



С. В. Луговой

**ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ РЕЛИГИИ  
В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**

*Анализируются наиболее распространенные дефиниции религии. Утверждается, что поскольку все сущностные ее определения не научны, а дескриптивные содержат логические ошибки, религию следует определять путем функционального анализа, изучая ее взаимодействие с другими элементами культуры.*

*This article analyses the most widespread definitions of religion. The author maintains that, since all essential definitions of religion are unscientific, whereas the descriptive ones contain logical fallacies, religion must be defined through functional analysis and studying its interactions with other elements of culture.*

**Ключевые слова:** история философии, религиоведение, определение религии, функциональный анализ.

**Key words:** history of philosophy, religious studies, definition of religion, functional analysis.

Значение термина «религия» кажется интуитивно ясным, однако до сих пор ни одному ученому или философу не удалось дать исчерпывающую дефиницию этого понятия. Можно согласиться с К. А. Колкуновой, что «для современного западного религиоведения по-прежнему остается актуальным вопрос, как следует определять религию» [7]. В отечественной религиоведческой традиции конца XX — начала XXI в. проблему определения религии исследовали К. А. Колкунова, Е. А. Торчинов [15], И. Н. Яблоков [4], Т. П. Лифинцева [8] и другие, но так как в настоящее время религиоведение переживает кризис фрагментарности, единства мнений не наблюдается.

Чтобы уяснить смысл термина, часто обращаются к его этимологии. Слово «религия» по происхождению латинское, русский эквивалент «religio». Это существительное, образованное или, по мнению знаменитого языческого автора Марка Туллия Цицерона, от глагола «relegere» (вновь читать, снова обдумывать, сомневаться, бояться), или, с точки зрения представителя раннего христианства Луция Целия Фирмиана Лактанция, от глагола «religare» (привязывать, заплетать, устанавливать связь).

По Цицерону, религиозность связана с боязнью и стремлением привлечь на свою сторону сверхъестественные силы. Обе эти черты присущи древнеримской религии, которая учитывает страх человека перед неведомым и одновременно очень прагматична. В поддержку первой можно привести известные слова Публия Папилия Стация: «Богов впервые в мире создал страх». Что касается рассудочной целесообразности и стремления к выгоде, то эта черта выражается в латинском



принципе всякого жертвоприношения «do, ut des» (я даю, чтобы ты мне дал), и в качестве основы древнеримской религии она была названа Гегелем. Однако версия Лактанция не менее убедительна. Так, старинный титул верховных римских жрецов, который переняли все римские папы, — это понтифик (pontifex), что в дословном переводе означает «строющий мост», то есть римские священнослужители устанавливают связь между нами и богами или Богом. Мнения Лактанция придерживались Л. Фейербах, К. Маркс и Ф. Энгельс. Таким образом, исследование этимологии слова «религия» не проясняет его смысл: имеются две разные, но равноубедительные гипотезы.

Если филологические изыскания оказались нам малополезны, возможно, следует обратиться к логике, поскольку определение понятия — это стандартная логическая процедура («операция, раскрывающая основное содержание понятия путем перечисления входящих в него простых признаков» [2, с. 78]). Все признаки, дающиеся при определении, указывают на наличие у объектов некоторых свойств или отношений, поэтому их можно разделить на атрибутивные (признаки-свойства) и реляционные (признаки-отношения). Свойства можно классифицировать на существенные («признак, без которого нельзя помыслить само существование данного объекта» [2, с. 44]) и несущественные («признак, без которого мы можем помыслить существование данного объекта» [2, с. 44]). Отношения всегда указывают на связь между предметами [2, с. 25], поэтому когда их приводят, речь ведется о функциях объекта, понятие о котором подлежит определению.

Существенное свойство религии призваны найти сущностные дефиниции, несущественные свойства описывают дескриптивные определения, если мы изучаем отношения, в которые вступает религия с другими элементами культуры, мы пытаемся сформулировать функциональное определение. Заметим, что правильное определение любого понятия должно быть соразмерным (не слишком широким или узким), ясным (не содержать неизвестные термины и образы с метафорами, затрудняющими осмысление), не содержать тавтологии (обозначение того же самого через то же самое), а также желательно не использовать в нем отрицательные признаки.

Заманчивой выглядит попытка дать сущностное определение религии: оно позволяет раскрыть суть религии, выявить те свойства, без которых ее невозможно даже помыслить. Подобные дефиниции издавна приводили теологи всех конфессий, опираясь на данные Откровения. Философы, основываясь на свойствах разума как такового, тоже пытались абсолютно достоверно определить религию с позиции всех разумных существ. В качестве примера христианского теологического определения религии как доверия Богу можно привести высказывание кардинала П. Пупара: «Христианин — это человек, который верит и доверяет свидетельству апостолов, за которое они приняли смерть. Я полностью доверяю Богу, принимаю все Его веления, обращенные ко мне, и всецело предаюсь Его воле» [13, с. 8–9]. Среди множества философских определений религии отметим атрибутивные признаки естественной



религии, общей всем разумным существам, которые в XVII столетии назвал лорд Эдвард Герберт, барон Чербери: «1. Существует наивысшее существо. 2. Его следует почитать. 3. Лучшее почитание его — через добродетель, совокупно с благочестием. 4. Грехи подлежат искуплению раскаянием. 5. За поступки существуют воздаяния в жизни будущей» [9, с. 126].

Весь XVIII в. большинство западноевропейских философов, вслед за Гербертом, в религии видело преимущественно моральное содержание. Эту традицию не мог не учитывать и И. Кант, который подлинную религию с субъективной точки зрения трактовал как «познание всех наших обязанностей как божественных заповедей» [6, с. 154]. Г. В. Ф. Гегелю было важнее объективное содержание религии, и он определял ее в качестве формы самопознания Абсолютного духа, поэтому религия у него к морали не сводится, зато постигает суть бытия, правда в неотрефлексированной и нефилософской форме. Наконец знаменитое в нашей стране высказывание молодого К. Маркса: «Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа» [10, с. 415] — хотя и насыщено образами и метафорами, но является сущностной дефиницией религии как иллюзорной формы отражения действительности.

Однако все перечисленные определения имеют важный недостаток. Какой признак называть существенным в конечном счете зависит от авторских предпочтений, поэтому такие дефиниции ценностно окрашены и связаны с идеологическими установками. Любое теологическое определение религии будет значимо только для представителей той же конфессии, что и его автор. Так, упомянутое выше высказывание П. Пупара признается католиками, но не православными христианами, не говоря уже о представителях других религий. Философские дефиниции тоже отсылают к некоторой мировоззренческой позиции. Определение лорда Герберта из Чербери поддерживаются деистами, но их отвергнет и материалист и человек, придерживающийся традиционного теизма. Кантовское моральное истолкование религии естественно для кантианца, но для верующего оно выглядит неправомерной редукцией, устраняющей из религии самое важное: еще в 1794 г. пиетист С. Колленбуш возмущенно писал: «Разумная вера господина Канта свободна от всякой надежды. Мораль господина Канта вполне свободна от всякой любви. Возникает вопрос, в чем же собственно отличается мораль дьявола от морали профессора господина Канта?» [17, с. XXXVIII]. Гегелевский подход к религии неприемлем ни для кого, кроме гегелианцев-ортодоксов: уже младогегелианцы его отвергают. Марксистская оценка религии близка только тем, кто стоит на атеистических позициях. Таким образом, приходится согласиться с утверждением Е. А. Торчинова, что «сущностные дефиниции вряд ли пригодны для объективного научного исследования» [16, с. 19]; они всегда пристрастны и субъективны, тогда как наука стремится к противоположному.

Дескриптивные определения выглядят более научными. Все они восходят к традициям классического религиоведения конца XIX в., поэтому строятся на прочной эмпирической базе, описывают и обобщают



разнообразный фактический материал. Например, Макс Мюллер подчеркивал, что наука о религии начинается со сбора фактических данных, их классификации и сравнения, а Корнелиус Тиле писал, что она должна следовать «методу, восходящему от частного к общему» [14, с. 145]. Однако нужно выяснить, соблюдаются ли при дескриптивных дефинициях логические правила определения понятий. Очевидно, что распространенная в европейской философии, популярной религиоведческой литературе и обыденном сознании трактовка религии как веры в Бога или богов этим правилам не соответствует, так как является слишком узкой. Еще А. Шопенгауэр обратил внимание, что религиозность китайцев не вызывает сомнения, но в их языке отсутствует слово «Бог»: «...там о такого рода вещах не имеют ни малейшего понятия, не имеют слов, чтобы их выразить» [18, с. 98]. Другой религией без Бога является буддизм хинаяны (точнее, тхеравады), распространенный ныне на острове Шри-Ланка, в Таиланде, Камбодже, Лаосе, Мьянме. Будда, по учению тхеравадинов, не Бог, а земной человек, достигший нирваны и предсказавший появление нового Будды, которым может стать каждый из нас. Небезынтересно, что нирваны может достичь только человек, а так называемые божества (дэвы) — вид существ, которые подвержены рождениям и смертям, заблуждениям и страстям, — нет. Из-за того что продолжительность их размеренной и почти лишенной страданий жизни составляет астрономические числа, дэвы принимают ее за нирвану и не пытаются спастись.

Логической проверке не выдерживает и популярное в отечественном религиоведении определение религии как веры в сверхъестественное, восходящее к Г. В. Плеханову: «...верование это было верой людей в существование одной или нескольких «сверхъестественных» сил. И только потому, что всем им свойственна такая вера, все они имели религию» [12, с. 370]. С одной стороны, подобно предыдущей дефиниции, оно будет слишком узким. Понятие «сверхъестественное» неприменимо для описания ранних форм религии, характерных для первобытной культуры, где господствует синкретичное антропоморфное мифологическое сознание. Древний человек не разделял мир на внутренний и внешний, природный и трансцендентный. Когда охотник или колдун совершал некоторые манипуляции с фигуркой животного или человека, он не взывал к сверхъестественным силам, а пытался действовать по принципу причинности, только неправильно истолкованному: он ожидал, что естественным следствием магических действий будет удача на охоте или перемены в жизни. На связь магии и неверно угаданной природной причинно-следственной связи обратили внимание Э. Кассирер и Дж. Фрезер. Еще одним исключением является китайская религия даосизма: «Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао, Дао берет за образец самоестественность» [15, с. 102]. Дао абсолютно естественно, оно пронизывает небо и землю, человек соответствует Дао, когда живет в согласии со своей собственной природой и в единении с природой как таковой. С другой стороны, определение Г. В. Плеханова оказывается слишком широким: со сверхъестественным может быть связана не только религия, но и фи-



лософия. Например, трансцендентный мир идей Платона находится вне природы и является сверхъестественным образцом по отношению к естественному миру вещей, известным нам благодаря ощущениям, но едва ли любого сторонника платоновской философии правомерно называть религиозным человеком, исходя только из его философских предпочтений.

34

Более надежным кажется способ описывать религию через дихотомию «сакральное — профанное», восходящий к трудам М. Вебера и Э. Дюркгейма: «Религия представляет собой целостную систему верований и обрядов, относящихся к сакральным вещам, т.е. вещам отделенным, запретным; это система таких верований и обрядов, которые объединяют в одну «моральную общину» всех тех, кто признает эти верования и обряды» [3, с. 175]. Сакральным (священным) статусом может обладать и сверхъестественное божество, и природное явление, и любая вещь или живое существо, если в нем есть существенные отличия от мирского, обыденного. Эта дихотомия прекрасно прослеживается в ритуалах, например при рассмотрении практики православного богослужения. Однако и определение Дюркгейма оказывается слишком узким, так как оно не в состоянии описать буддизм махаяны, который «декларирует принципиальное тождество нирваны (сакральное) и сансары (профанное существование), причем сама сансара оказывается плодом неведения, фундаментального или трансцендентального заблуждения (авидья), членящего единую и недвойственную (адвая) реальность» [16, с. 19]. Кроме того, сакральный статус могут иметь объекты светских церемоний (например, воинское знамя, портреты партийных вождей или государственный гимн), и если мы будем строго прослеживать указанную дихотомию в культуре, к религии придется отнести многие элементы секулярной жизни.

Неудачи, постигшие классиков религиоведения при попытках дать универсальное дескриптивное определение, позволили американскому философу, психологу и религиоведу У. Джеймсу в начале XX в. заключить, что слово «религия» следует рассматривать не как понятие, генерализирующее различные явления и наделяющее их единым смыслом, а как собирательное имя, не претендующее ни на какие обобщения. По Джеймсу, абстрактные трактовки религии больше затмевают смыслы, чем проливают свет на них, так как они не в состоянии учитывать все особенности конкретных форм религий. Тем не менее современные ученые не оставляют попыток дать подобную дефиницию. Например, Г. Шредер в своей книге пишет, что «религия представляет собой совокупность явлений, в которых люди выражают сознание радикальной конечности своего существования и ее реальное преодоление» [19, S. 298]. Это определение импонирует представителям светского религиоведения: оно внеконфессионально, дистанцируется от данных Откровения, указывает на связь религии и веры в загробную жизнь. Однако мы вынуждены признать его несоразмерным, поскольку она не в состоянии описать ранние формы религии, такие, как анимизм, тотемизм, динамизм и т.п. Первобытный человек не осознает свою смерть в качестве чего-то радикального и окончательного: время в мифологиче-



ском сознании течет не линейно, а циклично, следовательно, за смертью неизбежно будет возрождение, затем снова настанет черед смерти и так бесконечное количество раз. В синкретичном мире мифа жизнь и смерть — это не противоположности, а элементы всеохватной целостности.

Авторитетно в современном отечественном и зарубежном религиоведении определение религии как «совокупности символических форм и действий, соотносящих человека с конечными условиями его существования» [1, с. 266], данное американским социологом Робертом Беллой в 1957 г. Несмотря на то что эта дефиниция несвободна от недостатков (с конечными условиями существования человека соотносит и философия, достаточно вспомнить знаменитое кантовское высказывание: «философия есть наука о последних целях человеческого разума» [5, с. 279]), в ней содержится важная идея, позволяющая перейти от многочисленных бесплодных попыток дать универсальное описание религии к поиску функциональных определений. Говоря о соотношении религии с другими явлениями, мы акцентируем внимание не на признаках-свойствах, а на признаках-отношениях. Отметим, что еще Дж. Локк писал: «Идея отношений часто яснее идей соотнесенных предметов» [9, с. 373].

Изучая взаимоотношение религии с другими элементами культуры, И.Н. Яблоков выделил в ней семь функций: мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, интегрирующе-дезинтегрирующая, культуротранслирующая, легитимирующе-разлегитимирующая [11, с. 84]. Наличие в религии специфического типа взглядов на Бога, мир и человека констатируется мировоззренческой функцией. Восполнение ограниченности человеческого бытия, зависимости и бессилия людей перед могущественными силами природы связано с компенсаторной функцией, дающей психологическую поддержку. Коммуникативная же позволяет обмениваться информацией, взаимодействовать друг с другом, а согласно убеждениям верующих, и со сверхъестественной реальностью. Благодаря регулятивной функции возможно управлять деятельностью индивидов и групп. Интегрирующе-дезинтегрирующая функция объединяет людей в общины одного вероисповедания, способствует устойчивости личности, а противостояние различных конфессий, напротив, приводит к дезинтеграции и ослаблению социальной стабильности. Культуротранслирующая функция проявляется в том, что религия способствует развитию письменности, книгопечатания, искусства и передает накопленные ценности от поколения к поколению. Наконец, легитимирующе-разлегитимирующая функция позволяет религии узаконивать одни общественные порядки и институты, а другие — объявлять неправомерными.

Вышеперечисленные функции религии хотя и выделены по разным основаниям, но в той или иной форме отмечаются всеми религиоведами без исключения. Более того, сущностные дефиниции представляют собой экстраполяцию определенного типа мировоззрения на все виды религиозных отношений, поэтому они по сути отождествляют религию с ним. Deskриптивные определения, напротив, сосредоточиваются на некоторых функциях религии, но не в состоянии целостно представить



всю совокупность ролей, которые она играет в культуре. Функциональный подход к определению религии эффективно избегает обеих крайностей и позволяет без идеологических коннотаций рассматривать взаимоотношение религии с другими элементами культуры во всем их многообразии.

### Список литературы

1. Белла Р. Социология религии // Американская социология. М., 1972. С. 265–268.
2. Брюшинкин В. Н. Практический курс логики для гуманитариев. М., 1996.
3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М., 1998.
4. История религии : в 2 т. / под общей ред. И. Н. Яблокова. М., 2002. Т. 1.
5. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 266–398.
6. Кант И. Религия в пределах только разума // Там же. Т. 6. С. 5–222.
7. Колкунова К. А. Использование концепции языковых игр в решении проблемы определения религии. URL: <http://religious-life.ru/2011/04/definition-of-religion/> (дата обращения: 16.03.2013).
8. Лифинцева Т. П. «Религия»: проблема определения понятия // Полигнозис. 2009. №1. С. 110–120.
9. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч. : в 3 т. М., 1985. Т. 1.
10. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414–429.
11. Основы религиоведения / под ред. И. Н. Яблокова. М., 2005.
12. Плеханов Г. В. О так называемых религиозных исканиях в России // Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. М., 1958. Т. 3. С. 326–437.
13. Пунар П. Вера католической церкви. М., 1992.
14. Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 144–196.
15. Торчинов Е. А. Даосизм. Дао-Дэ цзин. СПб., 1999.
16. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. СПб., 1998.
17. Форлендер К. История происхождения и общая характеристика книги Канта «Религия в пределах только разума» // Кант И. Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С. I–LXII.
18. Шопенгауэр А. Синология // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 2. С. 96–102.
19. Schrödter H. Analytische Religionsphilosophie. Freiburg, 1979.

### Об авторе

Сергей Валентинович Луговой — канд. филос. наук, доц., Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград.

E-mail: pratenses@mail.ru

### About the author

Dr Sergey Lugovoy, Ass. Prof., Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad.

E-mail: pratenses@mail.ru