

ИЛЛЮЗИИ "ЭТИКИ БЛАГОДАТИ" (откровения религиозно-философского самосознания в "Этике преображенного Эроса")

Религиозность остается одним из существенных пороков индивидуального и общественного сознания. Фантастические сказания о "сверхъестественном" оказались настолько живучи, что даже летоисчисление цивилизованные люди ведут от "рождества Христова". При этом болезненно поражены оказались и все формы общественного сознания. Особенно пострадали нравственность людей и мораль. Религиозность и религиозная мораль, правда, оказались уздой, благодаря которой удалось увести индивидуальное сознание от родовых устоев, нравов и обычаев. Но эта же узда сковала рассудок и свободную волю личностей. Своими "заповедями", обоснованными, якобы, авторитетом Всевысшего, Всезнающего, религиозная мораль – "этика благодати" по сути исключала рассудочное и своевольное поведение людей. Возникло и до сих пор существует неразрешенное противоречие морального сознания с творческим, духовно-практическим способом жизнедеятельности. Ведь если есть тот, кто Справедлив, Мудр, Всемогущ, если правы религиозно настроенные люди и религиозные философы, тогда каждому человеку остаётся только надеяться на благодать, на очередное (второе) пришествие. Если же всё делают, производят, созидают сами люди, удовлетворяя свои исторически развивающиеся потребности, тогда все надежды, все верования их должны быть связаны уже с исторической преобразовательной деятельностью. Тогда-то и справедливы требования атеистов отказаться от тщетных надежд, от ожидания благовести. Следует сосредоточиться на поиске реализации тех возможностей, которые обусловят справедливое удовлетворение социальных нужд.

Избавление сознания от религиозных иллюзий и преодоление морально-этического противоречия является двуединой задачей, обусловившей возникновение философского атеизма.

Уже само утверждение права на свободомыслие и разумное своеволие являются, казалось бы, достаточным основанием для признания насущности атеистического направления в философской мысли. Однако, религиозный догматизм рука об руку с философским идеализмом, объединяясь на основе социального заказа со стороны современных господствующих общественных сил, не только практически запрещают атеизм, но и поощряют все идеологические попытки преодолеть, опровергнуть его теоретически. Такой проблемой обременена книга В.П.Вышеславцева "Этика преображенного Эроса" [1, с.124-125, 127, 138-139]. Утверждая религиозные догматы, философ не только защищает "этику благодати", но и пытается обосновать свои воззрения путем анализа структур личностного самосознания. В теории же, обосновывая достижениями психологической науки недостаточность самосознания, а, соответственно, и всего человеческого сознания, он утверждает необходимость в Абсолюте, Боге, благодаря зависимости от которых и восполняется ущербность,

как и обретается полнота (глубина и целостность) сознания. При этом же идет и идейная борьба. Правда, борьба теперь идет уже через признание исторической необходимости атеизма. Предполагается, что "дружеские объятия" должны послужить средством для его идеологического низвержения.

В нынешних условиях при попытке социального реанимирования религиозности приходится вновь реабилитировать общественную значимость атеизма. Поскольку же изменилась форма защиты религиозности, постольку и атеизм обретает новый облик. В первых строках своего произведения Вышеславцев пишет, что всякая великая религия открывает некую систему ценностей, устанавливает этическое учение [1, с.16]. Поэтому и атеистические возражения должны обрести этический аспект. Философ, например, утверждает, что до пришествия Христа людям были даны для поведения законы Моисеевы. Последние обуславливали как борьбу со злом, так и запрещали преступные действия [1, с.20]. С приходом Христа старая система ценностей затмевается новой, высшей творческой силой. "Высшая творческая сила есть любовь"; "... Любовь есть высшая ценность и святость, венец достижений, ибо "Бог есть любовь"; "цель, провозглашенная Евангелийским провозвестием, – "есть любовь от чистого сердца и доброй вести и нелицемерной веры"[1, с.20]. Словом, философ правильно отметил, что христианские проповедники, введя в этическую среду иррациональные, чувственные феномены души – любовь, веру, добрую (злую) волю, – подняли человека и человеческое достоинство на такую ступень, когда человек стал выше закона и должен теперь оставаться господином закона, господином разумного поведения [1, с.20]. Совершенно закономерным и с точки зрения атеизма является вывод о том, что теперь "свободная философия должна стать суверенным законодателем", а преодоление "законничества" во всех его видах должно поднять человечество на ступень открытия новых святынь и ценностей [1, с.30]. Это верное и справедливое требование восходить в своих истоках к философу-атеисту и материалисту Эпикуру, доказывавшему "свободу" атомов, а соответственно, и свободу человеческого сознания и воли. Идеи последнего для обоснования свободы поведения людей в сферах духовно-практической деятельности и революционного преобразования мира использовал К.Маркс [2, с.1-4]. Однако, религиозный философ идет совершенно по иному пути развития мысли. В своих дальнейших теоретических рассуждениях он начинает опираться на "новые", еще более иррациональные психологические силы и элементы – "подсознательное", "воображение", "внушение", "либидо", "сублимация", чтобы утвердиться в представлениях о невозможности разумного поведения.

Решительно отверг Вышеславцев всякую попытку уравнивать божественный закон и закон разума, когда, якобы, признание значимости и соблюдение естественного закона давало бы возможность каждому поступать по совести, как и быть этичным для всех времен и народов [1, с.35-36]. Считая, что такое этическое понимание закона только затрудняет восприятие сверхприродной, сверхзаконной, сверхморальной системы благодатных ценностей, этики "не от мира сего" [1, с.36], он отвергает всякую возможность на основе справедливых законов устроить, построить идеальное государство (монархию ли, республику или коммунизм) [1, с.39]. Законы, а соответственно, разум и логика людей, бессильны, ибо "между велением закона и решением человека лежит таинственная подсознательная сфера аффектов и не менее таинственная сознательная сфера свободы" [1, с.42]. Так религиозный философ – субъективный идеалист – готовит почву для поиска истоков морального в самосознании человека. Так готовится этический (религиозный) солипсизм. Когда возникает вопрос об истинных истоках всякого действия (хорошего либо

дурного), идеалист без всяких оговорок заявляет, что законы пригодны только для практической жизни, для познания преступления, но никогда законы не раскрывают "основы познания" или "основы существования" [1, с.42]. Идеалист рассуждает так, как будто людям что-либо еще нужно и для "непрактической" жизни. Тогда, видимо, ищется то, что нужно для "вечной". Ведь если закон позволяет познать "преступное", то с необходимостью должен позволять выявлять "добродетельное". Иначе никак не отделишь зерна от плевел. Однако, Вышеславцев утверждает: "Эта глубина (познания "основ существования". – Н.Ч.) для него (закона. – Н.Ч.) иррациональна, недоступна, непроницаема" [1, с.42]. Но точно так же атеист, наоборот, мог бы утверждать, что для иррационального (для чувства, эмоции, воли или желания) недоступно "разумное", закономерное, практически приемлемое. Когда же далее религиозный философ, настойчиво развивая свое видение сути вещей, констатирует, что человек в своих поступках как бы противоборствует сам с собой – "не понимаю, что делаю", "не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю", – то философ-материалист тоже констатирует, что извращенное, нечеловеческое, антигуманное общественное бытие побуждает и порождает искаженное общественное и индивидуальное сознание и всю дальнейшую духовно-практическую жизнь. Если признать закономерностью искажения сознания исковерканным общественным бытием, тогда уже только подтверждением материалистического закона тождества сознания и бытия и будет вводимый Вышеславцевым для опровержения рационализма "закон иррационального противоборства" – "Сознательный закон, выраженный в форме запрещения и обращенный к воле, вызывает обратное действие в силу противодействия подсознательного мира. И это противодействие тем сильнее, чем больше усилие воли, желающее исполнить императив. Таково изумительное свойство сознательного волевого усилия в отношении к подсознательному миру, которое открыто современными исследователями подсознательной сферы..." [1, с.43]. Ведь фактически можно утверждать, что в современном обществе самые простые естественные желания людей удовлетворяются неестественно. Получается, что люди бедствуют от того, что обладают естественными потребностями. Человек еще только хочет есть, пить, спать, а вынужден, как и ныне, вообще, люди вынуждены, не удовлетворив эти желания и не имея никаких других средств для их улаживания, исполнять совершенно чуждую им по человечески работу токаря, водителя автомобиля, продавца, оперного певца или научного работника и т.д., чтобы потом по результатам труда удовлетворить свои естественные потребности. Поэтому не сознательный закон с его запрещениями следует винить, а нужно освободить людей из под власти по безумному морализирующего закона. Атеисты-моралисты высказывают точку зрения, что нужно иное общественное бытие, нужны и законы разума, утверждающие в соответствующей форме истинно человеческие, социально-справедливые отношения между людьми.

Обращением к "внутреннему" миру, путем введения таких психологических понятий, как "подсознательное", "интуитивное", "эротическое" философы идеалисты преднамеренно (или нет) избегают обсуждения социальных проблем. Анализ сводится к обсуждению структур "духа", индивидуального сознания и самосознания. При этом именно человеческое "я" считается центром и сознания и подсознания. Вышеславцев же подсознание рассматривает как сферу, выражающую жизнь "плоти", "утробы", а потому как сферу бесконечных возможностей, из которых возникают порок и добродетель. Идеалист не только выставляет подсознание за первичное, но и саму "природу" человека рассматривает как исток нравственного (безнравственного). Из них "добрый человек"

черпает доброе, а злой выносит злое. Это хаос, который шевелится под порогом сознательной жизни [1, с.43-45]. Но даже по этому скользкому для идеализма пути Вышеславцев далее уже не идет, ибо пришлось бы вступить на ступень социального анализа, объясняя как "внутреннее" связано с внешним, как из материи лепиться прекрасное и безобразное. Он же предпочитает обходной путь психоанализа, позволяющий, якобы, проникнуть в подсознание, угадать, что в нем происходит [1, с.45-46].

Фрейд, по Вышеславцеву, только угадал чувственно-пожелательную, эротически-тендирующую природу подсознания. Сам же он, правда, вслед за таким психологом как Юнг, признает потребность расширения "либидо" за пределы сексуальной сферы [1, с.109-114]. Эрос следует понять и воспринять как влюбленность в жизнь, как жажду вечной жизни; жажду воплощения, преображения и воскресения; богочеловеческую жажду, жажду рождения Богочеловека, как религию абсолютно желанного [1, с.46]. Такое мистическое, религиозное, божественно-беспредельное понимание Эроса является ключевым в сочинении. На понимании христианства как всеобъемлющего Эроса, а всемогущественной жажды любви – как христианской религии базируются все остальные доказательства и обновления. Тогда "сублимация" возводится в то, что считается высшей ценностью. "Космос любви возникает из хаоса эротических порывов, Эрос брачной любви допускает сублимацию "во Христа и в Церковь", и есть "великая тайна" и таинство. Больше того, здесь центр христианских тайн, ибо все христианские символы из Эроса вырастают: Отец, Сын, Мать, братья, Жених, Невеста" [1, с.47]. Словом, у Вышеславцева по сути получается, что все мистическое порождено земным, а все, – ценностное по земному, вознесено на небо. Всему ценному придан религией мистический вид. Тогда можно сказать, что Вышеславцев антипод Фейербаха. И тот, и другой кладут в основу мирообъяснения всепорождающую, всеединящую, всемогущественную Любовь (Эрос). Оба хотят объяснить христианскую "Семью". Только Фейербах в свое время предпринял попытку спустить религиозную, святую семью с небес на землю. Вышеславцев же "сублимирует" (возводит к высшему) все, порождаемое любовью. Поэтому и порождаются мистические образы, когда земная семья рассматривается как малая Церковь, а Церковь есть теперь большая семья [1, с.47]. В целом же в рассмотренном положении и проявляется с наибольшей яркостью отношение религиозного мыслителя к атеизму и атеистическому мирозерцанию: понимать, объяснять и видеть все наоборот.

Следует отметить здесь, что именно такое отношение к атеизму позволяет Вышеславцеву сохранить и даже упрочить позиции религиозного гуманизма, когда хотят защитить богоподобие человека. Поэтому, защищая этику благодати (восстановления в человеке "образа и подобия" Божия), он обеспокоен тем, что, например, воображение может быть порочным, что существует извращенный Эрос, Эрос ненависти, Эрос злой радости, наслаждения в низком. Словом, признается, что существуют Эрос сублимации и Эрос деградации, падения и разрушения [1, с.53-54]. Этот момент в работе очень существенен, ибо в нем ярко выражается, что философ-мистик и идеалист должен пользоваться логикой, чтобы объяснить возможность разрешения проблемы различия любви к творческой, продуктивной деятельности, как и "любви" к насильственному и разрушительному акту.

Вышеславцев вполне "рационально" утверждает, что противоположность между Эросом творчества и Эросом разрушения обосновывает высшая инстанция свободы, ... возвышающаяся над всеми сознательными доводами, обоснованиями и соображениями. "Это она выбирает в последнем счете между

творчеством и разрушением, между жизнью и смертью, между "да" и "нет" [1, с.53-54]. Чтобы избежать проблемы "выбора", проблемы своеволия, доброй или злой воли, философ "логично" утверждает, что "выбор ничем нельзя обосновать уже просто потому, что "обоснование" существует только для того, кто уже сделал выбор..." [1, с.54]. При этом как бы не замечается, что именно "некто", именно "кто" все же делают выбор. Философ только утверждает, что для того, кто предпочитает смерть, все разумные жизненные соображения отпадают. Правда, он признает извращенный эрос болезнью. Нормальный Эрос, по его мнению, имеет свою логику, любит благодать. Человек любит то, что с самого начала нравится Богу в его творении, что есть свет, красота, нарастание жизни. Человек изначально устремлен ко Христу, который есть победа над смертью, воплощение всех ценностей [1, с.54]. Так религиозный философ логически доказывает правоту и гуманизм мистического и иррационального. Правда, если "отбросить" всю мистику и религиозность за ненужностью, то останется только гуманизм, понимаемый и атеистами как любовь к человеку, ко всякому проявлению жизни ("Прекрасное есть жизнь". – Н.Г.Чернышевский).

В согласии с религиозным сознанием Вышеславцев утверждает, что мир есть творение и Бог есть творец, а человек – и тварь и творец. Человек – творец, ибо обладает творческим воображением, которое само по себе бытийственно. "Мы не можем жить, не творя и не воображая, жизнь есть продуктивное воображение и воплощение" [1, с.54]. Фантазии и мифы царят в повседневной жизни, в политике, в финансовой сфере, при создании социальных утопий и научного образа мира (в естествознании). Во всем человеческом сознании властвуют фантастические образы, все ложно и безумно, как и само творческое воображение. Поэтому-то, можно сказать, все видится философу окутанным в одежды религиозности. Таковыми видятся даже сугубо светские, научные теории. "Религия (научного. – Н.Ч.) марксизма, имеет свои мифы, свои образы, свои иконы, свою эсхатологию, свои обряды. И это необходимо так, – заявляет он, – ибо образы воображения можно изгнать и победить только образами воображения" [1, с.54]. В таком случае все сливается, все неразделимо смешивается. В каком же мире мы – люди живем? – "В мире привычных, деланных, любимых или, напротив, страшных и тревожных образов. Когда мы любим или ненавидим – мы воображаем" [1, с.54]. Словом, здесь обнажается субъективный идеализм. Как бы религиозный философ не ставил своей проблемой преодоление ложности метафизики классического немецкого субъективного идеализма, не заострял вопрос о критерии истинного, правдивого воображения и реального творчества, признавая научные истины плодом воображения, он скатывается на позиции солипсизма.

Чтобы преодолеть философский солипсизм, философ обращается к религии, которая будто бы "знает, что внушать". Согласно его воззрениям, из таинственной глубины подсознания встают образы, звучат голоса. "Для религиозного человека всякое божественное "слово", звучащее в душе и окруженное нимбом святости, есть слово Логоса, зерно, брошенное сеятелем в глубину сердца, иначе говоря, гетеровнушение" [1, с.81]. Если задача заключается в том, чтобы услышать Бога, понять что Бог вещает, то где "гарантия" того, что Бог будет правильно понят человеком? Может быть у философа Вышеславцева были особые отношения с Богом? Оказывается, так и есть. И не только у него, но и у тех психологов, на "открытия" и достижения которых он ссылается. Он сознает, что свободен при внушении может быть только внушающий, но не внушаемый. Вот тут-то он и ссылается на "открытие", "что всякое внушение есть самовнушение, представляет собой великое восстановление суверенного положения "самости", "суверенных прав свободы", "...опирается на

последние глубины самости, ... или свободы". И важно при этом то, что "так восстанавливается в своем значении другая сторона личности: не подсознание, а сознательная свобода" [1, с.82]. Такие же положения религиозный философ высказывает и относительно человеческого творчества, заявляя, например, что поэт, как творец, творит и не творит, ибо поэт все создает сам и абсолютно свободен в своем творчестве; и поэт же – абсолютно зависим, ибо активен тот, кто наиболее внушаем, но от Бога исходящими внушениями; в истинном творчестве должно быть некоторое гетеровнушение, но полученное от Бога, а не от людей; нетворческим будет то, что выдуманно людьми, что выдуманно от себя. "В полном смысле творцом является только Бог. Человек есть лишь творец по образу и подобию. Человек лишь продолжает творение, лишь "сотрудничает", и при том по образцам, которые ему даны, которые ему открылись" [1, с.85]. Но если уже все мудро устроено, тогда и мы – атеисты справедливо испытываем позывы к преобразованию мира по законам свободной революционной практики. Ведь мы не выдумываем мир, а поступаем в согласии с законами осознаваемой необходимости, общественной потребности. Ведь в атеистах проявляют себя истинные добродетели, сверкает облагораживающая красота, "говорит" сама социальная природа. Тогда атеистические воззрения можно признать за разумные" (по Гегелю), "за боголюбимые" (по Вышеславцеву) и научные истины.

Если вернуться к работе Вышеславцева, то в ней предлагаются два пути движения к истине и благодати. Во-первых, можно и нужно опереться на этику благодати. Правда, в этом случае все чувства, мысли, состояния человеческие обедняются и сводятся к единому – к любви к Богу. Новая этика благодати, этика истинной религиозности, по Вышеславцеву, учит умению любить и знанию, что достойно любви. Она, якобы, преодолевает морализм, юридизм и эстетизм. Ведь основная мысль его труда – "сублимирует", преобразует и спасает только Бог. Бог есть любовь. "Любовь преобразует человека, и любовь есть состояние преобразенного человека, вершина сублимации есть божественный Эрос (Бог, как любовь, обожание)" [1, с.70]. Вышеславцев доводит религиозность до "красотолюбия" в полном согласии с православным требованием "видения умной красоты" [1, с.68]. Словом, любовь – уже чудодейственная сила. Атеисты же, утверждая реальный гуманизм, разъясняют, что в нынешние исторические времена, пока трудящийся человек находится в социальной зависимости от эксплуататора, пока нет социальной справедливости, нет и не может быть истинной любви к человеку. Общественная же борьба за установление последних норм – назревшая историческая потребность.

Религиозные философы не только сводят все к идее бога. Такие из них, как Вышеславцев, речь ведут о сущем боге, существующем как некая личность. И уже к этой личности требуется особое отношение, которое преобразует людей, видимо, их сознание, их души. "... Подлинный Эрос вызывается только реальным существом, реальным лицом"; "Вот откуда стремление к реальному лицу, как источнику преобразующих сил, ... вот откуда искание святых и искание Богочеловека" [1, с.70]. "Любовь к живому человеку и к живому Богу преобразует человека воистину; и лишь отчасти, бледно и неполно, преобразует любовь к прекрасной мечте, или любовь к идее" [1, с.71]. Так философом – идеалистом обосновывается возможность самовозвышения на основе преобразования своего внутреннего мира, обогащаемого этической религиозностью и религиозной зротичностью. Ведь предел совершенства любви есть Бог, есть Абсолютное совершенство. Если существует любовь к ценностям, то, по мнению религиозных мыслителей, есть абсолютно высшая ценность, святыня, – это личностный и живой Бог. Именно эта точка зрения защищается перед лицом

свободной мысли, не связанной догматами атеистической инквизиции [1, с.114-115]. Словом то, что следовало бы доказывать, в религиозной философии становится аргументом доказательства. Таково "логическое" противоречие. Такова логическая ошибка, как сказал бы Дж.Мур. Это и делает справедливым атеизм, отрицание им идеи Бога, как ненужной, отрицание им возможности существования над- и внемирового, "трансцендентного" и живого Бога, как и всякого допущения сверхъестественного.

Во-вторых, чтобы стать творящим, а соответственно и нравственным человеком, согласно воззрениям Вышеславцева, каждому человеку следует уяснить, как его собственное "Я" зависит от Абсолюта. Для понимания этого положения им предполагается, что каждому человеку следует показать независимость Я, независимость от природы, от универсума, "нетворность" Я. При такой постановке вопроса идейное столкновение с атеизмом, казалось бы, неизбежно. Атеисты ведь утверждают невозможность или отсутствие какого-либо Абсолюта. Они при этом доказывают только полную материальную и духовно-душевно-сознательную зависимость каждого человеческого Я от конкретно-исторического способа общественного бытия. Вышеславцев и не уклоняется от противоборства с атеизмом, но предполагает вступить в борьбу на выбранной им идейной почве. Противоречие между зависимостью и независимостью Я от Абсолюта (Бога) должно быть разрешено, по его мнению, благодаря диалектике человекобожества и богочеловечества [1, с.123].

Вышеславцев отвергает идею человекобожества, как, якобы, свойственную атеизму. Хотя человеческую личность вполне можно поставить на вершину всей иерархии ценностей, признать высшей святыней, но нельзя признать человека Богом, потому что человек не абсолютен. Каждое "Я" есть относительное, конечное, незавершенное, зависимое существо. Я чувствует, мыслит и переживает то, от чего зависит [1, с.115-116]. Но когда останавливаются на признании человека высшей ценностью, тогда, по мнению Вышеславцева, и приходят "к религии человечества", к единственной возможной форме атеистической этики, иначе говоря, атеистической иерархии ценностей" [1, с.115]. Таковыми атеистическими представлениями о человекобожестве он считает прежде всего крайний эгоистический индивидуализм М.Штирнера, признающего единственной ценностью и святыней для каждого человека свое собственное живое, конкретное "Я", а все остальное ниже и ему подчиненное. Далее он относит к поклонникам идеи человекобожества Фейербаха и Маркса, признающих единственной ценностью и святынями "человечество", "коллектив", "пролетариат" [1, с.115-116]. Однако, если Штирнера еще можно понять так, что каждый для себя есть весь мир, есть бог, и это, уже по нашему мнению, было бы только оборотной стороной медали эгоистической идеи протестантизма, допускающей существование у каждого индивида своего личного бога; если Фейербах, находясь в пылу полемики и стараясь довести до сознания современников свои идеи, еще и заявляет, что человек человеку бог, то все-таки ни о какой человекобожественности эти мыслители не мечтали и не оповещали. Тем более свободен от этого Маркс с его учением о роли труда, способа производства в историческом развитии общества. Маркс не мог бы признать пролетариев человекобожеством уже только потому, что искал средства и возможности освобождения рабочих от их "пролетарского" социального положения.

Заметим, что не приводит к идее человекобожества и представление, что люди зависят от окружающих вещей, от вселенной. При таком мирозерцании человек, действительно, видится "вещью среди вещей", а потому-то им и утрачивается всякая религиозность. Подобное воззрение было присуще уже

пантеистическому натурализму и натуралистическому атеизму [1, с.124]. Поэтому у Спинозы "Этика" и охватывает учение о мироздании. Тогда уже было ясно, что человека интересует и затрагивает все состояние вещей.

Хотя атеисты только утверждают то, что нет сверхъестественного, нет Всевысшего и Творца, нет первоначала, а есть только человеческие проблемы познания и преобразования мира и эти проблемы – важнейшие для людей, для общественной жизни, религиозный философ Вышеславцев настаивает, что идея человекобожества и есть "безрелигиозная религия" атеизма. Вся сущность такого воззрения на атеизм заключена в представлении, что "человек не может обойтись без высшей ценности и высшей святыни" [1, с.124]. Поэтому в любой момент мышления ли, бытия ли должна всегда присутствовать иерархия, представление о Всевысшем, Святом, Абсолютном. Так, когда рассматривается даже вопрос о естественно-природном и естественно-историческом происхождении человека, заявляется: "человек произошел от обезьяны, а потому человек есть Бог". Согласно Вышеславцеву, все и всегда признают сознательно или неосознаваемо, что самосознание своего Я поднимает Я над всей сферой явлений, над всей вселенной. Он, конечно же, не решает вопрос о тождестве сознания и бытия, не допускает, что мышление есть общественное свойство человечества и человека, что есть только этика очеловечивания человека. Поэтому для него не допустимо атеистическое мирозерцание, что идея бога "нужна" была на определенной ступени социально-исторического развития. Наоборот, атеизм он представляет как необходимое заблуждение, как проявление момента "всегдашнего" и неизменного в самосознании человека. Присущая же, якобы, атеистам иерархия ценностей приводит к обожествлению людей, к самообожевлению как к гносеологическому солипсизму /Декарт, Фихте/, так и к этическому солипсизму (Макс Штирнер). Поэтому Вышеславцев видит ценность атеизма в том, что атеисты, якобы, отрицают ложных богов и ложную зависимость людей от Абсолюта. Потому-то там, где у атеистов идет речь о человекобожии, они правы. "Диалектический момент самообожевления – ценен, как открытие духовности Я и его самоценности, как открытие "единственности" и иерархического преимущества его" [1, с.125]. В общем, там, где атеизм проявляет слабость, Вышеславцев видит его силу. Там и тогда, где и когда атеизм, преодолевая веру в сверхъестественность и соответствующую религиозность, ведет речь о том, что человек – бог, о человекобожии, Вышеславцев согласен с атеистами, ибо в этом моменте выражается, якобы, богоподобная свобода человека, великая независимость от всего иерархически подчиненного. Согласно воззрениям религиозного философа, атеизм ценен тем, что чувство зависимости от природы, которым объясняется возникновение религиозности, приводит на ступень, где возникает чувство независимости, исключительности и абсолютности Я. Но если у атеистов далее утверждается опять независимость теперь вселенной от человека и человечества, то религиозные мыслители утверждают опять же зависимость самосознания (сознания) от Всевысшего, от Отца. Последние считают, что именно подобная трансцендентная зависимость и позволяет каждому "Я" выйти за пределы наличного бытия. Словом, опять мистика, опять сверхъестественность, опять отрыв от духовно-практического, от социально-исторического.

Религиозный философ утверждает Богочеловечность. Он считает, что русская философия со времен Вл.Соловьева является истинной наследницей византийской теологии и эллинизма, идущей далее классического немецкого идеализма даже в лице таких его представителей, как Гуссерль, Хайдеггер.

Она отрицает человекобожество (и, соответственно, атеизм), утверждает и приводит к Бого-Человечеству. "Человек не есть бог, стоящий на вершине бытия, на которой уже нет абсолютно ничего; над ним есть "Всевысшний". Транс за пределы человека есть транс в Абсолютное" [1, с.131]. Религиозный философ осознает, что атеисты, как рационалисты и позитивисты, как раз и не приемлют учения тех, кто "впадает в транс". По его же мнению, транс есть опыт великого изумления перед собственным бытием. И тогда то и возникают мистические идеи и вопросы типа – "Откуда мы и куда мы идем?" [1, с.125]. Он не интересуется истоками состояния своего мистического сознания. Напротив, он убежден, что никакой атеизм не может отрицать чувства "зависимости" и "тварности". О самодеятельности, о творческой работе по преобразованию мира и каждого над самим собою он ничего знать не хочет. Он настолько восхищен чудом самосознания, что само осознание этого чуда делает его безумным, бесчувственным, бесполезным. Тогда и возможно становится утверждение: "... Я знаю одно: есть "первоисточник", есть Абсолютное, в котором Я фундирован, есть то, что религия называет "Отцом" и "Творцом" [1, с.127]. В этом просматривается все заслоняющий религиозный солипсизм. И атеизм справедливо отрицает солипсизм, нарциссизм, когда личность осознает удовлетворенность собой и мирозданием на основе благоговения самосознания от полноты переживания своего эгоизма, порожденного идеей о мнимой тождественности, родстве своего Я с первоисточником и Первотворцом. Нет этих первоисточков, нет и творцов. В случае их наличия, все должно было бы быть чудом. Тогда бы ни о чем "закономерном", о "природном" и "естественном" представлять быть бы не могло. Если бы мы – люди, каждый Я-человек были результатом чуда, то, правда, никаким образом эту свою чудесность осознать были бы не в силах, были бы не способны. Ведь не способен какой-либо индивид самостоятельно осознать акт своего (в том числе и личностного) происхождения. Когда же осознающее само себя чудом эгоистическое самосознание признает над собой творца, всевысшее, от которого оно же "чувствует" зависимость, а соответственно, от чего обретает восхищение своей обреченностью, но в то же время с благодарностью осознает свою свободу от всего, "здесь" и "теперь" происходящего, от всего "тварного", когда все воспринимается как благая весть, а человек настраивается на состояние благоговения перед неким "Вседержателем", то атеисты справедливо не приемлют идеи и чувства обезумевшего раба ("раба Божьего"). Если человек – раб, если человек – только сотворец, сомыслитель, то он – лицедей, марионетка, артист. В хорошем ли, в плохом ли спектакле и какую роль он играет – это уже не имеет никакого значения. Ибо тогда, бытие само есть игра. А тот, кто жизнь, бытие воспринимает как игру ума, – явно сумасшедший. Ведь голод остается голодом, какие бы "игры ума" не изобретал голодающий. Так и искатели "благовестия". Какие бы теоретические (логического, гносеологического и онтологического, диалектического и метафизического характера) конструкции не воздвигали идеалисты и религиозные мыслители, все они будут противоречить реальной социальной жизни. Идеализм и религия – сознание извращенного мира. Атеизм и материализм хотя и являются порождением сознания такого же извращенного бытия, но их теоретическая справедливость обусловлена как раз тем, что они идейно признают потребность в преодолении иллюзии и мистификации, а в духовно-практической сфере предполагают и обуславливают творческую деятельность самих людей по очеловечиванию своего общественного бытия.

Атеисты только утверждают, что над нами – людьми – никого и ничего нет, нет ничего сверхъестественного. Естественно же мы – люди – как социальная

природа ограничены способом своего существования. Самовлюбленность же человека, соответствующую религиозность и связанный с ней эгоизм людей атеисты рассматривают как результат бытия человечества на одной из ступеней в своем постоянном движении, как одну из "болезней" сознания исторически развивающегося и самосовершенствующегося человечества. Если религиозные философы вынуждены признать, что идея Бога становится объяснимой теперь "как проекция в бесконечность собственных потенций человека, как гипостазирование его идеалов, как его собственное идеальное "Я", "если признается, что самосознание человека и человечества обладает "бесконечной потенцией или потенциальной бесконечностью" [1, с.138-139], – словом, если признается момент историчности сознания и бытия, то люди "переболеют" болезнью веры в сверхъестественное. Таков пафос атеизма. Люди обретают веру и убежденность в естественности своей творческой силы. Тогда и летоисчисление они будут вести не от момента "благовещения".

Современное человечество обрело такие теоретические, научные знания, когда самосознание утрачивает все феномены, обусловленные религиозными иллюзиями. При угасании извращенных фантазий ненужными становятся атеистическое свободомыслие и своеволие. На смену духовному миру эгоистов-альтруистов приходит мир людей, способных к разумной революционно-преобразующей деятельности. Борьба "этики благодати" и "этики богоборчества" завершается и "снимается" возникновением противоречий этики очеловечивания человека, противоречий, разрешение которых будет обеспечивать и обслуживать исторический процесс закономерного самосовершенствования человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. – М., 1994.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. – Т.3.