

РЕЦЕНЗИИ

Атеистический идеализм и религиозное жизнелюбие. Рецензия. на: Джохадзе И. **По ту сторону этики**. М.: Алетейя, 2011. 148 с.

Книга Джохадзе появляется в интересный момент истории нашего, теперь уже пост-секулярного, общества. С конца советской эпохи и до сих пор роль Церкви и религии в общественной жизни непрерывно возрастала, причем это возрастание было в публичном пространстве во многом монологичным. Критика в адрес Церкви, разумеется, раздавалась, однако, она носила скорее реактивный и эпизодический характер, представляла собой полемическую реакцию на те или иные конкретные инициативы, вроде внесения теологии в список учебных и научных специальностей, или передачи Церкви музейных коллекций. Зачастую ее можно было рассматривать как инерцию эпохи государственного атеизма.

В настоящее время эта критика, как представляется, становится инициативной и фронтальной. Это свидетельствует, на мой взгляд, во-первых, о том, что переход нашего общества из секулярной фазы в постсекулярную завершился, Церковь обрела, и по-видимому необратимо, определенное и весьма значительное место в его жизни и, именно в силу этого, исчерпала тот первоначальный кредит доверия, которым по умолчанию, в силу ореола гонимого хранителя абсолютных ценностей, была наделена в конце 1980-х — начале 1990-х годов. Развертывающаяся на наших глазах фронтальная критика всех церковных инициатив и институтов является отнюдь не рецидивом советских времен, а, в действительности, формой признания их позитивного общественного значения. В свою очередь, и сама эта критика, какие бы экзотические формы она порой не принимала, имеет принципиально положительный смысл. Впервые, после недолгого периода начала XX века, у нас становится возможной ситуация реального диалога религиозного и светского сегментов общества, в котором, в ходе провозглашенного Ю. Хабермасом и Бенедиктом XVI «взаимодополняющего процесса обучения», они получают шанс преодоления присущих каждому из них патологий¹.

В этом контексте получает свое значение книга И. Джохадзе, подвергающая христианскую этику предметной, яркой и принципиальной критике.

Основной тезис книги хорошо выражается заключительными словами основной части: «атеизм как идеалистическое мировоззрение — не только возможная, но и желательная альтернатива религиозной (без)духовности» (с. 43). Существенно при этом, что автор различает «материализм» и «идеализм» в «эпистемологическом», точнее было бы сказать — метафизическом, и в «этико-экзистенциальном» смысле. Можно быть метафи-

¹ С. 70, 140–141.

зическим материалистом и одновременно этическим идеалистом, больше того, именно это и есть единственно возможный подлинный этический идеализм: «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 первого, образ же мыслей и действий человека неверующего (атеиста по преимуществу) — пример второго» (с. 5). Весь вызов книги Джохадзе заключается именно в том, что утверждается не тот банальный факт, что среди христиан много этических материалистов, озабоченных фактически только тем, чтобы найти «идеалистическое» оправдание своим материальным интересам, а среди атеистов много этических идеалистов, на практике осуществляющих победу духа над материей, а гораздо более сильное и общее заявление: *христианство как таковое этически материалистично, а атеизм по существу — идеалистичен*. Одним из важных аргументов в пользу этого, кажущегося абсурдным, утверждения является тезис о религиозном материализме христианства, действительно отстаиваемый многими христианскими апологетами XX века.

Прежде чем обсуждать аргументацию Джохадзе по существу, полезно чуть подробнее остановиться на месте этой аргументации в истории полемики критиков и апологетов христианства.

Начать здесь удобно с эпохи Просвещения, когда впервые, пожалуй, был значимым образом поставлен вопрос об аморальности и иррациональности основных христианских доктрин и религии как таковой. На этот вызов Кант и следующие ему протестантские богословы (а вслед за ними и католики с православными) ответили моралистической апологией христианства, которая однако, легко оборачивалась его моралистической редукцией. Именно этот христианский морализм вызвал в свое время обоснованный протест, наиболее яркими выразителями которого стали Ф. Ницше на Западе и К. Леонтьев в России. Этот протест сочетался у Ницше со столь же жесткой критикой метафизики («идеализма»), вульгаризованной формой которого было для него христианство, занявшее тем самым определенное место в истории нигилизма. Этому во многом соответствовала критика «исторического христианства», как аскетической «религии духа», отрицающей «мир», «плоть», а вместе с ними — свободное культурное и общественное творчество, развернутая в России представителями «нового религиозного сознания», прежде всего, Розановым и Мережковским.

Именно на этой основе возникли новые формы христианской апологетики и богословия, ставящие своей целью выведение христианства из-под огня этой критики путем учета ее позитивных моментов. Дополнительным стимулом для позитивного восприятия идей Леонтьева и Ницше стало полемическое противостояние новой апологетики русскому народническому и вообще интеллигентскому морализму, своим диктатом сковававшему развитие русской культуры. Лозунг Л. Шестова: «Надо искать то, что выше добра, надо искать Бога» — стал во многом лейтмотивом христианских мыслителей XX века. Противоядие от кантовского «моралина» они искали либо в восходящей к Шлейермахеру идее «религиозного

опыта» (С. Булгаков, С. Франк, Р. Отто), либо в восходящей к Кьеркегору идее Откровения (Шестов, К. Барт). Существенно, что и то, и другое мыслится здесь находящимся «по ту сторону добра и зла». Против же Ницше, Фрейда и Розанова, как и против разных видов более распространенного и одновременно более примитивного философского материализма, они утверждали тот «христианский материализм», многочисленные примеры которого, однако без учета их исторической привязки, мы находим у Джохадзе.

Привязка эта представляется, однако, необходимой, поскольку дает возможность уяснить как позитивную ценность, так и границы релевантности критики Джохадзе и ряда других современных мыслителей, например, сочувственно цитируемого им С. Жижека. Ее огонь в итоге направлен в действительности именно против этих позиций, существенных для христианской мысли XX века, но в целом христианской традиции представляющих собой лишь один из вариантов ее раскрытия. То что автор принимает эту часть за целое и некритично воспроизводит в своей критике именно такое понимание христианства — существенно ослабляет его собственную позицию¹.

Обозначив ее границы, можно перейти теперь к предметному разбору.

И прежде всего необходимо признать правоту автора, признать реальность того, что он называет «религиозным имморализмом». Этот феномен может наблюдаться и в философско-богословской публицистике, как подмена этической мотивации религиозной гетерономией, и фиксироваться на бытовом уровне как утрата чувства ответственности и даже зачастую элементарной порядочности.

Представляется однако, что только ряд очень спорных и необоснованных допущений позволяет ему обосновать свой тезис в его сильной форме, как именно сведение христианства к религиозному имморализму. Эти допущения касаются, во-первых, его понимания этики и, во-вторых, — его понимания христианства.

Итак, прежде всего, предпосылкой рассуждения Джохадзе является редукция этики к этике долга, к деонтологии, и приравнивание этой последней к атеизму. Если быть нравственным — значит лишь чисто следовать долгу, а чисто следовать долгу — значит следовать ему независимо от того, есть Бог или нет, в то время как для верующего поведение «как если бы Бога не было» — невозможно, нравственным может быть только атеист. Наоборот — верующий всегда заинтересован, а потому никогда не может быть нравственным.

Здесь прежде всего вызывает возражение первая посылка: «Моральное сознание атеиста как бы «очищено» от всего эмпирического, материального, принадлежащего к антропологии» (24). Возникает вопрос: способно ли оно испытывать этические чувства? Способно ли оно к различению этической ценности чувств? К этической оценке не отдельного поступка, а добродетели, как определенного строя души? Похоже, что для него не

¹ Дело, разумеется, не в том, каких именно авторов цитирует Джохадзе — он цитирует весьма обильно авторов различных эпох — дело в том, какими глазами он на них смотрит и что в них видит в первую очередь.

существует этической разницы между эгоистической любовью к себе и бескорыстной любовью к другому, именно в силу того, что и то и другое — только чувства, «склонности». Этот парадокс кантовской этики был подмечен еще Шиллером — последовательно этический в кантовском смысле человек не может любить тех, кому благотворит, ибо в этом случае на место чистого долга становится склонность. Любовь в свою очередь не может иметь долг своей исходной точкой — невозможно любить, повинаясь долгу. Не имея возможности в рецензии углубляться в эту проблематику¹, скажу только, что существование этически ценных бескорыстных чувств, при этом независимых от «долга», — разрушает основу построения автора. «Моральный поступок сам по себе прекрасен», — говорит автор, но проблема в том, что морально прекрасным может быть не только поступок, но и переживание и качество человека.

Другим слабым местом представляется отождествление деонтологии и атеизма. В самом деле: не превращается ли у Джохадзе долг, который ставится им на столь высокую ступень в иерархии ценностей, — в Бога или, по крайней мере, в некоего божка, которому поклоняется, а порой и приносит жертвы, атеист? Не следует ли последний в самом деле «велению долга» подобно тому, как верующий исполняет «волю Божию»? Представляется, что и то, и другое равно может рассматриваться и как внешняя по отношению к личности инстанция, и как внутренняя. Бог и долг противостоят друг другу в плане морали лишь в том случае, если Бог мыслится инстанция исключительно трансцендентная сознанию, а долг — как исключительно имманентная. Это разведение довольно сомнительно. Возможен такой анализ этих идей (например, в «Свете во тьме» С.Л. Франка), который, снимая это противопоставление, покажет, что долг, поскольку он мыслится как условие возможности моральной intersubjectивности, вполне может мыслиться как одна из форм теофании, т.е. реальной явленности Бога, мыслимого как абсолютная ценность, в человеческой жизни².

С этой точки зрения не до конца продуманной представляется интерпретация Канта. Справедливо рассматривая его как фактического основателя деонтологической этики, автор, однако, находит у немецкого философа «удивительную непоследовательность», когда последний примиряет этику с религией вводя постулаты Бога и бессмертия души как необходимые условия реализации высшего блага как единства добродетели и счастья. Вслед за Шопенгауэром Джохадзе видит здесь уступку эвдемонизму. Дело однако, в другом — само понимание долга у Канта шире, чем у Джохадзе — оно включает в себя не только моральный поступок, совершаемый здесь и теперь, но и требование универсального морального порядка,

¹ В частности, вопроса о проблематичности деонтологического проекта как такового, довольно успешно продемонстрированной Макинтайром (в применении к Канту, напр. см.: Макинтайр А. После добродетели. М. 2000. С. 63–68).

² Джохадзе ссылается на эти рассуждения Франка, однако, чтобы не утруждать себя их опровержением (зачем еще, в самом деле?), ограничивается простым заявлением, что они «не отличаются ни убедительностью, ни оригинальностью» (с. 72). Эта проблема поднимается автором в нескольких местах книги, однако, ее рассмотрение нигде не выходит за рамки простой ссылки на авторитет Л. Фейербаха (с. 39) или простого противопоставления христианскому тезису о первичности Бога в мире ценностей — вполне безапелляционного утверждения о Его производности (с. 74).

который это высшее благо в себя включает, сознание аморальности дисбаланса счастья и добродетели, не по отношению к себе, что действительно вело бы к эвдемонизму, а по отношению к другим и миру как таковому.

Здесь сказывается третий спорный момент концепции — слишком узкое понимание долга. Это хорошо видно также на примере интерпретации идей Н.Ф. Федорова, которого Джохадзе понимает как «жизнелюба» (111). Такое понимание представляется совершенно превратным, равно как и причины такого положительного отношения к его безумному «проекту» многих выдающихся христианских мыслителей. В действительности проект Федорова вскрывает существенные этические проблемы: долг в отношении отцов, отношение к смерти не своей, а к смерти другого, моральность мира, в котором властвует смерть, — о которых Джохадзе, похоже, забывает. Дело идет в данном случае вновь об объеме нашего долга, а не о его статусе в системе морали.

Представляется, что эти допущения, не будучи обоснованы в тексте работы, в то же время существенны для обоснования ее центрального атеистического тезиса.

Обратимся теперь к намеченному в работе пониманию христианства.

Здесь прежде всего обращает на себя внимание своеобразная интерпретация христианского «религиозного материализма». Почему-то подчеркивание христианами авторами позитивной стороны телесности автор воспринимает как уничтожение духа. Очевидно, однако, что речь идет о телесности, пронизанной духом, об онтологической возможности одухотворения тела, которая для идеалистического атеиста является в общем-то всего лишь необоснованной мечтой. И раннехристианское мученичество, и в каком-то смысле наследовавший ему монашеский аскетизм означали прежде всего именно победу духа над телом, преобразование тела. Кажется странным, что нужно напоминать об азах христианской антропологии, согласно которой именно «ум» или «дух» является «владычественным» началом в человеческой природе и именно на восстановление его власти не только над телом, но и над душой, направлена главным образом христианская аскеза. Точно также и «жизнь будущего века» отнюдь не означает просто *«той же самой земной жизни, только очищенной от всего дурного, греховного, мешающего человеческому счастью»* (с. 11). Речь идет, прежде всего, о полноте реализации образа Божия в человеке, т. е. «идеи всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости»¹ — высших духовных ценностей². Эти подмены однако необходимы автору, чтобы указать на низменные, животные, истоки христианской морали, являющейся, с его точки зрения, ничем иным как превращенной формой инстинкта самосохранения. Парадоксальным образом вектор критики Джохадзе прямо противоположен просвещенческому: в XVIII веке христиан обвиняли в чрезмерном и противоестественном аскетизме, в XXI они, как выясня-

¹ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 54.

² Эти вещи общеизвестны. Напоминать о них приходится только потому, что о них не упоминает автор. Между тем, они настолько явно противоречат его концепции, что без сомнения нуждаются в том, чтобы быть истолкованными в ее рамках. Иначе претендовать на обоснованность она не имеет права.

ется, настолько успешно отразили эту критику, что подпали под ровно противоположное обвинение — в эвдемонизме и потакании инстинкту самосохранения. Представляется, что это говорит о том, что как первое обвинение, так и второе, указывая на действительные перверсии в самопонимании христиан той или иной эпохи, по существу, однако, не задевают подлинный смысл христианской жизни.

Это же можно отметить и относительно понимания Джохадзе христианской любви, в частности, его выведения любви христианина к Богу из себялюбия и его понимания соотношения веры в бессмертие и веры в Божество. В обоих случаях предположение тайного эгоизма христианина является не выводом, а предпосылкой всего рассуждения. Представить себе бескорыстную благодарность как ответ на дар Божьей любви, бескорыстное почитание святости абсолютной ценности, утверждение бессмертия как абсолютной задачи и пожелания вечной жизни не себе, а другому — автор или не может, или не хочет¹.

На с. 30–32 дается весьма интересная подборка библейских цитат, при этом обращается внимание на то, что все они имеют вид «гипотетических императивов», иными словами, «Библия объясняет, почему *выгодно* быть моральным» (с. 32). При этом, с одной стороны, упускаются из виду «категорические» тексты: «Будьте святы, ибо Я свят» или «Будьте совершенны, ибо Отец Ваш небесный совершен» — в которых ни о какой награде и выгоде речи не идет. С другой — само их истолкование *исходит* из изначальной гипотезы об эвдемонистичности христианской этики, а не *подтверждает* ее.

Еще один частный момент, заставляющий, однако, задуматься об общих принципах отбора и интерпретации автором христианского материала — отношение к Фенелону (с. 33). Фенелон, с его идеей «незаинтересованной любви к Богу», — фигура для автора неудобная. Справляется он с ним, однако, очень просто: объявляя его «гетеродоксом». Проблема только в том, что осуждение идей Фенелона в католической Церкви, во-первых, отчасти было обусловлено его апелляцией к мистической традиции в том числе и восточной Церкви, а во-вторых, никак не сказалось на популярности его идей в протестантизме и православии². Больше того, в контексте православной аскетики они даже не выглядят особенно оригинальными.

Возникает вопрос: не искажает ли автор, сознательно или бессознательно, историческую перспективу, как бы подстраивая ее под свою концепцию? В своем стремлении во чтобы то ни стало развенчать христианство — не упрощает ли он себе задачу, примитивизируя и оглупляя противника?

Общей методологической проблемой книги мне представляется неразличение уровней экзистенциальной напряженности и интеллектуальной

¹ Ср. у Г. Марселя: «Любить — значит сказать другому: ты не умрешь, ты не можешь умереть!» Станным образом на с. 32 автор цитирует Фихте, деонтологию которого он противопоставляет библейскому учению о спасении, забывая при этом, что для Фихте бесконечность деонтологической задачи была аргументом *в пользу* бессмертия.

² О его восприятии, в частности, св. Филаретом (Дроздовым) см.: Хондзинский П., иер. Св. Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование. М., Изд-во ПСТГУ, 2010. — С. 107–111.

насыщенности христианства, соответствующих различию аудиторий, к которым христианская проповедь обращается. Для христианских авторов, однако, это было предметом постоянного размышления. Классическое рассуждение одного из наиболее популярных аскетических писателей — аввы Дорофея Газского (VI век) — о трех уровнях христианского отношения к Богу: боящегося наказания раба, мечтающего о награде наемника и бескорыстно любящего сына, — хорошо дополняется аналогичным текстом св. Феофана Затворника (XIX век): «Иной любит Бога потому что имеет от него много добра; иной любит Бога потому что чаает от Него какого-либо добра; иной любит Бога, потому что Он Бог. Делом обнаруживается любовь так, что иной делает только частью для Бога, оставляя часть и для себя; другой все делает для Бога; а иной и себя и все свое приносит в жертву Богу безусловно. Любить Бога как Бога, с полным самопожертвованием, без всяких видов, есть чистая любовь. Лествичник говорит о себе, что хотя бы и в ад послал его Бог, он и там также неизменно будет любить Его всей душою»¹.

Это различие уровней принципиально для христианской этики и антропологии, поскольку оно осознает форсированное осуществление чистой деонтологии невозможным и к претензиям такого рода готово отнестись с большим подозрением: не связано ли оно со стремлением облегчить себе внутреннюю работу, не оборачивается ли его борьба со «снисходительностью» — неоправданной жестокостью, не маскирует ли зачастую формальное соответствие требованиям долга — безразличие и безнравственность? Именно поэтому низшие формы христианской жизни не осуждаются, поскольку они служат формированию душевных предпосылок для высших.

Столь же упрощенным представляется истолкование автором центральной христианской идеи «спасения души», как всего лишь проявления «субъективного интереса» (с. 24). В действительности императив спасения возникает не из ощущения физических неудобств и стремления их восполнить в «пакибытии», но из честного осознания разрыва между своей моральной компетентностью и способностью к ее реализации, которое противопоставляется фарисейскому и стоическому морализму: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7, 19)².

Итак, обобщая методологию автора можно, перефразируя Бердяева, сказать, что идеальный атеизм он противопоставляет реальному христианству. Однако и мечтательная идеальность первого и нарочито усредненная реальность второго в конечном итоге оказываются весьма далеки от действительного положения вещей. В сущности он поступает именно так, как упрекаемые им христиане-обличители атеизма: сложную систему хри-

¹ Цит по: Хондзинский. Указ. соч. С. 108. Подборку аналогичных текстов о страхе см. на с. 87–89, однако очевидное в текстах различие двух принципиально разных по генезису и качеству видов страха в комментарии произвольно нивелируется.

² В другом месте, однако, автор, комментируя Паскаля, приближается к более адекватному видению христианского понимания вещей (с. 102). Представленное здесь видение человеческой ситуации — вообще одно из лучших мест в книге. И поскольку автор сам сближает это понимание с «экзистенциальным атеизмом», отдавая, разумеется, предпочтение своей позиции, — христианину естественно сделать так же.

стианского этического сознания он редуцирует к примитивной и вульгарной схеме¹, направленную на понимание природы атеистического сознания критику порой отождествляет с вульгарными «обличениями».

Последнее тем более печально, что автор справедливо требует от своих оппонентов-христиан диалогичности, готовности воспринять атеистов всерьез. К сожалению, выглядит это не всегда уместно — так, например, весьма странны его претензии к о. А. Шмеману, в беседах на радио «Свобода» не проявившему, с его точки зрения, достаточно глубокого знакомства с философией Фейербаха, Маркса и Энгельса (с. 138–142). С серьезностью, достойной лучшего применения, автор опровергает ироничные характеристики о. Александра, не замечая, что в популярной радиопередаче последний ориентирован вовсе не на историко-философские изыскания, коим там не место, но на актуальное восприятие этих доктрин (опосредованное их долгой отечественной рецепцией, где тонкости расхождений между Ламетри, Фейербахом и Мошоттом стерлись уже во времена Чернышевского) среднеобразованным советским слушателем.

Обратимся теперь к провозглашаемому автором этическому идеалу. Он безусловно возвышен, однако некоторые его черты вызывают настороженность. Прежде всего, это безусловное утверждение примата этического: «атеисту хотелось бы, чтобы моральный разум, и только он, господствовал в чувственном мире, чтобы чувственное субординировалось разумному, инстинкт — воле, материя — духу» (с. 39)². Возникает вопрос: должен ли этот моральный разум установить свое господство (и какими, интересно, средствами?) не только над вне-моральной чувственностью (которая как чистая и «незаинтересованная» радость жизни также обладает собственной ценностью), но и над вне-моральным искусством и столь же вне-моральной наукой? Религия, которая отрицается автором именно как средство обоснования морали, оказывается здесь в теплой компании. И если уж автор берется подозревать христиан, то и у христианина может возникнуть подозрение: не претит ли автору, в силу тех или иных особенностей его духовного становления, радость жизни как таковая — что, собственно и составляет характерную черту любого морализма — хоть религиозного, хоть атеистического.

Большой интерес с точки зрения аналитики различных типов духовной жизни представляет также проводимое автором различие вульгарного метафизического анти-теизма и подлинного экзистенциального атеизма. Последний не отрицает бытие Божие, но «показывает лишь, как можно обходиться без бога, и объясняет, почему следует так поступать» (с. 41). Проблема, как представляется, заключается в том, что первый в действительности является предпосылкой второго — понятие «бога, без которого можно обходиться» заключает в себе внутреннее противоречие, т.к. из понятия Бога невозможно исключить аксиологическую составляющую. Или

¹ Весьма показательны в этом отношении рассуждения об обязательности буквального понимания Писания и, в частности, «вечного огня» (с. 58–60).

² Другое напрашивающееся возражение заключается в том, что этим пожеланием он признает трансцендентальный статус этого морального разума по отношению к миру и тем самым — Бога.

Бог, как абсолютная Святость, существует и открывает Себя человеку, и тогда отношение к Нему имеет ценность само по себе и абсолютно определяет человеческую жизнь, безотносительно его материальных, моральных и т. п. последствий, или Его нет — и только при этом условии без Него можно обходиться¹. С этой точки зрения указанная выше идея «незаинтересованной любви» может рассматриваться как принцип «экзистенциального теизма», для которого использование веры как средства для чего бы то ни было, хоть бы и для обоснования морали, или в качестве «рабочей гипотезы», представляет собой не только нечестность, но и проявление неверия².

Подводя итог, следует еще раз отметить содержательную насыщенность книги. Она провоцирует на полемику (далеко не все ее возможные пункты вошли в рецензию) и это хорошо, т.к. такая полемика требует от религиозных мыслителей уяснения собственных предпосылок и установок. А поскольку христианская этика — не только теория, но и *modus existendi* — конечным ответом на представленную критику может быть только осуществление христианства в жизни. Книга «от противного» напоминает христианам о том, Кому и как они должны поклоняться и что из этого следует в их практической жизни.

Работа Джохадзе безусловно полезна всем, кто занимается моральной проблематикой вообще, христианской этикой, вопросами диалога религиозного и нерелигиозного мировоззрений. Наконец, ее следует рекомендовать в особенности для богословских учебных заведений, для семинаров по нравственному богословию и апологетике — преподаватели и студенты найдут в ней немало интересных тем (кроме собственно этических, укажу еще на его критический анализ христианской критики атеизма) не только для обсуждения и оттачивания своего интеллектуального мастерства, но и для более глубокого понимания своей ответственности.

К.М. Антонов

¹ Хотя это очевидно выходит за рамки возможностей рецензии как жанра, здесь следует отметить важность вопроса о метафизических основаниях нравственности, в частности, вопроса о том, возможно ли обоснование морали, поскольку последняя, как признает и Джохадзе, предполагает свободу воли субъекта, в рамках натуралистического мировоззрения, которое, вероятно, неизбежно предпосылается атеизму, даже экзистенциальному? Вопреки автору, очень даже можно говорить о «метафизических основаниях» вполне неметафизических концепций, в том числе и «экзистенциального атеизма».

² Можно, как предлагает автор задуматься об «общих корнях атеизма и чистой религиозной веры» (с. 116), однако, их разделяет акт экзистенциального выбора: вторая в своем стремлении к чистому пониманию Бога как Святого, освобождается от всего «слишком человеческого», в том числе и от образа «морального бога», первый, напротив, во имя морали отрицает ценность святости.