



Данненберг А.Н.

РАЗРАБОТКА ПРОБЛЕМЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ТРУДАХ РАННИХ ХРИСТИАНСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Аннотация. Статья посвящена проблеме раскрытия природы религиозного сознания в эпоху поздней античности и раннего средневековья. Рассматриваются взгляды Отцов Церкви на вопрос о причинах происхождения религиозных верований, феномен веры как таковой. Раскрываются вопросы трансформации мифологического сознания в религиозное сознание.

Ключевые слова: религия, религиозное сознание, язычество, идеализм, Бог, мифологическое сознание, патристика, христианство.

Формирование христианской философской традиции было неразрывно связано с решением наиболее острых противоречий, уходящих своими корнями в античную философию. Одним из вопросов, волновавших Отцов Церкви, был вопрос возникновения и формирования религиозного сознания человека, объяснение его с точки зрения христианской теологии.

Известно, что первые христианские писатели все еще находились под сильнейшим влиянием греческой идеалистической философии, в первую очередь философии Платона. О влиянии Платона на христианство писал римский философ-платоник II в. Цельс. В «Правдивом слове», дошедшем до нас благодаря воспроизведению его текста Отцом Церкви Оригеном в апологии «Против Цельса», Цельс сообщал: «Некоторые христиане, не поняв высказываний Платона, хвастают своим возвышающимся над небесами богом, перешагнув еще выше неба иудеев. (У Платона мы читаем) в «Федре» (Phaedr. XXVII, p. 247 C): «Ни один земной поэт не воспел и не сумеет достойно воспеть наднебесное пространство», (и далее): «Истинно существующая сущность, не имеющая ни цвета, ни образа, неосызаемая, доступна только руководителю души; вокруг этой сущности имеет свое место истинный вид знания» [VI, 19]»¹.

В «Тимее» сам Платон не смог полностью отойти от представлений своего времени, хотя в тексте диалога чувствуется попытка преодоления старых взглядов: «Повествовать о прочих божествах и выяснять их рождение – дело для нас непосильное. Здесь остается только довериться тем, кто говорил об этом прежде нас; раз говорившие сами были, по их словам, потомками богов, они должны были отлично знать своих прародителей. Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедительных доказательств, ибо, если они выдают свой рассказ за семейное предание, приходится им верить, чтобы не ослушаться закона»².

Итак, верить в существование богов, которые существуют помимо «родителя Вселенной», «Демииурга», Платону приходится, чтобы «не ослушаться закона», хотя «правдоподобных» и «убедительных» доказательств этому нет.

Ставя перед собой задачу увидеть множество как целое, Платон преодолевал мифологическое в своем сознании. Поиск первоначальной суб-

станции (вода, огонь, число и так далее) в рамках языческого мифологического сознания вел к поиску единого Бога. Но именно Платон совершил решающий прорыв на этом направлении, предположив в качестве единого идеи-эйдосы. Идеи – источник бытия. Переход к идеализму стал, по сути, переходом от политеизма к монотеизму.

Климент Александрийский на рубеже II–III вв. еще пытался примирить философию Платона с христианским учением, доказывая, что один и тот же Логос вдохновлял философов, говорил устами пророков и воплотился в Христе³. Согласно Клименту Александрийскому, греческие философы (в первую очередь Платон) знали Логос, но трактовали его неверно из-за неполного понимания. В «Строматах» Климент проводит параллели между мыслями Платона и Священным писанием, находя их созвучными. Богослов отмечает: «Относительно необходимости внесения в мои заметки некоторых эллинских мнений, когда это нужно, отвечу моим критикам следующим образом. Во-первых, если бы греческая философия была бесполезна, то даже никчемность ее полезно было бы доказать, а значит, говорить о ней имеет смысл хотя бы поэтому. Во-вторых, не годится голословно осуждать эллинов, не попытавшись даже проникнуть в смысл их учений»⁴.

Вследствие синкретического религиозного сознания Климент, вероятно, не был готов полностью отказаться от античного наследия, пытаясь увязать его с активно распространяющимся христианством, приходит к следующему заключению: «Возможно, философия изначально была даром Бога эллинам до того, как он обратился к ним явно. Ибо философия для эллинов – это то же, что закон для иудеев, а именно: наставник, ведущий их к Христу. Итак, философия является пропедевтическим учением, пролагающим и выравнивающим путь к Христу, который приводит ученика к совершенству»⁵.

Следует иметь в виду, что позднеантичные христианские мыслители писали свои труды в условиях слома прежней мировоззренческой системы, доминировавшей в Римской империи. Сама римская религия переживала состояние глубокого кризиса, что выражалось в постоянном поиске новых идей и основ. Обожествление римских императоров явилось одним из проявлений этого кризиса. Как отмечал О. Шпенглер, культ императора был фактически последним религиозным созданием античной эпохи, сформировавшимся в то время, когда античное самосознание еще не было сломлено восточными элементами⁶.

Поздняя античность мыслила категорией «боги», но не «Бог». Именно поэтому пантеистические обобщения с трудом находили свое место, встречая сопротивление со стороны мифологического религиозного сознания. Идея же одного Бога вообще была ему непонятна. О. Шпенглер писал по этому поводу: «Природа, как ее ощущал и познавал античный человек, не могла ни в какой другой форме получить одушевление и обожествление. Римлянин находил в притязании Иеговы быть единым Богом что-то атеистическое. Один Бог для него совсем не был богом»⁷.

Платонизм на протяжении поздней античности и средневековья так или иначе затрагивался христианскими мыслителями, поскольку, по словам Блаженного Августина, «никто не приблизился к нам более, чем философы его школы»⁸. Уже со II в. у христианских авторов повторяется предание о том, что Платон во время своего путешествия по Египту якобы познакомился с Моисеевой Книгой Бытия и фактически списал с нее свое «программное» произведение «Тимей». Все тот же Климент Александрийский был полностью уверен, что Платон читал священные книги евреев. Т.Ю. Бородай отмечает: эта уверенность ранних христианских авторов была обусловлена тем, что они не допускали мысли, будто «учение о всеблагом, всемогущем и всеведущем Боге, сотворившим мир исклю-

чительно по причине своей благодати, не могло без откровения свыше возникнуть в языческой голове»⁹.

Тем не менее развитие философии от патристики к схоластике происходило в рамках религиозного мировоззрения, главной особенностью которого являлось понимание истины как Священного писания. Средневековая философская мысль постулировала идею Откровения, согласно которой человек должен постичь божественную истину ради нее самой, так как истина – это и есть Бог. Человеческий разум изначально понимался как элемент высшей реальности. Утверждение образа Создателя формировало специфическую картину мира, в которой человек, по словам Блаженного Августина, должен «веровать, чтобы понимать» и «понимать, чтобы верить». Постепенно вера становилась выше разума, что вело к всеобъемлемости религиозного сознания.

Воззрения Блаженного Августина имеют принципиальное значение, так как именно он явился «создателем» христианского религиозного сознания, которое господствовало на Западе вплоть до Фомы Аквинского.

Согласно Августину, вера (*fides*), основанная на внешнем авторитете, и разум (*ratio*), имеющий твердое основание в себе самом, – это два пути, ведущие к одной и той же цели. Вера есть принятие той или иной мысли с согласием (*cum assensione*). По времени (*tempore*) первична вера, а по существу дела (*re autem*) – разум, ибо вера есть лишь предварительная ступень знания. Именно поэтому от веры в истины христианства следует восходить к познанию этих истин: «*Credimus ut cognoscamus*» (Мы верим, чтобы познать). Это утверждение Блаженного Августина дополняется им же: «*Credamus tantum et si capere non valemus*» (Будем же верить, даже если не можем уразуметь)¹⁰.

Таким образом, Августин не утверждал примат веры над разумом, но говорил о вере как необходимом компоненте познания. Вера не подменяет и не заменяет разумного понимания, не элиминирует его. Напротив, вера стимулирует и подвигает понимание. И наоборот, разумное понимание никогда не элиминирует веры, но цементирует ее посредством максимального прояснения. То есть вера и разум взаимодополняемы¹¹.

Данная теологическая максима того времени, относящаяся к богопознанию, на наш взгляд, может быть экстраполирована и на все религиозное мировоззрение раннего средневековья. Философия постепенно превращалась в служанку богословия. Процесс познания мира становился возможен лишь посредством познания Бога, через него и с ним.

Одной из основных задач патристики было разведение причин веры людей в языческих богов и единого Бога. Принципиально важным было объяснить, что источники этой веры различны. Пытаясь оправдать истинность христианства, патристика невольно разрабатывала далекие от теологии вопросы, связанные с земным происхождением веры, которую сама она считала ложной.

Одним из первых к проблеме религиозного сознания язычников обратился Тертуллиан. Вопрос о политеизме язычников рассматривался Тертуллианом преимущественно в сочинении «К язычникам». В начале второй книги он обращается к противникам по вере: «Теперь, жалкие язычники, нашему оправдательному сочинению предстоит с вами схватиться по поводу ваших богов, дабы справиться у самой вашей совести, — истинные ли это боги, как вам хотелось бы, или ложные, хотя вы этого и знать не желаете»¹².

Обобщая взгляды язычников на происхождение богов, Тертуллиан обходит мнение на этот счет римского мыслителя Марка Теренция Варрона, согласно которому всех богов можно разбить на три группы: богов, созданных учением философов, богов, рожденных фантазией древних поэтов, и богов народных верований. Тертуллиан задается вопросом: «Итак, где же здесь истина?». И тут же отвечает на него: «Быть может, истина —

в умозаключениях? Но они ненадежны. В поэмах? Но они мерзки. В добровольном принятии богов? Но это слишком произвольный и обывательский источник»¹³.

Рассуждая о роли элементов и их движении, Тертуллиан объясняет, почему люди обожествляли Солнце и Луну, молнии, град и так далее, резюмируя: «Ибо по праву признают богами тех, которых следует чтить при счастливых обстоятельствах и страшиться при несчастных, поскольку они управляют помощью и вредом»¹⁴. Таким образом, он приходит к выводу, что люди обожествляли явления природы по двум причинам: в знак благодарности и из страха.

Разоблачив умозаключения философов, Тертуллиан переходит к поэтам. Именно поэты в своих произведениях присваивали богам те или иные качества, очеловечивая их. Но стоит ли требовать от поэтов достоверности? Ответ Тертуллиана: нет. По его мнению, поэты приписывали божественные качества людям, которые давно умерли: «Поэты действительно лгут, но не в том, что ваши боги, когда были людьми, делали то, о чем они рассказали, и не в том, что приписали божеству мерзости, тогда как вам кажется более вероятным, что боги были не такими, как они представляют их, но в том, что вообще представляют их богами»¹⁵.

Наконец, Тертуллиан опровергает и истинность так называемых народных богов – божеств того или иного народа. Отмечая на примере различных народов (в первую очередь египтян) тенденции к обожествлению всего, вплоть до домашних животных и крокодилов, философ констатирует, что происходит это не из знания истины, а по произволу. Потому и этих богов нельзя считать настоящими.

Не оставил Тертуллиан без внимания и собственно римских богов, которых Варрон делил на «известных, неизвестных и отобранных». Говоря о «нелепости» подобного разделения («Какая нелепость!»), Тертуллиан обличает аморальность римлян, обожествивших «публичную женщину» Ларентину, выкормившую Ромула («волчицу»). Подробно анализируя родословную римских богов от Юпитера, Тертуллиан указывает на болезненное место римской религиозных представлений, связанных с ролью богов как защитников земель и городов. Но царства разрушаются и завоевываются, а значит, боги не в силах их защитить. Тертуллиан пророчески итожит, словно предупреждая римлян: «Так что судьба времен владеет царствами. Ищите Того, Кто установил порядок времен. Он же распределяет царства и теперь сосредоточил в руках римлян высшую власть, словно деньги, взысканные со многих должников и сложенные в один сундук»¹⁶.

Спустя 300 лет вслед за Тертуллианом в полемику с Варроном вступает и Блаженный Августин в своей работе «О граде Божьем». Рассуждая о логике Варрона, Августин отмечает, что «о человеческих вещах он написал вначале, а о божественных потом потому, что вначале появились государства, а затем уже ими были установлены божественные вещи»¹⁷. Однако государства, по мнению Августина, появились позже вещей божественных. Таким образом, «Варрон хотел предпочесть не человеческие вещи вещам божественным, а вещи истинные вещам ложным»¹⁸. Августин задается вопросом: если Варрон основывался на исторических рассказах о «вещах человеческих», когда писал о них, то на чем он основывался, когда писал о вещах божественных? Ответ он находит в заблуждении Варрона.

Следуя в своих рассуждениях по стопам Тертуллиана (упомянув и Юпитера, и «блудницу Ларентину»), Августин последовательно критикует три типа теологии, предложенные Варроном, которые сам Августин именуется баснословной (творения поэтов), естественной (размышления философов) и гражданской (народные боги). Отец Церкви замечает, как и Тертуллиан, что многие из богов Варрона – это обожествленные люди, которые были обожествлены с подачи Дьявола: «Все эти боги – или люди,

за свою жизнь или смерть удостоенные культов и празднеств по подстрекательству и настоянию демонов, или же, по крайней мере, нечистые духи, при всяком удобном случае подкрадывающиеся к человеку, чтобы склонить его ум к заблуждению»¹⁹.

Таким образом, языческое религиозное сознание по Августину – порождение «демонов» или «нечистого духа», «заблуждение». Это уже чисто теологическая трактовка вопроса, не подразумевающая философской рефлексии, поиска естественных причин. Мир патристики четко разделяется на божественное и дьявольское.

Ранее, на рубеже III-IV вв., Лактанций изложил свои взгляды на сущность язычества. В «Божественных установлениях» он отверг истинность размышлений философов прошлого («Итак, отбросив авторитеты той земной философии, ничего правдивого не сообщившие...»²⁰), диалектично заметив при этом, что «никакую религию нельзя принять без философии, и никакая философия не может быть понята без религии»²¹.

Лактанций, как и другие Отцы Церкви, основывает свою критику язычества на произведениях античных поэтов, которые сами показывали богов в таком свете, что вопрос об их божественности отпадает сам собой. Если Геркулес, «охваченный бешенством и безумием, убил жену свою вместе с детьми», можно ли считать его богом? Если Аполлон, «полюбив прекрасного мальчика, обесчестил его, а во время игры с ним убил», можно ли считать его богом? И так далее. Согласно Лактанцию, античная поэзия сама, не подозревая того, показывает всю ложность языческих религиозных представлений. Но поэты не только невольно обличали религию, но и сами творили ее: «Ведь те поэты рассказывали о людях, но, чтобы прославить тех, память чью они славили, говорили о них, что те являются богами»²².

Лактанций, опираясь на Цицерона, приходит к выводу, что языческие боги – результат деятельности самих людей, их же и сотворивших. Он пишет: «Так постепенно появились религии, когда те первые [люди], которые тех [правителей] признали [за богов], приучили к тому своих детей и внуков, затем [это перешло] и к другим поколениям»²³.

Таким образом, согласно Лактанцию, в основе религиозного сознания язычников лежит заблуждение, вызванное передаваемыми из поколения в поколение ложными представлениями. Языческие боги – это обожествленные правители древности, в обожествление которых решающий вклад внесли поэты, которые, «слагая для наслаждения поэмы, подняли тех людей на небо»²⁴.

Важно отметить, что Лактанций одним из первых ранних христианских мыслителей заявил о четком разделении философии и религии, что в дальнейшем получит свое развитие в схоластике: «Итак, поскольку философия не содержит религию, то есть высшего благочестия, она не является истинной мудростью»²⁵.

Другой представитель патристики – Афанасий Великий – писал, что изначально человек был создан богом безгрешным, а помыслы его были устремлены к истинному Богу. «Но люди, вознерадев о совершеннейшем и поленившись постигнуть его, охотнее взыскали того, что ближе к ним; ближе же к ним были тело и телесные чувства. Посему уклонили они ум свой от мысленного, начали же размышлять самих себя»²⁶. В результате же душа человека, «исполнившись всяких плотских вожделений и смущаемая уважением к чувственному, наконец, того Бога, Котораго предала забвению в уме, воображает в телесном и чувственном, имя Божие присвоив видимому, и то одно прославляя, что ей кажется удобным и на что взирает она с приятностию»²⁷.

Указывая в качестве истинного источника религиозного сознания изначальное знание людей о едином Боге, Афанасий Великий предполагает, что природа языческого религиозного сознания кроется в увлечении людьми телесным и чувственным, переориентацией с истинно божественного на

видимое. Как результат – обожествление сначала неба, солнца, луны и звезд, затем эфира, воздуха и того, что в воздухе, позже – тепла, холода, сухости и влажности. «И как совершенно упавшие, влачатся по земле, подобно земляным улиткам, так злочестивейшие из людей, пав и унижившись в представлении о Боге, в число богов включили, наконец, людей и изображения людей как еще живых, так уже и умерших»²⁸.

Свои мысли по вопросу происхождения языческих верований и зарождения языческого религиозного сознания высказывали и другие видные представители патристики. Так, во второй половине II в. Афинагор Афинянин писал, что языческие боги – это обожествленные цари. Афинагор выдвинул «поэтическую» версию: «Итак, я утверждаю, что Орфей, Гомер и Гесиод дали и имена и генеалогию тем, кого называют они богами»²⁹. Одним из первых же он высказал мысль и о том, что корнем языческого религиозного сознания является его демоническая природа. Демоны заставляли одних людей обожествлять других: «Демоны, о которых мы говорили, привлекают язычников к идолам; ибо они привязаны к крови жертв и ею услаждаются; а боги, которые правятся толпе и коих имена даны статуям, были люди, как можно видеть из их истории»³⁰.

Наступление следующей стадии развития христианской философии, схоластики, куда в меньшей степени было связано с разработкой проблемы происхождения религиозного сознания. Перед схоластикой уже не стояла задача выяснения природы языческого религиозного сознания, так как патристика в полной мере раскрыла данный вопрос. Что же касается христианского религиозного сознания, то, с точки зрения схоластики, оно носит тотальный характер, то есть подменяет собой сознание как таковое. Схоластика окончательно провозглашает примат веры над разумом. Если до этого вера рассматривалась лишь как предварительная ступень знания, то теперь вера – это и есть знание.

Отцы Церкви внесли значительный вклад в возведение фундамента теологии, заложив основные направления развития христианской философии на многие века вперед. Находясь под влиянием античности, они, тем не менее, пытались отказаться от ее наследия, постепенно меняя местами знание и веру. Как отмечает французский религиозный философ-неотомист Э. Жильсон, «ни один из древнегреческих философов не мог бы помыслить о том, чтобы сделать религиозную веру в какую-то бы ни было Бого-откровенную истину стартовой позицией рационального знания»³¹. Патристика же преодолела древнегреческий рационализм, заявив, что понимание «есть вознаграждение веры».

Объяснение религиозного сознания его божественной природой в патристике – единственно возможное для своего времени в рамках сформировавшейся христианской догматики. Отсутствие научных знаний и догмат о тварности мира не давали возможности Отцам Церкви увидеть иные возможные аспекты возникновения и наличия религиозной веры – социальные, психологические. Сознание в понимании мыслителей раннего средневековья – это и есть душа, данная Богом. Тем не менее ранние христианские авторы, несмотря на значительные самоограничения с точки зрения познания, все же внесли свой вклад в разработку проблемы происхождения религиозного сознания через критику языческого мировосприятия. Отстаивая истинность христианства, они сумели вычленить целый ряд причин языческой веры в богов, которые впоследствии станут основой для критики религии как таковой со стороны следующих поколений мыслителей.

Библиографический список

- Августин Блаженный. О Граде Божиим. – Мн.: Харвест: М.: АСТ, 2000.
Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 2: Средневековье. – ТОО ТК «Петрополис», 1994.

Афинагор Афинский. Прощение о христианах Афинагора Афинянина, христианского философа Марку Аврелию Антонину и Люцию Аврелию Коммоду, самодержцам армянским, сарматским и, что всего выше, философам // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. – Т. 5. Сочинения древних христианских апологетов. – М., 1864.

Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Хрестоматия по западной философии. – М., Астрель, 2003.

Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. с лат.; общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1994.

Климент Александрийский. Строматы. – Книги 1-3. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.

Князьский И.О. Император Диоклетиан и закат античного мира. – СПб.: АЛТЕЙЯ, 2010.

Лактанций. Божественные установления. – Книга I-VII / пер. с лат., вступ. ст., коммент.и указатель В.М. Тюленева. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007.

Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010.

Платон. Тимей // Собр. соч. в 4-х т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1994.

Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2000.

Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Часть первая. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

Цельс. Правдивое слово // Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Политиздат, 1990.

Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск: ВО «Наука»; Сибирская издательская фирма, 1993.

¹ Цельс. Правдивое слово // Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Политиздат, 1990. – С. 263–331.

² Платон. Тимей // Собр. соч. в 4-х т. – Т. 3. – М.: «Мысль», 1994. – С. 443.

³ Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010. – С. 260.

⁴ См.: Климент Александрийский. Строматы. Книги 1-3. – Т. 1. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. – С. 87.

⁵ Там же. – С. 92.

⁶ См.: Князьский И.О. Император Диоклетиан и закат античного мира. – СПб.: АЛТЕЙЯ, 2010.

⁷ Шпенглер О. Закат Европы. – Т. 2. – Новосибирск: ВО «Наука»; Сибирская издательская фирма, 1993. – С. 530.

⁸ Августин Блаженный. О Граде Божиим. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 363.

⁹ Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010. – С. 242.

¹⁰ См.: Православная энциклопедия. – Т. 1. – М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2000. – С. 93-109.

¹¹ Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. – ТОО ТК «Петрополис», 1994. – Т. 2: Средневековье. – С. 54.

¹² Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. с лат.; общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1994. – С. 60.

¹³ Там же. – С. 61.

¹⁴ Там же. – С. 66.

¹⁵ Там же. – С. 69.

¹⁶ Там же. – С. 82.

¹⁷ Августин Блаженный. О Граде Божиим. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – Кн. 6. – С. 279.

¹⁸ Там же. – С. 281.

¹⁹ Там же. – С. 293.

²⁰ Лактанций. Божественные установления. Книга I-VII / пер.с лат., вступ. ст., коммент.и указатель В.М. Тюленева. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2007. – Кн. 1 «О ложной религии». – С. 36.

²¹ Там же. – С. 37.

²² Там же. – С. 63.

²³ Там же. – С. 77.

²⁴ Там же. – Кн. 4 «Об истинной мудрости». – С. 239-240.

²⁵ Там же. – С. 270.

²⁶ Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийскаго. Часть первая. / Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – С. 128.

²⁷ Там же. – С. 134.

²⁸ Там же. – С. 136.

²⁹ Афинагор Афинский. Прощение о христианах Афинагора Афинянина, христианского философа Марку Аврелию Антонину, и Люцию Аврелию Коммоду, самодержцам армянским, сарматским и, что всего выше, философам // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. – М., 1864. – Т. 5. Сочинения древних христианских апологетов. – С. 33.

³⁰ Там же. – С. 61.

³¹ Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Хрестоматия по западной философии. – М.: Астрель, 2003. – С. 588.

Герасименко А.П.

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ О РЕЛИГИОЗНЫХ КОРНЯХ МОРАЛИ

Аннотация. Историко-философское изучение наследия Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900) может быть плодотворно продолжено через анализ поставленных им конкретных вопросов. В «Оправдании добра» русский философ указал на происхождение религии из присущего человеку чувства благоговения перед предками – сначала матерью, потом отцом, затем перед всеми ушедшими поколениями своего народа. В «Критике отвлеченных начал», «Теоретической философии», в других работах он сформулировал ряд положений о строении человеческой души, которые получили развитие в психологии и могут при соответствующей интерпретации помочь в дальнейшем изучении религиозных корней морали.

Ключевые слова: Вл.С. Соловьев, этика, христианская этика, мораль, нравственность, происхождение религии.

За последних полвека специалистами в самых разных областях знаний накоплено немало достоверных сведений о природе человека. И хотя эти знания сами по себе способны отрезвить любого человеколюбца, особенно горькими они становятся, когда размышляешь о нескончаемых военных столкновениях, повсеместных актах террора и немотивированного вооруженного насилия, за которыми можно следить уже в прямом эфире. Многие связывают это с кризисом морали из-за секуляризации механизма социокультурного регулирования.

Действительно, если в XX в. численность населения Земли выросла в 3,7 раза, то число неверующих – в 241 раз. Правда, столь впечатляющий процесс как-то отвлекает внимание от того, что верующими себя считают 80% людей; 20% неверующих – это все-таки на 13,5% меньше христиан и лишь на 0,5% больше мусульман. Мало того – если количество приверженцев всех основных конфессий растет примерно в том же темпе (в 3–5 раз), что и общая численность населения, то есть такие религии (как бахаизм), количество сторонников которых выросло за минувшее столетие в 70 000 раз¹. По данным Института социологии РАН, к православным себя относит 89,7% населения нашей страны, еще 1% – к католикам, 0,2% – к баптистам, 5,3% – к мусульманам и 0,4% – к буддистам².