — Связывая это свое учение с учением евреев о пришествии Мессии, он говорит евреям о восстановлении сына человеческого из мертвых, разумея под этим не плотское и личное восстановление мертвых, а пробуждение жизни в Боге. /.../

Понятие о будущей личной жизни... вошло в церковное учение совершенно со стороны. Как ни странно это покажется, но нельзя не сказать, что верование в будущую личную жизнь есть очень низменное и грубое представление, основанное на смешении сна со смертью и свойственное всем диким народам, и что еврейское учение, не говоря уже о христианском, стояло неизмеримо выше его» (Л.Толстой. В поисках веры. М., 2006. С. 247, 251). Отношение православного богословия к «лжеучению» графа Толстого хорошо известно и не требует комментариев.

III Выражение «религиозный материализм» употребляют, в частности, В.Соловьев, С.Булгаков, Г.Флоровский, А.Шмеман и А.Блум (Антоний Сурожский). «Почему иудейство было предназначено для рождения из него Богочеловека Мессии?» — задается вопросом Владимир Соловьев, и отвечает: национальной особенностью евреев, их «отличительнейшей чертой» является «крайний материализм». «Для всякой идеи и всякого идеала еврей требует видимого и осязательного воплощения и явно полезных и благотворных результатов; еврей не хочет признавать такого идеала, который не в силах покорить себе действительность и в ней воплотиться; еврей способен и готов признать самую высочайшую духовную истину, но только с тем, чтобы видеть и ощущать ее реальное действие. /.../ Будучи далеки от отвлеченного спиритуализма, евреи не могли относиться к материи с равнодушием и отчуждением и еще менее с тою враждою, которую питал к ней восточный дуализм. /.../ Идея *святой телесности* и заботы об осуществлении этой идеи занимают в жизни Израиля несравненно более важное место, нежели у какого-либо другого народа. Сюда принадлежит значительная часть законодательства Моисея о различении чистого и нечистого и о правилах очищения. Можно сказать, что вся религиозная история евреев была направлена к тому, чтобы приготовить Богу израилеву не только святые души, но и святые тела» (В.Соловьев. Еврейство и христианский вопрос. М., 1884. С. 18–19). «Религиозный материализм, — отмечает Сергей Булгаков, — признает субстанциальность материи, метафизическую реальность природы. Он считает человека не духом, заключенным в футляр материи, но духовно-телесным, природным существом, метафизические судьбы которого неразрывно связаны с природным миром» (С.Булгаков. Природа в философии В.Соловьева // «Вопросы философии и психологии», 1910, кн. 105 (V). С. 665). «Можно сказать, что христианин — единственный последовательный и серьезный материалист, человек, который верит в материю, в ее бесконечно-бездонные возможности, в ее вечное призвание войти в тайну Божию» (Антоний Сурожский. Труды. Т. 1. С. 547).

IV Вот что пишет по этому поводу древний апологет Лактанций: «Какими бедствиями ни исполнена нынешняя жизнь, нет никого, кто бы не был к ней привязан... Если весь свет согласен в том, что эта столь краткая и бедственная жизнь есть великое благо, то оно соде-

ляется высочайшим благом из всех возможных благ, когда ничто не станет ограничивать ее продолжения и нарушать спокойствия ее» (Лактанций. Божественные наставления // Творения. СПб., 1848. Ч. I. С. 204). Ср.: «В действительности, после смерти мы хотели бы продолжать эту жизнь, эту же самую смертную жизнь, но только без ее зол, без скуки и без смерти. Как раз это и выразил испанец Сенека в своем *Утешении к Марсии* (XXVI); его желанием было не что иное, как вновь прожить эту жизнь: *ista moliri*. И именно об этом молил Иов (XIX, 25–27), говоря, что узрит Бога во плоти своей, а не в духе. /.../ Мы страстно желаем продлить нашу жизнь, эту, а не какую-либо другую, жизнь плоти и боли, жизнь, которую порой мы проклинаем только потому, что она кончается. Большинство самоубийц не лишили бы себя жизни, будь они уверены в том, что никогда не умрут здесь, на земле. Тот, кто убивает себя, убивает себя потому, что не хочет умирать. /.../ Если другая жизнь действительно что-то для нас значит, то она должна быть продолжением этой жизни, ...более или менее избавленным от ее невзгод» (М. де Унамуно. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. С. 219, 221), — *продолжением жизни*, только в другом, лучшем мире, «лишенном земных несовершенств и противоречий... подобном нашему [миру] во всем, кроме греха» (В. Чаплин. Бог. Человек. Церковь. М., 2008. С. 4).

^V Тема трапезы (снеди *телесной*) — одна из центральных в Библии. «В рассказе о сотворении человека, — говорит А. Шмеман, — тот показан прежде всего как существо голодное и весь мир — как его пища. Немедленно за заповедью размножаться и обладать землей человеку дается заповедь питаться от земли: *И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей Земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; вам сие будет в пищу* (Быт. 1:29). Чтобы жить, человек должен есть, он должен приобщаться к миру и претворять его в себя, в свое тело и в свою кровь... И весь мир показан в Библии как некий пир, приготовленный человеку, и этот образ пира, трапезы красной нитью проходит как один из главных символов жизни. Это образ жизни в претворении, но это также и образ жизни в ее конечном завершении: «И Я завещаю вам, — говорит Христос ученикам в последнюю ночь Своей жизни, во время Тайной вечери, — как завещал Мне Отец Мой, Царство, чтобы вы ели и пили за Моею трапезой в Царстве Моем»» (А. Шмеман. Беседы на Радио «Свобода». Т. 1. С. 132).

^{VI} «Блаженство» включает в себя «и душевные, и телесные блага», учит *Doctor magnificus* («Прослогион»). «Что любишь ты, плоть моя, чего желаешь, душа моя? — Там, там все, что вы любите, все, чего вы желаете. Если вас влечет к себе красота — (знайте, что) «праведники воссияют, как солнце» (Мф. 13, 43). Если быстрота, или крепость, или свобода тела — чтобы не было ему никаких преград, — «пребывают как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 30)... Если жизнь долгая и не-

порочная — там и чистая вечность, и вечная чистота, ибо “праведники живут веки” (Прем. 5, 15) и “от Господа спасение праведникам” (Пс. 36, 39). Если сытость — насытятся... если питье — “напьются от избобилия дома Божия” (Пс. 35, 9). Если сладкозвучное пение — там хоры ангельские не перестают воспевать Бога. Если какое угодно вожделение, не грязное, но чистое — “из потока сладостей Твоих Ты напоишь их” (Пс. 35, 9). /.../ Душа моя пусть алчет этого, плоть моя пусть жаждет, пусть пребывает в желании все существо мое — пока не войду я “в радость господина” моего, который есть тройной и единый Бог, веки благословенный» (Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 143–144, 146).

«Блаженство, — пишет Фейербах, — есть последнее слово религии и теологии. Но что такое блаженство? Чувственность как объект фантазии и сердца. Утверждение, будто христианство хочет только духовного блаженства, есть бесстыдная ложь современных лицемеров и невежд. Христианство именно тем и отличалось от философского язычества, которое знало только бессмертие духа и разума, следовательно, только абстрактное, безличное бессмертие, что выставило телесное, т.е. чувственное, блаженство и бессмертие последней целью и сущностью человека» (Л.Фейербах. Против дуализма тела и души, плоти и духа // Сочинения в 2-х т. М., 1995. Т. 1. С. 164).

^{VII} Ставшее в Новое время *locus communis* противопоставление языческой *чувственности* христианской *духовности* (жизнеутверждающе-светлого и «приземленного» культа телесности — жизнеотрицающе-мрачному и унылому, но возвышенному «надсветскому аскетизму» /М.Вебер/) — в корне ошибочно. Ни стоики, ни киники, ни скептики, ни даже эпикурейцы не были такими жизне-(и тело-)любями, как христиане. «Языческая позиция, — отмечает С.Жижек, — глубоко меланхолична: даже если проповедуется жизнь, полная удовольствий, то только в форме “наслаждайся, пока живешь, потому что в конце всегда будут смерть и тлен”. Послание же христианства — это, напротив, послание вечной радости, скрытой под обманчивой поверхностью вины и самоотречения... [Христианство] отнюдь не является религией жертвенности, ...а предлагает окольную стратегию потакания нашим желаниям БЕЗ НЕОБХОДИМОСТИ ПЛАТИТЬ ЗА НИХ, чтобы радоваться жизни, не боясь тлена и изнуряющей боли, ожидающей нас в конце» (С.Жижек. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009. С. 83, 85).

Ср.: «Католическое учение и дисциплина — стены, но они ограждают площадку для игр. Представьте себе детей, играющих на ровной, покрытой травой вершине какой-нибудь скалы в океане. Пока вокруг их островка была стена, они могли забавляться самой неистовой игрой и превращали свою скалу в самую шумную из детских комнат. Но стену разрушили, и обнажился угрожающий отвесный обрыв. Дети не упали, но в ужасе сбились в кучку, и песня их смолкла. /.../ Все

самое непопулярное в христианстве оказалось главной нашей опорой. Внешняя его сторона — строгая стража этических ограничений и профессиональных священников; но внутри жизнь человеческая пляшет, как дитя, и пьет вино, как мужчина, ибо лишь ограда христианства сберегает языческую свободу» (Г.К.Честертон. Ортодоксия // Вечный человек. М., 1991. С. 464–465, 475–476). «Христианство — без буйства, без вина и опьянения — есть полная *веселость*; удивительная *легкость* духа; *никакого* уныния, *ничего* тяжелого. Аскеты и мученики были веселы, одни в пустынях, другие идя на муки. Какой-то поток внутреннего веселья даже у таких, даже в такие минуты гнал с лица всякую тень потемнелости... Христианин не может искренно не смеяться над [стойком, который] сдерживается, усиливается, напрягается, вовсе не понимая, в сущности, для чего. Положив руку ему на плечо, светлый христианин мог бы посмеяться над ним: «Стойк — вот фалернское! о чем ты думаешь?» ...Есть неуловимо тонкая черта, соединяющая стойков с фарисеями: оба *брезгливы* по отношению к миру; один уходит от него в ванну и вскрывает себе жилы, читая «Федона»; другой отходит от него в сторону и становится на молитву» (В.Розанов. Религия и культура // Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1990. С. 292).

См. также: С.Булгаков. Свет невечерний. М., 2001. С. 386 и далее («*Задача христианского аскетизма состоит в борьбе не с телом, но за тело*»).

^{VIII} «При воскресении мертвых, которого мы чаем, тела изменяются в своих качествах. Ибо то, что сеется в тлении, будет восстановлено в нетлении, — что сеется в бесчестии, будет восстановлено в славе, — что *сеется в немощи*, будет восстановлено в силе, — “*сеется тело душевное, восстает тело духовное*” (Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008. С. 742). Однако, поправляет Оригена Мефодий Патарский, слова апостола нельзя понимать в том смысле, что человек, воскресши из мертвых, «облекается» в совершенно новое, «идеальное», так сказать, или эфирное тело (*corpus aethereum*), преобразуется в некое ангелоподобное существо. «Христос пришел проповедовать не превращение или изменение человеческого естества в иной образ, но возвращение его в то состояние, в каком человек был сначала до падения, когда был бессмертен» (Мефодий Патарский. О воскресении. С. 228). Григорий Двоеслов в полемике с последователем Оригена Евтихием доказывал, что тела мертвых воскреснут в осязаемом виде, а не «духовно» или призрачно, что же касается замечания Павла о плоти и крови, которые не наследуют царства небесного (1 Кор. 15:50), то апостол имел в виду *плотские помыслы и дела*, а не телесное естество человека, — *плоть «по греху», juxta culpam*, а не «по природе», *juxta naturam* (при этом Григорий ссылается на Августина и Иеронима Стридонского).

Ср.: «Неописуемо преобразившись из душевного в духовное, нетленное тело... останется [все же] земным, так что будет вместе земным и небесным по богоподобной тонкости. Каким оно было изна-

чально создано, таким и воскреснет, чтобы быть сообразным облику Сына Человеческого вследствие совершенного участия в обожении» (Григорий Синаит. Творения. М., 1999. С. 22). «Тела наши восстанут с костями, жилами и волосами и останутся такими навеки; только они будут светлее и славнее... А в том, что сказано: *плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия* (1 Кор. 15:50), — под плотью и кровью разумеются нечистота, лукавство и вожделение» (Варсонофий Великий, Иоанн Пророк. Руководство к духовной жизни. М., 2007. С. 383, 386). Так же и Феофан Затворник в комментариях к Павловой паранезе «*живущие во плоти Богу угодить не могут*» отмечает: «*Сущии во плоти* — то же, что: *сущии по плоти*, — то есть живущие в страстном и сластолюбивом самоугодии... Святой Златоуст говорит на сие место: “Итак, что же? Ужели, скажут, отсечь нам тело, выйти из плоти, чтобы угодить Богу? Ужели, ведя нас к добродетели, велит (Апостол) нам быть самоубийцами? Нет. — Под именем плоти Павел и здесь разумеет не тело, не сущность тела, а плотскую и мирскую жизнь, провождаемую в забавах и роскоши, которая целого человека делает плотью...” — Так и здесь: “Апостол не повелевает, чтобы мы стали вне тела, но чтобы освободились от плотского мудрствования” (блаженный Феодорит). Потому что “имеющие мудрствование плотское не могут угодить Богу, пока остаются такими” (блаженный Феофилакт)» (Феофан Затворник. Толкование Послания апостола Павла к римлянам. Гл. 1–8. С. 625–626).

См. также: Григорий Нисский. О душе и воскресении // Избр. творения. М., 2007. С. 262–275.

IX «Человек *естественным образом* желает сохраняться вечно, — “аргументирует” в пользу бессмертия Фома Аквинский. — Невозможно, чтобы [это] *естественное* желание было тщетным» (Сумма против язычников. II, гл. 79, § 6 // Фома Аквинский. Учение о душе. СПб., 2004. С. 142).

X Faithstate (экзистенциальная «установка веры»), как утверждает Джеймс, — суть естественно-биологическое состояние человека, «влюбленного в жизнь» (У. Джеймс. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 393, 394), а безрелигиозность — результат внешнего, рационального «подавления природных инстинктов» (там же, с. 163). Религия «исходит от жизненного порыва», пишет А. Бергсон (Два источника морали и религии. М., 1994. С. 150), «привязывает человека к жизни» (с. 226), служит своего рода «защитной реакцией природы против ума» (с. 132).

XI «Эти слова апостола Павла (1 Кор. 15:14) остаются для христианства основоположными, — пишет А. Шмеман. — ...С верой или неверием не просто в “бессмертие души”, а именно в Воскресение Христово и в наше общее воскресение в конце времен, как говорится,

“стоит и падает” все христианство. Если Христос не воскрес, то тогда Евангелие есть обман самый страшный из всех обманов. Если Христос воскрес, то тогда не только радикально меняются, а попросту отпадают все наши дохристианские представления и верования в “бессмертие души”, тогда весь вопрос о смерти предстает в совершенно ином свете. В том-то и все дело, что воскресение, прежде всего, предполагает отношение к смерти и понимание смерти, глубочайшим образом отличное от обычных религиозных представлений о ней, понимание в каком-то смысле попросту обратное этим представлениям. Надо прямо сказать, что классическое верование в бессмертие души исключает веру в воскресение, ибо *воскресение* — и тут корень всего — включает в себя не только душу, но и тело. Простое чтение Евангелия не оставляет в этом никакого сомнения. Увидев воскресшего Христа, апостолы, по рассказу Евангелия, подумали, что видят призрак, привидение, и первым делом воскресшего Христа было дать им ощутить реальность Своего тела. Он берет пищу и ест перед ними; сомневающемуся Фоме он приказывает прикоснуться к Своему телу, пальцами удостовериться в Воскресении. И когда апостолы уверовали, именно провозглашение Воскресения, его реальности, его, так сказать, “телесности” и становится главным содержанием, силой и радостью их проповеди» (А.Шмеман. Собрание статей. С. 728–729).

XII По этому поводу Дж.Леопарди заметил: «Любовь к Богу в том состоянии, которое христианство называет абсолютно совершенным, не является и быть не может ничем иным, кроме как любовью к самому себе, служащей лишь собственному благу, а не благу себе подобных. Именно это и называется эгоизмом» (Дж.Леопарди. Нравственные очерки. Дневник размышлений. Мысли. М., 2000. С.255). Религиозные авторы соглашаются: да, эгоизм, но — особого рода, «*трансцендентный*» (В.Виндельбанд. Прелюдии. М., 2007. С. 317), «*неземной*» (К.Леонтьев. Избранные письма. СПб., 1993. С. 566), «*высший*» эгоизм: «*любить ближнего, чтобы сподобиться любви Бога*» (А.Кураев. Дары и анафемы. М., 2009. С. 317–318). Об этой странной любви, бескорыстно-расчетливой и возвышенно-эгоистичной, читаем в «Монологионе» Ансельма Кентерберийского: «Никак не может показаться истинным, что то, что справедливее и сильнее всех (т.е. Бог — *И.Д.*), никак не награждает любящего его преданно и стойко, того, кому оно, не любящему, дало возможность полюбить. Ведь если оно ничем (не) воздаст любящему, — (выходит, что) справедливейшее не различает между любящим и презирающим то, что должно в высшей степени любить; и (что) оно не любит любящего его или (еще) что быть любимым этим (всеблагим и всемогущим) не означает никакой особой пользы. Все это звучит не в лад с ним. Значит, оно воздаст (награду) каждому преданному и стойкому в любви к нему» (Ансельм Кентерберийский. Сочинения. С. 115).

XIII «Вера в бессмертие... внутренне-нераздельна с верою в Бога и в такой находится от нее зависимости, что сила ее всегда определяется степенью или мерою последней. Чем живее и глубже бывает в ком вера в Бога, тем тверже и несомненное тот верит в бессмертие своей души. И, наоборот, чем слабее и безжизненное верит кто в Бога, тем колебательнее и сомнительнее в том бывает вера в свое бессмертие. Кто же совсем теряет или заглушает в себе веру в Бога, тот обыкновенно перестает вовсе верить в бессмертие души или в будущую жизнь» (Архимандрит Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Т. 3. С. 274–275). Ср.: «Вера в Бога и вера в бессмертие... это *одна и та же* вера, *один и тот же* предмет веры, не допускающий никакого разделения» (С.Аверинцев. Духовные слова. М., 2007. С. 132).

XIV «Высокий религиозный дух» (С.Булгаков), «подлинное христианское вдохновение» (В.Зеньковский), «пророческие чаяния новой религиозной эпохи» (Н.Бердяев), «движение вперед человеческого духа по пути Христову» (В.Соловьев), «глубокая религиозная метафизика» (Н.Лосский), «слово, растворенное подлинной христианской солью» (В.Ильин), «пророческое православие, устремленное к грядущему» (В.Никитин), «религиозный опыт, равного которому по глубине, цельности и здоровью трудно найти в истории человечества» (А.Адлер) — все это о Николае Федорове и его метафилософском проекте (см.: Н.Федоров: pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004. С. 407, 733, 712, 468, 100, 696, 754; Кн. 2. СПб., 2008. С. 643).

XV Буддизм — не исключение. С.Булгаков, в частности, указывает на целесообразность отделения конкретной религиозной практики буддистов от вероучительных спекуляций (эзотеризма). «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 положительною: 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» (С.Булгаков. Свет невечерний. С. 37).

XVI «Когда (Господь) говорит *сие есть тело Мое*, то показывает, что хлеб, освящаемый на жертвеннике, есть самое Тело Христово, а не образ Его, ибо Он не сказал: “*сие есть образ Моего тела*”, но — *сие есть тело Мое*. Хлеб неизъяснимо предлагается, хотя нам кажется хле-

бом. Поскольку мы слабы и не решились бы есть сырое мясо, особенно человеческую плоть, то нам преподается хлеб, а на самом деле это есть Плоть» (Феофилакт Болгарский. Благовестник: в 4 т. — Т. 1. Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2008. С. 397). «Хлеб тела Господня — уже не образ, не дар, представляющий только вид истинного дара, уже носит в себе не изображение некое спасительных страданий, как бы на картине, но есть самый истинный Дар, самое всесвятое Владычнее Тело, истинно приявшее все оные укоризны, поношения, раны, — распятое, прободенное, свидетельствовавшее *при Понтийстем Пилате доброе исповедание* (1 Тим. 6:13), претерпевшее заушения, биение, заплевания, вкусившее желчь. Подобным образом и вино есть самая Кровь, истекшая из прободенного тела. Это — та Плоть и та Кровь, которые соединены Духом Святым в одно Тело, рожденное от Святой Девы, погребенное, воскресшее в третий день, восшедшее на Небеса и сидящее одесную Отца» (Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе. Изъяснение Божественной Литургии. М., 2007. С. 252). «Мы называем [Святые Дары] не образом и не отражением тела Христа, хотя таинство и совершается при помощи символов, а самим телом Христовым обожествленным... Как, например, хлеб, вино и вода превращаются в плоть и кровь ядущаго и пьющаго, причем мы не говорим, что наше тело становится иным по сравнению с прежним, так хлеб и вино в Евхаристии преестественно призыванием священнодействующего и наитием Святого Духа претворяются в Тело и Кровь Христову... И мы уже не считаем их двумя, но веруем, что они становятся одним и тем же. Если же они и могут быть названы противоположами (*antitypa*), то такое название приложимо к ним не после, а прежде освящения» (Никифор Исповедник. Творения. Минск, 2001. С. 438–439). «Хлеб и вино суть не образ тела и крови Христовой (да не будет!), но само обожествленное тело Господа, так как Сам Господь сказал: *сие есть* не образ тела, но тело мое, и не образ крови, но *кровь моя*» (Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб., 2006. С. 256). «Сакраментальный реализм отцов тотален, — комментирует Оливье Клеман. — Хлеб полностью претворяется в Тело Христа, вино — в Его Кровь. “Изменение” совершается всецело и не подлежит обсуждению» (О.Клеман. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. С. 105).

^{xvii} «Поскольку Иисус Христос был всецело чист и свят, — писал Ориген, — то вся Его Плоть была истинное брашно и вся Кровь — истинное питье; поскольку всякое дело Его — святость, и всякое слово — истина, то плотью и кровью слова Своего Он как бы неким чистым брашном и питьем питает, возрождает и подкрепляет весь род человеческий... После Господа, питающего плотию и кровию Своею, чистым брашном для верующих являются Петр и Павел и все апостолы, а за ними и все ученики их, и таким образом всякий в Церкви является более или менее чистым брашном для других, смотря по чистоте своих убеждений и жизни... Если вы сыны Церкви, если напоены еван-

гельскими тайнами, если Слово, ставшее плотью, живет в вас... вы знаете, что в Священном Писании есть много мест образных, и потому понимайте их не как плотские, а как духовные истины... Не в Ветхом только Завете, но и в Евангелиях есть буква, которая убивает не могущего или не хотящего понимать ее духовно, так и... буква слов “если не будете есть Плоть Сына Человеческого и пить Кровь Его” убивает того, кто захотел бы понимать эти слова буквально» (Orig. In Lev. 7.5. Цит. по: Православная энциклопедия. Т. XVII. М., 2008. С. 553). См. также: И.Таулер. Царство Божие внутри нас. СПб., 2000. С. 241 («Подлинный духовный смысл Таинства [заключается в том, что] символически вкушая Христа — как Хлеб и Вино, — мы осознаем их как пищу нашей души»).

xviii «Плоть Христа... следует вкушать духовно, а не физически»; «слова “Сие есть Мое Тело” следует понимать не в буквальном смысле, но образно» (У.Цвингли. Отчет о вере. Тб., 1997. С. 18). «Душу может очищать не сакраментальное вкушение, но вера в Бога, благодаря Иисусу Христу. Это духовное вкушение» (там же, с. 20). «Употребление глагола “есть” в выражении “сие есть Тело Мое” является образным и обозначает следующее: “Сие представляет Мое Тело”. Сам Иисус сказал, что есть Его Тело и пить Его Кровь — значит прийти к Нему и уверовать в Него (Ин. 6, 35)... [Хлеб и вино евхаристии] символически представляют Его Тело и Кровь... Принятие этих элементов может символизировать духовное принятие Христа и общение с Ним» (Г.Тиссен. Лекции по систематическому богословию. СПб., 1994. С. 356–357).

О протестантской интерпретации «хлебопреломления» см.: И.Олесницкий. Символическое учение лютеран о таинстве Евхаристии. Каменец-Подольск, 1894; Н.Успенский. Святоотеческое учение о Евхаристии и возникновение конфессиональных расхождений. Б. м., 2004; У.Экман. Доктрины. Основы христианского вероучения. М., 2002; А.Кураев. Протестантам о православии. Наследие Христа. Клин, 2009.

В книге «Дары и анафемы» диакон Андрей Кураев сравнивает протестантского проповедника с беспечным ученым, который рассказывает умирающему от жажды человеку о химическом составе и полезных свойствах воды. «Три часа он говорит о том, что без воды не может быть жизни... а в конце вопрошает: “Ну, разве ты еще хочешь пить? Разве недостаточно тебе “хороших вестей о воде”? Хочешь саму воду? Но у нас ее как раз и нет. Мы пьем “символ воды”, мы даем людям “воспоминание о воде”. Это только невежественные православные и католики считают, что жидкость в их литургических сосудах действительно есть Вода Жизни, Кровь Христа. А мы считаем, что вода — это слова Христа. Эти слова мы тебе и пересказали... Я вот тебе оставлю формулу воды. Возьми от меня в дар вот эту бумажку с этой надписью: “H₂O”... И если тут рядом будет проходить православный священник с Чашей — смотри, ни в коем случае не пей из нее!» (А.Кураев. Дары и анафемы. С. 207).

Александр Шмеман, православный богослов и литургист, считает в корне ошибочным само противопоставление евхаристических *символов* (означающего) — *реальности* (означаемому). «Греческие святые отцы называли Тело Христа, хлеб, на Евхаристии символом. Но они ни в коем случае не имели в виду, что это означает (как понимают это на Западе) чисто символическое присутствие Христа в Евхаристии. Они использовали слово “символ” для обозначения того, что западные теологи имеют в виду под понятием “реальное присутствие”. Символ указывает на то, что одна реальность может не только означать другую реальность, но и являть и передавать ее нам, и поэтому символ — больше чем знак. Я знаю, что химическая формула H_2O означает воду, хотя никакой воды в самой формуле нет. У символа нет подобных ограничений, он участвует в той реальности, на которую указывает. Символ не просто умозрительен и воображаем, он — онтологичен и экзистенциален. Это — реальность, которая во всей полноте выражается, является и сообщается через другую реальность» (А.Шмеман. Собрание статей. С. 242–243).

О «христианском реализме» (*богоматериализме*) и «ложной духовности» протестантов см.: Н.Бердяев. Философия свободы. М., 2004. С. 48–49.

^{XIX} *Теозис* — богоуподобление, становление человека «богом по благодати». «*Особенный принцип религии... предполагает не просто идеальное, но реальное отношение человеческого существа к Богу*» (Ф.В.Й.Шеллинг. Философия откровения. СПб., 2000. С. 246). «Когда христиане говорят, что они имеют в себе Христову жизнь, они не подразумевают чего-то умственного или морального. Когда они говорят о пребывании “во Христе” или о пребывании Христа “в них”, это не значит, что они просто думают о Христе или стараются Ему подражать. Они имеют в виду, что Христос в самом деле действует через них: что все христиане вместе представляют из себя единый организм, через который действует Христос, что мы Его пальцы, мускулы, клетки Его тела» (К.С.Льюис. Любовь. Страдание. Надежда. С. 306). «То, что должно быть обожено в нас, это вся наша природа, принадлежащая нашей личности, которая должна войти в соединение с Богом, стать личностью тварной с двумя природами» (В.Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 117). См. также: М.Элиаде. История веры и религиозных идей. От Магомета до Реформации. М., 2009. С. 74–75, 266–271; Е.Зайцев. Учение о теозисе в исторической перспективе (в кн. указ. автора «Учение В.Лосского о теозисе» — М., 2007. С. 49–136); И.Ильин. Аксиомы религиозного опыта. Минск, 2006. С. 506–510; И.Мейендорф. Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2006. С. 215–221; Иером. Иларион (Алфеев). Таинство веры. М., 1996. С. 221–227; Ю.Зенько. Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007. С. 219–223; С.Хоружий. О старом и новом. СПб., 2000. С. 210.

^{xx} «Спиритуализм и всякая метафизика — враждебны религии... Это суть учения, принижающие тело и даже часто сводящие его на иллюзию, в то время как в религии, да и то не во всякой, осуждается определенное состояние тела, а не самый принцип тела. В наиболее “духовной” религии Абсолют воплощен в виде обыкновенного человеческого тела, а в конце времен воскреснут и все обыкновенные человеческие тела. Если нет общения с Абсолютом в теле, то нет вообще никакого существенного общения с ним... [Религия] есть жизнь и, стало быть, *субстанциально-телесная утвержденность*, притом жизнь личности, и притом такая жизнь личности, которая имеет целью закрепление этой субстанциально-телесной утвержденности в бытии *вечном* и *абсолютном*» (А.Лосев. Диалектика мифа. М., 2008. С. 135–136).

^{xxi} «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 Александрийский (см.: Ориген. О началах. СПб., 2008. С. 217), Симеон Новый Богослов (см.: Симеон Н. Богослов. Божественные гимны. М., 2006. С. 250, 420) и Григорий Нисский (см.: Митрополит Макарий. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 2006. С. 364, 367). Менее определена позиция Абеяра, но и он держался мысли, что сказанное в Ветхом и Новом заветах о посмертии грешников «нужно понимать скорее мистически, чем плотски» (П.Абеяра. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 399). Идеи святых отцов по-своему оригинально развил Оливье Клеман. Он высказал мнение, что грешники в преисподней опаляются огнем божьей любви, страдая, прежде всего, от угрызений совести и раскаяния. Огонь любви жжет не тело, а душу: это «не истребление человека, но целебное прижигание» (О.Клеман. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. С. 298). Как известно, отвергал «онтологию ада» 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» (Н.Бердяев. О назначении человека. М., 1998. С. 237). Вечная жизнь, доказывал Евгений Трубецкой, возможна 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» (Е.Трубецкой. Смысл жизни. М., 2003. С. 167). «В геенне, — вторит Трубец-

кому Павел Флоренский, — копошатся лишь призрачные “сны теней” и темные “тени снов”» (П.Флоренский. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. С. 247). См. также: С.Франк. С нами Бог. С. 257–258; К.С.Льюис. Любовь. Страдание. Надежда. С. 168–172; П.Тейяр де Шарден. Божественная среда. С. 284.

Классическое христианское представление об устройении ада и «разнокачественности» страданий грешников («биение рожнами совести» — не единственное и далеко не самое страшное из наказаний за грехи), исключает какую-либо двусмысленность в толковании «темных мест» евангелий и определенно указывает на то, что эти пророчества понимались ранними христианами буквально, а не аллегорически или как-то иначе в переносном («смягченном») смысле, поэтому любое отступление от аутентичной — *реалистической* — интерпретации следует признать некорректным: «Не одинаковы роды геенских мучений: одних ввергают в преисподнюю, других отводят во тьму. Иные остаются вне врат; другие осуждаются собственной своей совестью; одни ввергаются в узы, другие горят в пламени. У одних связаны руки, другие скованы по ногам; одних пожирает червь, другие гибнут в глубине бездны; иных не приемлет Отец, других не исповедует Сын» (Ефрем Сирийский. Избранные творения. М., 2006. С. 312. Ср.: Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. М., 2008. С. 230; Иоанн Златоуст. К Феодору падшему. Увещание 1-е // Полное собрание творений. Т. 1, кн. 1. М., 2006. С. 122; Николай Кузанский. Об ученом незнании. СПб., 2001. С. 287–288). «Новозаветное Писание дает ясные указания на вещественность будущего огня, представляя его, с одной стороны, местом мучения для грешников, облеченных плотью воскресения, с другой, указывая, как на подобие ему и образец, на огонь Содома и Гоморры, или же называя геенною, по имени долины сынов Эннона в Иерусалиме, в которой поддерживался постоянно действительный огонь для очистки нечистот» (Н.Виноградов. О конечных судьбах мира и человека. Критико-экзегетическое и догматическое исследование. М., 1889. С. 313). «И душой, и телом грешники будут гореть в нестерпимом огне геенны. Огненные муки постигнут разум, чувство, волю и тело нечестивца... Огонь поразит все душевно-телесное существо человека» (Г.Фаст. Толкование на Апокалипсис. М., 2009. С. 383–384).

Есть веские основания полагать, что своей исключительной, ни с чем не сравнимой силой воздействия на сознание верующих христианство обязано не столько *духу* вероучения (этико-экзистенциальной или религиозно-философской идее), сколько *букве* интерпретации, прежде всего — реализму эсхатологических представлений апостолов и связанных с этими представлениями ожиданий, страхов и надежд. «Без ада и чистилища, с одним лишь раем, [учение церкви] не оказывало бы ни прежде, ни сейчас такого влияния на поведение людей и их привычки, равным образом оно не влияло бы на них или влияло бы гораздо меньше, если б угрожало в аду и в чистилище не-

понятными страданиями, непостижимыми и по природе своей отличными от страданий этого мира» (Дж.Леопарди. Нравственные очерки. Дневник размышлений. Мысли. С. 313).

^{xxii} Против мнения Оригена и в согласии с Тертуллианом высказываются Афинагор Афинянин, Григорий Великий и Иоанн Златоуст: «Если бы никогда не было никакого суда над человеческими деяниями, то люди не имели бы никакого преимущества перед животными, или даже были бы еще несчастнее их, так как они борются со страстями и заботятся о благочестии и правде и о прочих добродетелях; а жизнь скотская была бы самою лучшею, добродетель — нелепостью, угроза суда — крайне смешною, наслаждение всякими удовольствиями — величайшим благом; и общим для всего учением и одним законом было бы любимое у невоздержных и сладострастных правило: “будем есть и пить, ибо утром умрем” (Ис. 22:13; 1 Кор. 15:32)» (Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых // Сочинения древних христианских апологетов. М., 1867. С. 153). «Не будет конца блаженству добрых и не будет конца мучению злых. Ибо сама Истина говорит: *идут сии в муку вечную, праведницы же в живот вечный* (Мф. 25, 46); и если справедливо то, что Бог обещает, то, без сомнения, не будет ложно то, чем угрожает. /.../ Как милосердый, [Бог] управляет добрыми людьми без жестокости; но как правосудный, не перестанет вечно наказывать нечестивых. Впрочем, нечестивые люди, определенные на вечные мучения, хотя наказываются за свое нечестие, будут гореть и с другою некоторою целью. Все праведники увидят и блаженство в Боге, которое получат, и мучения грешников, которых избежали. И чем яснее увидят они вечное наказание за грехи, которые победили при помощи Божией, тем более будут сознавать себя вечными должниками Божественной благодати» (Григорий Великий (Двоеслов). Творения. М., 1999. С. 687–689). «Если и теперь, когда тяготеют над нами страх Суда и наказания, мы превзошли рыб, пожирая друг друга, и превзошли львов и волков, грабя друг друга, то какого смятения и расстройства исполнилась бы жизнь наша, если бы Он не требовал от нас отчета и мы были бы убеждены в этом? Что был бы баснословный лабиринт в сравнении с беспорядками в нашем мире? Не увидел ли бы ты бесчисленного множества бесчинств и несправедливостей? Кто стал бы уважать отца? Кто не оскорблял бы своей матери? Кто не был бы предан всяким удовольствиям и всяким порокам? /.../ Страх наказания не позволяет и добрым сделаться злыми. Если бы все ожидали одного и того же, то все сделались бы злыми, а теперь добрые и в этом находят немалое утешение. Ибо, послушай, что говорит пророк: *Возвеселится праведник, егда увидит отмщение: руце свои умыет в крови грешника* (Пс. 57, 11); — не радуясь этому, нет, но страшась, чтобы самому не потерпеть того же, он будет заботиться о чистоте своей жизни. Таким образом, требование отчета есть дело великого попечения Божия о нас» (Иоанн Златоуст. Избранные беседы. М., 2009.

С. 476–477). «Те, которые в благодати, предведении и силе Божией видят препятствие для вечности мучений, пусть вспомнят и о правосудии Божиим, определяющем каждому по его заслугам, и пусть не думают о каком-либо изменении определения Божия... Побужденные грешники будут бесполезно раскаиваться и плакать: по словам псалма, *во аде кто исповедается?* (Пс. 6, 6), ибо осужденным не помогает, как теперь, сила Святого Духа» (Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. С. 172–173). «Мысль [Оригена] о том, что в конце концов все: и нечестивые, и бесы, и даже сам сатана спасутся, ... равносильна мысли о спасении лжи, убийства, блуда и всякого греха. Дьявол не может быть спасен, как не может быть спасен грех, потому что не может быть светлой тьма... Грех и его источник должны навечно погибнуть» (Г.Фаст. Толкование на Апокалипсис. С. 346).

xxiii Аргументация Шопенгауэра, утверждавшего, что этика сострадания радикально антиэвдемонистична и нетерпима к любым проявлениям человеческого эгоизма, несостоятельна и с психологической точки зрения. Это показал Ницше: «Когда благодетельствуют только из сострадания, то благодеяние, собственно, оказывается самому себе, а не другому» (Ф.Ницше. Воля к власти. М., 1994. С. 159). «Несчастье другого оскорбляет нас, оно изобличает нас в нашей бессилии, может быть, в нашей трусости. Или несчастье другого умаляет 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 мсть 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”» (Ф.Ницше. 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). Об *«удовольствии от сострадания»* см. также: Г.Ульрици. Нравственная природа человека. Казань, 1878. С. 91–93.

«В защиту» Шопенгауэра можно привести мнение Августина, который полагал, что только ненастоящее, лживо-неискреннее сострадание (которое позитивная этика вправе не принимать в расчет) бывает сопряжено с удовольствием для «сострадающего». В природе, однако, не существует «зложелательной благожелательности»; человек

разумный и нравственный не может «желать, чтобы были страдальцы, которым бы он сострадал». «Настоящее сострадание... не доставляет удовольствия. Хотя человека, опечаленного чужим несчастьем, одобряют за эту службу любви, но, по-настоящему милосердный, он предпочел бы не иметь причины для своей печали» (Агустин. Исповедь. СПб., 2008. С. 47).

Ср. с аргументацией В.Декомба против «софистических выкладок» М.Мерло-Понти — его рассуждений о «двойственности» интенциональных состояний сознания, в том числе моральных устремлений человека (добродетель, которую мы выбираем, якобы изначально фальсифицирована нашим намерением быть моральным, «разворачивающим нас к самим себе»); предложенное Декомбом различие двух эгоизмов (*метафизического*, или «структурного», и *этического*) решает проблему: В.Декомб. Дополнение к субъекту. М., 2011. С. 252–255.

^{xxiv} Творить тайно — не значит «тратиться понапрасну», ведь «в свое время будет воздано», говорит Феофан Затворник. «Всеми трудами жизни своей христианин должен заготавливать себе будущее блаженство, строить себе вечный дом и предпосылать туда провиант на всю вечность... Действование по заповедям в чаянии воздаяния... ближе и внятнее сердцу, чем что-либо другое, слишком идеальное, как, например, делать добро ради добра. Этого последнего нигде в Писании не найдете» (Феофан Затворник. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М., 2007. С. 339–340).

Ср.: «Милосердую о нищих, [христианин] помышляет о Боге: он творит добрые дела потому, что верует, потому, что сознает истину возвещенного в слове Божиим и непреложности Божественного Писания, в котором сказано, что бесплодные деревья, то есть люди немилосердные, посекаются и в огонь ввергаются, а милосердные призываются в Небесное Царство» (Киприан Карфагенский. Творения. М., 1999. С. 312). «Святой это тот, кто творит добро не ради самого добра, а ради Бога, ради того, чтобы обрести вечную жизнь» (М. де Унамуно. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. С. 271).

^{xxv} «Христианство личное есть, прежде всего, трансцендентный (не земной, загробный) эгоизм, — делился “сокровенным” в письме к Василию Розанову религиозный публицист и философ Константин Леонтьев. — “Страх Божий” (за себя, за свою вечность) есть начало премудрости религиозной» (К.Леонтьев. Избранные письма. 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). Розанов, сам некрофоб, вполне разделял страхи Леонтьева. «Смерти я боюсь, смерти я не хочу, смерти я ужасаюсь, — признавался он. — “Бессмертие души”... сухо и отвлеченно. Я хочу “на тот свет” прийти с носовым платком. Ни чуточки меньше» (В.Розанов. Опавшие листья // Сочинения. М., 1990. Т. 2. С.

278, 283). Ср.: «Не хочу умирать и не хочу хотеть этого; я хочу жить всегда, всегда, всегда, и жить, оставаясь самим собой, тем самым жалким я, которое и есть я сам и которое я чувствую существующим здесь и теперь... Эгоизм, скажете вы? Нет ничего более универсального, чем индивидуальное... Материализм? Конечно; только ведь либо наш дух это тоже какая-то разновидность материи, либо он ничто... Я себя обманываю? Не говорите мне про обман и дайте мне жить!» (М. де Унамуно. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. С. 63, 64–65).

^{xxvi} Было бы ошибкой, считает Н.Лосский, толковать данное высказывание ап. Павла в духе этического эвдемонизма — как рекомендацию совершать нравственные поступки в расчете на трансцендентное воздаяние. «В действительности, — пишет Лосский, — эти слова имеют следующий смысл: если нет личного индивидуального бессмертия, то вообще нет абсолютного добра и остается лишь наполнять жизнь относительными благами» (Н.Лосский. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 162). Но именно это «условие» (*нет бессмертия — нет добра*) и отвергается атеизмом как ложное, полностью неприемлемое, *внеморальное* допущение! Более объективной и трезвой сравнительно с аргументацией Лосского представляется позиция Н.Гартмана (см. его «Этику», гл. «Эвдемонизм и утилитаризм»). Этический эвдемонизм, утверждает Гартман, проникает в самую сердцевину христианского вероучения и не может быть удален из него. «Не о спасении души ближнего должен заботиться отдельный человек, но в первую очередь всегда только о спасении своей души: “со страхом и трепетом совершайте свое спасение” (Фил. 2:12). Так как мораль любви к ближнему связывается с благами посюсторонней жизни, и с поведением человека в ней, то это не есть какая-то непосредственность. Человек, заботясь о ближнем на Земле, одновременно заботится и о спасении собственной души. Если бы он хотел перевернуть это отношение и думал бы в первую очередь о спасении души ближнего, то ему в первую очередь была бы важна любовь к ближнему, которую бы испытывал сам ближний, а не собственная. Альтруизм в посюсторонней жизни есть одновременно эгоизм в отношении потустороннего мира. Здесь та точка, в которой христианин необходимо должен быть эгоистом и эвдемонистом на основе своей религиозной метафизики потусторонности. Это не внешний придаток христианской этики, но самая ее суть. /.../ Наиболее отчетливо эвдемонизм отражается в христианском аскетизме, анахоретстве, мученичестве. Стыжась богатства небесные является для христианина фактически важнейшей задачей в жизни, а отнюдь не только иносказанием. Даже Павлово оправдание через веру, противостоящее всей подвижнической святости и собственным заслугам человека, ничего в этом не меняет» (Н.Гартман. Этика. СПб., 2002. С. 151).

^{xxvii} Христианская этика учит «неподчинению правилам мира» и пренебрегает «соображениями полезности», следовательно, она ан-

тиутилитарна, рассуждает А.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» (А.Швейцер. Упадок и возрождение культуры. Избранное. М., 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 стоит заметить, что эта швейцеровская молитвенная мораль, анти-тетичная «правилам мира», в действительности не менее утилитарна, чем прагматическая, ориентированная на практику этика социальных реформаторов, которых христианские историософы обвиняют в лжеинтерпретации вероучения. Разница в том, что религиозный утилитаризм носит *трансцендентный* характер, а утилитаризм «земной» (практически-преобразовательный) *имманентен*.

XXVIII «Хочешь ли получать благодеяния? Облагодетельствуй другого. Хочешь, чтобы тебя миловали? Помилуй ближнего. Хочешь, чтобы тебя хвалили? Похвали другого. Хочешь, чтобы тебя любили? Полюби сам» (Иоанн Златоуст. Беседа 13 о статуях // Избранные беседы. М., 2009. С. 462). Ср.: «Делая добро другим, себе делаешь добро; молясь за других, себе приобретаешь молитвенников; угождая во благое другим, приобретаешь себе помощников и друзей. Молясь за усопших, приобретаешь себе их ходатайство перед Богом, если они имеют дерзновение перед Ним. Прославляя святых, сподобляешься их ходатайства перед Богом. Так добро плодовиито» (Иоанн Кронштадтский. Христианский смысл жизни. М., 2008. С. 241).

XXIX Возможно, не будет преувеличением сказать, что синтагма «религиозная этика» заключает в себе *contradictio in adjecto*, т.е. представляет сочетание несочетаемого (если *религиозная*, то не этика, а что-то другое). Во всяком случае, на такую мысль наводят рассуждения некоторых авторитетных богословов — например, Григория Нисского, Василия Кесарийского, Иоанна Златоуста. «Если нет воскресения, — пишет Нисский, — то из-за чего трудятся и любомудрствуют люди, поработавшие удовольствием чрева, любящие воздержание, позволяющие себе только кратковременный сон, вступающие в борьбу с холодом и зноем? Скажем им словами Павла: *Ямы и Пиет, утре бо умрем*. Если нет воскресения, но смерть есть предел жизни, то оставь

обвинения и порицания. Предоставь невозбранно свободу человекоубийце; пусть прелюбодей дерзновенно строит злоумышления против брака; пусть любостыжатель роскошествует за счет своих противников; никто пусть не останавливает ругателя, пусть клятвopреступник постоянно клянется, ибо смерть ожидает и того, кто соблюдает клятвы; пусть иной лжет, сколько хочет, потому что нет никакого плода от истины; никто пусть не милует бедных, ибо милосердие останется без награды. Такие рассуждения порождают в душе беспорядок хуже потопа: они изгоняют всякую целомудренную мысль и поощряют всякий безумный и разбойнический замысел. Ибо если нет воскресения, нет и Суда; если же отъе́млетсЯ Суд, то вместе с ним отвергается и страх Божий. А где не уцеломудривает страх, там ликует диавол» (Григорий Нисский. На святую Пасху о Воскресении // Избр. творения. М., 2007. С. 357–358). Ср.: Василий Великий. Избранные творения. М., 2008. С. 361 («Ежели нет назирающего, нет воздающего каждому по достоинству того, что сделано в жизни, то воспрепятствует ли что притеснять нищего, убивать сирот, умерщвлять вдову и пришельца...» и т.д.), а также: Иоанн Златоуст. Беседа 45 на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова // Избранные беседы. М., 2009. С. 391–392 («Если бы не было воскресения, то как бы могла сохраниться правда Божия...» и т.д.). О «блаженном бессмертии» как «наградe за добродетель» см.: Лактанций. Творения. Ч. I. С. 202–206. Ч. II. С. 108–115.

^{xxx} В святоотеческой письменности можно встретить различие двух целей духовного делания: этико-экзистенциальной и религиозно-мистической. «Плод наш есть святость, а конец — жизнь вечная», — говорит Павел в Послании к римлянам (6:22). «Все искусства и науки, — комментирует Иоанн Кассиан, — имеют какую-нибудь цель (σκολος), то есть назначение, и свой конец (τελος). Рачительный любитель всякого искусства, смотря на него благодушно, охотно переносит все труды, все опасности и издержки. Так, земледелец, перенося иногда солнечный жар, иногда холод, неутомимо возделывает землю: он имеет целию очистить оную от терния и травы, а концом — наслаждение от плодов. Купец, несмотря на опасности, предстоящие ему на море и на суше, смело предается купле: он имеет целию прибыль, а концом — наслаждение от прибьтка. Воин не смотрит ни на опасности в сражениях, ни на трудность в походах: он имеет целию повышение в чине, а концом — пользу от чина. /.../ Конец нашего обета есть Жизнь Вечная... а цель — чистота сердца, которую апостол справедливо называет святостию, без которой вышесказанный конец не может быть достигнут» (Иоанн Кассиан. Собеседования египетских отцов. М., 2008. С. 19–22). Из этого различения вытекает, что «назначение» (святость) не может рассматриваться как настоящая экзистенциальная цель (τελος) духовного делания, а является, по логике Кассиана, лишь практическим средством для достижения указанной Павлом высшей мета-этической цели.

xxxI Вот что пишет о «*примате религиозного начала над моральным*» С. Франк: «Христианство в своем истинном существе, в качестве религии человеческой личности, возвышается над уровнем моральных категорий... ставя их на надлежащее, подчиненное место средств, а не целей. Можно сказать, что христианство есть единственная правомерная и ценная установка, при которой человек сознает последнюю, абсолютную правду “по ту сторону добра и зла”» (С. Франк. С нами Бог. М., 2007. С. 186).

xxxII «Для каждого частного лица, ...не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному... Злодейство не только должно быть дозволено, но даже признано самым необходимым и самым умным выходом из положения всякого безбожника!» (Ф. Достоевский. Братья Карамазовы. СПб., 2005. С. 86–87). «Нет бессмертия души, так нет и добродетели, значит, все позволено» (Там же. С. 101).

Ср.: «Если все кончается этой жизнью, ...если Бога нет, то мне все возможно! Ведь тогда человек — “сам себе Бог”. Никакой морали, никакой общественной солидарности, никаких государственных законов не нужно признавать: “я” сам себе непогрешимый закон. И человек, потерявший Бога, обычно становится на путь аморализма, нравственного безразличия» (Митрополит Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. М., 2007. С. 286).

xxxIII «Если предположить, что человек... соглашается с положением о том, что бога нет, то он... будет человеком недостойным, если захочет из-за этого считать законы долга только воображаемыми, не имеющими силы, необязательными и решит безбоязненно преступить их. Такой человек останется с этим своим образом мыслей недостойным даже в том случае, если впоследствии он убедится в том, в чем он сначала сомневался, хотя бы он из страха или из расчета на награду, без внутреннего уважения к долгу, точно исполнял свой долг так, как только этого можно пожелать. Наоборот, если он, как верующий, искренне и бескорыстно исполняет свой долг в соответствии со своим сознанием и тем не менее как только ему представится случай к искушению, убедится, что бога нет, и тотчас же почувствует себя свободным от всякой нравственной обязательности, то с его внутренним моральным образом мыслей дело обстоит плохо» (И Кант. Критика телеологической способности суждения // Соч. в 6-ти т. Т. 5. М., 1966. С. 487–488).

xxxIV Гарнак называет религию «душой морали», а мораль — «телом религии» (А. фон Гарнак. Сущность христианства // Раннее христианство. М., 2000. Т. 1. С. 50); Геттингер полагает, что религия и нравственность «немыслимы одна без другой», что «нет и не может

быть никакого нравственного порядка без Бога» (Ф.Геттингер. Апология христианства. Ч. I. СПб., 1873. С. 302, 304); Зеньковский настаивает: «внерелигиозная моральная жизнь невозможна», «этический имманентизм неосуществим» (В.Зеньковский. Автономия и теология // Собр. соч. М., 2008. Т. 2. С. 156, 159); Коплстон считает, что только бытие бога «делает осмысленным моральный опыт человека» (Диспут между Б.Расселом и Ф.Коплстоном // «Вопросы философии», 1986, № 6. С. 135); Эскрива убежден: нерелигиозные люди «могут быть только “учениками”, а не “учителями нравственности”» (Х.Эскрива. Путь. М., 1995. С. 30); Шорец приравнивает неверие к аморализму: «Человек без веры есть человек без совести» (Г.Шорец. Есть ли Бог? Апологетические статьи. М., 1997. С. 28).

xxxv 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 возвеличением 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» (З.Фрейд. Будущее одной иллюзии. М., 2009. С. 231, 236). Фрейд не без основания полагал, что «продолжающийся союз религии и этики ведет к разрушению наших моральных ценностей» (см.: Сумерки богов. М., 1990. С. 151).

xxxvi «Все качества, приписываемые богу, не могут быть свойственны существу, которое по самой природе своей не имеет никакого сходства с человеком. Правда, из этого противоречия богословы думают выпутаться, наделяя бога человеческими же свойствами, доведенными до совершенства; но, доводя это совершенство до бесконечности, они доходят до вопиющих противоречий. Что же получается в результате такой комбинации бога и человека, или *теоантропии*? Получается призрак, испаряющийся, как только о нем высказывается что-либо положительное, несмотря на то что богословам стоило немалого труда додуматься до такой комбинации. Данте в своем *Рае* рассказывает, что бог явился ему в образе трех кругов радуги, переливавшихся яркими цветами; но как только поэт захотел пристальнее взглянуть в ослепительный свет этой радуги, он увидел собственное лицо. Так, поклоняясь богу, человек поклоняется лишь самому себе»

(П.Гольбах. Здравый смысл, или Естественные идеи, противопоставленные идеям сверхъестественным. М., 1924. С. 56).

xxxvii Г.Геффдинг 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 посредство 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» (Г.Геффдинг. Философия религии. М., 2007. С. 324). Вывод: «Потустороннее всегда является лишь производным посюстороннего» (там же, с. 325).

«В сущности нравственных ценностей, — пишет Н.Гартман, — заключено обладать убедительностью и очевидностью лишь в той мере, и лишь в той мере иметь возможность обращаться к человеку в качестве бесспорного долженствования, что сама и как такова их материя несет соответствующий ценностный характер; таким образом никто, даже самым властным приказанием, не смог бы придать ценностям очевидность, разве только уже он опирался бы при этом на их собственную убедительную силу. Но в таком случае всякое приказание излишне. Бог, стало быть, своей властью или авторитетом в лучшем случае мог бы подчеркнуть значение ценностей, и так обладающих значимостью, для людей, но не мог бы предписывать их в качестве законодателя. Ибо предпиши Он нечто, не соответствующее сущим ценностям, это могло бы лишь исполняться как заповедь, но не могло бы ощущаться в качестве ценности» (Н.Гартман. Этика. С. 690).

В диалоге «Евтифрон» (10а-11b) Платон доказывает, что *благочестивое* (святое) является таковым не потому, что любимо богами, — оно любимо богами потому, что свято и благочестиво (см.: Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1994. С. 305–307). «Бытие богов, — разъясняет Прокл в «Платоновской теологии», — получает свою определенность благодаря благу и именно в благе боги обладают своей ипостасью... Усомнившись в благодати [богов], незаметно для самих себя мы будем отрицать и их наличное бытие» (Прокл Диадок. Платоновская теология. СПб., 2001. С. 57). Максим Исповедник, рассуждая о «премудрости и всеблагости Божией», *volens-volens* приходит к выводу, совпадающему по смыслу с тезисом о «логическом приоритете» этики: «Бога не было бы, если не было бы ни добродетели, ни благодати, ни святости, ни бессмертия» (Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 223). Допущение *моральности* бога, как считает Лаб-

ройер, является естественной предпосылкой религиозной веры (веры именно в такого *морального*, праведного и милосердного бога): «Стоит отринуть такие атрибуты Создателя, как благость, милосердие, всеправедность и всемогущество, которые дают нам столь высокое и преисполненное любви представление о Боге, как мы, несмотря на все усилия нашего воображения... начнем терять веру» (Ж. де Лабрюйер. *Характеры*. СПб., 2008. С. 404). Всякий разумно-мыслящий человек, утверждает Кант, «сам себе *создает бога*» (по моральным понятиям, представляя «соответствующий им в мире предмет»): «Из одного лишь откровения — если только в основе уже не заложено, как пробный камень, моральное понятие во всей своей чистоте — не может возникнуть никакой религии и всякое почитание бога будет *идолослужением*» (И.Кант. *Религия в пределах только разума* // Тракаты. СПб., 2006. С. 394). «Правда, — настаивает Розанов, — выше солнца, выше неба, выше Бога: ибо если и *Бог* начинался бы *не с правды* — он — *не Бог*» (В.Розанов. *Уединенное* // Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 234). «Если Бог делает зло, — пишет Толстой, — то Он не добрый, не любовь; а если Он не добрый, то Его нет» (Л.Толстой. *Мысли о Боге* // Полн. собр. соч. Т. 15. М., 1913. С. 63).

xxxviii «Никакое доказательство существования Бога невозможно, — утверждает Марсель. — Нет логического перехода, который позволил бы подняться к Богу, отталкиваясь от того, что им не является. Если онтологическое доказательство сохраняется, то именно потому, что оно заранее устанавливает существование Бога; и в этом смысле оно само упраздняет себя как доказательство» (Г.Марсель. *Метафизический дневник*. С. 447). «Бытие Божие... есть *факт*... Так как факты вообще не доказываются, а лишь указываются, и этот факт должен быть лишь констатирован и индивидуализирован, доказываемым же быть *не должен* и доказан быть *не может*» (А.Введенский. *Психология веры*. Сергиев Посад, 1899. С. 66). «Все доказательства бытия Божия... говорят не о том, что Бог действительно *существует*, а только о том, что Бог необходим человеку, — *необходим* ему для объяснения внешнего мира и еще более для обоснования нравственной практики его жизни. Следовательно, в результате так называемых доказательств бытия Божия в действительности оправдывается только *потребность веры* в Бога, а вовсе не доказывается *истинность* этой веры» (В.Несмелов. *Наука о человеке*. СПб., 2000. Т. 1. С. 332). «Всякая рациональная концепция Бога внутренне противоречива. Вера в Бога рождается из любви к Богу, мы верим, что Он существует, оттого, что хотим, чтобы Он существовал... Разум не доказывает, что Бог существует, но и не доказывает, что Бог не может существовать» (М. де Унамуно. *О трагическом чувстве жизни у людей и народов*. С. 152). См. также: Боэций Дакийский. *О вечности мира* // Сочинения. М., 2001. С. 171, 213 («глупо искать доказательство тому, во что надлежит верить»); Г.Кюнг. *Существует ли Бог?* Б.м., 1982. С. 565–572; Н.Арсеньев.

О жизни преизбыточествующей. С. 31–33; А.Шмеман. Беседы на Радио «Свобода». Т. 1. С. 103–105; А.Плантинга. Реформатское возращение против естественной теологии // *Философия религии: Альманах 2008–2009*. М., 2010. С. 210–215; В.Войно-Ясенецкий (архиеп. Лука). *Дух, душа и тело*. М., 2008. С. 131.

^{xxxix} «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 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...» (Ф.Ницше. *Антихристианин* // *Сумерки богов*. М., 1990. С. 72–73).

Ср.: «Если мы скажем, что наша неудовлетворенность идеей человеческой смертности доказывает, что должно существовать бессмертие, то мы совершенно упустим из виду соображение, что в течение всей истории истина как в большом, так и в малом часто не удовлетворяла и делала несчастными очень многих людей» (К.Ламонт. *Иллюзия бессмертия*. М., 1984. С. 187).

^{xl} Теизм и антитеизм — две крайние метафизические позиции, преодолеваемые атеизмом. «Между “есть бог” и “нет бога” лежит целое громадное поле, которое проходит с большим трудом истинный мудрец. [Тот, кто] знает какую-нибудь одну из двух этих крайностей, ...обыкновенно не знает ничего или очень мало» (А.Чехов. *Записные книжки*. М., 2000. С. 19).

^{xli} «Последовательная критика религии оставляет нетронутым вопрос о “существовании Бога”. Ее рациональная тактичность состоит в том, что она не покидает сферу, очерченную вопросом: “Что я могу знать?” Критика претерпевает догматический рецидив мета-

физики только тогда, когда она сама со своей стороны позволяет себе негативно-метафизические высказывания, перескакивает, таким образом, через границу того, что можно знать, и начинает исповедовать бестолковый атеизм. С этого момента приверженцы организованных религий могли с удовлетворением констатировать сближение «атеистического мировоззрения» с теологическим; ведь там, где сохраняется фронтальное противоречие, лобовое противостояние, не происходит никакого прогресса, выводящего за пределы обеих позиций на более высокий уровень, — а большего и не требуется тем институциям, для которых самым главным является самосохранение» (П.Слотердаjk. Критика цинического разума. Екатеринбург, М., 2009. С. 66–67). О несостоятельности *метафизического атеизма* см. также: Г.Марсель. Метафизический дневник. С. 389; Дж.Ваттимо. После христианства. М., 2007. С. 7; У.Эко, К.Мартини. Диалог о вере и неверии. М., 2007. С. 113.

^{XLII} «Экзистенциализм — не такой атеизм, который растрчивает себя на доказательства того, что бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило. /.../ Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога» (Ж.-П.Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 344).

Против атеиста-агностика можно было бы выдвинуть обвинение в недобросовестности: уклоняясь от прямого ответа на главный вопрос онтоологии (о существовании бога), он как бы «дезертирует» с поля боя, расписываясь в собственной интеллектуальной беспомощности. Но это обвинение некорректно. Экзистенциальный атеист, как говорилось выше, считает ошибочной (экзистенциально бессмысленной) *саму постановку вопроса*. Таким образом, отрицая проблему, он *снижает* этот вопрос, давая понять, что для него (*ipso facto*) *бога не существует*. «Жизненное решение — вот что стоит за нашим отношением к Богу, — пишет Ганс Кюнг. — Кто отказывается выбирать, тоже выбирает; он выбирает отказ от выбора. Воздержание при голосовании по вопросу о доверии к Богу означает отказ от доверия — то есть по сути дела вотум недоверия. Здесь кто не говорит “да” — на самом деле говорит “нет”» (Г.Кюнг. Существует ли Бог? С. 400).

Можно добавить, что первым *экзистенциальным* атеистом из европейских философов был грек Протагор, заявивший, что не может с уверенностью судить о существовании или несуществовании богов («вопрос темен, а жизнь коротка»). Протагор не утверждал, что верующие заблуждаются, а лишь констатировал (как скромный софист и честный агностик) *собственное незнание*. За эту великую дерзость «безбожника» выдворили из Афин (см.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 375).

XLIII «Совесть [есть] глубочайшее внутреннее одиночество, пребывание с самим собой, ...умонастроение волить то, что *в себе и для себя* есть добро» (Гегель. Философия права. М., 1990. С. 178).

XLIV «В совести своей... человек ощущает, что Некто *со-весть*, соведает вместе с ним его дела, творит суд свой, *всегда его видит*» (С.Булгаков. Свет не вечерний. С. 80).

XLV Об этой возможности размышляют герои Альбера Камю в зачумленном Оране (А.Камю. Чума. СПб., 2006. С. 271). Ср.: «Сочетание здравого смысла с голосом совести приводит [многих людей] к умонастроению, которое можно назвать *скорбным неверием*. В отличие от цинического неверия и в резкой оппозиции к нему, скорбное неверие есть горькое сознание фактической власти тьмы в мире, т.е. неверие в *реальную силу* идеальных начал, однако при сохранении "*веры*" в них самих, т.е. при сохранении *почитания* самой *святыни* и сознания обязанности служения ей. /.../ Пессимизм в отношении мирового порядка и хода мировой жизни, этот, так сказать, метафизический "дефэтизм" не уничтожает в человеческом сердце самого поклонения добру и разуму, святости человеческой личности. Святыня оказывается в мире слабой и бессильной, но от этого *она не перестает быть святыней*. Из этого умонастроения вытекает моральное требование *защищать безнадёжную позицию добра против победоносной, всемогущей силы зла*» (С.Франк. Свет во тьме // Духовные основы общества. М., 1992. С. 421–422). Последующие аргументы Франка, который доказывает, что это специфическое «неверие» (в действительности — «некая *ущербная, умаленная вера*») имеет религиозную предпосылку (так что налицо бессознательная религиозность невера), не отличаются ни убедительностью, ни оригинальностью.

Извлечения и комментарии

1. Жак Маритен о невозможности атеизма

«Чему нас учит подлинно философская концепция человеческой воли? Тому, что атеизм *невыносим* в его метафизической основе, в его абсолютном радикализме, если, по крайней мере, можно этого достичь.

Воля действительно по природе своей устремлена к благу как таковому, к чистому благу. Как только она начинает действовать, она действует во имя последней цели, которая не может быть чем-либо иным, кроме блага, которое ее абсолютно переполняет. Итак, где же это благо в реальности, если не в бытии, которое само по себе есть бесконечная полнота Блага? Вот вкратце то, что нам говорит подлинная философия воли. Таким образом, всякая воля, даже наиболее извращенная, желает Бога, сама не зная того. Она может избрать иные конечные цели, избрать другую любовь, но она еще и всегда желает Бога, даже если это противоречит ее выбору или если она принимает извращенные формы.

Атеизм, *если бы он мог быть пережит* и ему удалось проникнуть в самые основы воления, дезорганизовал бы, убил бы метафизически волю; не случайно, а в силу жесткой необходимости, присущей самой природе вещей, всякий абсолютный опыт атеизма, если он проведен сознательно и последовательно, в конце концов приводит к психическому расстройству.

/.../ Умозрительное отвержение Бога как цели и высшего регулятора человеческой жизни [для атеиста] не является с необходимостью его практическим отвержением, не дающим ему возможности приводить свою собственную жизнь в соответствие с Богом, имени которого он более не знает. Христианин знает, что Бог обладает изобретательностью и что возможности доброй веры имеют большее распространение, чем мы об этом думаем. Может случиться так (и никто, кроме Бога, этого не знает), что внутренний акт волевого согласия, произведенного душой, будет обращен к реальности, которая фактически будет действительно Богом, хотя назван он будет

каким-нибудь другим именем. Иными словами, по причине нашего духовного несовершенства может существовать расхождение между тем, во что мы в реальности верим, и идеями, которыми мы пользуемся для того, чтобы выразить то, во что верим, и в которых осознаем наши верования. Всякой душе, даже не знающей имени Бога, даже воспитанной в духе атеизма, в тот момент, когда она размышляет о себе и избирает для себя высшую цель, благодать через выразителя морального блага предлагает в качестве высшей реальности... существующее Благо, которое заслуживает всецело любви, через которое и в котором спасена наша жизнь.

И если душа эту благодать не отвергает, то она, выбирая ее, подспудно верит в истинного Бога и реально выбирает истинного Бога; тогда, хотя и добровольно предаваясь заблуждению, примыкая не по своей вине, а вследствие полученного образования, к философской атеистической системе, она восстанавливает эту бессознательную веру в подлинного Бога в противоречащих ей формулировках. Убеденный атеист — в действительности псевдоатеист — выберет тогда реально, вопреки своему собственному очевидному выбору, Бога как цель своей жизни» (Ж.Маритен. Философ в мире. М., 1994. С. 91, 94).

По поводу рассуждений неотомиста Маритена о «невыносимых метафизических основаниях» атеизма следует заметить, что атеизм *экзистенциальный*, в отличие от «классического» анти-теизма (отрицающего бытие бога), *не принадлежит к метафизике*, следовательно, не может иметь и метафизических оснований. Вопрос о бытии бога здесь вообще не ставится — во всяком случае, экзистенциальный атеизм не предьявляет его решения. Трудности возникают в тот самый момент, когда понятия морального блага, добра, смысла жизни, истины, справедливости и т.д. замещаются универсалией бога. *Производное* мыслится как *универсальное основание*, как абсолютная предпосылка и первоначало разумного бытия. И тогда всякий здравомыслящий человек, морально и интеллектуально вменяемый и психически полноценный, оказывается бессознательно верующим — *«интуитивно»* (по Г.Тиссену¹), «ано-

¹ Г.Тиссен. Лекции по систематическому богословию. СПб., 1994. С. 34.

нимно» (по К.Ранеру²), «инстинктивно» (по А.Меню³) религиозным. Он верит в бога, хотя «сам не знает того».

О врожденной, или «естественной» религиозности человека (*anima naturaliter religiosa*) и «неестественности» атеизма⁴ было уже сказано-пересказано, больше всего — русскими богословами и философами XIX-XX вв. Вот некоторые суждения. А.Хомяков: «Чье сердце отверсто для сострадания и любви... кто готов жертвовать счастьем и жизнью за братьев... [на самом деле] любит Того, Кого не знает, подобно самарянам, которые поклонялись Богу, не ведая Его»⁵. С.Франк: «Умственно неверующий, но человек самоотверженный, горящий любовью к людям, полный жажды правды и добра, в сущности — сам того не сознавая — верует, что Бог есть любовь и что нужно потерять свою душу, чтобы сохранить ее, т.е. фактически исповедует основной догмат христианской веры»⁶. И.Ильин: «Нельзя принимать аргюги, в виде недоказанной предпосылки, существование людей с религиозно мертвой душой»; «всюду, где глубина; всюду, где чистота; всюду, где искренность; всюду, где любовь; всюду, где совесть; всюду, где гармония; всюду, где материя осуществляет закон духа; всюду, где мудрость открывается человеческой душе, — всюду веет Дух Божий»⁷. Б.Вышеславцев: «Последовательный атеизм невозможен: человек не может обойтись без высшей ценности и высшей святости»⁸. Н.Бердяев: «По-настоящему атеистов не существует, существуют лишь идолопоклонники. Атеизм, углубленный и страдающий, не легкомысленно-веселый или злобно-ненавистнический, есть утверждение Бога»⁹.

² См.: Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. СПб., 2000. С. 7.

³ А.Мень. Почему нам трудно поверить в Бога? М., 2008. С. 180.

⁴ См.: Ж. де Лабрюйер. Характеры. СПб., 2008. С. 339-401; Н.Мальбранш. Разыскания истины. СПб., 1999. С. 284.

⁵ А.Хомяков. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Полн. собр. соч. М., 1907. Т. 2. С. 221.

⁶ С.Франк. С нами Бог. М., 2007. С. 119.

⁷ И.Ильин. Аксиомы религиозного опыта. Минск, 2006. С. 219, 521.

⁸ Б.Вышеславцев. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 124.

⁹ Н.Бердяев. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // Царство Духа и царство Кесаря. М., 2006. С. 147.

Представление о врожденной религиозности (убеждение, что «ведение о Боге вложено в людей при самом рождении их»¹⁰, что «чувство божественного глубоко запечатлено в человеческом духе»¹¹, а потому неистребимо) — давний и чрезвычайно устойчивый миф, укоренившийся в сознании верующих христиан вследствие произвольного, хотя психологически и вполне объяснимого отождествления ценностей высшего ранга (*истинного, благого, прекрасного*) с универсалией трансцендентного божества. Благодаря такому отождествлению религиозность становится синонимом нравственности, разумности и человечности; родовое — *spiritus* — подменяется видовым — *religio*¹².

¹⁰ Феофилакт Болгарский. Толкование на послания св. апостола Павла. М., 1993. С. 11.

¹¹ Ж.Кальвин. Наставление в христианской вере. Т. I. М., 1997. С. 41.

¹² Христиане, разумеется, имеют в виду *христианскую* религиозность, а не какую-нибудь другую и не религиозность вообще. Языческие философы и поэты, древние учителя мудрости и пророки (*praecursor Christi* Аристотель, «провозвестник христианства» Вергилий, обитатели Лимба у Данте и т.д.), «достойные почитатели» неведомого им «сокровенного бога» (Дионисий Александрийский. Творения. Казань, 1900. С. 178), «святые язычники» (Ж.Даниелу), считаются как бы «христианами до Христа». «Мы научены, — писал Иустин-мученик, — что Христос есть перворожденный Бога, ...Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие...» (Иустин Философ и Мученик. Апология 1 // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 316-317). Ср.: «Все те, кто любит добродетель, живут во Христе... кто любит истину, любят ее через Христа» (Николай Кузанский. Об ученом незнании. СПб., 2001. С. 284). «Все люди доброй воли, верующие и не верующие в Божественность Христа, принадлежат Христу, Ему приобщаются в таинствах добросовестной жизни, входят в мистическое *Тело Христово*. /.../ Все, что было и будет доброго в истории человечества — все это было и будет делом Церкви Христовой» (С.Желудков. Почему и я — христианин. СПб., 1996. С. 221-222). Иначе полагает М. де Унамуно. Для этого религиозного шовиниста все добродетельные нехристиане — *духовные паразиты*: «Получая от общества, в котором они живут, мотивы своего морального поведения, они отрицают, что вера в Бога и в будущую жизнь необходимы для благопристойной жизни, и отрицают потому, что общество уже приготовило те духовные соки, за счет которых они живут. Отдельный индивид может

Протестантский теолог Пауль Тиллих в своем исследовании «феноменологии богопознания» вводит понятие *предельного интереса* (ultimate concern), которое помогает ему объяснить, каким образом рационально неверующий — «безбожник» — может (и с необходимостью *должен*) бессознательно верить в бога. «В конечном мире есть место, где присутствует предельное: это глубина человеческой души, — пишет Тиллих. — Эта глубина есть точка соприкосновения конечного и бесконечного. Для того чтобы проникнуть туда, человек должен очистить себя от всех конечных содержаний своей повседневной жизни; он должен отказаться от предварительных интересов во имя предельного интереса»¹³. Предметом столь радикальной заинтересованности мысляще-волящего субъекта, «предельно предельным» для человеческого сознания является, разумеется, бог (трудно представить себе что-то *выше, глубже, «предельнее»*). Отсюда вывод: «Нет человека... лишённого веры. Она присутствует, пусть в скрытой форме, в любом человеке, ведь каждый жаждет соединиться с содержанием своего предельного интереса»¹⁴. Но Тиллих почему-то не допускает, что «предельно заинтересованным» может быть и атеист — тот, кто, безусловно, *верит* во что-то, но только *не в бога религии*. Для него — безусловно верящего — религия не является адекватным выражением того, во что он верит. Обретение смысла для него не тождественно богопознанию.

Впрочем, с Тиллихом нельзя не согласиться, по крайней мере, в одном: заинтересованность в осуществлении смысла (ощущение недостаточности или неполноты бытия и стремление к восполнению этой нехватки) всегда предшествует богопознанию; действительно, сначала возникает *потребность* в экзистенциальном смысле, более или менее ясное представление, каким он должен быть, — затем представление «гипо-

переносить жизнь и прожить ее достойно и даже героически, никоим образом не веруя ни в бессмертие души, ни в Бога, но только лишь по той причине, что он прожил жизнь духовного паразита. То, что мы называем чувством чести, есть продукт христианства, даже у тех, кто христианство не исповедует» (М. де Унамуно. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. М., 1997. С. 48).

¹³ П. Тиллих. Динамика веры // Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 172.

¹⁴ Там же. С. 207.

стазируется». Однако верующие игнорируют эту последовательность или не замечают ее. Предмет своей веры они склонны рассматривать как *условие и предпосылку*, а не *следствие* заинтересованности в осуществлении смысла жизни. «Мой аргумент против существования Бога, — вспоминает свой путь от неверия к вере Клайв Стейплз Льюис, — сводился к тому, что Вселенная мне казалась слишком жестокой и несправедливой. Однако как пришла мне в голову сама идея *справедливости и несправедливости*? Человек не станет называть линию кривой, если не имеет представления о прямой линии. С чем сравнивал я Вселенную, когда называл ее несправедливой? Если все на свете, от “А” до “Я”, плохо и бессмысленно, то почему я сам, частица этого “всего”, с такой страстью возмущаюсь? /.../ Сама попытка доказать, что Бога нет — иными словами, что вся объективная реальность лишена смысла, — вынуждала меня допустить, что, по крайней мере, какая-то часть объективной реальности, моя идея справедливости, смысл имеет. Следовательно, атеизм оборачивается крайне примитивной идеей. Ведь если бы Вселенная не имела смысла, мы бы никогда не смогли обнаружить, что она не имеет смысла; точно так, как если бы во Вселенной не было света и, следовательно, не было бы существ с глазами, мы бы никогда не обнаружили, что нас окружает тьма»¹⁵.

Разложив по тезисам рассуждение сознательно-верующего, получим следующую логическую цепочку. Первое утвержде-

¹⁵ К.С.Льюис. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи, трактаты. М., 1992. С. 291. Ср.: «Само сознание трагизма человеческой жизни, столь часто ведущее к неверию, есть, при его углублении, основание для философского оправдания реальности Бога. Если человек сознает себя личностью, т.е. существом, инородным всему внешнему, объективному бытию и превосходящим его своей глубиной, исконностью, значительностью, если он чувствует себя изгнанником, не имеющим подлинного приюта в этом мире, — то это и значит, что у него *есть* родина в иной сфере бытия, что он есть как бы представитель в этом мире иного, вполне реального начала бытия. /.../ Сознавая что-либо как *недостаточное и ограниченное*, мы *тем самым* имеем очевидное знание о том, что его восполняет. /.../ Мы не могли бы сознавать нашу недостаточность, нуждаться в Боге и искать Его, если бы сами уже не были отражением (хотя и умаленным) того, что нам недостает и чего мы ищем. То, что вынуждает нас искать Бога вне нас, есть присутствие и действие Бога в нас» (С.Франк. Реальность и человек. М., 1997. С. 313–316).

ние: жизнь лишена смысла без бога (нет бога — нет смысла). Второе: смысл есть (иначе «как бы мне пришла в голову идея справедливости?»). Третье (вывод): *бог существует*.

2. Рудольф Бультман о «водительстве духом»

«В любом жизненном решении повторяется решение о вере, как решение “жить по духу”. “Водительство Духом” совершается в осуществлении такого решения; оно есть исполнение императива: “Поступайте по Духу!” (Рим. 8:13–14; Гал. 5:16). Итак, *императив* божественной заповеди не упраздняется; но теперь он *опирается на индикатив свободы*: “Если мы живем духом, то по духу и поступать должны” (Гал. 5:25; ср. Рим. 5:12–21; 1 Кор. 5:7; 6:11). Отныне исполнение Закона — не средство получить спасение (оно уже дано как дар), а плод дарованного спасения. Закон как путь спасения упразднен; но поскольку он есть святая и праведная воля Божья (Рим. 7:12), он именно теперь исполняется “в нас, живущих не по плоти, но по духу” (Рим. 8:4)» (Р.Бультман. Избранное: Вера и понимание. М., 2004. С. 636).

Не имеет значения, «даровано» спасение или только обещано. Сотериология *в принципе* исключает свободное, некаузальное (когда не спрашивается «для чего?» и «зачем?»)¹⁶ «водительство духом». Человек получил «дар», и теперь он должен его сохранить, пронести через жизнь и доказать, что *достойн* спасения. Жизнь — *vita religiosa* — становится испытанием, а исполнение нравственного закона — условием сохранения дара. Будущая судьба человека зависит теперь от того, выдержит он испытание или нет¹⁷. «Живем духом — по духу и поступать должны», — говорит Павел, но «*тотчас и награду указывает*»¹⁸: «в свое время пожнем, если не осла-

¹⁶ См.: О.Шпенглер. Закат Европы. М., 1998. Т. 2. С. 280–281.

¹⁷ «Рождение от Бога и всякая благодать даются даром. Но даются для того, чтобы, облекшись в это “всеоружие Божие” (Еф. 6:13), подвизаться и побеждать мир... Каждому, как некогда императору Константину Великому, говорится: сим побеждай!» (Г.Фаст. Толкование на Апокалипсис. М., 2009. С. 383).

¹⁸ Феофилакт Болгарский. Толкование на послания св. апостола Павла. М., 1993. С. 317.

беем» (Гал. 6:9). «Сими словами, — комментирует Иоанн Златоуст, — он убеждает и привлекает»¹⁹ галатов к добродетели; «потребовав от них многого, он полагает при дверях и награду, указывая на некоторую новую и необыкновенную жатву»²⁰. Стало быть, прескрипция божьей заповеди опирается все же на *конъюнктив*, а не индикатив доброй воли; моральность здесь вовсе не цель (*per se*), а *условие достижения* иной, трансцендентной и внеморальной цели.

«Религиозное счастье (блаженство) дается тому, кто о нем не помышляет, — утверждает Ильин. — Хотеть надо не радости, а духа; не счастья, а совершенства; не упоения, а Бога. ...Кто этого не постиг, или не понимает, или не блюдет, тот идет неверными путями и придет к соблазнам»²¹. Сказано хорошо и замечательно точно — но кем? В устах добродетельного нехристианина, какого-нибудь стойка, перипатетика или

¹⁹ Иоанн Златоуст. Толкование на послание к галатам // Творения. Т. 10, кн. 2. СПб., 1904. С. 811.

²⁰ Там же.

²¹ И.Ильин. Аксиомы религиозного опыта. С. 520-521. Ср.: «Блаженство и святость праведников, с христианской точки зрения, — понятия неотделимые одно от другого. Для христианина блаженство только в святости, добродетели и ни в чем более. Раз дана святость, тогда теряют для него первостепенную важность все прочие блага, всякие награды, предлагаемые за святость... Мысль о грядущей славе только укрепляет его веру в добро, удостоверяет его, что он не ошибся в избрании своего жизненного пути, что в нем именно и есть истина» (Архиеп. Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. М., 1991. С. 101-103). «Достижение райского состояния может быть только *желательной* целью жизни, а не *истинной* целью существования человека... Религиозное мышление человека должно обратиться к той единственной цели жизни, которая определяется непосредственным содержанием богосознания. Только с достижением этой подлинной цели жизни человек действительно будет достоин рая и на верное будет иметь его» (В.Несмелов. Наука о человеке. СПб., 2000. Т. 1. С. 354). «Господь требует, чтобы мы не ожидали ничего за сделанное добро, и обещает великую награду вечной радости... Из чистой любви истекает милосердие наше, из чистой любви исполняем мы заповеди Христа — взаймы даем тем, от кого не надеемся получить обратно, творим всякие добрые дела. И кто так поступает, того ждет величайшая награда от Бога — сыном Всевышнего наречется он... А те, кто любви не имел, кто не творил дел милосердия, нарекутся сынами дьявола и будут вечно мучиться с ним» (В.Войно-Ясенецкий (архиеп. Лука). Дух, душа и тело. М., 2008. С. 172-173).

буддиста, эта славная паранеза звучала бы куда более убедительно и логично, чем в вероучительных рассуждениях христианского автора, проповедующего евангельскую мораль. Как избежит соблазнов гетерономии верующий в воскресение мертвых и в «жатву» на небесах? Само евангелие спасения для него — соблазн!

3. Семен Франк о «непосредственной» вере

«Каким образом происходит обращение неверующего к вере, первое обретение веры? Оставим в стороне случаи возвращения к забытой и утраченной вере детства. Мы живем теперь в мире, в котором миллионы людей даже в детстве не имеют религиозных впечатлений, вырастая среди неверия как атмосферы, которою они дышат от рождения. В отношении такой души все ссылки на священные авторитеты бессильны, потому что она их не признает и даже не понимает, что это значит — священный авторитет. Преграждены ли такой душе все доступы к Богу, к вере? Опыт показывает, что нет. Но если все человеческие инстанции, которые для верующего служат проводниками к Богу и выразителями реальности Бога, здесь, по существу дела, устранены и бессильны — остается, очевидно, только одна возможность: вера может здесь возгореться в душе только *непосредственно*, а это значит: под прямым действием Бога, через живое прямое восприятие — хотя бы смутное — самой реальности Бога²². И мы бываем свидетелями того, как закоренелая в неверии душа в минуты смертельной опасности начинает молиться неведомому ей Богу или как какое-нибудь слово Евангелия повергает ее в умиление перед несказанной красотой Божией правды — как тогда

²² Ср.: К.Г. Юнг. Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 281-282 («Бог представляет собой душевный факт, непосредственно доступный опыту» и т.д.), — и диаметрально противоположная точка зрения: «Реальность Бога, если он должен существовать, никоим образом не дана в мире непосредственно: бога, “имеющегося налицо”, заведомо не имеется! Он не принадлежит к числу объектов, с достоверностью обнаруживаемых на опыте. Прямого опыта Бога не дано. И не дано его прямой интуиции (“онтологизм” Мальбранша, Жюберти, Розмини)» (Г.Кюнг. Существует ли Бог? Б.м., 1982. С. 569).

вдруг открываются замкнутые очи души, как она начинает чувствовать, за пределами земного мира, проблески некоего небесного сияния и ее переполняет блаженство и мир, превышающие всякое человеческое разумение. Такая душа *знает*, что ее достиг голос Божий, и имеет — хотя бы на краткий миг — *веру-достоверность*. Но, в сущности, тот же самый опыт имеет и всякий верующий в минуты, когда он чувствует, что его души коснулось то, что называется благодатью Божией» (С. Франк. С нами Бог. М., 2007. С. 19–20).

История человечества не знает примеров такого слепого «неверия», о котором пишет Семен Франк. Инстанции, «служащие проводниками к Богу», религиозные авторитеты, практики и традиции существовали во все времена, оказывая прямое или косвенное влияние на сознание верующих и неверующих людей даже в наиболее «секулярных», т.е. формально атеистических и враждебных религии культурных сообществах. *Sensus fidei* (чувство веры) не бывает врожденным и «непосредственным», оно приобретается и усваивается человеком, как правило, уже в сознательном возрасте. Религиозный контекст (хотя бы как развенчанный миф или отвергнутое, вытесненное на периферию культурного поля предание) *всегда уже дан*, и в этом контексте человек *научается* верить в бога или богов. Непосредственны чувства любви, радости, удивления, симпатии, отвращения, *страха «в минуты смертельной опасности»* и т.д. Религиозные же представления только «наслаиваются» на этот непосредственный жизненный опыт.

4. Николай Лосский о наивной религиозности

«Пренебрежительное отношение к наивным представлениям об аде и рае неоправданно... Лицам, склонным свысока смотреть на простодушные религиозные верования народа, не мешает заглянуть в глубину своей души и открыть психологические мотивы своего отталкивания от непосредственной веры. Столь распространенная в новой философии борьба против идеи долга, обязанности, заповеди Божией и сопутствующая ей борьба против идеи санкции, как в виде наказания, так

и в виде награды, нередко обусловлена гордыней. Дьяволу, конечно, непереносима мысль, что кто-либо позволяет себе оценивать его поведение: “Как смеют меня хвалить!” Но, с другой стороны, и недостаток внимания к его мнимо добрым проявлениям тоже обижает его: “Как! Я соблаговолил снизойти до них, а они этого не замечают!” Наоборот, человек, свободный от чрезмерной сосредоточенности не своим “я”, смиряясь перед величием Бога и Его добра, признает вполне естественной идею обязанности, награды и наказания» (Н.Лосский. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 163).

Если предположить, что «идея санкции» необходимо связана с «идеей долга» и как бы вытекает из нее, тогда следует признать, что отрицание награды и наказания ведет к полному разрушению деонтологии (этики должного). Но в действительности такой связи не существует — и философский, и практический опыт свидетельствуют об обратном. Борьба «против санкции» сопутствует как раз *утверждению*, а не отрицанию и ниспровержению идеи морального долга («идеализм» Канта). В то же время целенаправленная «сосредоточенность на своем “я”» (*блюдение совести*, «сердечное внимание»²³, «исследование помыслов»²⁴ и т.д.) является естественно-психологической предпосылкой деонтологии, условием ее осуществления. Человек, свободный от такой сосредоточенности (ее никогда не бывает «сверх меры»), не может считаться моральным *ex definitione*.

5. Габриэль Марсель о «пристрастности» бога-судии

«Я не могу мыслить Бога, не представляя его как абсолютного свидетеля; и тем самым я подчеркиваю личную связь между Богом и мной, от которой, например, Ройс вместе со

²³ Исихий Иерусалимский. О трезвении и молитве. СПб., 1999. С. 48.

²⁴ Феодор Студит. Творения. Т. 2. СПб., 1908. С. 31. Об этой специфической установке сознания («погружении в себя», *prosoche*) у стоиков, неоплатоников и христиан см.: П.Адо. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб., 2005. С. 71-80. Н.Лосский, конечно, имеет в виду другое (скорее, *неспособность* блюсти совесть — бес-совестность).

своим *Все-Знающим* полностью абстрагируется. /.../ Но как этот абсолютный адвокат может разговаривать с существами, из которых каждое имеет право сказать: “У меня есть только ты”? Здесь нельзя ввести божественную беспристрастность (Бог, скорее, предстает передо мной, если я осмелюсь так выразиться, как универсально пристрастный). Судить беспристрастно — значит на самом деле признавать, принадлежит ли такой-то предикат такому-то субъекту; это практическая форма объективности. Для беспристрастного судьи я это *он*, и, соответственно, судья — это *он* для меня: как раз молитва и скрывает в себе отказ мыслить Бога как некое *он*; тем самым становится ясно, насколько полной является моя зависимость от него; тогда как перед этим *он* я располагаюсь как относительно независимый, даже как равнодушный. Божественный суд не может быть субсумцией; я существую для Бога только в той мере, в какой я уникален» (Г.Марсель. Метафизический дневник. СПб., 2005. С. 447–448).

Допущение «небеспристрастности» бога не отменяет гетерономии и даже не смягчает ее, как может показаться на первый взгляд. Иметь привилегированный доступ к судье — не то же самое, что быть автономным в самом изначальном выборе и в поступке. Здесь, напротив, уместнее говорить о более радикальном *отступлении* от автономии, ведь молитва (прямое обращение к богу) с необходимостью включает в себя и более или менее осознанное предвосхищение желаемого результата (прощения, защиты, покровительства и т.д.), что, вне всякого сомнения, умаляет этическую ценность субъективных намерений и решений такого «зависимого» лица.

6. Иван Ильин о мироустроении

«Религиозный опыт открывает особое видение мира, согласно которому самая ткань мироздания во всей его принадлежности, многожизненности, закономерности и динамичности есть великое Божие чудо — подлинно сущее, а в своем происхождении и в своих главных основах необъяснимое, премудро устроенное и Богу покорное. И то, что на-

зывается естественной причинностью и что обычно противопоставляется чуду, как якобы “непреложно необходимое”, якобы “всеобъясняющее” и потому упраздняющее самую возможность чуда, есть само по себе естественно необъяснимое и лишь сверхъестественно осмысливаемое, мудрое чудо Божие, — Его излучение и творение. Эту таинственно-чудесную мудрость мироустройства человеческое исследование пытается проследить, идя как бы по следам Божиим, и выразить в описаниях, а затем и в формулах мысли и счета, не имея, впрочем, надежды когда-либо исчерпать цепь событий во времени или сложно-тонкую глубину единичного явления. Однако и этого мало: чем ответственнее и глубокомысленнее ученый исследователь, тем чаще он выговаривает слово “ignotamus” (не знаем) и тем честнее он добавляет к нему слово “ignovabimus” (не узнаем)» (И.Ильин. Аксиомы религиозного опыта. С. 203).

Отрицая познаваемость мира (во всей его «многожизненности и динамичности»), физикотеология берется судить о его мудром устройстве. Таинственное и необъяснимое странным образом постигается как *целесообразное, разумное, закономерное*. И хотя «в главных основах», «в своем происхождении» мир не познан (сверх того — непознаваем), высказывается мнение, что это «лучший из возможных миров» (Лейбниц)²⁵. Бытие бога (промыслителя и творца, который не мог ошибиться) принимается как безусловно доказанное — вернее, не требующее доказательств. Осторожность в суждениях и оценках, «ответственность, глубокомыслие» — добродетели ученого-фаллибилиста; на (физико)теологию, занятую «сверхъестественным осмыслением» бытия, принцип *ignotamus-ignovabimus* не распространяется²⁶.

²⁵ См.: Р.Суинберн. Есть ли Бог? М., 2001. С. 72-98.

²⁶ «Мир Божий *превосходит всякий ум и разумение*», — этим библейским тезисом Григорий Назианзин предваряет *рациональное* доказательство теологемы о божественном происхождении вселенной и человека. «Отчего стоит земля твердо? — задается вопросом каппадокиец. — Что поддерживает ее? Какая у нее опора?» Ответ «ignotamus» не устраивает богослова. «*Разум*, — говорит он, — не находит, на чем бы утверждаться этому, кроме Божией воли» (Григорий Богослов. Избранные творения. М., 2008. С. 61).

7. Тертуллиан о творении ex nihilo

«Если Бог все создал из ничего, то Он плоть, обратившуюся в ничто, может опять создать из ничего. Если же Он все произвел из другой материи, то Он может плоть, уничтоженную каким-нибудь способом, вызвать к бытию из чего-либо другого. Во всяком случае тот, кто сделал что-либо, в состоянии опять сделать это, так как гораздо труднее сделать что-либо в первый раз, чем в последующие разы, начать что-либо, чем продолжить. Итак, воскресение плоти должно считать делом более легким, чем ее создание» (Тертуллиан. О воскресении плоти // Апология. СПб., 2004. С. 19).

Творение есть *залог воскресения* — так протология в христианской апологетике сопрягается с эсхатологией, одно выводится из другого. Никакой аргументацией (за вычетом ссылок на всемогущество божие) этот вывод, конечно, не подкрепляется; дело ограничивается аналогиями и риторическим фигуративом: «Что тяжелее — изваять статую или, упавшую, привести в прежний вид? Бог, Который сотворил нас из ничего, неужели не сможет воскресить существующих, когда умрем?»²⁷; «Если земля произвела то, чего не имела она в себе семени, и если, не быв осеменной, родила она в своей девственности, то разве несбыточное дело для нее произрастить те семена, которые она имеет в себе, и родить, будучи осеменной?»²⁸; «Не большее ли чудо оживить персть земли, нежели соединить ее?»²⁹; «Что труд-

²⁷ Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные или тайноводственные // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Деяний святых апостолов (сост. М.Барсов). М., 1903. С. 652. Ср.: «Взяв не имеющую формы глину, горшечник... лепит кувшин, блюдо, сосуд для вина; если что-нибудь нечаянно упадет на эти вещи и опрокинет их, то от падения они разбиваются и становятся опять бесформенною землею. Художник же, если захочет, скоро поправляет случившееся и, опять искусно придав форму глине, делает сосуд несколько не хуже прежнего... Как же не верят Богу, когда Он обещает возобновить умершего!» (Григорий Нисский. На святую Пасху о Воскресении // Избр. творения. М., 2007. С. 350-351).

²⁸ Иаков Низибийский. Слово о воскресении мертвых // «Христианское чтение». СПб., 1837, N 3. С. 33.

²⁹ Амвросий Медиоланский. О покаянии. О надежде воскресения. М., 1999. С. 194.

нее — родиться или воскреснуть, чтобы появилось то, чего никогда не было, или чтобы снова стало то, что уже было? Не труднее ли начать жить, чем вернуться к жизни? Одно по привычке кажется нам легким, другое по отсутствию привычки кажется невозможным»³⁰.

Стало быть, в основании «доказательства» воскресения плоти лежит *retitio principii* (утверждение, которое само требует доказательства) о сотворении *ex nihilo*. Оно, следовательно, ничего не доказывает: для атеистов, язычников, скептиков и агностиков, иноверов и маловеров, всех, к кому обращена апология, — равным счетом ничего. А верующий не ищет доказательств: он не нуждается в них, потому что *верит*.

8. Максим Исповедник о совершенном страхе

«Двояк страх Божий: один рождается в нас от угрозы наказания, и благодаря ему появляются в нас, по порядку, воздержание, терпение, упование на Бога и бесстрашие, из которого [возникает] любовь; другой сопряжен с самой любовью, производя в душе благоговение, дабы она, воспользовавшись доверчивым отношением любви, не впала бы в пренебрежение к Богу. *Совершенная любовь изгоняет* (1 Ин. 4:18) первый страх из души, стяжавшей ее и уже не боящейся наказания; второй же страх она, как было сказано, имеет всегда сопряженным с собою. Первому страху [соответствуют слова Писания]: *Страхом же Гос-*

³⁰ Б.Паскаль. Мысли. М., 2003. С. 307-308. См. также: Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых // Сочинения древних христианских апологетов. М., 1867. С. 127; Исидор Пелусиот. Творения. М., 1859. Ч. 1. С. 167; Антоний Великий. Поучения. С. 11-12; Иоанн Златоуст. Беседа о воскресении мертвых // Полное собрание творений: в 12-ти т. Т. 2, кн. 1. М., 1993. С. 478; Григорий Двоеслов. Избранные творения. М., 1999. С. 241-243; Афанасий Великий. Избранные творения. М., 2006. С. 117; Феодорит Кирский. Сокращенное изложение божественных догматов // Восточные отцы и учителя Церкви V века. М., 2000. С. 205-207; Мефодий Патарский. О воскресении, против Оригена // Полное собрание творений. СПб., 1905. С. 260-262; Епифаний Кипрский. Творения. М., 1864. Ч. 2. С. 71-72; Иоанн Кронштадтский. Христианский смысл жизни. М., 2008. С. 323; Н.Виноградов. О конечных судьбах мира и человека. Критико-экзегетическое и догматическое исследование. М., 1889. С. 208-209.

подним уклоняется всяк от зла (Притч. 16:6) и начало премудрости страх Господень (Притч. 1:7); второму же [страху слова]: Страх Господень чист пребывая в век века (Пс. 18:10) и несть лишения боящимся Его (Пс. 33:10)» (Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 104–105).

Мысль о двояком страхе проводится в сочинениях многих христианских авторов — святых отцов, исповедников и учителей церкви. «Есть два страха, — пишет авва Дорофей, — один первоначальный, а другой — совершенный... Кто исполняет волю Божию по страху мук, [тот] еще новоначальный, ибо он не делает добра для самого добра, но по страху наказания. Другой же исполняет волю Божию из любви к Богу, любя Его собственно для того, чтобы благоугодить Ему: сей знает, в чем состоит существенное добро, он познал, что значит быть с Богом»³¹. «Человек, совершивший худые дела, приступает к Богу с боязнью, и приступает для того, чтобы не быть наказанным. Это — страх предначинательный. Другой страх — совершенный — свободен от такой боязни; ...имеющий его совершенно восхищен любовью и всячески старается о том, чтобы у него ничего не доставало такого, что сильно любящий должен сделать для любимого»³². «Нестерпимы геенна и будущее мучение, но если представим и множество геенн, мы не изобразим ничего равного бедствию — стать ненавистными Христу и услышать от Него: «Не знаю вас!»... Любящему прискорбно не то, что за оскорбление им любимого терпит какое-либо зло, но больше всего то, что он оскорбил любимого»³³. «Соделавшийся сыном украшается любовью, а не устрашающим вразумляется жезлом»³⁴. «Страх Божий, собственно, не

³¹ Дорофей Палестинский. Душеполезные поучения. М., 2002. С. 45.

³² Феофилакт Болгарский. Толкование на Деяния и Соборные послания святых апостолов. М., 2000. С. 433.

³³ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Матфея // Избранные творения. Т. 1. М, 1993. С. 272. Правда, в другом месте (см.: Толкование на второе послание к коринфянам // Избранные беседы. М., 2009. С. 21-23) Иоанн Златоуст высказывает суждение противоположное по смыслу, утверждая, что геенна (где «мрак, и скрежет зубов, и узы неразрешимые, и червь неумирающий, и огонь неугасающий, и плач, и стенание») страшнее самых мучительных угрызений совести и самых тяжелых душевных переживаний «отверженного».

³⁴ Исаак Сирий. Слова подвижнические. М., 1998. С. 159.

боязнь Бога, а боязнь отпасть от Бога и впасть в грехи и страсти»³⁵. «Здесь мы боимся не наказания или укоризн, но малейшего оскорбления любви и всегда находимся в величайшем опасении, чтобы не только каким-нибудь поступком, но даже и словом не охладить горячности любви к нам»³⁶.

Максим Исповедник прямо указывает: в основании моральной любви (к богу) лежит страх (смерти и наказания). Совершенно «изгнать» это чувство любовь не может, поскольку оно входит в ее состав. Здесь, кажется, уместнее говорить о «преодолении» или вытеснении страха — в гегелевском смысле *aufheben*, «снятия» первоначального состояния с одновременным сохранением и удержанием его качества³⁷. Образы ада и рая *удерживаются* в сознании совершеннолюба, «стяжавшего благодать» и познавшего то, что «достойно любви само по себе»³⁸. Страх — «отталкивающий момент нуминозного» — не устраняется, но лишь заглушается и растворяется в новом, более сильном и «чистом» переживании (*fascinans*)³⁹.

³⁵ Климент Александрийский // Добротолюбие. Избранное. М., 2009. С. 13.

³⁶ Иоанн Кассиан. Собеседования египетских отцов. М., 2008. С. 398.

³⁷ Подобно тому как состояние *ilium* «снимает», не отменяя, но удерживая и сохраняя, *предшествующие* ему состояния *segrvus* и *mercenarius* (см.: Григорий Богослов. Слово 40, на Святое Крещение // Творения: в 2-х т. Т. 1. М., 2007. С. 466; Бернард Клервоский. О любви к Богу // Трактаты. СПб., 2009. С. 107; Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1892. С. 408-409, 481-489; Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя, или о совершенстве в добродетели. М., 2009. С. 104-105; Иоанн Кассиан. Собеседования египетских отцов. С. 387-401). См. также: Архиеп. Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. М., 1991. С. 56-93 (в терминологии Сергия, «правовое представление о спасении» *снимается*, т.е. «восполняется» (Мф. 5:17), «нравственно-христианским»).

³⁸ Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008. С. 666.

³⁹ В интерпретации Р.Отто: «Tremendum, отталкивающий момент нуминозного, схематизируется посредством рациональной идеи справедливости, нравственной воли, исключения безнравственного, становясь в такой схематизации святым “гневом Божиим” Писания и христианской проповеди. *Fascinans*, притягивающий к себе момент нуминозного, схематизируется посредством идеи добра, сострадания, любви и в такой схематизации делается полнотой “благодати”, выступающей в контрасте-гармонии с гневом, и обретая вместе с ним мистическую окраску под влиянием нуминозного» (Р.Отто. Священное.

9. Николай Бердяев об онтологии ада

«Многие “ортодоксальные” христиане дорожат идеей вечных адских мук, она им нравится. И они уверены, что адские муки грозят не им, а их ближним, которых они терроризируют... [Идея ада], безобразная и садичная, но представляющая сложную философскую проблему, в сущности, лишает ценности духовную и моральную жизнь человека. Она превращает жизнь в судебный процесс, грозящий пожизненной каторгой. Эта идея обнаруживает самое мрачное подсознательное в человеке. Ад существует как человеческий опыт, как человеческий путь. Но безобразна всякая онтология ада» (Н.Бердяев. Самосознание // Избранные произведения. Ростов н/Д, 1997. С. 366).

Многие христиане, в том числе и «неортодоксальные», весьма дорожат и другой идеей, представляющей не меньшую сложность для философии — идеей «жатвы на небесах». Учение о посмертном возмездии, по справедливому замечанию Бердяева, «лишает ценности духовную и моральную жизнь человека». Но то же самое можно сказать о посмертном воздаянии! «Онтология ада», спору нет, безобразна, но не менее безобразна и оскорбительна для нравственного сознания всякая «онтология рая». В первом случае мы имеем дело с «мстительной эсхатологией»⁴⁰, во втором — с «трансцендентным утилитаризмом»⁴¹. Обе идеи «обнаруживают подсознательное» в человеке — жизнеотрицающе-мрачное и садическое (дыхание ада) и жизнеутверждающе-«светлое» и эгоистическое (музыка рая). «Онтология» коррумпирует этику: заповеди евангелия

СПб., 2008. С. 216). Ср.: «В страхе Господнем благоговение перед безмерным величием Бога неотделимо от детской веры в его безмерную доброту. “Полнота премудрости — бояться Господа” и “Любовь к Господу — славная премудрость” (Сир 1:16; 14). Страх и любовь предстают... как две стороны присутствия Божьего: отдаленность и близость, величие и интимность, трансцендентность и имманентность. /.../ Бояться Бога и любить Его — вот в чем состоит мудрость человека в его отношении к Богу» (Ю.Мольтман. Наука и мудрость. К диалогу естественных наук и богословия. М., 2005. С. 154).

⁴⁰ Н.Бердяев. Самосознание. С. 487.

⁴¹ Н.Бердяев. О назначении человека. М., 1998. С. 147.

приобретают условный (гипотетико-императивный) и ограниченно доктринальный характер, хотя это, конечно, отрицается христианскими богословами (и даже самим Бердяевым в отношении посмертного воздаяния и блаженства). Принцип «психологизма» здесь (у Бердяева) противопоставляется онтологии, но только применительно к представлениям о возмездии за грехи («ад насквозь имманентен и психологичен, ничего трансцендентного и онтологического в аде не существует»⁴²). Отвергнуть *онтологию рая*, заменив ее *психологией* (согласившись с тем, что и в рае «не существует ничего трансцендентного и онтологического») религиозная философия не решается. Здесь она не уступает идеализму и держит последнюю оборону, чтобы предотвратить «растворение религии в этике»⁴³. «Жатва небесная» остается последним смыслом, целью и оправданием религиозного опыта, этика на пути к этой цели — подручное средство.

10. Макс Шелер об античной и христианской любви

«Все античные мыслители, поэты, моралисты сходятся в одном: любовь — это, как говорит Платон в “Пире”, стремление, тенденция “низшего” к “высшему”, “несовершенного” к “совершенному”, “формирующегося” к “сформировавшемуся”, “μῆ οὐν” к “οὐν”, “видимости” к “сущности”, “незнания” к “знанию”, “нечто среднее между обладанием и необладанием”. Все отношения людей, так или иначе связанные с любовью, — брак, дружба и т.д. — делятся на отношения между “любящим” и “любимым”, при этом любимый всегда — более благородная, совершенная часть и одновременно образец бытия, воли, действия для любящего. Это представление, выросшее из античных отношений жизни и абстрагированное от них, находит ясное выражение в многообразных формах греческой метафизики. Уже Платон говорит “Если бы мы были богами, то не любили бы”. Ведь у совершенного бытия не может быть никакого “стремления”, “нужды в чем-либо”.

⁴² Там же. С. 238.

⁴³ А. Кураев. Дары и анафемы. М., 2009. С. 317.

Здесь любовь — только “путь”, “methodos”. Согласно Аристотелю, во всех вещах коренится порыв, “ορε-γεςθαι” и “εφ-ιςθαι”, к божеству, *Νους*, самому в себе блаженному мыслящему существу, которое “движет” миром (как “перводвигатель”) — однако движет им не как существо деятельное и стремящееся вовне, а “как любимый движет любящим” (Аристотель), словно *привлекая* к себе, заманивая и приглашая. Сущность античной идеи любви поднята в этой концепции до Абсолютного и Бесконечного с неподражаемой величественностью, красотой и античной холодностью. /.../ Сравним теперь эту концепцию с христианской. Перед нами то, что я называю *поворотом (Umkehr) в движении* любви. Греческой аксиоме, согласно которой любовь есть стремление низшего к высшему, здесь нанесен смелый удар. Любовь, наоборот, должна проявляться в том, чтобы благородный снизошел, низвел себя до неблагородного, здоровый до больного, богатый до бедного, красивый до безобразного, добрый и святой до злого и подлого, мессия до мытарей и грешников — и все это не только *без* античного страха потерять себя и самому стать неблагородным, но и в благочестивой вере приобрести в совершении этого акта “снисхождения”, “склонения”, в этой “самоутрате” нечто более высокое — стать подобным Богу. /.../ Отныне теряет смысл тезис о том, что надо любить добрых и ненавидеть злых, любить друга и ненавидеть врага. Нет больше идеи “высшего блага”, имеющей содержание вне и независимо от *самого акта* любви и ее движения! /.../ И нет уже над любовью, до нее и независимо от нее никаких рациональных принципов, никакого закона и “справедливости”, которые могли бы управлять ею и тем, как она распределяется по сущностям сообразно их ценности! Друзья *и* враги, добрые *и* злые, благородные *и* подлые — все теперь достойны любви» (М.Шелер. Ресентимент в структуре моралей. М., 1999. С. 71–76).

Напрашивается вопрос: *что именно* является «объектом» христианской любви (*caritas*), тем «предметом», на который она направлена? Конечно, не зло (даже если человек зол) и не подлость (даже если он неблагороден). Любящий по-христиански любит в человеке *лучшее в нем*, а не *худшее*, высшее, а не низшее, светлое, а не темное. «Объектом» является *Imago*

Dei — божественный образ в человеческом существе⁴⁴. В этом главном аспекте христианская концепция духовной любви не противоречит «греческой аксиоме», а только дополняет и развивает ее. Никакого поворота-Umkehr здесь не было и в помине! Христианство, утверждает (как бы полемизируя с Шеллером) Вышеславцев, «воспринимает в себя Платоновое учение об Эросе и дает ему наивысшее завершение»⁴⁵. «Нормальный Эрос (сердце) имеет свою логику; он, по существу, любит прекрасное, пленительное, возвышенное, ценное... то, что “добро зело”, что с самого начала нравится Богу в его творении, что есть свет, красота, *нарастание жизни*, восходящая иерархия бытия, т.е. “сублимация”»⁴⁶. Верующий, развивает тему Ильин, «определяет себя любовью к объективно лучшему»⁴⁷; его сердце «пленяется качеством, достоинством, совершенством предмета»⁴⁸. Христианская caritas — не слепая стихийная страсть, но «разумное»⁴⁹, «зрячее»⁵⁰, «проникновенное»⁵¹ чувство; «любить — значит радоваться тому, что в любимом положительно, хорошо»⁵². Caritas есть «благоговейно-любственное отношение к индивидуальному образу Божию, к богочеловеческому началу, подлинно наличествующему во всяком, даже самом несовершенном, ничтожном и порочном человеке»⁵³. Ничтожное и несовершенное (все «внешнее» и случайное, прилепляющееся к человеку и заслоняющее Imago Dei) не

⁴⁴ «Когда я вижу человека... в свете чистой любви, то я вижу в нем образ Божий, икону» (Антоний Сурожский. Труды. Т. 1. М., 2002. С. 473).

⁴⁵ Б.Вышеславцев. Этика преображенного эроса. С. 47.

⁴⁶ Там же. С. 54.

⁴⁷ И.Ильин. Аксиомы религиозного опыта. С. 49.

⁴⁸ Там же. С. 528.

⁴⁹ См.: Л.Толстой. Мысли о смысле жизни // Полн. собр. соч. Т. 15. М., 1913. С. 91.

⁵⁰ См.: А.Шмеман. Собрание статей. М., 2009. С. 776-777, а также: А.Шмеман. Беседы на Радио «Свобода». М., 2009. Т. 1. С. 354.

⁵¹ См.: Антоний Сурожский. Труды. Т. 1. С. 482-483.

⁵² А.Лосев. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 28.

⁵³ С.Франк. С нами Бог. С. 209. Ср. с определением caritas у Гуго Сен-Викторского: «Движение духа к ближнему ради Бога и наслаждение Богом ради Него Самого» (Гуго Сен-Викторский. О созерцании и его видах // «Герменей», 2009, N 1. С. 9). См. также: О.Клеман. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М., 1994. С. 266 («*Агапическая*» любовь открывает, что всякий человек... есть «*другой Христос*»»).

принимается здесь в расчет, как бы заключается в скобки, «методически» игнорируется; следовательно, не может быть речи ни о каком «снисхождении» любящего к любимому, а тем более «благородного» к «неблагородному», «доброто и святого» к «злому и подлому» (уже заповеданная евангелием «нищета духом» — трезвое и смиренное сознание *собственной* немощи и греховности — исключает подобную самооценку⁵⁴). Любовь-агапэ *сублимирует*, что означает: делает лучше, возвышает и очищает, вызволяет из плена случайного и несовершенного. Она, по замечанию Н.Гартмана, «устремлена в существенной мере на ценное, но никогда — на контрценное»⁵⁵, ведь за «просто» любовью (к ближнему) всегда стоит любовь к Богу⁵⁶, которая «помогает увидеть совершенство в несовершенном, бесконечное в конечном»⁵⁷, умеет искать и находит

⁵⁴ «Почитать надлежит себя грешником паче всех грешников, не сделавшим ничего хорошего перед Богом» (Свв. Варсонофий и Иоанн // Добротолюбие. Избранное. С. 72). «Святые, чем более приближаются к Богу, тем более видят себя грешными» (Авва Дорофей. Там же. С. 76). «Бог внемлет молитвам... одних нищих духом, преисполненных сознания своей греховности» (Игнатий Брянчанинов. Сочинения. Т. 4. СПб., 1905. С. 348). «Смирренный... сознает опасность своего восхождения: чем выше он объективно стоит, тем яснее видит ту пропасть, что отделяет его от бесконечной святости Бога» (Д. фон Гильдебранд. Сущность христианства. СПб., 1998. С. 207). «Чем чище дух, чем сильнее и яснее его созерцание, тем с большей зоркостью видит [человек] слабость и грешность собственной души и ослепительный свет Божиего совершенства» (И.Ильин. Аксиомы религиозного опыта. С. 567). «Чем ближе ты к Богу, тем от Него дальше» (Г.К.Честертон. Вечный человек. М., 1991. С. 220). «Каждый наш шаг вперед сразу же отбрасывает нас назад — на еще большее расстояние нашего ничтожества... Мы должны творить дела и расти вместе с ними, но, возрастая, мы становимся меньше» (Х.У.фон Бальтазар. Сердце мира. М., 2006. С. 142). Как и в случае с агапэ, истоки святоотеческого «нищенства духом» восходят к античной мудрости. См., напр.: Эпиктет. Размышления и беседы. Калининград, 2004. С. 19 («Если хочешь быть добрым, прежде всего считай себя злым»); Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 2009. С. 41 («Некоторых больных надо поздравлять и с тем, что они почувствовали себя больными»).

⁵⁵ Н.Гартман. Этика. СПб., 2002. С. 428.

⁵⁶ Там же. С. 431.

⁵⁷ Там же. С. 484. «Любовь, — пишет Н.Гартман, — видит не то, что у нее перед глазами, а что реально даже не наличествует. Она видит насквозь. Ее взгляд предвосхищающий. Для нее идеальная сущность человека, сокрытая в реальном человеке, и есть собственно человек» (там же, с. 490).

«честного человека в нечестном, остаток невинности — в самом падшем»⁵⁸ (и потому справедливо *communis opinio* святых исповедников и наставников веры: не любящий бога не может любить ближнего⁵⁹). Шелер говорит: нет высшего блага, нет «закона и справедливости», управляющих волей духовно-любящего; ему возражают: есть такой универсальный принцип — «закон сердца человеческого» (Франк), есть у любви «своя логика» (Вышеславцев) и «предметно-верное направление» (Ильин). Если ты любишь — люби сокровенное в человеке, божественный образ в его существе, если ненавидишь — ненавидь зло, а не злобного, презирай грех, а не грешника⁶⁰. Здесь любовь — именно «путь» (*methodos*), который ведет к определенной цели, предполагает свой идеальный «объект желания» (Платон. Пир, 204d-206a)⁶¹. И когда Шелер говорит о «направленности» христианской любви на «духовное ядро человека»⁶², когда он, аргументируя против «всеобщего человеколюбия», заявляет о том, что «идея самоотдачи “другому” *просто как* “другому”» бессмысленна и насквозь фальшива⁶³,

⁵⁸ С.Аверинцев. Духовные слова. М., 2007. С. 107.

⁵⁹ «Любовь к Богу и любовь к ближнему — две заповеди, взаимно связанные между собой» (Иоанн Златоуст. Творения. Т. IX. СПб., 1903. С. 995).

⁶⁰ См.: Доротея Палестинский. Душеполезные поучения. С. 68; Исаак Сирин. Слова подвижнические. С. 305; Варсонофий Великий, Иоанн Пророк. Руководство к духовной жизни. М., 2007. С. 293.

⁶¹ Ср. с искажающей (психоаналитической) интерпретацией Э.Нойманна: «Любовь... которую проповедовал Иисус из Назарета, [есть любовь] к ближнему своему в облике злодея и тени... В психологическом отношении любовь и примирение с тенью создают необходимую основу для реального формирования этического отношения к тому, кто находится вне меня... Восприятие моей темной... стороны позволяет мне признать существование темного эго в моем ближнем. Я сознаю мою солидарность с ним потому, что “я тоже темен”, а не просто потому, что “я тоже светел”» (Э.Нойманн. Глубинная психология и новая этика. СПб., 2008. С. 119-120). «Тень — это другая сторона. Она отражает наше несовершенство, приземленность, отрицательное, несомместимое с абсолютными ценностями. Тень воплощает в себе нашу низшую телесность как нечто отличное от абсолютности и вечности души, которая “не от мира сего”» (Там же. С. 49).

⁶² Шелер. Ресентимент в структуре моралей. С. 106.

⁶³ Там же. С. 130.

что истинная любовь есть «качественно определенный акт, обращенный к *духовной идеальной личности* как таковой»⁶⁴, — он рассуждает совершенно по-гречески.

11. Семен Франк о выходе за пределы моральной установки

«Во всех этических религиях степень моральной доброкачественности человека определяет степень его близости к Богу, его оценку перед лицом Бога. В христианстве, как религии личности, имеет место — парадоксальным образом — *обратное соотношение*, степень близости человека к Богу, интенсивность его влечения, его тяга к Богу, *одна* определяет истинную годность и доброкачественность человека. Покаяние грешника, сознание им своей греховности, осуждение им себя самого не есть здесь просто показатель его доброй *нравственной* воли, в силу которой ему даруется прощение. Оно есть показатель и выражение его *реальной тяги к Богу*, сознание им нужды в спасении; в этом смысле сознание своего несовершенства, своей греховности, своей удаленности от Бога есть прямо условие — или обратная сторона — этой тяги души к Богу. Эту тягу к Богу или, по крайней мере, эту напряженность тяги к Богу не может испытать человек, не имеющий острого сознания своей греховности. И, с другой стороны, эта тяга есть единственное условие, при котором Бог и хочет и может спасти человека. Отсюда — парадоксальное предпочтение, которое Христос дает отверженным и грешникам — мытарям и блудницам, — перед “фарисеями” (что, как известно, значило “чистые”, т.е. предполагало сознание собственной чистоты). Указание Христа, что “не здоровые нуждаются во врачах, а больные”, еще не сполна обосновывает это парадоксальное предпочтение, и скорее должно пониматься как ирония. Дело обстоит здесь, по существу, так, что сознающие себя *морально* здоровыми *духовно* безнадежно больны и неизлечимы, а больные, жаждущие выздоровления, самой этой жаждой обнаруживают, что они здо-

⁶⁴ Шелер. Ресентимент в структуре моралей. С. 130.

ровее морально здоровых» (С. Франк. С нами Бог. С. 182–183). И далее — резюме: «существом христианского отношения между Богом и человеком» является выход «за пределы моральной установки» (с. 183).

Весьма показательна та настойчивость, с которой религиозные (христианские) авторы проводят мысль о вне(сверх-)моральности веры и недопустимости этизации вероучения (этика в делах веры — в лучшем случае *средство*, в худшем — *помеха*). Однако заключительный тезис Франка, который содержит эту мысль, нуждается в уточнении: выход «за пределы» моральности является *результатом*, но никак не *условием* обращения к богу. По строгой евангельской логике *моральность*, т.е. «моральная доброкачественность» верующего выражается, прежде всего, в осознании им собственной «нечистоты» и сугубой греховности; желать *морального* выздоровления — значит уже быть здоровее тех «морально здоровых», которые считают себя безгрешными. Именно они, эти мнимо безгрешные (а вовсе не грешники и отверженные евангелия, «нищенствующие духом»⁶⁵ и т.д.) выходят «за пределы» моральной установки⁶⁶. Иными словами, по смыслу вероучения, моральность необходимо *предшествует* религиозности, что подтверждает и Франк: «тягу к Богу... не может испытать человек, не имеющий острого сознания своей греховности». Религиозность приобретает черты имморализма только после того, как между человеком и богом устанавливается искомое «отношение» и этика как учение о добродетели трансформируется в практическое руководство по душеспасению.

⁶⁵ См.: Григорий Нисский. Слово о блаженстве // «Христианское чтение». СПб., 1837, N 1. С. 124-127.

⁶⁶ Фарисеи и книжники, начетчики и талмудисты, праведные «по наружности», внутри же «исполненные беззакония» (Мф. 23:28) — настоящие антигерои евангелий. Блаженны нищие духом и *милостивые*, учит Христос (Мф. 5:4, 7); *не судите* ближних, говорит он, и не будете сами судимы (Мф. 7:1); «а кто скажет: “безумный”, подлежит геенне огненной» (Мф. 5:22). Но оказывается, что фарисеи *не заслуживают милости!* Иисус обличает и *осуждает* их (Мф. 3:7, 23:33), называет лицемерами, слепцами... *безумцами* (Мф. 23:14, 17).

12. Федор Достоевский о бессмертии

«Без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, невысказано и невыносимо. /.../ Высшая идея на земле *лишь одна*, а именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо остальные “высшие” идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из нее одной вытекают*. /.../ Самоубийство, при потере идеи о бессмертии, становится совершенною и неизбежною даже необходимостью для всякого человечка, чуть-чуть поднявшегося в своем развитии над скотами. Напротив, бессмертие, обещающая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей. Тут, казалось бы, даже противоречие: если жизни так много, что есть кроме земной и бессмертная, то для чего бы так дорожить земною-то жизнью? А выходит именно напротив, ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле. Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собою самоубийство. /.../ Словом, идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества» (Ф. Достоевский. Дневник писателя // Собр. соч. в 15-ти т. Т. 13. СПб., 1994. С. 387, 389, 390–391).

Идея о бессмертии души может быть высшей идеей только для человека «душевного» (но не духовного), именно «чуть-чуть поднявшегося в развитии» над животным. Эта идея отвечает инстинктивно-природному и глубоко подсознательному в человеке, удовлетворяет его естественному желанию «вечно пребывать в своем существовании»⁶⁷. Учение о воскресении мертвых и блаженстве «будущего века» (сотериология христиан) является одной из наиболее утонченных форм сублимации этого первичного жизненного инстинкта, жизненного «порыва»⁶⁸, безраздельно господствующего над всяким ду-

⁶⁷ М. де Унамуно. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. С. 177.

⁶⁸ А. Бергсон. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 150.

ховно неразвитым и морально нестойким сознанием. Дело здесь идет, конечно, не о душе (*anima, spiritus, mentis*), а преимущественно о теле (индивидуальном, а не духовном или «мемориальном» бессмертии). Для некрофоба жизнь без надежды на личное воскресение не представляет (сама по себе) ни малейшего интереса и полагается совершенно бессмысленной⁶⁹. Ему трудно понять, что в действительности не отрицаемая им смерть, а утверждаемое бессмертие лишает экзистенциального смысла и ценности жизнь земную, которая оказывается в этом случае всего лишь «прелюдией» или подготовкой к другой, настоящей (пока только воображаемой) жизни в вечности. Однако совесть подсказывает нам, что высшие проявления разума, воли, морального чувства, доступные человеку в земной жизни, имеют свою *внутреннюю* (имманентную) ценность и так и должны рассматриваться — как цели *в себе*, а не средства для чего-то другого. Смерть исключает возможность «скачка в трансцендентное» и избавляет нас от *внешней* искажающей перспективы; *sub specie mortis* все ценное и жизненно важное представляется еще более ценным и важным⁷⁰; смысла не убывает, а прибавля-

⁶⁹ «Смерть обесмысливает всю нашу жизнь, превращает ее в неразрешимую и мучительную загадку» (В.Зеньковский. Апологетика. М., 2001. С. 8); «Если признать лишь один этот естественный мир, то смысл жизни почти гибнет: стоит ли жить, если все кончается с могилой?» (Митрополит Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. М., 2007. С. 279); «Если я умру, все бессмысленно» (М. де Унамуно. Указ. соч. С. 53).

⁷⁰ «Осознание конечности существования... преобразует тон и уровень внутренней жизни: «Пусть смерть будет перед твоими глазами каждый день, — говорит Эпиктет, — и у тебя никогда не будет никакой низкой мысли, и никакого чрезмерного желания». Эта философская тема соединяется с темой бесконечной ценности настоящего момента, который нужно прожить, как если бы он был и первым, и последним... [Платоновское] упражнение в смерти... заключается в смене перспективы, в том, чтобы перейти от видения вещей, в котором преобладают индивидуальные страсти, к представлению мира, которое управляется универсальностью и объективностью мысли. Это конверсия (*metastrophe*), происходящая со всей целокупностью души. В этой перспективе чистой мысли «человеческие, слишком человеческие» вещи представляются весьма малыми» (П.Адо. Духовные упражнения и античная философия. С. 44-45).

ется!⁷¹ Именно так, вероятно, рассуждали Гераклит, Аристотель, Сенека, Эпикур, Овидий, Гораций, Теофраст, Лукреций, Гален, Марк Аврелий и другие представители «худшей» части человечества⁷² (не верившие в бессмертие); рассуждая так, эти люди жили, может быть, не по-христиански, но вряд ли у кого-нибудь повернется язык сказать, что по-скотски.

13. Лактанций о скорби и добродетели

«Если бы душа погибала вместе с телом, то добродетель была бы противна природе, потому что обращалась бы нам во вред в течение настоящей жизни. Жизнь, проводимая нами на земле и общая нам с животными, гонится за удовольствием и убегает скорби, которая нас беспокоит и причиняет иногда смерть. Когда добродетель лишает нас наслаждения чувствами, которых мы естественно ищем, и заставляет нас переносить бедствия, к которым имеем мы сами по себе отвращение, то добродетель была бы зло, противное природе, и надобно признаться, что безумно было бы преследовать ее, потому что, преследуя ее, мы лишаемся настоящих благ и терпим бедствия без надежды на какую-либо от того пользу. Нельзя быть бесчувственными, когда мы отказываемся от самых прелестных удовольствий, чтобы жить в низости, бед-

⁷¹ «У Платона Сократ не раз утверждает, что идеалы человеческие остаются неизменными независимо от того, смертна или бессмертна наша душа. Достоевский же полагал, ...что если нет загробной жизни, то невозможно, даже бессмысленно быть добродетельным... По той же причине и Августин говорит с таким почти суеверным отвращением о стоиках и все готов им простить, кроме добродетелей: *virtutes gentium splendida vitia sunt* — добродетели язычников только блестящие пороки. Пока добродетель считалась лестницей, хотя бы крутой и бесконечно трудной, в иной, лучший мир, ее можно принять. Но, если она довлеет себе, если она — чистая идея, самоцель — лучше совсем тогда не жить на свете» (Л.Шестов. Дерзновения и покорности // Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1993. С. 218).

⁷² См.: Дж.Беркли. Трактат о началах человеческого знания. М., 2010. С. 170-171 (представление о том, что душа не бессмертна, «с жадностью принято и излюблено худшею частью человечества как наиболее действительное средство против воздействия добродетели и религии»).

ности, презрении и унижении, или лучше сказать, чтобы не жить, а только стенать, мучиться и умирать. Не будем ли мы безумны и слепы, когда станем ввергаться в бедствия, от которых нельзя ожидать никакого блага, вознаграждающего потерю того удовольствия, какого лишаемся? Если же добродетель не зло, если она поступает благоразумно, презирая злодейские и бесчестные услаждения, если оказывает мужество, когда для удовлетворения долгу своему не боится ни скорби ни смерти, то по необходимости должна она получить в возмездие такое благо, которое бы было превосходнее благ, ею покидаемых. Но какого блага ожидать можно после смерти, как не вечности?» (Лактанций. Божественные наставления // Творения. СПб., 1848. Ч. II. С. 113).

Апологет утверждает, что добродетель без производного удовольствия — не добродетель, а зло и несправедливость. Животное смертно, и все удовольствия, отпущенные ему природой, получает при жизни; следовательно, ему позволено не быть добродетельным. Человек, при прочих равных условиях, предпочел бы жить «общей жизнью с животными», считает Лактанций. Однако условия не равны: *post mortem* нас ждет новая жизнь, полная радости — или страданий. Столь исключительные обстоятельства *вынуждают нас быть добродетельными*⁷³.

14. Блез Паскаль об отчаянии и гордыне

«Удивительная вещь христианство: оно требует от человека признать свою низость и даже мерзость — и требует от него желания уподобиться Богу. Без такого противовеса это вознесение духа делало бы его нестерпимо тщеславным, а это

⁷³ Ср.: «Если бы никогда не было никакого суда над человеческими деяниями, то люди не имели бы никакого преимущества перед животными, или даже были бы еще несчастнее их, так как они борются со страстями и заботятся о благочестии и правде и о прочих добродетелях; а жизнь скотская была бы самою лучшею, добродетель — нелепостью» (Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых // Сочинения древних христианских апологетов. М., 1867. С. 153).

уничужение внушало бы нестерпимое презрение к себе» (Б.Паскаль. Мысли. М., 2003. С. 150).

«Диалектизм» христианской морали, так исчерпывающе точно выраженный Паскалем, соотносится с этической установкой экзистенциального атеизма. Сознание неустранимой ущербности и уязвимости человеческого бытия-в-мире, признание собственного бессилия, недостойнства и несовершенства противопоставляются здесь «безнадежной» воле к познанию и осуществлению смысла; отрицание *факта осмысленности* компенсируется утверждением абсолютной необходимости и жизненной важности *смыслоосуществления*. Можно сказать, что духовная жизнь экзистенциального атеиста, как и религиозно-верующего (христианина *par excellence*), протекает между двумя негативными полюсами, двумя искушениями-соблазнами — отчаянием и гордыней. Отчаяться — значит раствориться в «презрении к самому себе», отказаться от поиска и осуществления смысла; предаться гордыне — значит «уподобить себя богу», решить, что путь смыслоосуществления пройден и цель достигнута⁷⁴.

«Нам свойственно бессилие доказать что-либо, непреодолимое для всякого догматизма, и нам свойственно понятие об истине, непреодолимое для всякого пирронизма»⁷⁵, — пишет Паскаль, и в другом месте: «Высшее проявление разума — признать, что есть бесконечное множество вещей, его превосходящих. Без такого признания он просто слаб»⁷⁶. Догматический рационализм (самоутверждение разума) и вульгарный релятивизм (самоотрицание разума) — две равно неприемлемые для трезвоверующего христианина и трезвомыслящего атеи-

⁷⁴ Ср. с рассуждением Н.Гартмана о «мнимой антиномии» гордости и смирения: «Понимание недостижимости идеала одновременно унижает и возвышает смиренного; первое проявляется в чувстве собственной ничтожности, второе — в чувстве непосредственной соотнесенности с превосходящим величием. /.../ В гордости без смирения всегда кроется опасность гордыни и высокомерия, в смирении без гордости — опасность самоунижения, потери достоинства или лицемерия. Не имея противовеса, гордость и смирение легко могут превратиться из добродетелей в пороки» (Н.Гартман. Этика. С. 443-444).

⁷⁵ Паскаль. Мысли. С. 161.

⁷⁶ Там же. С. 103.

ста крайности. Сократическое «знающее незнание», самокритика, строгая дисциплина мысли — вот добродетели нерелигиозной учености, своего рода эквивалент (атеистический) *sancta sobrietas* христиан⁷⁷. Разница в том, что атеист отвергает гетерономию (Мф. 20:28) и уклоняется от «гипостазирования надежды» (Евр. 11:1), следовательно, он «диалектичнее», «смирнее» и «трезвее» религиозно-верующего, рассчитывающего все же на трансцендентное и окончательное осуществление смысла (не в этом мире, так в будущем).

15. Дитрих фон Гильдебранд о моральном самосознании

«Религиозные и нравственные достоинства обладают той особенностью, что человек, живущий в соответствии с ними, их как бы не замечает. Деятельное участие в них не оставляет сознанию возможности их переживания. Человек осознает их лишь постольку, поскольку его душа умиротворена и полна светлой гармонии. Стоит нам только обратить внимание на моральную ценность нашего поступка, как мы тут же теряем связь с тем ценностным императивом, под влиянием которого находился наш поступок, и наши действия уже не имеют нравственного значения. По этой причине мы сами не можем дать подлинную оценку нашему конкретному поведению; то же касается и наших поступков в прошлом. Так как мы не в состоянии забыть, что это мы сами совершили те или иные нравственные действия, вместо морального содержания нам достается лишь пустая оболочка самолюбования. Но смиренный идет еще дальше. Он не только не замечает собственных до-

⁷⁷ Быть «философом» — значит лишь *стремиться* к познанию, *искать* мудрости. «Я не мудрец, — говорил Пифагор, — а только *любитель* мудрости» (*philo-sophos*). «Знания увеличивают незнание, — сокрушался Анаксимен. — Чем шире круг познанного, тем больше его граница с неизвестным». Ясное сознание ограниченности возможностей разума — вот то небольшое, что сближало академиков, скептиков и софистов. Апологеты вменяют в вину философам «высокоумие» и «несмирение духа», однако сами философы — от Пифагора до Секста Эмпирика, от Диогена Синопского до Пиррона — скромно почитали себя не-мудрецами, в *этом* состояла их мудрость.

стоинств, он чувствует себя, как мы наблюдаем это у святых, великим грешником. Это происходит оттого, что он сознает опасность своего восхождения: чем выше он объективно стоит, тем яснее видит ту пропасть, что отделяет его от бесконечной святости Бога. Он оценивает себя не в абсолютном масштабе, а относительно того расстояния, что разделяет возложенное на него Богом — и выполненное им. Нравственное совершенство как раз и заключается в постоянном движении к Христу, при этом тот или иной религиозный уровень не является чем-то незабываемым и человек не может чувствовать себя обладателем какого-либо достоинства. Смиранный в состоянии увидеть прогресс, сделанный им в определенном направлении с помощью Бога, однако этот прогресс каждый раз представляется ему относительным. Направление на бесконечность, вечное движение вперед и есть одна из составных частей святости» (Д. фон Гильдебранд. Сущность христианства. СПб., 1998. С. 206–207).

Человек, лишенный экзистенциального одиночества, не может «как бы не замечать» своих «нравственных и религиозных достоинств»: присутствие бога (*Dei videntis*) с его «пронизывающим все сущее» взглядом, от которого «никуда не уйти»⁷⁸, исключает возможность такой самоотрешенности. Мы редко бываем искренни, когда за нами наблюдают со стороны; трудно забыть о себе, оказываясь на виду. Религиозный человек *знает*, что бог «видит все», даже самое «тайное» (Мф. 6:4) и «сокровенное» (Дан. 2:22); именно это знание и коррумпирует его моральную волю. *Знающий* не может «творить тайно», как учит Христос, совершенно отвлекаясь от мыслей о «явном» (воздаянии); он всегда чувствует на себе взгляд наблюдателя, от которого негде укрыться, и все свои действия — сознательно или бессознательно — соизмеряет с возможной реакцией этого «стража нравственности»⁷⁹, который «зрит в сердце и меряет по душе»⁸⁰. Именно так «теряется связь с ценностным императивом», так человек религии,

⁷⁸ Д. фон Гильдебранд. Сущность христианства. С. 222.

⁷⁹ К.С.Льюис. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи, трактаты. С. 129.

⁸⁰ И. Таулер. Царство Божие внутри нас. СПб., 2000. С. 109.

*бескорыстный корыстолюб*⁸¹, становится жертвой гетерономии. У него есть единственная возможность обрести автономию воли — не думать о боге; но этой возможностью он никогда не воспользуется.

16. Сергей Страгородский о христианском самоотречении

«Нельзя представлять себе дело в том виде, что христиане отрекаются от себя в пользу добродетели потому, что знают конечный вывод этого самоотречения, знают, что таким путем они все-таки в конце концов придут к большей выгоде. Первые шаги по пути добродетели, конечно, весьма часто руководятся таким соображением. Но это только первые шаги. Чем более человек познает Бога, чем более он приближается к Богу, тем все менее и менее становится для него возможным подобное расчетливое настроение. / ... / Для человека пропадает все: и сам он, и будущие награды, и закон справедливости, и остается только Один Бог, для Которого он и живет и о процветании царства Которого, как царства добра, он только и думает, позабывшая, будет ли сам он участвовать в этом царстве или нет... Ради этой любви, ревнующей не о своей выгоде, а о славе Божией, Илия считал невозможным более оставаться в живых, когда имя Божие в поругании. Ради этой любви Моисей просил Бога изгладить его из книги жизни, если народ Божий не будет прощен Богом, а апостол Павел желал быть отлученным от Христа» (Архиеп. Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. М., 1991. С. 107–108).

⁸¹ Он «остерегается творить милостыню из корыстолюбивых видов, зная, что сим не возвеселит Зрителя» (Василий Великий. Беседа 25. О милости и о суде // Избранные творения. М., 2008. С. 633). Он отлично понимает, что быть корыстолюбом, прежде всего, невыгодно, даже опасно (не развеселишь «зрителя»). Остается творить «бескорыстно», *чтобы «обратно получить милостыню от Бога»* (там же). Но как такое возможно? Совершенное бескорыстие — и вполне своекорыстный расчет (на возвратную «милостыню»). Одно должно исключать другое. Ср.: Иоанн Златоуст. О сокрушении. Слово второе: к Стелехию // Полное собрание творений. Т. 1, кн. 1. М., 2006. С. 307 (*«награда тебе будет больше, когда ты станешь делать должное, не надеясь на награды»*).

Из рассуждений архиеп. Сергия вытекает, что *моральность* религиозно верующего субъекта *обратно пропорциональна его религиозности*. Чем моральнее верующий (чем свободнее, чище, «незаинтересованнее», по определению Фенелона, его любовь к богу), тем менее он религиозен: мысли об эсхатоне, «втором воскресении», страшном суде, «восьмом дне», аде и рае, все *специфически религиозные* представления и переживания, «чуждые чистой нравственности»⁸², отходят тогда на второй план, «снимаются». Остается только моральное чувство (добрая воля как праведность) и любовь к богу как *summi bonum* — высшему благу и «абсолютному максимуму»⁸³ добра. «Получить вечную жизнь, — говорит Сергей, — значит приобрести известное душевное расположение»⁸⁴; на первом месте здесь стоит «освобождение от греха»⁸⁵ и моральное настроение, спасение же от «второй смерти», т.е. «избавление от мук и страданий», является «простым следствием, которое, в сущности, ничего не прибавляет к получаемому благу»⁸⁶. Но ведь это — чистой воды *морализаторство!* Архиепископ мог бы прямо сказать: *религия* ничего не прибавляет к *этике*.

17. Иван Ильин о религиозной гетерономии

«Настоящий — живой, творческий, искренний и цельный — религиозный опыт нельзя построить принуждением; а принуждение и составляет в конечном счете практическую санкцию и историческую сущность гетерономии. Нельзя построить его и на угрозе; а гетерономная религия начинается именно с угрозы, чтобы закончить принуждением и казнью. Религия есть свободное цветение личного духа. Это есть невынужденное, добровольное обращение к Богу. Самое драгоценное в этом обращении состоит в живой цельной потребности

⁸² Архиеп. Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. С. 93.

⁸³ См.: Николай Кузанский. Об ученом незнании. С. 102.

⁸⁴ Архиеп. Сергей (Страгородский). Указ соч. С. 114.

⁸⁵ Там же, с. 148.

⁸⁶ Там же.

сти индивидуального человека убедиться в бытии Божиим, узреть Бога и предаться Ему. В этом сущность всякой духовности и всякой религиозности. Нет этого — и нет главного; и все вырождается и распадается» (И.Ильин. Аксиомы религиозного опыта. С. 85–86).

Гетерономия обнаруживает себя *в самом мотиве* религиозности, в потребности «узреть и предаться», в *интенции*, а не внешнем (статутарном) ее закреплении или выражении (например, в *fides implicita*). Здесь нет ни угрозы, ни принуждения: никто не заставляет нас верить в бессмертие, искупление или благодать. В лучшее для себя мы верим добровольно. Что же дает, в таком случае, религиозный опыт? Он помогает нам *утвердиться* в вере (которая и является гетерономным основанием нашей духовности), удостовериться в ее «объективной» истинности и «предметности».

18. Семен Франк о превосходстве веры

«Различие между верой и неверием... есть лишь различие между более широким и более узким кругозором. Верующий отличается от неверующего не так, как человек, который видит белое, отличается от человека, который на том же месте видит черное; он отличается так, как человек с острым зрением — от близорукого или как музыкальный человек — от немusикального. Верующий воспринимает, видит и *то*, чего не замечает и что поэтому отрицает неверующий, причем остальное — то, что видит и утверждает неверующий, — вполне может быть признано и верующим; но только в *сочетании* с тем иным, что видит последний, оно приобретает в общем контексте другой смысл — вроде того, как с высокой горы мы обозреваем ландшафт иначе, чем находясь внутри него и видя только его отдельную часть. /.../ Богатому нет надобности спорить с бедным и тем паче — возмущаться им, негодовать на него; он должен просто поделиться с ним своим богатством. Или, поскольку — как это имеет место в области духовной жизни — бедный беден только потому, что проходит мимо сокровища, не зная его и потому отрицая его суще-

ствование, богатый, видящий сокровище и пользующийся им, должен просто попытаться предъявить сокровище не видящему его, показать его, направить на него взор невидящего; тем спор и исчерпывается» (С.Франк. С нами Бог. С. 58, 63–63).

Один из часто используемых приемов аргументации в религиозно-философской литературе — заявление «презумпции духовного превосходства» верующего⁸⁷. Направление мысли подсказано логикой языка: определение «верующий» (некто, *обладающий верой*) содержит в себе утверждение некоторого качества или свойства (номинального, выделенного в самом понятии), которым «предицируется» субъект и которого лишен его предполагаемый антагонист — *не-верующий*. Позиция *лишенного веры* мыслится, естественно, как заведомо проигрешная, ущербная: ему, атеисту, недоступно то, чем располагает (по определению) верующий; он не посвящен в тайну, не видит, не слышит, не знает и не понимает того, что, с большей или меньшей достоверностью, познано его оппонентом; он *хуже*, потому что тот, другой, верит, а он нет, тот — с богом, а он — *без-божник*.

Для целей так называемого религиозного просвещения презумпция превосходства совершенно незаменима. Она, во-первых, снимает необходимость аргументации («богатому нет необходимости спорить с бедным»), а во-вторых, исключает возможность «уравнивания» обоих подходов, признания их одинаковой небезусловности (взгляд скептика) или, напротив, относительной истинности или контекстуальной оправданности (взгляд релятивиста). «Скептицизм, — пишет Г.Марсель, — склонен рассматривать веру и неверие как две, пусть и взаимно исключающие, установки, но такие, между которыми существует корреляция, которая, *быть может*, связывает их; тем самым скептицизм не признает их сущностную несоизмеримость»⁸⁸.

⁸⁷ Ср.: «Никто из зрячих людей не сомневается, что на небе есть солнце. Но как доказать это слепому? ...Все, что мы видим и ощущаем вокруг нас и внутри нас, все говорит о Боге и о Его непрестанном действии на мир и нашу душу. Неверующий ничего этого не видит и не замечает. Это есть внутренняя слепота» (Г.Шорец. Есть ли Бог? Апологетические статьи. М., 1997. С. 25).

⁸⁸ Г.Марсель. Присутствие и бессмертие. М., 2007. С. 275.

Это — крайне вредное заблуждение, считает Марсель: «Недостаточно сказать, что мир верующего не есть тот же самый, что мир неверующего, нужно понять, что он во всех смыслах превосходит его и включает в себя так, как мир видящего человека во всех смыслах превосходит и включает в себя мир слепого»⁸⁹.

Первым делом фидеист утверждает, что логически-смысловой корреляции между двумя установками не существует, что они, наподобие парадигм Куна, «сущностно несоизмеримы». Однако это утверждение, слишком «объективное» и комплиментарное по отношению к атеизму, кажется ему недостаточным, и он формулирует тезис о превосходстве верующего над неверующим, т.е. устанавливает *корреляцию*, соотношение двух позиций, сравнивает и *соизмеряет* одну с другой. Не выдвигая никаких доказательных аргументов (ведь нельзя же считать аргументом тавтологию типа «знающий знает, а незнающий нет»), Марсель, Шорец и Франк заявляют, что человек религии видит дальше и зорче нерелигиозного. Им это кажется само собой разумеющимся. Но ведь с равным успехом можно было бы заявить и обратное. Почему бы не сказать, что мир вульгарного атеиста (отрицателя бога)⁹⁰ «превосходит и включает в себя» мир его оппонента-верующего? Это суждение будет не менее, но и не более обоснованным и логичным, чем утверждение фидеиста о теоретической несостоятельности и ущербности атеизма.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ «Я знаю, что ничего нет», — упрямо твердит этот невер. Имеются ли у него основания для подобного «чудовищного утверждения»? — спрашивает Г. Марсель. «Оно представляет или, по крайней мере, должно представлять собой в нормальном случае вывод бесконечного исследования. Но на самом деле подобное исследование невозможно. Наша ситуация во вселенной не позволяет нам даже начать его» (Присутствие и бессмертие. С. 272). Однако «ситуация во вселенной» такова, что должна исключать и противоположное утверждение (тезис о бытии бога). Обе метафизические позиции (*pro et contra deus*) одинаково уязвимы. Если фидеист полагает, что религиозная вера не требует доказательств («верят сердцем, а не умом», *le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas* и т.д.), отчего же он лишает своего оппонента права на бездоказательное неверие? Позиция экзистенциального атеиста (в отличие от антитеиста) — над схваткой: он не утверждает, что «ничего нет», а говорит: «я не знаю» (или: «не имеет значения»). Его принцип — «как если бы»: *etsi deus non daretur*.

19. Максим Исповедник о человекоугодничестве

«Мир имеет много нищих духом, но не так, как должно; много плачущих, но об утрате имущества или о потере детей; много кротких, но в отношении к нечистым страстям; много алчущих и жаждущих, но [алчущих] похитить чужое и несправедно обогатиться; много милостивых, но к телу и телесному; [много] чистых сердцем, но из-за тщеславия; [много] миротворцев, но подчиняющих душу плоти; много изгнанных, но за свое беспутство; много поносимых, но за постыдные грехи. Однако блаженны лишь те, которые ради Христа и по Христу совершают и претерпевают это. Почему? — Потому что *их есть Царство Небесное* и *они Бога узрят* (Мф. 5:3,8). И не потому они блаженны, что совершают и претерпевают это (ибо и вышеназванные делают то же самое), но потому, что совершают и претерпевают это ради Христа и по Христу.

Как часто говорилось, во всех наших деяниях Богом взыскуется намерение [наше]: свершались ли эти деяния ради Него или ради чего-нибудь другого. Поэтому, когда мы хотим сделать что-либо доброе, то будем иметь целью Бога, а не человекоугодничество, дабы нам всегда взирать на Него и все свершать ради Него, ибо иначе мы и [зря] труд понесем, и воздаяния лишимся» (Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 126–127).

Атеист верит, что целью морального «делания» является само делание, все остальное (душеспасение, соблаженство, «трапеза наслаждений»⁹¹) относится к *вне-моральному* измерению. Представления верующего о *божественном* не исчерпываются содержанием таких категорий этики, как добро, любовь, милосердие и т.д. Бог есть сама *Жизнь*. Но атеист настаивает на том, что жизнь, пусть даже и «в Боге», не может рассматриваться как цель, она — только средство; целью для него остается моральное делание, пусть и «лишенное воздаяния».

⁹¹ Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. М., 2008. С. 206.

20. Николай Федоров об имманентном воскресении

«Супраморализм, в противоположность буддистской нирване, небытию, требует от разумных существ полного раскрытия бытия, т.е. всего, что в нем есть, было и может быть; разумные существа, располагая настоящим, т.е. всем, что есть, воскрешают то, что было, во всевозможном совершенстве. Супраморализм требует рая, Царства Божия, не потустороннего, а посюстороннего, требует преобразования посюсторонней, земной действительности, преобразования, распространяющегося на все небесные миры и сближающего нас с неведомым нам потусторонним миром: рай, или Царство Божие, не внутри лишь нас, не мысленное только, не духовное лишь, но и видимое, осязаемое, всеощущаемое органами, произведенными психофизиологической регуляцией (т.е. управлением душевно-телесными явлениями), органами, которым доступны не трав лишь прозябание, но и молекул и атомов всей вселенной движение, что и делает возможным воскрешение и всей вселенной преобразование» (Н.Федоров. Философия общего дела. М., 2003. Т. 1. С. 479–480).

Федоров с его «человеческой, слишком человеческой» интерпретацией догмата о воскресении, при всей неоднозначности этой интерпретации, сохраняет, как аутентичный христианин, верность *духу* (разве что не букве) учения. Религия, говорит он, есть не «миросозерцание» и не «чистое знание»⁹², но, прежде всего, *практика*, общее дело верующих, — как он выражается, «литургия вне храма»⁹³, целью которой является *имманентное*, а не трансцендентное воскрешение человечества, не «мысленная» лишь или воображаемая, но действительная и окончательная победа над смертью, не поту-, а посюстороннее преобразование. Только с решением этой задачи, убежден Федоров, небесное «соединится» с земным, божественное «срастворится» с человеческим⁹⁴. Жизнелюбу федоровского типа мало знать, что его ждет воскресение после смерти; ему хоте-

⁹² Н.Федоров. Философия общего дела. М., 2003. Т. 2. С. 208.

⁹³ Там же. Т. 1. С. 477.

⁹⁴ Там же. С. 43-44.

лось бы не умирать. Его сокровенное чаяние — преодолеть гетеротопию загробной жизни, «попрать» смерть не смертью, но жизнью. Ввиду неосуществимости этой мечты, трезвоверующему христианину остается, *ipso facto*, довольствоваться трансцендентным бессмертием. Но супраморалист Федоров скандално последователен и бескомпромиссен. «Смысл жизни в том, чтобы верить», — говорят метафизики; «смысл веры в том, чтобы жить», — возражает Федоров. Церковь для него — «лаборатория воскресения» (Д. Станилоэ), священнослужители — «воскресители» человеков, «восстановители мира» (С. Булгаков). Соучастие в этом «деле», *общем* для всех религиозных людей, Федоров считает исключительной привилегией и — в первую очередь — моральной обязанностью каждого «верующего для жизни» христианина.

21. Андрей Кураев о кантовском «доказательстве» бытия бога

«Первый тезис Канта: все в мире подчинено закону причинности. Все события в мире соединены причинно-следственными связями, и ничего в нем не происходит без надлежащих причин, с необходимостью вызывающих к бытию свои следствия. Второй тезис: если человек тоже подчинен этому закону, то он не может нести нравственную ответственность за свои поступки. Третий тезис: если мы утверждаем нравственную вменяемость человека, мы должны постулировать его свободу. Вывод: следовательно, человек, живя в мире, не подчиняется основному закону мироздания. Значит, человек неотмирнен, то есть обладает статусом экстерриториальности. Ничто в мире не может действовать свободно, а человек — может. Значит, человек есть нечто большее, чем мир. Таким образом, в человеческом нравственно-свободном опыте проступает иное измерение бытия — бытия, не ограниченного пространством, временем, детерминизмом и одаренного свободой, нравственностью и разумом. Такое бытие на языке философии именуется Богом. Человек свободен — а значит, бытие богаче, чем мир причинности; человек свободен — а значит, “морально необходимо признавать бытие Божие”» (А. Кураев. Дары и анафемы. М., 2009. С. 31).

Стоит отметить, что обосновывая «необходимость признания бытия Божия», Кант рассуждает как атеист и агностик. Он *не утверждает, а допускает* бытие бога, для него это — теоретически недоказанная, но в практическом отношении полезная фикция — «чистое понятие разума» без соответствующей «объективной реальности»⁹⁵, «проблематическая гипотеза»⁹⁶. Есть бог или нет — не известно, но человеческий разум испытывает «потребность»⁹⁷, и «посредством своих моральных принципов» создает *понятие божества*⁹⁸. Философ-прагматист мог бы сказать, что идея необходима, потому что «удовлетворительно служит» (Джеймс). Вопрос о существовании как таковом (*реальности* бога) здесь даже не ставится. «Действительность высшего творца, устанавливающего моральные законы, в достаточной мере доказана только *для практического применения* нашего разума, и этим ничего теоретически не определяется в отношении его существования»⁹⁹. Объектом «морально определенной воли» является высшее благо, а бытие бога — всего лишь *постулат* разума (наряду с двумя другими постулатами — бессмертием и свободой)¹⁰⁰. Кант утверждает, что с этими теоретическими понятиями (он еще называет их «предметами веры» — *res fidei*) следует «обращаться только негативно», отклоняя, с одной стороны, *антропоморфизм* как источник *суеверия*, ...а с другой стороны, *фанатизм*, который обещает расширение познания посредством сверхчувственного созерцания»: и то и другое «служит помехой практическому применению чистого разума»¹⁰¹. Таким образом, этикотеология Канта содержит не *онтологическую*, а *моральную* аргументацию — аргументацию в защиту вовсе не *бытия* бога, а только *идеи*. «Постулируемое» божество, существующее *фиктивно* и безусловно,

⁹⁵ И.Кант. Критика практического разума // Соч. в 6-ти т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 468.

⁹⁶ И.Кант. Религия в пределах только разума // Трактаты. СПб., 2006. С. 380.

⁹⁷ И Кант. Критика телеологической способности суждения // Соч. в 6-ти т. Т. 5. М., 1966. С. 481.

⁹⁸ Там же. С. 482.

⁹⁹ Там же. С. 492.

¹⁰⁰ См.: И.Кант. Критика практического разума. С. 473.

¹⁰¹ Там же. С. 470.

«как если бы» (*Als-Ob-Betrachtung* Файхингера), это существо-загадка, действительность которого «понимается так, что она вместе с тем и не есть действительность» (Гегель)¹⁰², это призрачное порождение «морального феноменализма» (Маритен)¹⁰³, этот «так называемый Бог», «ставший слугою нравственного закона, голой и мертвой абстракции»¹⁰⁴, является объектом чисто философской (а не религиозной и тем более не «церковной, покоящейся на уставах»¹⁰⁵) веры — *религии разума*, которая «ничем не отличается от морали»¹⁰⁶ и которая, по замечанию Павла Флоренского, «есть *гну́сность и смрад* перед Богом»¹⁰⁷. У Канта религия целиком и полностью «растворяется в этике»¹⁰⁸, так что никаких иных оснований, кроме моральных, для веры в бога не остается. Это такое «доказательство», которое уничтожает именно то, что доказывает¹⁰⁹.

22. Дитрих Бонхеффер о жизни без бога

«Мы не можем быть честными, не сознавая, что мы должны жить в мире, “*etsi deus non daretur*”¹¹⁰. А как раз это мы познаем — перед Богом! Сам Бог принуждает нас к такому выводу. Так наше совершеннолетие ведет нас к подлинному познанию нашей ситуации перед Богом. Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога. Бог, который с нами, есть Бог, который хочет, чтобы мы жили без ра-

¹⁰² Г.В.Ф.Гегель. Лекции по истории философии. СПб., 2006. Т. 3. С. 504.

¹⁰³ Ж.Маритен. От Бергсона к Фоме Аквинскому. М., 2006. С. 72.

¹⁰⁴ Ф.Геттингер. Апология христианства. Ч. I. СПб., 1873. С. 305.

¹⁰⁵ И.Кант. Спор факультетов // Соч. в 6-ти т. Т. 6. М., 1966. С. 334.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ П.Флоренский. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (1). С. 64.

¹⁰⁸ См.: А.Кураев. Дары и анафемы. С. 317.

¹⁰⁹ Подробнее см.: М.Бубер. Два образа веры. М., 1995. С. 368-377 (об «идеализме» Канта и Когена), Н.Гартман. Этика. С. 556 (религиозно-философская оценка «моральной теологии» Канта), Г.Зиммель. Созерцание жизни // Избранное. Т. 2. М., 1996. С. 121-149 (критика «рационального морализма»).

¹¹⁰ «Как если бы бога не существовало» — *лат.*

бочей гипотезы о Боге, есть Бог, перед которым мы постоянно пребываем. Перед Богом и с Богом мы живем без Бога. Бог дозволяет вытеснить себя из мира на крест. Бог бессилен и слаб в мире, но именно в этом и только через это Он с нами и помогает нам. Из Мф. 8:17 совершенно явно следует, что Христос помогает не благодаря своему всемогуществу, но благодаря своей слабости, своим страданиям! В этом кроется коренное отличие от всех религий. Религиозность указывает человеку в его бедах на могущество Бога в мире. Бог — *deus ex machina*. Библия же указывает человеку на бессилие, на страдание Бога; помочь может лишь страдающий Бог» (Д.Бонхеффер. Соппротивление и покорность. М., 1994. С. 264).

Бонхеффер считает, что всякий автономно-верующий христианин может и должен обходиться без «рабочей гипотезы о существовании Бога»¹¹¹. Верить — значит быть атеистом. К аналогичному выводу приходит Пауль Тиллих (он предлагает «трансцендировать» божество теизма¹¹²), а также теологи «смерти Бога» (Т.Альтицер, П.Ван Бюрен, У.Гамильтон, Г.Ваханян, К.Рашке)¹¹³. Превосходство христианства над другими религиями, как вытекает из рассуждений Бонхеффера, заключается *в чем-то принципиально отличном от религиозности*: путь христианина — в кенотическом праксисе, в сопричастности беспомощному, страдающему, отвергнутому миром и преданному на поругание богу евангелий, а не в рабской дезидемонии или поклонении всемогущему трансцендентному божеству, в большинстве религий спасения

¹¹¹ Д.Бонхеффер. Соппротивление и покорность. С. 238.

¹¹² П.Тиллих. Мужество быть // Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 129.

¹¹³ Можно вспомнить и Харви Кокса, этого «антирелигиозного» христианина, приравнявшего религию к астрологии и метафизике. «Служение Церкви в мирском граде, — писал он в 1965 г., — должно включать экзорцизм в его современном понимании. Надо призвать человека оставить увлечение иными мирами — астрологическим, метафизическим или религиозным — и обратиться к насущным заботам этого мира, где только и может быть услышан истинный призыв Бога. Надо избавить людей от наркотических галлюцинаций... и порожденных этими галлюцинациями привычных способов действия или бездействия» (Х.Кокс. Мирской град. М., 1995. С. 156).

играющему роль некоего внешнего «компенсатора» (Lückenbüsser) человеческого бессилия и незнания¹¹⁴. Целью такой очищенной от гетерономии веры является моральное улучшение и духовное преображение человека, а не спасение в вечности (imitator Christi, адепт «религии чистого этоса» (Ясперс), не нуждается в «приманке спасения»¹¹⁵). Выводы протестантских теологов здесь парадоксальным образом совпадают с утверждениями атеистической этики (etsi deus non daretur — тезис экзистенциального атеизма). Этот парадокс заставляет задуматься об общих (этико-философских) корнях атеизма и чистой («моральной», по Канту) религиозной веры.

23. Лев Толстой о богоискательстве

«...Это было раннею весной, я один был в лесу, прислушиваясь к звукам леса. Я прислушивался и думал все об одном, как я постоянно думал все об одном и том же эти последние три года. Я опять искал Бога.

“Хорошо, нет никакого Бога, — говорил я себе, — нет такого, который бы был не мое представление, но действительность такая же, как вся моя жизнь; нет такого. И ничто, никакие чудеса не могут доказать такого, потому что чудеса будут мое представление, да еще неразумное”.

¹¹⁴ «У христианина... нет последней лазейки в вечность для избавления от земных дел и трудностей, но, как Христос (“Боже Мой, почему Ты Меня оставил?”), он должен сполна испить чашу земной жизни, и только в том случае, если он так поступает, Распятый и Воскресший стоит рядом с ним, а он со Христом распинается и воскресает» (Д.Бонхеффер. Сопrotивление и покорность. С. 249). Ср.: «Перед распятием молятся Христу агонизирующему, Христу, который кричит: *consummatum est!* Именно ему, этому Христу, вопящему: “Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?”, поклоняются те, чья вера агонична» (М. де Унамуно. О трагическом чувстве жизни. Агония христианства. М., 1997. С. 310). «“Боже Мой! Зачем Ты Меня оставил?” Вот подлинное доказательство божественной природы христианства. Чтобы быть правым, человек должен быть наг и мертв. Вне воображения. Поэтому и образец правды должен быть наг и мертв. Только крест не допускает надуманного подражания» (С.Вейль. Крест // Симона Вейль: Свидетельствующая о себе. Челябинск, 2003. С. 292).

¹¹⁵ См.: Ж.Батай. О Ницше. М., 2010. С. 69.

“Но понятие мое о Боге, о том, которого я ищу? — спросил я себя. — Понятие-то это откуда взялось?” И опять при этой мысли во мне поднялись радостные волны жизни. Все вокруг меня ожило, получило смысл. Но радость моя продолжалась недолго. Ум продолжал свою работу. “Понятие Бога — не Бог, — сказал я себе. — Понятие есть то, что происходит во мне, понятие о Боге есть то, что я могу возбудить и могу не возбудить в себе. Это не то, чего я ищу. Я ищу того, без чего бы не могла быть жизнь». И опять все стало умирать вокруг меня и во мне, и мне опять захотелось убить себя.

Но тут я оглянулся на самого себя, на то, что происходило во мне; и я вспомнил все эти сотни раз происходившие во мне умирания и оживления. Я вспомнил, что я жил только тогда, когда верил в Бога. Как было прежде, так и теперь, сказал я себе: стоит мне знать о Боге, и я живу; стоит забыть, не верить в него, и я умираю. Что же такое эти оживления и умирания? Ведь я не живу, когда теряю веру в существование Бога, ведь я бы уж давно убил себя, если б у меня не было смутной надежды найти его. Ведь я живу, истинно живу только тогда, когда чувствую его и ищу его. Так чего же я ищу еще? — вскрикнул во мне голос. — Так вот он. Он — то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь.

“Живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога”. И сильнее чем когда-нибудь все осветилось во мне и вокруг меня, и свет этот уже не покидал меня» (Л. Толстой. Исповедь // В поисках веры. М., 2006. С. 78–80).

Ищущий бога заранее знает, *что* ему нужно, в отличие от искателя объективной (научной или философской) истины, который *не знает* и как бы на ощупь пробирается от известного к неизвестному. О религиозных поисках можно сказать, что результат их всегда более-менее предрешен: раз человек *ищет* бога, значит, он *потенциально верует* — само допущение божьего бытия подразумевает выбор в пользу веры в него. Человек ищет бога, уже обладая верой, которая находит выход (актуализируется) в том, что он называет «религиозным опытом»¹¹⁶, или, в более узком и «феноменологическом»

¹¹⁶ См.: Б. Паскаль. Мысли. СПб., 1999. С. 289 («ты не искал бы Меня, когда бы уже не обрел»).

смысле, «опытом Бога» (У.Элстон)¹¹⁷. Бог нужен ему, чтобы жить; стоит человеку «забыть, не верить в него», и он «умирает»: жизнь лишается света и радости, расстраивается, обесмысливается. И обратно — с мыслью о боге и с заново обретаемым чувством веры в жизнь возвращается лад и смысл. *Приятное и утешительное* становится критерием достоверности истины, *желательное* выдает себя за *действительное* (у англичан есть выражение, очень точно фиксирующее это состояние человеческого ума: wishful thinking¹¹⁸). Но желать — не то же, что познавать. «Само по себе “чаяние” не приближает ни на шаг к царству достоверности. Непроизвольно кажется, будто религиозно окрашенные отделы какой-либо философии доказаны лучше, чем другие; в сущности, дело обстоит как раз наоборот — у нас есть только внутреннее желание, чтобы это так было, — т.е. чтобы утешительное было также истинным. Это желание склоняет нас принимать плохие основания за хорошие»¹¹⁹. Можно, конечно, считать объективно худшее субъективно лучшим, приятное — истинным, желанное — достоверным. Можно *верить, чтобы жить* (а не как у идеалистов: *жить, чтобы верить*). Можно аргу-

¹¹⁷ См.: *Философия религии: Альманах 2008-2009*. М., 2010. С. 198-209.

¹¹⁸ Религиозно верующий мыслит *«от желания»*. «Вера активно жаждет: “я хочу, мне нужно, чтобы так было!”» (А.Кураев. *Дары и анафемы*. С. 173). «Все откровение, все знание, передаваемое Богом Церкви, как-то связано с *жаждой Бога*, которую испытывает человек. Человеку нужен Бог, и Бог отвечает ему» (А.Шмеман. *Собрание статей*. С. 740). «Верить в Бога — значит страстно желать, чтобы Он существовал, и, кроме того, вести себя так, как если бы Он существовал... Из этого страстного желания, или голода по божеству, рождается надежда, из нее — вера, а из веры и надежды — милосердие; из этого страстного желания вырастают чувства красоты, цели и добра» (М. де Унамуно. *О трагическом чувстве жизни у людей и народов*. С. 181). «Веруя, мы самим актом веры вносим в ее предмет как бы часть своей активности, отчасти как бы творим самый факт... чтобы затем утвержденный таким образом пред нашим сознанием во всей своей конкретной полноте факт сделать моментом своей жизни и определяющим началом воли» (А.Введенский. *Психология веры*. Сергиев Посад, 1899. С. 21-22).

¹¹⁹ Ф.Ницше. *Человеческое, слишком человеческое*. СПб., 2007. С. 123.

ментировать *ad basulipum*: «вера спасает — следовательно, она истинна». Но что дает нам, в конечном счете, такая аргументация? Пусть «спасает», — доказывает ли это, что *не лжет*?¹²⁰

24. Блез Паскаль о выборе веры

«Бог или есть, или Его нет; но на какую сторону мы склонимся? Разум тут ничего определить не может. Нас разделяет бесконечный хаос. На краю этого бесконечного расстояния играет игра, в которой выпадает орел или решка. На что вы поставите? /.../ Поскольку надо выбирать, посмотрим, где для вас меньше ущерба. Вы можете потерять две вещи: истину и благо, и две вещи вы можете поставить на кон: ваш разум и вашу волю, знание и блаженство, и двух вещей страшится ваша природа: заблуждения и несчастья. Коль скоро выбирать непременно надо, для вашего разума при любом выборе ущерб будет одинаков. Этот довод отпадает. Но ваше блаженство? Взвесим выигрыш и потерю, если вы поставите на решку, то есть на Бога. Рассмотрим две возможности: если вы выигрываете, то выигрываете все, а если теряете, не теряете ничего; делайте же вашу ставку скорее» (Б.Паскаль. Мысли. М., 2003. С. 164–165).

Паскалевский «аргумент пари» доказывает, что в состав христианской веры входит утилитарный расчет: истинно то, что надежно (беспроегрышно). «Если ваша религия ложь, вы ничем не рискуете, считая ее истинной; если она истинна, вы рискуете всем, считая ее ложной»¹²¹. *Вся религиозная аполо-*

¹²⁰ См. прим. 39.

¹²¹ Д.Дидро. Прибавление к философским мыслям или разные возражения против сочинений различных богословов // Собр. соч. М.-Л., 1935. Т. 1. С. 132. В формулировке Канта: «Если то, что я исповедую в отношении бога, верно, — тогда я попал в точку; если же неверно (но, впрочем, само по себе не недозволительно), — то, значит, я верил лишь в нечто ненужное и излишнее, что... отнюдь не является преступлением» (И.Кант. Религия в пределах только разума. С. 412). В формулировке Джеймса: «Верьте, и вы будете правы, потому что спасете себя, сомневайтесь, и вы опять будете правы, потому что погибнете. Разница лишь в том, что верить гораздо выгоднее» (У.Джеймс. Воля к вере. М., 1997. С. 66).

гетика, по сути, сводится к рассуждению на одну тему: о пользе (выигрышности) веры и вреде (проигрышности) неверия. Древнехристианский апологет Арнобий в своем *opus magnum* «Против язычников» аргументирует по-паскалевски: наше будущее, говорит он, туманно и ненадежно, тайна жизни и смерти непостижима; раз так, «не более ли разумным является требование, чтобы из двух [предметов] неизвестных и находящихся в состоянии неопределенности и ожидания скорее верить тому, что подает какие-либо надежды, нежели тому, что совсем [не подает] никаких надежд? Ибо с тем не соединяется никакой опасности, если то, о чем говорится, как о предстоящем, окажется пустым и не имеющим значения, но от этого получится величайший вред, т.е. утрата спасения, если, по наступлении времени, откроется, что оно не было ложью»¹²².

У других, более поздних и «утонченных» авторов мы находим все ту же аргументацию:

«Вера либо истинна, либо ложна. Если она вымысел, значит, добродетельный человек, монах или отшельник зря потеряли шестьдесят лет жизни, и только, — больше им ничто не угрожает. Но если она основана на истине, то человека порочного ожидает страшная участь: одна мысль о муках, которые он себе готовит, приводит в трепет мое воображение; ум бессилён постичь их, слова — выразить. Поэтому, даже допуская, что вера менее истинна, чем это считается, человек все равно не может избрать путь более спасительный, нежели стезя добродетели»¹²³.

«Надо *или* умирать в агонии на нашем крае бездны, *или* идти на авось и искать “новой земли”, на которой “живет Правда” (2 Петр 3:13). Мы свободны выбрать, но мы должны решиться *либо* на то, *либо* на другое... С одной стороны — *все*, но еще не верное; с другой — *ничто*, глупцу кажущееся *чем-то*, но для познавшего его подлинную стоимость делающегося абсолютно ничем без *того* и — всем, если будет найдено *то*... Стоит верное ничто обменять на неверную Бесконечность, тем более, что в последней меняющий может снова получить свое ничто, но уже как нечто»¹²⁴.

¹²² Арнобий. Против язычников. СПб., 2008. С. 167.

¹²³ Ж. де Лабрюйер. Характеры. С. 408.

¹²⁴ П.Флоренский. Столп и утверждение истины. Т. 1 (1). С. 66.

«Мы, веря в загробную жизнь, ничего не потеряем, если бы вера наша оказалась напрасною. Но вы? Отвергая возможность вечных мучений, ничего не страшаетесь в будущем, вы живете в полное свое удовольствие. А что, если вам на самом деле придется испытать тяжесть вечных мук? В какую беду и несчастье вы тогда попадете? Раскаяться в своей ошибке будет уже поздно. А потому не лучше ли верить, взывая: “Верую, Господи, помоги моему неверию!” (Мк. 9:24)?»¹²⁵.

При всей его исключительной привлекательности и (кажущейся) основательности, логический аргумент Паскаля-Арнобия-Лабрюйера морально ничтожен. Честному и последовательному агностицизму здесь противопоставляется (как наилучший выход из затруднения неопределенности) лживо-неискренняя, гетерономная вера, граничащая с богоотступничеством. Нас убеждают, что религия — самый надежный и выгодный способ застраховать жизнь, инвестировав непосредственно в бога. Чтобы думать *так*, нужно уже быть им-моралистом. Вместо нападок на атеизм и атеистов, людям искренней веры (в каждой религии, как справедливо заметил Ницше, они — исключение¹²⁶) следовало бы заняться, по примеру отдельных философов¹²⁷, вразумлением и просвещением, т.е. наставлением на путь истинного благочестия, этих *слепо, ложно и мнимо* верующих «христиан»¹²⁸.

25. Бернад Клервоский о свободе выбора

«Не может быть дела спасения... во-первых, без благодати, совершающей спасение, во-вторых, без свободного выбора, для которого и в котором совершается спасение. Бог — *Творец спа-*

¹²⁵ Г.Шорец. Есть ли Бог? Апологетические статьи. С. 30.

¹²⁶ Ф.Ницше. Веселая наука // Избранные произведения. М., 1993. С. 239.

¹²⁷ См., напр.: С.Франк. С нами Бог. С. 34-35.

¹²⁸ О «пари Паскаля» см.: У.Джеймс. Воля к вере. С. 11-12; Э.Бутру. Паскаль. М., 2008. С. 185-186; Д.Мережковский. Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль. Томск, 1999. С. 379; Н.Арсеньев. О жизни преизбыточествующей. М., 2009. С. 209-210; Г.Кюнг. Существует ли Бог? Б.м., 1982. С. 50-51; К.Армстронг. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. М., 2008. С. 329-330. Р.Докинз. Бог как иллюзия. М., 2008. С. 151-153.

сеня, а свободный выбор — только способность принять его: только от Бога спасение, и только свободный выбор способен его принять. А поскольку спасение только от Бога, и дается только свободному выбору, его не может быть как без согласия принимающего, так и без благодати Дающего. И потому мы говорим, что свободный выбор содействует благодати, совершающей спасение, пока согласен с нею, то есть пока спасается. Ибо согласие есть спасение» (Бернард Клервоский. О благодати и свободном выборе // Тракаты. СПб., 2009. С. 141).

Следовательно, несогласие есть *погибель*. Не существует альтернативы этой альтернативе: жизнь или смерть, *tertium non datur*. Нам предлагают решать самостоятельно, верить или не верить, но заранее предупреждают: только вера спасает. И это *принуждение к вере* христиане называют «свободой выбора»! «Свободным» они представляют человека, к виску которого приставлено дуло револьвера и которого просят ответить «правильно», чтобы спасти себе жизнь. Они говорят нам: «если вы не будете верить, то не спасетесь; подумайте, чем вы рискуете, взвесьте выигрыш и потерю — *жизнь* или *смерть*, — и отвечайте: “да” или “нет”».

26. Мигель де Унамуно о трансцендентном гедонизме

«Религия — это трансцендентальная экономика, или трансцендентальная гедонистика. В религии человек ищет спасения своей собственной индивидуальности, ее увековечения, чего не позволяют достигнуть ни наука, ни искусство, ни мораль. Ни наука, ни искусство, ни мораль не нуждаются в Боге; в Боге нуждается только религия. И с необычайной точностью наши иезуиты говорят о великой выгоде нашего спасения. Выгода, именно выгода, нечто из области экономического, гедонистического, хотя и трансцендентное. И Бог нам нужен не для того, чтобы Он открыл нам истину о сущем или его красоту, и не для того, чтобы, казня и карая, Он укрепил нашу нравственность. Бог нужен нам для того, чтобы Он спас нас, чтобы не дал нам умереть полностью и окончательно. И это

индивидуальное желание, будучи желанием всех и каждого из нормальных людей — а ненормальные, по причине ли варварства или избытка культуры, не в счет, — является универсальным и нормативным» (М. де Унамуно. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. М., 1997. С. 291–292).

Дерзость религиозного биофила поистине беспредельна! «Нормальное» себялюбие homo somaticus (эгоистическая расчетливость, гедонизм, послушание из страха возмездия и т.д.), себялюбие, раздутое до трансцендентных размеров, помноженное на бесконечность, возводится в универсальное правило, чуть ли не в принцип высшей моральности и человечности. *«Бог нужен нам для спасения!»* Вера оправдана *экономически!* Религия *выгоднее* морали!¹²⁹ Рассмотренное под

¹²⁹ *Выгода* (обращения), *стяжание* (вечных благ), *капитал* (благодати), *залог* (воскресения жизни), *выкуп* (за душу грешника), *прибыль* (от доброделания) — таковы основопонятия «трансцендентного гедонизма», трансцендентной *экономики* (οικονομία — «домостроительство» спасения), вошедшие в лексикон христианских апологетов, религиозных философов и богословов. «Богатство в том, чтоб должником Христа иметь, — учит Григорий Назианзин. — Иди по жизни будто бы по ярмарке; торгуйся! Можно выгадать за малое — великое, и за пустое — вечное» (Григорий Богослов. Избранные творения. С. 387, 391). «Скудный, дай взаем богатому Богу, — советует Василий Кесарийский. — У Него везде рассыпаны сокровища: и на земле, и в море. И если во время плаванья потребуешь свой долг, то среди моря получишь все сполна и с ростом, потому что Он щедр на прибавки» (Василий Великий. Избранные творения. М., 2008. С. 353). Верующего, посвятившего свою жизнь «духовному деланию», Макарий Египетский сравнивает с купцом, рассчитывающим на «прибытки от купли» (см. его «Духовные беседы, послания и слова» в сб. «Аскетика». Т. 1. М., 2008. С. 651), Евагрий Понтийский — с наемным работником, который трудится за достойную «мзду» (Евагрий. Мысли // Аскетический и богословские творения. М., 1994. С. 124), Якоб Беме — с «поденщиком, много заработавшим» и «радующимся тому, что заслужил» (Я.Беме. Истинная психология, или сорок вопросов о душе. М. 2004. С. 208-209). Серафим Саровский учит новоначальных «торговать добродетелями»: «Собирайте капитал благодатных избытков благодати Божией, кладите их в ломбард вечный Божий из процентов невещественных, и не по четыре или по шести на сто, но по сто на один рубль духовный... Как в торговом деле не в том сила, чтобы лишь торговать, а в том, чтобы больше барыша получить, так и в деле жизни христианской» (Серафим Саровский. Духовные наставления. О цели христианской жизни. М., 1997. С. 70-71).

таким углом зрения, приправленное *гедонизмом*, блаженство *aeterna* представляется чем-то крайне непривлекательным. Что такое это бессмертие, это блаженство, это царство небесное, как не увековечение человеческого ничтожества?

27. Поль Рикер о трагизме веры

«Связь между обвинением и утешением является, может быть, самой поразительной чертой религии. Бог и угрожает и покровительствует. Существует наивысшая опасность, но и наивысшее покровительство. В самых примитивных теологиях, следы которых мы можем обнаружить в Ветхом Завете, эти два лика божества связывались в одну рациональную фигуру, в закон воздаяния. Бог, оказывающий покровительство, — это моральный Бог: он смягчает очевидный диссонанс в распределении судеб, связывая страдание со злобностью, счастье — со справедливостью. В угоду этому закону воздаяния бог, который угрожает, и бог, который покровительствует, — это один и тот же бог: моральный бог. Подобная архаическая рационализация делает из религии не только абсолютное основание морали, но и *Weltanschauung*, то есть моральное видение мира, включенное в спекулятивную космологию. Будучи провидением (*pronoia* — греч., *providentia* — лат.), моральный бог является распорядителем в мире, подчиненном закону воздаяния. Такова, может быть, всеобъемлющая и самая архаичная структура религии. Но подобное религиозное виде-

«Словосочетание “абсолютная ценность”, — отмечает С.Аверинцев, — слишком отвлечено и умственно; Новый завет говорит на ином языке... Евангельские притчи апеллируют к образам алчного стяжания. “Подобно Царство Небесное сокровищу, зарытому в поле, которое, найдя, человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то”... Перед нашими глазами поставлен, как эмблема и увещание, не идеал расточающего героя, но куда более скромный образ приобретающего купца; поставлен же он затем, чтобы во мгновение ока непостижимо преобразиться. Ибо прав только “благоразумный купец”, то есть приобретатель, без остатка устремивший свою жадность на абсолютное, и прав он не как-нибудь — не эстетически, не этически, но именно абсолютно» (С.Аверинцев. На перекрестке литературных традиций // «Вопросы литературы», 1973, N 2. С. 170).

ние мира никогда не исчерпывало собой все возможные отношения человека к Богу, и во все времена существовали люди веры, отбрасывавшие его как от начала и до конца кощунственное. Уже в вавилонской и библейской литературах (и более всего — в Книге Иова), в текстах, известных как назидательные, подлинная вера в Бога с невероятной силой противостояла этому закону воздаяния; впоследствии эта вера будет определена как вера трагическая, пребывающая по ту сторону любого покровительства и защиты. Отсюда вытекает моя рабочая гипотеза: атеизм по меньшей мере означает отмену морального бога не только в качестве глубинного истока наказания, но и в качестве глубинного истока покровительства и провидения» (П.Рикер. Конфликт интерпретаций. М., 2002. С. 549).

Предпринимаемые христианинствующими философами попытки отделить религию от морали вводят в заблуждение. Объектом аутентичной веры является *человечный*, т.е. моральный бог («*Избавитель, Ходатай, Заступник, Помощник, Спаситель, Врач, Просветитель, Утешитель, Питатель*»¹³⁰), который не может быть, например, злобно мстительным, или жестоким, или равнодушно-безучастным (как *deus otiosus*). Экзистенциальный герой Кьеркегора — Авраам — верит (кощунственно?) в человеческого и морального бога. «В Авраамовой жизни, — читаем у Кьеркегора, — нет никакого более высокого выражения этических требований, чем то, что отец должен любить сына. [Этическое] ... было сокрыто именно в Исааке, как бы спрятано в его чреслах, и... должно было кричать устами Исаака: “Не делай этого, ты все погубишь!”»¹³¹. Авраам, *казалось бы*, глух к этому голосу, он противоречиво последователен в намерении преступить моральную заповедь («не убий»). Однако, пишет Кьеркегор, с самого начала он верил — и «даже в то самое мгновение, когда блеснул нож, — верил, что Господь не потребует Исаака»¹³². Значит, Авраам не хотел становиться детоубийцей и знал (т.е.

¹³⁰ Иоанн Кронштадтский. Христианский смысл жизни. С. 186. О «нравственных атрибутах» бога см.: Г.Тиссен. Лекции по систематическому богословию. С. 98-104.

¹³¹ С.Кьеркегор. Страх и трепет. М., 1993. С. 58.

¹³² Там же. С. 36.

верил), что бог не допустит этого. И чудесным образом не ошибся: жертва не состоялась¹³³. О каком *suspension* этики¹³⁴ здесь может идти речь? История с жертвоприношением Исаака доказывает: бог справедлив и морален, следовательно, на него можно «ставить» (Паскаль). Настоящим героем абсурда и «рыцарем веры» — «трагической, по ту сторону защиты и покровительства» — Авраам был бы только в одном случае: если бы Исаак погиб (со всеми вытекающими последствиями). Но *так* далеко христианствующие философы не заходят. Они верят *quia absurdum*, но обязательно *в лучшее*, а не в худшее, *в логику* («изыдут праведники в воскресение жизни, грешники — в воскресение осуждения»), а не в парадокс (почему не наоборот?), *в разумного и благого*, а не злобного, капризного и беспощадного бога.

28. Феофан Затворник о простоте ума и лукавстве

«Если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно (Мф. 6:23–23). Оком называется здесь ум, а телом — весь состав души. Таким образом, когда ум прост, тогда в душе светло; когда же ум лукав, тогда в душе темно. Что такое ум простой и ум лукавый? Ум простой тот, который принимает все, как написано в слове Божиим, и несомненно убежден, что все так и есть, как написано: никакого хитроумия, никаких колебаний и раздумья нет в нем. Ум лукавый тот, который приступает к слову Божию с лукавством, хитрым совопросничеством и подъискиваниями. Он не может прямо верить, но подводит слово Божие под свои умствования. Он приступает к нему не как ученик, а как судия и критик, чтоб попытать, что-то оно говорит, и потом или поглумиться, или свысока сказать: «да, это не худо». У такого ума нет твердых положений, потому

¹³³ Об этом см., напр.: Амвросий Медиоланский. О покаянии. О надежде воскресения. С. 221 («...мы должны предпочитать Бога всем тем, которых любим, предпочитать отцу, братьям, матери, чтобы сохранил Он нам любезных наших, как видим в Аврааме», — *чтобы сохранил нам*, пишет Амвросий, а не *погубил* или *разлучил* с нами).

¹³⁴ См.: Х.М.Вегас. Основы христианской этики. СПб., 2007. С. 24-25.

что слову Божию, очевидно, он не верит, а свои умствования всегда неустойчивы: ныне так, завтра иначе. Оттого у него одни колебания, недоумения, вопросы без ответов; все вещи у него не на своем месте, и ходит он впотьмах, ощупью. Простой же ум все ясно видит: всякая вещь у него имеет свой определенный характер, словом Божиим определенный, потому всякой вещи у него свое место, и он точно знает как себя в отношении к чему держать, ходит, значит, по дорогам открытым, видимым, с полной уверенностью, что они ведут к настоящей цели» (Феофан Затворник. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М., 2007. С. 163–163).

Такая «прямая» вера — самая ненадежная. Все, что дается легко (без раздумий и колебаний), неосновательно. Простота ума, о которой говорит Феофан, исключает сомнение в качестве элемента веры, а без этого элемента невозможен и полноценный религиозный опыт (*dubito ergo credo*, «несомневающаяся вера — мертвая вера»¹³⁵). Советом «принимать все, как написано» охотно воспользуется суевер, но не верующий. Проповедь «чистоты веры» (с обязательным противопоставлением «сокровенной» мудрости «внешнему» знанию и вытекающей отсюда дискриминацией разума) имеет результатом только стирание грани между верой и суеверием¹³⁶.

29. Александр Мень об иллюзии самосовершенствования

«Самосовершенствование — это иллюзия. Вытащить себя из болота никто не может. Это получалось только у барона Мюнхгаузена. Человек должен иметь какой-то рычаг, на что-

¹³⁵ М. де Унамуну. О трагическом чувстве жизни. Агония христианства. С. 310. О религиозном сомнении см.: П.Тиллих. Динамика веры. С. 151-152, 198-199; К.Барт. Введение в евангелическую теологию. М., 2006. С. 117-119; И.Ильин. Аксиомы религиозного опыта. С. 230-250; Митрополит Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. С. 358-375; Антоний Сурожский. Труды. Т. 1. С. 227-229.

¹³⁶ См., напр.: Авл Геллий. Аттические ночи. Кн. I-X. Спб., 2007. С. 222 («Набожным /religens/ следует быть, дабы не стать суеверным /religiosus/»).

то опереться... Мы можем совершенствоваться, входя в общение со Христом; Его сила поднимает нас и заставляет нас делать то, чего мы сами не смогли бы делать» (А.Мень. Почему нам трудно поверить в Бога? М., 2008. С. 109).

Субъект духовного опыта — не отвлеченный гносеологический Робинзон (или, если угодно, Мюнхгаузен), запертый в своем внутреннем мире и предоставленный «сам себе». Работа самосовершенствования не производится в экзистенциальном или культурном вакууме, человеку всегда есть на что опереться (традиции, практики, авторитеты, etc.). Полной автономии духовного совершенствования, действительно, не существует, это иллюзия. Однако гетерономия харизмы и благодати является ложной альтернативой такой воображаемой (и справедливо отвергаемой верующими) автономии. Бытие бога (идея всеблагого и всемогущего существа, с которым можно вступить в общение) есть *производное* духовного опыта, но ни в коем случае не его *основание*. Формы же опыта могут быть самыми разными, не обязательно религиозными. Пример *нерелигиозной* (но и *не* иллюзорной) практики самосовершенствования — стоицизм.

30. Дитрих фон Гильдебранд о естественной нравственности

«Любая истинно христианская жизнь должна начинаться с тоски по “новому человеку” во Христе и с внутренней готовности “совлечь с себя ветхого человека”, изменить свою сущность. Решимость изменить себя бывает свойственна и нерелигиозным людям. Они хотят развиваться и совершенствоваться. Они верят в то, что можно чисто человеческими силами устранить все недостатки своей природы. Все люди с высокими нравственными запросами осознают необходимость работы над собой, с помощью которой они могут изменить и раскрыть себя... Но нечто совершенно новое начинается там, где человеку сияет свет Откровения. Уже тот, кто пришел к полному пониманию метафизического положения человека через откровение Ветхого завета, осознает глубокую рану, на-

несенную человеческой природе первородным грехом: он знает, что ее не вылечить человеческими силами и что человек нуждается в спасении. Он сознает, что никакое раскаяние не загладит его вины и что никакая решимость, никакие естественные нравственные усилия не помогут возвратить ему райского блаженства... Новый же завет содержит в себе призыв, далеко превосходящий эту тоску. Христос говорит Никодиму: "...Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия" (Ин. 3, 3). /.../ Отличие готовности к изменению христианина от подобной готовности естественного идеалиста очевидно. Идеалист полон оптимизма в отношении своей природы как таковой. Он не видит глубинного измерения наших ошибок, не излечимой человеческими средствами раны, от которой страдает наша природа. Не видит нашей неспособности искоренить нравственный грех и начать действительное нравственное обновление собственными силами. Он не подозревает о *принципиальной* недостаточности любой естественной нравственности и о несравненно превосходящем достоинстве добродетели, основанной на сверхъестественном, и уж совсем ничего он не знает о ее настоящих масштабах, о святости... Стремления идеалиста не направлены, как стремления христианина, на преобразование "свыше" своей природы как целого, на придание своей сущности совершенно иной формы, несравнимо превосходящей человеческую природу и все ее возможности. Он хочет не родиться заново, не стать радикально другим, а только совершенствоваться в рамках своих естественных способностей. Он хочет развить заложенные в его природе возможности и склонности и устранить то, что мешает этому развитию. Здесь часто заключается даже явное согласие с собственной природой, естественное доверие к ее тенденциям прежде всякого сознательного целеполагания, как это мы видим у Гете. Но в любом случае готовность к изменению ограничивается имманентным самосовершенствованием, она остается в рамках внутри-человеческого. У христианина же она связана с принципиальным преобразованием и спасением человеческого посредством Божественного — со сверхъестественным. /.../ Мы должны отказаться от нашей укорененности в природном, от самоутверждения, от борьбы за успех и, прежде всего, от

подсознательного стремления ограничить проникновение в нас Христова света и наше преобразование во Христе. Напротив, мы должны страдать от неутолимой жажды стать новым человеком во всем... Эта безоговорочная готовность к изменению является не только условием вступления на означенный путь, но также и постоянным основанием продвижения по нему — неизменной установкой в нашем “*statu viae*” (состоянии движения), пока мы не окажемся в “*statu finalis*” (завершающем состоянии), когда на нас больше не будут возлагаться никакие “задачи”, и мы в несказанно блаженном общении будем покоиться в Боге. Если эта страстная решимость стать другим, готовность преобразить свое существо исчезает, то это означает, что человеком больше не владеет правильное религиозное умонастроение» (Д. фон Гильдебранд. Сущность христианства. СПб., 1998. С. 9–17).

Рассуждение Гильдебранда может служить образцом гетерономии в религиозной этике. *Statu finalis* — «завершающее состояние» духовного совершенствования — представляется гетерономно-верующему *достижимым* благодаря сверхъестественному содействию (вмешательству бога). Утверждается, что целью морального делания является «преобразование и спасение человеческого посредством Божественного». И поскольку *естественный идеализм* никак не решает этой задачи (не гарантирует такого «преобразования и спасения», хотя во всем остальном, что касается *statu viae*, может и совпадать с учением веры), он отвергается как противоречащий истине Откровения и уступает место *сверхъестественному реализму*.

31. Мартин Бубер о «смерти бога»

«Затмение Солнца — это результат некоего явления, имеющего место между ним и глазом, а не в самом Солнце. /.../ Человек может вновь и вновь устранять имя “Бог”, которое, в сущности говоря, неизбежно требует при себе родительного падежа, поэтому, когда то, что должно стоять в родительном падеже, ему изменяет, когда более не существует

“Бога людей”, само имя теряет свое основание; но Тот, кто подразумевался под именем, живет в свете своей вечности. Мы же, “убийцы”, брошенные в лапы смерти, пребываем во тьме» (М.Бубер. Затмение Бога // Два образа веры. М., 1995. С. 354).

Для бога теизма лучше подходит метафора Луны, не Солнца. Это такое «небесное тело», которое светит отраженным светом человеческого сознания. Затмения происходят в результате смещения центра проекции: *lumen naturale intellectus* «сбивается», так сказать, со своего привилегированного объекта на другие, второстепенные, временно наделяемые, со стороны все того же разума, характером *ens realissimum* — реальной действительности. Такие отклонения, или сдвиги сознания, совпадающие, как правило, с периодами научных и культурных революций, случаются все же нечасто и не представляют угрозы для религиозных установлений.

Мартин Бубер, впрочем, говорит о совершенно особом — *ложном* затмении, когда погружается в тень только *имя* бога (представление, образ, абстракция), а вовсе не то, что *именуется* именем («Божья Божественность»). *Имя* «теряет свое основание», *именуемое* же пребывает нетронутым «в свете вечности». Одно дело — представление разума, совсем другое — действительность, трансцендентная представлению. И здесь возникает вопрос, имеющий принципиальное значение для атеизма: эта «божественность» (*Gottheit* М.Экхарта, *Ungrund* Я.Беме, *Heilige* Ф.Гельдерлина и М.Хайдеггера), ложно постигаемая в человеческих образах и понятиях¹³⁷, — разве она, в свою очередь, не является тоже *идеей* — совершенно исключительной, сверхинтеллектуальной¹³⁸ (и все же не ускользающей от интеллекта!) идеей идей, образом образов, представлением представлений? Допустим, это не «бог философов и ученых», а «бог Авраама»¹³⁹, древних пророков и мистиков, святых исповедников и учителей церкви; допустим, это два антиномичных типа религиозности, два «образа веры», взаимно

¹³⁷ См.: М.Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2008. С. 161-165, 196-198.

¹³⁸ См.: А.Бергсон. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 201.

¹³⁹ См.: Б.Паскаль. Мысли. М., 1994. С. 61.

друг друга исключаящих. Разве не вправе мы, тем не менее, предположить, что и здесь, как в случае с «лунным затмением», имеет место простое перемещение центра проекции (скажем, с объекта *познания* на объект *любви*)? Разве не светит и эта «идея», которую теология (*θεο-λογία*) противопоставляет идеям чистого философского разума, светом человеческого, *все еще* человеческого, *только* человеческого сознания?¹⁴⁰

32. Сергей Булгаков о безбожии

«Идея Божества неразлучна с существом нашего духа... глубоко запечатлена в разумной природе нашей... [так что] не без основания сомневаются некоторые, чтобы были когда-либо собственно безбожники. /.../ К безбожию приводит не глубокомыслие, а легкомыслие, не серьезная наука, а мираж ее, не истинная философия, а извращение или отрицание ее, не воз-

¹⁴⁰ Х.Ортега-и-Гассет выделяет два типа богопознания: естественно-рациональное и сверхъестественно-откровенное. Христианское познание *сверхрационально*, утверждает он. «В абсолютную реальность, каковой для христианина является бог, невозможно, в отличие от платоновского мира идей, проникнуть с помощью разума... Бытие христианского Бога настолько трансцендентно, что к Нему нет прямого пути для человека. Чтобы познать Его, нужно, чтобы Бог возжелал открыть себя человеку, чтобы он явил себя. *Deus ut revelans* — наиболее характерный атрибут христианского Бога... В откровении не субъект — человек — в результате своей деятельности познает объект — Бога, — но, наоборот, объект — Бог — позволяет, чтобы субъект познал Его. Это удивительный тип познания, здесь не человек стремится овладеть истиной, но, напротив, истина стремится овладеть человеком, поглотить его, проникнуть в него; это вера, божественная вера» (Х.Ортега-и-Гассет. Вокруг Галилея // Избранные труды. М., 2000. С. 360-361). Самое удивительное в «откровенном познании», противопоставляемом Ортегой чистому *ratio*, заключается в том, что при всей «божественности» и металогичности, оно замечательно удовлетворяет требованиям человеческого разума. Бог откровения (*Deus ut revelans*) оказывается выкроенным по мерке нашего *wishful thinking*, наших представлений о благе и справедливости. Рассуждая о преимуществах такого познания, философ-антирационалист очень умело пользуется инструментарием рационалистического философствования (здесь и *субъект-объектное* различие, и отношение *атрибуции*, и выделение *трансцендентного*, и гипостазис *абсолютной реальности*).

вышенные, а низменные помыслы, не высота нравственности и чистота сердца, а развращение. Гениальность не уживается с безбожием. Гений и без исследования и опытов внутренним чутьем познает и открывает истину; одного этого чутья истины достаточно, чтобы он почувствовал и понял ложь и безрассудство безбожия. Переберите в своем уме великих поэтов, художников, ораторов, как в древности, так и в новые времена, и вы затруднитесь указать среди них безбожников; перечислите знаменитейших философов — вы найдете между ними пантеистов и дуалистов, но не встретите атеистов: припомните первоклассных ученых всех стран и времен — и в великом числе их едва найдете трех-четырех, близких к неверию. В числе безбожников можно отыскать ученых, но немногих и не первостепенных, можно указать писателей, но посредственных, можно найти мыслителей, но не гениев. Сознание Бога и мысль о Нем никогда не могут быть вытравлены из человека окончательно и совершенно; с этой точки зрения безбожие есть жалкий самообман и коренное самопротиворечие, так что невольно следует прийти к убеждению, что безбожниками могут быть только или ослепленные и поработанные страстью, или обезумевшие, или мыслящие и действующие под влиянием злого духа, вообще, люди с извращенным образом мысли и жизни, ненормальные¹⁴¹» (С.Булгаков. Православие. М., 1994. С. 453–453).

Атеистическое «безумие», «самообман», «извращение мысли»... Защитник веры обрушивает на неверов-безбожников словотоки интеллектуальной брани. Вот замечательный образец «нищеты духом» *in* *grah*і, пример религиозного смиренномудрия без прикрас. Атеисты — *безумцы*? Допустим. Но... «кто скажет брату своему: “рака”, подлежит синедриону; а кто скажет: “безумный”, подлежит геенне огненной» (Мф. 5:22). Как выясняется, эта Иисусова проповедь добрословия,

¹⁴¹ Ср.: «Отрицание Бога всегда вело и ведет к безумию, ибо Бог и есть Корень ума... Отрицание Бога и безумие — одно и то же, слиты и неразделимы» (П.Флоренский. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (1). С. 173). См. также: Ф.Геттингер. Апология христианства. Ч. I. С. 104; Христианство и атеизм (переписка С.Желудкова и К.Любарского). М., 2006. С. 103-104.

смирения и любви к ближнему имеет свои исключения. Оказывается, ближний ближнему рознь. Одно дело мытари, грешники и блудницы, и совсем другое — неверующие и нечестивцы, отвернувшиеся от Бога (Пс. 13:1). Эти последние заслуживают даже не жалости, а презрения и осуждения, — пропавшие, ничтожные люди... сумасшедшие, одержимые, извращенцы!

33. Карл Барт об исключительности христианского исповедания

«Должна быть полная ясность относительно того, что, когда речь идет о Боге в смысле христианской веры, Бога нельзя понимать как продолжение и обогащение тех понятий и идей, которые религиозная мысль обычно составляет себе о боге вообще. Бог в смысле христианской веры не располагается в ряду богов. Он не располагается в пантеоне, составляемом человеческим благочестием и религиозной изобретательной способностью. Дело обстоит не таким образом, что у человечества есть какая-то общая, присущая ему в силу его природы, склонность, какое-то общее понятие божественного, которое включало бы в себя и то, что мы, христиане, называем Богом и в какогого Бога веруем и какогого исповедуем, так что христианская вера была бы какой-то верой в ряду других, была бы случаем определенного общего правила. Один из отцов христианской церкви как-то сказал: “Deus non est in genere”, Бог не есть особый случай в рамках какого-либо вида.

Когда мы, христиане, говорим о “Боге”, то можем и должны отчетливо сознавать, что это слово изначально означает “принципиально иное”, означает принципиальное освобождение от всего этого мира человеческих поисков, предположений, придумок, поэтических творений и спекуляций. Дело обстоит не таким образом, что на долгом пути поисков и томлений по божественному достигнуто определенное пристанище в виде христианского исповедания веры. Бог христианского исповедания, в отличие от всех богов, не найденный или изобретенный бог, не бог, наконец-то открытый человеком, это Бог, который не является реализацией, пусть даже последней, выс-

шей и лучшей реализацией того, что издавна искал и стремился обрести человек. Мы, христиане, говорим о Боге, который полностью и окончательно занимает место, вытесняет и исключает то, что обычно называют “богом”, и который лишь один вправе быть истиной. Там, где этого не понимают, там еще не постигли, что же означает исповедание христианской церкви: верую в Бога. А означает оно встречу человека с такой действительностью, которую он сам по себе нигде и никогда не искал и тем более не находил. Бог в смысле христианского исповедания есть и существует совершенно иначе, чем то, что называют божественным в других случаях. И его природа, его сущность есть нечто иное, чем природа и сущность всех якобы богов. То, что нужно сказать о Боге в смысле христианского исповедания веры, мы концентрируем в словах: “Бог в вышних”... Он — тот, кто над нами, в том числе и над нашими высшими и глубочайшими чувствами, стремлениями, интуициями, над произведениями человеческого духа, даже самыми возвышенными. Бог в вышних никоим образом не является простым соответствием какой-то человеческой склонности и возможности, Он во всех отношениях сам себе служит основанием и есть действительность. Он всегда открывает себя себе и другим лишь сам, а не вследствие наших поисков и обнаружений, наших чувств и мыслей. Именно этот Бог в вышних повернулся к человеку, одарил собой человека, сообщил ему о себе... Этот Бог единственный, кто заслуживает называться Богом» (К.Барт. Очерк догматики. СПб., 2000. С. 56–59).

В представленном взгляде нет ничего специфически христианского. Ни одна религия мира не согласится считать своего бога «найденным или изобретенным», единосущным тому, что в иных случаях только *называют* божественным. Признавая свое божество высшим, «абсолютным» (и поэтому *заслуживающим* имени Бога), христианство ставит себя *в один ряд* с другими религиями, равным образом претендующими на «духовную универсальность» (и «доступ к трансцендентной реальности»¹⁴²).

¹⁴² См.: К.Г.Доусон. Религия и культура. СПб., 2000. С. 268-269.

34. Клайв Стейплз Льюис о посмертном блаженстве

«Сами по себе “блаженство” и “муки” за гробом — вообще не предмет религии. Тот, кто в них верит, будет, скорее всего, избегать мук и стремиться к блаженству. Но религиозного в этом не больше, чем в накоплении денег или в заботах о здоровье. Разница только в том, что ставка выше, тем самым неизмеримо больше и надежда и страх. Но и надежды эти, и страхи — о себе, не о Боге; Бога ищут ради чего-то другого. /.../ Тот, кто любит Бога, хочет не только быть с Ним, но быть с Ним вечно и боится Его потерять. Именно поэтому верующий человек надеется на рай и боится ада. Когда же “рай” понимают не как единение с Богом, “ад” — не как отвержение от Него, вера в будущую жизнь — злое суеверие. На одном его конце — пошлый хэппи-энд, на другом — кошмар, от которого люди сходили с ума или преследовали ближних. Но Бог наш милостив: почти невозможно всерьез исповедовать эту эгоистическую веру, которая ниже уровня религии. Точнее, исповедовать ее может только невротик. Большинство людей обнаруживает, что вера в посмертное блаженство крепка тогда, когда цель их — Бог» (К.С.Льюис. Размышления о псалмах. М., 2009. С. 50–52).

Вероисповедание *без* надежды и страха, о которых столь пренебрежительно отзывается Льюис, есть голое морализаторство и идеализм. Для действительного, а не воображаемого большинства верующих христиан не существует такой чистой, «сублимированной» религии. Большинство верит в бога евангелий, о котором сказано, что он «есть истина, путь и жизнь» — *жизнь*, следовательно, *бессмертие*. Спасение («в Боге») стяжается верой; «кто отлучает себя от Него, тот умирает»¹⁴³. Ожидание воскресения мертвых религиозно оправданно и небеспредметно (не является «злым суеверием») только благодаря этому счастливому совпадению (бог = жизнь), которое позволяет в одном акте веры совместить *бого-* и *себя-*любие.

¹⁴³ Кирилл Александрийский. Слово о исходе души и страшном суде. Самара, 1997. С. 17.

Приложение

А.Шмеман об «антирелигии»

Рецензия на книгу: *Протопресвитер Александр Шмеман. Беседы на Радио «Свобода»: в 2 т. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2009. Т. I, 624 с.; Т. II, 544 с.*

«Если веру нельзя “доказать”, то рассказать о ней можно». Эти слова, прозвучавшие более полувека назад в одном из воскресных эфиров Радио «Освобождение» (впоследствии переименованного в «Свободу»), могли бы служить эпиграфом к собранию проповедей известного православного богослова, церковного деятеля и публициста русского зарубежья Александра Шмемана (1921–1983). Свою миссию как проповедника о. Александр видел не в распространении богословских идей или искоренении ересей, а в передаче живого религиозного опыта людям, ищущим Бога, — в «научении вере». «Воскресные беседы» Шмемана в 1960–70-е гг. были едва ли не самой популярной программой на «вражеском радио». «Это храм, в котором я молюсь», — говорил А.Солженицын.

В сборник вошло более пятисот проповедей, сгруппированных по тематическим блокам (вера и неверие, человек, основы христианства, таинства церкви). Главной мыслью о. Александра и лейтмотивом всего цикла бесед было утверждение «соприродности» человеку религиозной веры и «протоестественности» неверия. «Homo sapiens есть сразу же, изначально и homo religiosus», — говорит Шмеман (т. I, с. 536); «если нет Бога, то человек не более чем животное» (т. I, с. 60). Эту «простую и ясную истину», сетует проповедник, игнорирует «казенная» атеистическая пропаганда, манипулирующая сознанием религиозно необразованных и идейно дезориентированных масс. «Конечно, у христианства, как и у всего на земле, есть свои “подвалы”, своя темная сторона, на немросло множество темных суеверий, его часто употребляли для вполне земных и даже злых целей. Но судить о нем нужно не

по тому, как его извращали, а по тому, что составляет его сущность, по основному его вдохновению и устремлению» (т. II, с. 287). Атеисты, в представлении Шмемана, добиваются своей главной цели (опошлить и очернить христианство), «спекулируя на понижение»: они не говорят о подлинной сути религии, а «всегда о каких-то вторичных явлениях, недостатках, грехах» (т. I, с. 79). «Можно вывести любовь целиком из полового инстинкта, но это будет грубой карикатурой на любовь. Можно и религию вывести целиком из обмана и эксплуатации, но это будет не только грубой, но и беспредельно глупой карикатурой на религию» (т. II, с. 476).

Мысль об интеллектуальной ущербности «антирелигии» проводится во всех (за редким исключением) проповедях священника, каждая из которых начинается или заканчивается разоблачением «искажителей» и «фальсификаторов» христианства. И здесь миссионерский талант о. Александра раскрывается с самой неожиданной стороны.

Прежде всего, удивляет стилистика проповедей. В полемике с оппонентами Шмеман использует лексику, никак не вяжущуюся ни с христианским смиренномудрием, ни с научным академизмом. Применительно к материалистам и атеистам он употребляет, в частности, следующие выражения: «бездонная глупость» (т. II, с. 225), «убогость» (т. II, с. 96), «слепое и злобное недомыслие» (т. II, с. 178), «грубая пошлость» (т. II, с. 477), «примитивизм» (т. I, с. 332), «мракобесие» (т. II, с. 433), «восстание ничтожного против великого» (т. I, с. 343) и т.д. В рассуждениях о марксизме устрашающие обороты-гиперболы («грандиозно-чудовищное учение» (т. I, с. 144)) перемежаются с уничижительными лилотами («безмерно глупая и мелкая теория» (т. II, с. 522)). Атеистов, презревших духовность и погрязших в «элементарщине», проповедник обзывает «смердяковыми»: они «слепы и глухи ко всему, кроме своей жалкой доктрины», и потому не способны понять, что в жизни, помимо арифметических истин и материальных потребностей, существует и «высшая правда, к которой неприменимы таблица умножения и химический опыт» (т. II, с. 178). В другом месте он сравнивает неверующих с муравьями (т. I, с. 493), а Фейербаха называет «маленьким слепым кротом» (т. I, с. 259).

Чем же не угодил немецкий философ православному богослову? Единственная (!) цитата из Фейербаха, которую мы встречаем в 1150-страничном собрании бесед Шмемана, это высказывание, заимствованное у голландского физиолога-позитивиста Молешотта: «Человек есть то, что он ест» (*Der Mensch ist, was er isst*). «Этой фразой, — говорит Шмеман, — [Фейербах] думал покончить со всеми идеалистическими спекуляциями о человеческой природе» (т. I, с. 130), хотел показать, что «человек — всецело продукт материи», а его жизнь — «сплошь “борьба за существование”» (т. II, с. 145). Вульгарно-материалистический тезис о «человеке питающемся» (*homo naturalis*) возводится Шмеманом в первопринцип научного атеизма, преподносится как последнее слово «сатанического» учения, враждебного религии и морали.

Но давайте обратимся к первоисточнику и посмотрим, о чем *на самом деле* писал философ, поруганный американским радиопроповедником. Вот цитата из рецензии Фейербаха на книгу Молешотта «Физиология пищевых продуктов»: «Человек есть то, что он ест», — говорит Якоб Молешотт. Я могу только пожалеть, что новейший сенсуализм выливается в столь шутовскую форму. Сводить сознание к физиологии — значит перечеркивать материализм». В ином контексте, говоря о *религиозных корнях* философской антропологии, Фейербах замечает: «Нет ничего более неправильного, чем выводить немецкий материализм из “Системы природы” или даже из трюфельного паштета Ламеттри. Немецкий материализм имеет религиозное происхождение; он начинается с Реформации; он является плодом любви бога к человеку... Эта любовь, этот бог, который заботится не только о нашем душевном спасении, но также и о нашем телесном благополучии и о нашей жизни, который присутствует не в гостии священника, но в нашем природном теле, который воплотился не когда-то, но еще и теперь соединяется с нашей плотью и кровью и зажигает в мозгу свет познания, а в сердце жар чувств... — этот бог и является отцом материализма». Стоит заметить, что Фейербах рассуждает здесь как самый последовательный «религиозный материалист» — выражение, которое часто встречается в проповедях о. Александра и которое он использует для характеристики *специфически христианского* отноше-

ния к миру (см., напр., т. I, с. 118–120, 134–136). Наконец, в одной из статей 1830-х гг. (поводом для написания ее послужила книга вульгарного материалиста Фридриха Доргута «Критика идеализма») Фейербах обрушивается на «фанатиков эмпиризма» — немецких и английских философов, для которых «дух и душа — ничто», а мышление — «только “деятельность мозга” и ничего более». Целью человека как *мыслящего и верующего* существа является «*постижение духа*», настаивает Фейербах: «Мы одарены телом, чтобы отличать себя от тела и благодаря этому различению подниматься к духу. Материя существует для того, чтобы дух утверждал себя как дух; своим бытием он не обязан ей».

Даже самое поверхностное знакомство с сочинениями философов, демонизируемых православным священником (кроме Фейербаха это, разумеется, Энгельс, Маркс и марксисты), убеждает в бессосновательности отождествления их идей с теми стереотипно-вульгарными представлениями, которые в сознании верующих и по сей день ассоциируются с понятиями «материализм», «атеизм» и «марксизм». Аргументируя *ad ignominiam*, не утруждая себя детальным анализом этих чуждых ему идей, Шмеман целиком полагается на интеллектуальную невзыскательность и непросвещенность радиослушателей. Его религиозно-философская проповедь служит ярким примером им же раскрытого на материале атеистической пропаганды и дезавуированного эристического приема — «спекуляции на понижение» (т. II, с. 476).

Марксизм, по голословному утверждению Шмемана, «упраздняет вертикальное измерение человека» (т. II, с. 312), «порабощает его материи» (т. II, с. 241). «По этому учению, само существование чего-либо духовного, не говоря уже о примате этого духовного над материей, начисто отрицается. Существует только материя. То же, что человек традиционно относил к сфере духовного или душевного, к сфере сознания, мыслительной деятельности и т.д., рассматривается здесь только как продукт материи, или, как говорят материалисты, ее “эпифеномен”» (т. I, с. 459). Приходится констатировать, что и в данном случае религиозная критика бьет мимо цели. Маркс именно полагал, что человеческое сознание *не является* простым эпифеноменом материи; перспектива *духовной*

эмансипации человека связывается в марксизме как раз с ослаблением зависимости сознания от материи (экономики), подчинением «фюзиса» (материальных потребностей, механизмов производства и распределения благ) «логосу» (требованиям разума). Можно, конечно, предположить, что упрек Шмемана обращен к эпигонствующим марксистам, «извратившим» учение классика. Чтобы убедиться в беспочвенности и этого обвинения, достаточно раскрыть «Философский энциклопедический словарь» (1983 г. изд.) и ознакомиться с содержанием небольшой заметки, помещенной на стр. 803: «ЭПИФЕНОМЕН — философский и психологический термин, обозначающий явление, сопутствующее в качестве побочного продукта другим, фундаментальным явлениям, но не оказывающее на них никакого влияния. *Некоторые представители философского волюнтаризма* рассматривали сознание в качества эпифеномена — орудия бессознательной мировой воли (Э.Гартман, Ницше). Сведение сознания и психических явлений в целом к эпифеномену характерно также для *вульгарного материализма и бихевиоризма*. Психическое, таким образом, *лишается собственной сущности* и сводится к процессам, пассивно сопровождающим функционирование физиологии, поведения и т.п.». Комментарии, как говорится, излишни.

Маркс — главный, но не единственный антигерой проповедей о. Александра. Изрядно досталось и «человеконенавистнику» Ницше (т. II, с. 224), и «врагу одухотворения» Фрейдю (т. I, с. 59), и даже «гедонисту» Эпикуру, философию которого Шмеман приравнял к бездумному наслажденчеству и аморализму (эпикурейцы, мол, «сделали своим лозунгом фразу: *Будем есть и пить, ибо завтра умрем*» (т. I, с. 80)). «В наши дни техника этого забытья, техника отвлечения людей от всего, что так или иначе может их волновать на глубине, достигла неслыханных размеров, — сокрушается богослов. — Обыватель... ищет от жизни лишь забытья. А если иногда гложет его глубоко внутри какой-то червячок беспокойства и страха (ведь вот время бежит, и с годами и старостью приближается смерть!), то он инстинктивно стремится беспокойство это заглушить шумом жизни, суетой повседневщины». Всякому, кто знаком с греческой философией, из-

вестно: эпикурейцы с их «гедонистическим» минимализмом и *атараксией* (идеалом «безмятежности духа») были скорее аскетами, чем наслажденцами и распутниками. «*Станем есть и пить, если завтра умрем*» (1 Кор. 15:32) — это о неверах и маловерах, но не о философах Греции. «Нет больших эпикурейцев, чем благочестивые христиане», — писал в XVI веке Эразм Роттердамский. Максиму *meditare mortem* («помни о смерти, чтобы не иметь дурных мыслей и низких желаний») римские стоики (а через них, можно предполагать, и святые отцы) заимствовали как раз у «материалистов» Эпикура и Филодема. Ничего общего с «забытьем в суете повседневщины» и аморализмом «веселое отчаяние» (А.Конт-Спонвиль) эпикурейцев, конечно же, не имеет.

Идиосинкразия Шмемана ко всякого рода «безбожным» доктринам и идеологиям (от атомизма Левкиппа до марксистского диамата) делает его *зеркальным антагонистом* тех «коллективных агитаторов и пропагандистов», с которыми он так страстно (и совершенно бесплодно) полемизирует. Пошлой и грубой «карикатуре на религию» он противопоставляет не менее грубую, злую и пошлую карикатуру на атеизм. Вдохновенный, но осторожный в суждениях богослов и литургист, автор глубоких исследований по религиозно-философским проблемам, ученик С.Булгакова, В.Зеньковского и А.Карташева, о. Александр в эфире «Свободы» предстает заурядным антиатеистическим пропагандистом, очень плохо знакомым с аудиторией, для которой писались его «скрипты»-проповеди. Россия Шмемана — это умозрительная, придуманная им страна, населенная гротескными пролетариями физического и умственного труда, чье сознание безнадежно отравлено «опиумом для народа» — псевдорелигией атеизма. В действительности *такой* страны никогда не существовало, это скорее образ-фантом, порожденный фантазией западных идеологов и создателей литературных антиутопий XX века. Современным российским читателем, худо-бедно знакомым с реалиями советской эпохи и имеющим возможность сравнить вчерашнее «мракобесие атеизма» с сегодняшним торжеством «религиозной духовности», проповеди о. Александра, скорее всего, будут восприняты неоднозначно.

Указатель имен

- А
- Абеляр П. – 45, 58
Августин Гиппонский – 7, 12, 15, 23, 30, 41, 44-45, 51, 61-62, 100
Аверинцев С. – 9, 10, 54, 95, 124
Авл Гелий – 127
Авраам (библ.) – 76, 125-126, 131
Адам (библ.) – 12, 14
Адлер А. – 54
Адо П. – 8, 10, 83, 99
Азария (библ.) – 76
Айер А. Дж. – 40
Альтицер Т. – 37, 115
Амвросий Медиоланский – 11, 86, 126
Анаксимен – 103
Анания (библ.) – 76
Андрей Кесарийский – 59, 61, 110
Андроник (Никольский), архиеп. – 20
Ансельм Кентерберийский – 50, 53
Антоний Великий – 46, 87
Антоний Сурожский – 6, 14, 45-46, 48, 93, 127
Арендт Х. – 8
Арий – 24
Аристотель – 25, 76, 92, 100
Армстронг К. – 121
Арнобий – 21, 120-121
Арсеньев Н. – 47, 69, 121
Афанасий Великий – 16, 87
Афинагор Афинянин – 11, 60, 87, 101
Афинея – 8
- Б
- Бальтазар Х.У. фон – 34, 94
Барсов М. – 86
Барт К. – 127, 134-135
Батай Ж. – 116
Беме Я. – 11, 123, 131
Бергсон А. – 14, 52, 98, 131
Бердяев Н. – 13, 35, 45, 47, 54, 57, 58, 75, 90-91
- Беркли Дж. – 100
Бернард Клервоский – 15, 30, 44, 89, 121-122
Блейк У. – 37
Бонавентура – 18
Бонхеффер Д. – 41, 114-116
Боэций Дакийский – 69
Бубер М. – 114, 130-131
Булгаков С. – 10, 23, 45-46, 48, 51, 54, 72, 112, 132-133, 142
Бульгман Р. – 79
Бутру Э. – 121
- В
- Ван Бюрен П. – 115
Варсонофий Великий – 52, 94
Василий Кесарийский – 19, 44, 64, 105, 123
Василий Селевкийский – 46
Ваттимо Дж. – 22, 71
Ваханян Г. – 115
Введенский А. – 69, 118
Вебер М. – 50
Вегас Х.М. – 126
Вейль С. – 116
Вениамин (Федченков), митр. – 66, 99, 127
Вергилий – 8, 76
Виндельбанд В. – 53
Виноградов Н. – 12, 59, 87
Витгенштейн Л. – 40
Войно-Ясенецкий В. – 23, 70, 80
Вольф Х. – 29
Вышеславцев Б. – 9, 45, 75, 93, 95
- Г
- Гален – 100
Гамильтон У. – 115
Гарнак А. фон – 66
Гартман Н. – 63, 68, 94, 102, 114
Гартман Э. – 141
Гваттари Ф. – 40
Гегель Г.В.Ф. – 26, 28, 37, 72, 114
Гельдерлин Ф. – 131

- Генон Р. – 12
 Гераклит – 76, 100
 Гессе Г. – 41
 Гете И.В. – 129
 Геттингер Ф. – 11, 16, 32, 66-67, 114, 133
 Геффдинг Г. – 68
 Гильдебранд Д. фон – 94, 103-104, 128, 130
 Гольбах П. – 68
 Гораций – 100
 Григорий Богослов – 85, 89, 123
 Григорий Великий (Двоеслов) – 23, 51, 60, 87
 Григорий Нисский – 6, 52, 58, 64, 86, 89, 97
 Григорий Палама – 44
 Григорий Синаит – 52
 Гуго Сен-Викторский – 93
 Гумилевский И. – 46
- Д
- Даниелу Ж. – 76
 Данте А. – 67, 76
 Декарт Р. – 40
 Декомб В. – 62
 Делез Ж. – 40
 Джеймс У. – 14, 52, 113, 119, 121
 Джоберти В. – 81
 Диадок – 44
 Дидро Д. – 119
 Диоген Лаэртский – 10, 71
 Диоген Синопский – 103
 Дионисий Александрийский – 19, 76
 Дионисий Ареопагит – 6, 46
 Доддс Э.Р. – 38
 Докинз Р. – 121
 Доргут Ф. – 140
 Дорофей Палестинский – 88, 94-95
 Достоевский Ф. – 42, 66, 98, 100
 Доусон К.Г. – 135
 Дюмон Л. – 47
- Е
- Евагрий Понтийский – 12, 123
 Евтихий – 51
- Епифаний Кипрский – 19, 87
 Ефрем Сирийский – 59
- Ж
- Желудков С. – 38, 40, 47, 76, 133
 Жижек С. – 42, 50
 Жильсон Э. – 7, 11, 44-45
- З
- Зайцев Е. – 57
 Зенько Ю. – 57
 Зеньковский В. – 7, 8, 21, 42, 46, 54, 67, 99, 142
 Зиммель Г. – 114
- И
- Иаков Низибийский – 11, 86
 Ибн Рушд (Аверроэс) – 47
 Игнатий Антиохийский – 9
 Игнатий Брянчанинов – 94
 Иероним Стридонский – 7, 51
 Иисус Христос (библ.) – 9, 11, 12, 14, 15, 18-22, 30-31, 34, 36, 44-45, 47, 49, 51-58, 64, 76, 80, 88, 93, 95-97, 104-105, 110, 115-116, 123, 128, 130, 133
 Иларион (Алфеев) – 57
 Илия (библ.) – 76, 105
 Ильин В. – 54
 Ильин И. – 13, 57, 75, 80, 84-85, 93-95, 106-107, 127
 Иоанн, ап. (библ.) – 9, 15, 19
 Иоанн Дамаскин – 13, 19, 44, 55, 58
 Иоанн Златоуст – 7, 19, 20, 44, 46, 52, 59-60, 64, 80, 87-88, 95, 105
 Иоанн Кассиан – 65, 89
 Иоанн Кронштадтский – 15, 64, 87, 125
 Иоанн Пророк – 52, 94-95
 Иоанн Тобольский – 16
 Иоахим Флорский – 18
 Иов (библ.) – 49, 125
 Ипполит Римский – 20
 Иринея Лионский – 6, 44
 Исаак (библ.) – 125-126

Исаак Ниневийский – 58
Исаак Сирийский – 6, 23, 88, 95
Исидор Пелусиот – 87
Исихий Иерусалимский – 83
Иустин Мученик – 6, 44-45, 76

К

Кабанис П. – 17
Кальвин Ж. – 76
Камю А. – 72
Кант И. – 20, 24-29, 33, 35, 39,
66, 69, 83, 112-114, 116, 119
Карташев А. – 142
Киприан Карфагенский – 62
Киприан (Керн), архимандрит – 20,
44, 46
Кирилл Александрийский – 136
Кирилл Иерусалимский – 20,
46, 86
Клеменс О. – 6, 15, 44, 55, 58, 93
Климент Александрийский – 44,
89
Климент Римский – 44
Кнопф Р. – 8
Коген Г. – 114
Кокс Х. – 115
Константин Великий, имп. – 79
Конт-Спонвиль А. – 142
Коплстон Ф. – 67
Кулаковский Ю. – 21
Кун Т. – 109
Кураев А. – 20, 42, 53, 56, 91,
112, 114, 118
Кьеркегор С. – 22, 125
Кюннг Г. – 69, 71, 81, 121

Л

Лабрюйер Ж. де – 69, 75, 120-121
Лазарь (библ.) – 22
Лакруа Ж. – 41
Лактанций – 11, 16, 46, 48-49, 65,
100-101
Ламеттри Ж. – 139
Ламонт К. – 17, 70
Лев Великий – 11
Левкипп – 142
Лейбниц Г.В. – 85

Леонтьев К. – 39, 42, 53, 62
Леопарди Дж. – 53, 60
Лопухин А. – 15
Лосев А. – 13, 18, 57, 93
Лосский В. – 21, 45, 57
Лосский Н. – 34, 54, 63, 82-83
Лукан – 8
Лукреций – 100
Льюис К.С. – 45, 57, 59, 78, 104,
136
Любарский К. – 40, 133

М

Макарий, митр. – 10, 58
Макарий Египетский – 123
Макробий – 8
Максим Исповедник – 68, 87-89,
110
Малахов В. – 19
Мальбранш Н. – 75, 81
Манн Т. – 37
Маритен Ж. – 45, 73-74, 114
Марк Аврелий – 8, 100
Маркс К. – 140-141
Марсель Г. – 46, 69, 71, 83-84,
108-109
Мартини К. – 71
Матфей, ап. (библ.) – 9
Мейендорф И. – 57
Мелитон Сардинский – 16
Мендельсон М. – 8, 47
Мень А. – 42, 45, 75, 127-128
Мережковский Д. – 121
Мерло-Понти М. – 62
Мефодий Патарский – 6, 44-45,
51, 87
Мильтон Дж. – 37
Мисаил (библ.) – 76
Моисей (библ.) – 48, 105
Молешотт Я. – 139
Мольтман Ю. – 90
Монтень М. – 8

Н

Навиль Э. – 45
Немезий Эмесский – 8
Несмелов В. – 69, 80

Несторий – 24
Никитин В. – 54
Никифор Константинопольский –
6, 55
Никодим (библ.) – 129
Никодим Святогорец – 15
Николай Кавасила – 19, 55
Николай Кузанский – 59, 76, 106
Никон (Воробьев) – 12
Нил Синайский – 6
Ницше Ф. – 28, 33-37, 41, 61, 70,
118, 121, 141
Нойманн Э. – 95

О

Овидий – 100
Оккам У. – 40
Олесницкий И. – 56
Ориген Александрийский – 9, 18,
23-24, 51, 55, 58, 60-61, 89
Ортега-и-Гассет Х. – 132
Отто Р. – 89

П

Павел, ап. (библ.) – 7-9, 12, 51-
52, 55, 63, 65, 79, 105
Паллад – 9
Паскаль Б. – 21, 38, 87, 101-102,
117, 119, 121, 126, 131
Петр, ап. (библ.) – 15, 55
Петрарка Ф. – 8
Пиррон – 103
Пифагор – 103
Плантинга А. – 70
Платон – 8, 10, 68, 91, 93, 95, 100
Плотин – 9, 10
Плутарх – 8
Понтий Пилат (библ.) – 55
Порфирий – 10
Прокл Диадох – 68
Протагор – 71

Р

Ранер К. – 21, 75
Рассел Б. – 40, 67
Рашке К. – 115
Рикер П. – 124-125

Робинсон Дж. – 28
Розанов В. – 51, 62, 69
Розмини А. – 81
Ройс Дж. – 83

С

Сартр Ж.-П. – 41, 71
Секст Эмпирик – 103
Сенека – 8, 49, 94, 100
Серафим Саровский – 123
Сергий (Страгородский), архиеп. –
15, 80, 89, 105-106
Сидоров А. – 12
Сильвестр (Малеванский),
архимандр. – 46, 54
Симеон Метафраст – 19
Симеон Новый Богослов – 58
Слотердаик П. – 41, 71
Сократ – 76, 100
Солженицын А. – 137
Соловьев В. – 13, 48, 54, 61
Спиноза Б. – 14, 29
Станилоэ Д. – 112
Страхов П. – 21
Суинберн Р. – 85

Т

Татиан – 11
Таулер И. – 56, 104
Тейхмюллер Г. – 47
Тейяр де Шарден П. – 22, 44, 59
Теофраст – 100
Тертуллиан – 6, 11, 24, 44, 60, 86
Тиллих П. – 77, 115, 127
Тиссен Г. – 56, 74, 125
Толстой Л. – 47-48, 69, 93, 116-117
Трубецкой Е. – 7, 58
Трубецкой С. – 45

У

Ульрици Г. – 61
Унамуно М. де – 17, 39, 47, 49,
62-63, 69, 76-77, 98-99, 116,
118, 122-123, 127
Успенский Н. – 56

Ф

- Фаворский Д. – 46
 Файхингер Х. – 114
 Фаст Г. – 12, 23, 59, 61, 79
 Фейербах Л. – 10, 16, 39, 50, 138-140
 Фенелон Ф. – 33, 106
 Феодор Студит – 83
 Феодорит Кирский – 10, 52, 87
 Феофан Затворник – 15, 46, 52, 62, 126-127
 Феофилакт Болгарский – 52, 55, 76, 79, 88
 Федоров Н. – 17-18, 54, 111-112
 Филарет (Дроздов) – 10
 Филодем – 142
 Филолай – 8
 Филон Александрийский – 8
 Фихте И.Г. – 32
 Флоренский П. – 10, 21, 59, 114, 120, 133
 Флоровский Г. – 10, 13, 48
 Фома, ап. (библ.) – 53
 Фома Аквинский – 52
 Франк С. – 35, 59, 66, 72, 75, 78, 81-82, 93, 95-97, 107-109, 121
 Фрейд З. – 14, 38, 67, 141

Х

- Хайдеггер М. – 35, 131
 Хомяков А. – 45, 75
 Хоружий С. – 57

Ц

- Цвингли У. – 56
 Цельс – 9
 Цицерон – 8, 25, 30

Ч

- Чаплин В. – 20, 49
 Честертон Г.К. – 45, 51, 94
 Чехов А. – 70

Ш

- Швейцер А. – 14, 21, 64
 Шелер М. – 30, 45, 91-93, 95-96
 Шеллинг Ф.В.Й. – 57
 Шестов Л. – 35, 100
 Шлейермахер Ф. – 16-17
 Шмеман А. – 14, 18, 45-46, 48-49, 52-53, 57, 70, 93, 118, 137-142
 Шопенгауэр А. – 28, 29, 35-36, 61
 Шорец Г. – 67, 108-109, 121
 Шпенглер О. – 79

Э

- Экман У. – 22, 56
 Эко У. – 71
 Экхарт М. – 131
 Элиаде М. – 57
 Элстон У. – 117
 Энгельс Ф. – 140
 Эпиктет – 94, 99
 Эпикур – 100, 141-142
 Эразм Роттердамский – 142
 Эскрива Х. – 67

Ю

- Юм Д. – 42
 Юнг К.Г. – 81

Я

- Яннарас Х. – 22
 Ярошевский М. – 17
 Ясперс К. – 37, 116

Содержание

Что такое религиозный имморализм?	5
Бессмертие: духовное и телесное	5
Любовь к себе и любовь к богу	11
«Спасительное начало нетления»	18
Деонтология против «снисходительной этики»	24
Ницше как христианин	33
Экзистенциальный атеизм	37
Извлечения и комментарии	73
Приложение (А.Шмеман об «антирелигии»)	137
Указатель имен	143