

«Религия»: проблема определения понятия

Пожалуй, название статьи может показаться наивным и претенциозным – почти «О природе вещей». Но нередко не только в обыденном языке, но даже в специальной литературе слово «религия» употребляется без выяснения смысла и объёма понятия. И в самом деле, когда мы читаем о том, что уже кроманьонцы укладывали своих умерших соплеменников определённым образом (чаще всего - головой на восток) и совершали над ними погребальный обряд, мы понимаем, что это – проявление архаической религиозности. Ритуальное поедание крокодила племенем готтентотов – это тоже проявление религиозности; воскресная месса; шаманское камлание; медитации даосов или буддистов; йог, застывший в позе лотоса; плач Иеремии; дервиш, бесконечно кружащийся под звуки флейты; убийство («принесение в жертву») 666 кошек современным сатанистом – есть ли между ними что-то общее?! А с другой стороны, большевик или эсер, идущие на смерть ради своей веры в светлое будущее человечества, или люди, с трепетом и слезами восторга взирающие на флаг своего государства или слушающие его гимн – разве они не религиозны? Возможно, любой человек религиозен, даже если он этого не знает, как г-н Журден не знал, что он всю жизнь говорил прозой? Не пустое ли понятие, в таком случае, «религия»? Может быть, мы его просто прагматически используем по мере надобности – в буквальном (как нам кажется) или в метафорическом смысле («Ах Арбат, мой Арбат, ты моя религия...»)? Такие неспроста возникают у сообразительных студентов, слушающих курс истории религии. Не претендуя на «решение» проблемы, сначала попробуем проанализировать основные воззрения философов и религиоведов по этому поводу.

Начнём с того, что даже этимология термина «религия» весьма спорна. Чаще всего считается, что он происходит от латинского *religio* – «благочестие», «святыня», «предмет культа». Но Цицерон, например, связывал это понятие с глаголом *religere*, у которого

очень много значений: «соблюдать», «вновь обдумывать», «собирать», «благоговеть». А христианский апологет Лактанций, живший в IV в. н. э., выводил это понятие из глагола *religare* – «соединять», «связывать» и трактовал как «союз». Последней точки зрения придерживались столь разные мыслители, как Фейербах, Маркс, Энгельс, Флоренский, Аверинцев, Лотман и очень многие другие. В качестве «довода к авторитету» это должно убеждать: если и атеисты, для которых религия – лишь «вздых угнетённой твари, душа бездушного мира» (Маркс), и христианские апологеты, и религиозные мыслители недавнего прошлого и современности в чём-то согласны – то, казалось бы, иначе быть не может. Но «союз» должен быть прежде всего с «кем-то». Такое положение дел вполне очевидно для религий библейского корня (иудаизма, христианства, ислама), где есть единый Бог – Творец, Промыслитель, Вседержитель. Однако любой человек, хоть немного знакомый с религиями Востока, поймёт, что отсутствие Бога в таких религиях, как ранний буддизм, джайнизм и даосизм предполагает, что *союз* устанавливать здесь попросту не с кем (а зачастую и некому). К этимологии это, конечно, уже не имеет отношения, но обозначает те сложности, с которыми мы встречаемся с самого начала, когда экстраполируем (осознанно или неосознанно) характеристики, присущие авраамическим (библейским) религиям, на все религии мира. В этом, как мы увидим, и состоит одна из главных проблем.

Итак, этимология однозначного решения не дает. С определением всё ещё сложнее. В Европе практически *каждый* мыслитель предлагал своё собственное определение религии, так или иначе отличающееся от уже имеющихся.¹ Определения можно разделить на 1) «сущностные», т.е. претендующие на то, чтобы выявить саму суть религии и 2) дескриптивные, которые обычно стремятся выявить некое общее свойство, присущее, с точки зрения автора определения, всем существующим формам религии.

¹ Даже общий обзор определений религии, данных западными мыслителями, составил бы целый том. Я не ставлю перед собой такую задачу, равно как и отыскать (тем более - дать самостоятельно) некое «идеальное» определение религии, которое удовлетворило бы всех и к которому придраться было бы невозможно. Моя задача более скромная – указать возможный путь поиска определений религии.

«Сущностные» определения были в большинстве случаев несвободны от идеологических коннотаций и предполагали ту или иную вполне определённую мировоззренческую позицию автора такого определения, равно как и человека, его принимающего. Разумеется, это нельзя считать недостатком. Однако такие определения претендуют на универсальность, и здесь возникает множество проблем. Так, кантовское определение религии как выполнения нравственных обязанностей «как если бы они были предписаны Богом» работает только в пределах кантовской «как если бы» философии. Гегелевское определение религии как формы самопознания Абсолютного духа приемлемо только для гегельянца. Марксистское понимание религии как иллюзорной формы отражения действительности приемлемо только для человека, стоящего на атеистических материалистических позициях. Соответственно, фрейдовское определение религии как детского невроза человечества приемлемо лишь для того, кто разделяет мировоззренческую доктрину психоанализа. А определение религии как «Предельной Заботы» или «Абсолютной Заботы», данное Паулем Тиллихом², ни о чём не говорит человеку, чуждому экзистенциальной философии и теологии. Примеры можно множить и множить. К «сущностным» определениям мы вернёмся чуть позже.

История становления новоевропейской культуры отмечена конфронтацией защитников традиционно-религиозного и альтернативных мировоззрений, что неизбежно породило бесконечное множество определений религии, поскольку христианские конфессии включают собственное объяснение своего происхождения, несовместимое с секулярным. Часть таких определений приемлема для верующих большинства конфессий, а часть – только для последователей близких между собой конфессий. Но вообще-то для религиозного человека *любое* «объективистское» (религиоведческое или философское) определение религии будет сугубо внешним, поскольку для него религия – это сама суть

² При том, что мне лично данное определение очень импонирует, я не считаю себя вправе навязывать читателю собственные предпочтения или эмоции.

его бытия и основа всей его жизни.³ С другой стороны, например, христианский теолог или философ религии может в качестве верующего ощущать христианство центром своего бытия и смыслом жизни, а в качестве рефлектирующего субъекта размышлять о том, что же представляет собой религия.

Пожалуй, нам сейчас кажутся наивными идеи просветителей-деистов XVII – XVIII веков Ж.Бодэна, Г.Черберри, А.Шефтберри, Дж. Толанда, Э. Коллинза, Р.Кедворта и др. стремившихся найти в многообразных явлениях абстрактную модель религиозной формы, чистый тип религии. Они полагали, что «естественная религия» присуща человеческой природе, а её основными и вместе с тем идеальными чертами являются: 1) единобожие (принцип экономии), 2) идея Бога-Творца и Промыслителя, 3) служение Богу осуществляется через делание добра ближнему, 4) у человека есть душа, которая имеет посмертное существование, 5) все получают посмертное воздаяние. Разумеется, деисты-просветители считали, что исторически религии развивались от низших к высшим, а наивысшей является христианство – причём подвергнутое рационалистической дистилляции. Их определения можно отнести к эмпирическим (дескриптивным).

Однако попытки найти если не «чистый тип религии», то хотя бы основную черту, присущую *абсолютно всем* религиям, актуальны и по сей день. Вот что мы читаем в статье Л.Н.Митрохина «Религия» в Новой Философской Энциклопедии: «Религию понимают как мировосприятие, свод моральных норм и тип поведения, которые обусловлены верой в существование «иного», сверхъестественного мира и существ – духов, богов или Бога, разумно сотворивших и творящих все материальные и духовные формы бытия, а также совокупность ритуалов и магических действий, обеспечивающих связь человека с потусторонними силами, и соответствующие организации и объединения верующих».⁴ В определении, данном Л.Н.Митрохиным, выделены в качестве основных

³ Например, в серии «Религии мира» (каждая книга посвящена какой-либо из религий) на первой же странице непременно говорится, что *эта* религия – центр личности, что её нельзя определять с помощью «измов» и что она не может быть *одной из религий наряду с другими*.

⁴ Новая философская энциклопедия, т. 3. М.: Мысль, 2001. С.437.

черт «вера в существование «иного», сверхъестественного мира и существ – духов, богов или Бога, разумно сотворивших и творящих все материальные и духовные формы бытия». Что касается веры в духов, богов или Бога, то данное утверждение не заслуживает серьёзной полемики. Идеи теизма и тем более - креационизма присутствуют далеко не во всех религиях. Сошлёмся лишь на исследование российского религиоведа Е.А.Торчинова: «Обратимся к двум религиям Индии – буддизму и джайнизму. Изучая их тексты, мы с удивлением убедимся в том, что признаваемые ими божества и демоны – всего только определённые типы живых существ (наряду с людьми и животными), что они так же рождаются и умирают, хотя срок их жизни может быть измерен только астрономическими числами. Достижение их состояния отнюдь не является религиозной целью двух названных учений, и значительной роли признание их существования не играет. Более того, в основах доктрины буддизма и джайнизма не произошло бы никаких существенных изменений, если бы их последователи вдруг решили отказаться от веры в богов и демонов, - просто двумя классами страдающих живых существ стало бы меньше».⁵

Теперь – что касается «веры в сверхъестественное». В российском религиоведении эта точка зрения восходит к Г.В.Плеханову, утверждавшему, что «Главным и основным и наиболее существенным признаком всякой религии является вера в сверхъестественное».⁶ На первый взгляд, всё именно так и обстоит: какая же религия может не включать в себя веру в сверхъестественное? Но теоретическое рассмотрение данной проблемы вызывает серьёзные трудности. Понятие «сверхъестественное» подразумевает нечто сверхприродное, супранатуральное, потустороннее, трансцендентное естеству (то есть природе). Но мы не можем сказать, что критерию «наличие веры в сверхъестественное» соответствуют все формы религии. Очевидно, что ему не соответствуют архаические

⁵ Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997. С.17.

⁶ Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. М., 1958. Т.5, С.225. (Статья «О религии» из трилогии «О так называемых религиозных исканиях в России»).

формы религиозности (часто называемые «примитивными»), прежде всего – первобытная магия.⁷ Когда первобытный охотник наносил удар по изображению животного или колдун пронзал фигурку врага, то они вовсе не прибегали к помощи сверхъестественных сил. Они просто «неправильно» (с нашей точки зрения) истолковывали связь между предметами и явлениями: вместо привычной нам каузальности у них был принцип подобия. Но мир для них был вполне «естественен», «природен».

Не так просто дело обстоит и с развитыми религиями. Прочитируем ещё раз Е.А.Торчинова: «Не совсем даже понятно, как можно было бы перевести само слово «сверхъестественный» на древнекитайский язык. Вполне показательно, что идеалом даосской религии является не что иное, как естественность, естественное. В религиозном даосизме мы встречаемся с описанием самых невероятных и фантастических событий и превращений, но все они объясняются совершенно естественным образом. Это свидетельствует о том, что представление о чуде как некоем событии, принципиально нарушающем законы и нормы природы, было не только неизвестно даосизму, но и абсолютно чуждо ему. Да и все бессмертные, божества и гении даосской религии пребывают в пространстве Неба и Земли, в пределах сакрализованного, но вполне чувственно-конкретного космоса».⁸

Даже в политеистических религиях Ближнего Востока, а также Греции и Рима идея сверхъестественного отсутствует. Древние египтяне, например, пребывали в убеждении, что боги, люди, животные, растения и другие существа обладают одной и той же природой.⁹ Боги религий античности были не творцами природы, но лишь «агентами» стихий природы – и в этом смысле они были вполне «природны». Критерию веры в «сверхъестественное», «надприродное» удовлетворяют лишь религии библейского корня – иудаизм, христианство, ислам. Им присуще представление о трансцендентности Бога, о

⁷ Некоторые религиоведы не считают магию формой религии. Можно назвать, например, Б.Малиновского, Л. Торндайка, Е.Г.Балагушкина.

⁸ Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. С. 17.

⁹ См. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 71-78.

тварности космоса, о чуде как божественном вмешательстве, нарушающем Богом же установленные законы природы.

Вместе с тем существуют внерелигиозные формы духовной культуры, предполагающие если не веру в сверхъестественное, то, по крайней мере, признание его существования. Любая форма философии, обосновывающая существование некоей трансцендентной (в онтологическом смысле) реальности, является именно такой. Мир платоновских идей, универсалии средневековых реалистов, «вещь в себе» Канта, «абсолютная идея» Гегеля, «мир ценностей» Баденской школы неокантианства, «царства бытия» Сантаяны и многое другое подтверждают справедливость данного положения. Мы можем полностью согласиться с тезисом Е.А.Торчинова: «Ни само понятие сверхъестественного не является адекватным для характеристики религии, ни наличие веры в сверхъестественное не является достаточным критерием для отнесения того или иного феномена духовной культуры к религии.»¹⁰

Мнение Е.А.Торчинова вовсе не является новейшим открытием в религиоведении. Уже Э. Дюркгейм на основании обширного этнографического материала доказал, что вера в сверхъестественное не может быть определяющим признаком религии. Однако поиск «наилучшего» определяющего признака продолжался, и тот же Э.Дюркгейм, а вслед за ним М. Элиаде, указали как на основной признак религии дихотомию «сакральное – профанное». Сакральное и профанное – это два разных мира, противостоящих друг другу. Сакральное производится обществом, наделяется особым моральным авторитетом и властью. Ему приписываются два свойства: запретность, отделённость от всего прочего и способность быть объектом любви и уважения. Оно – источник принуждения, запрета и одновременно – предмет поклонения. Сферу профанного образует повседневная жизнь с её обычными занятиями, частными интересами, эгоистическими наклонностями. В работе «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм писал: «Религия представляет

¹⁰ Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. С. 18.

собой целостную систему верований и обрядов, относящимся к сакральным вещам, т.е. вещам отделённым, запретным; это система таких верований и обрядов, которые объединяют в одну «моральную общину» ... всех тех, кто признаёт эти верования и обряды».¹¹

Но во многих религиозных традициях сакрализованной оказывается вся жизнь адепта, различаются только *степени* сакральности. Так, например, для ортодоксального иудея уборка дома и даже отправление естественных надобностей – *менее* сакральные занятия, чем посещение синагоги и чтение молитвы, но они всё же сакральны. Не говоря уже о приготовлении пищи. Для кальвиниста также сакральна всякая его деятельность – особенно трудовая. Здесь исчезает один член оппозиции «сакральное – профанное»; соответственно, исчезает и сама оппозиция.

Более того, многие религиозные традиции видят в принципиальном уничтожении этой оппозиции цель религиозной прагматики учения. Е.А.Торчинов пишет: «... буддизм Махаяны декларирует принципиальное тождество нирваны (сакральное) и сансары (профанное существование), причём сама сансара оказывается плодом неведения, фундаментального или трансцендентального заблуждения (*авидья*), членящего единую и недвойственную (*адвая*) реальность... Интуитивное переживание этой недвойственности реальности (*праджня*) оценивается как пробуждение или просветление... Более того, в буддийской традиции Ваджраяны даже подношения Будде часто совершаются не цветами, благовониями или иными благообразными предметами, а отбросами и нечистотами – для более наглядного и демонстративного выражения идеи недихотомичности реальности и иллюзорности оппозиций типа «прекрасное – безобразное», «возвышенное – низменное», «сакральное – профанное» и т.д.»¹²

С другой стороны, всевозможные ритуалы, направленные на поклонение символам государства, воинские почести, оказываемые флагом, штандартам и т.д., несомненно,

¹¹ www.etnograf.ru/durkgejm_formrel.3.php.

¹² Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. С.19.

несут на себе печать оппозиции «сакральное – профанное». Все «рождённые в СССР» прекрасно помнят, какое культовое значение придавалось октябрьским и майским демонстрациям, мемориалам, мавзолею и телу Ленина, портретам вождей и руководителей и насколько повседневная («профанная») жизнь советского человека от всего этого отличалась.¹³

Несомненно, заслуживает внимания точка зрения немецкого теолога и философа Рудольфа Отто (1869 – 1937). Самое известное его произведение - книга «Священное», написанная в 1917 г. Эта книга внесла огромный вклад в становление феноменологии и психологии религии в целом, ряда концепций религиозного символа, в изучение категории священного. Отто находился под влиянием идей знаменитого немецкого философа и теолога Ф Шлейермахера, считавшего основой религиозности «чувство абсолютной зависимости». Отто, как и Шлейермахер, считал религию автономной сферой жизни, отличной от всех других. В её основе лежит опыт «нуминозного» (от лат. *numen* – знак божественного могущества, оракул) – переживания «тайны грозной и пленительной» (*mysterium tremendum et fascim*). Краеугольным камнем учения Отто является категория «священное» (*das Heilige*), причём его понимание священного (сакрального) сильно отличается от трактовок М.Вебера, Э.Дюркгейма, М.Элиаде. У всех трёх сфера сакрального (священного) *определялась* социумом. Отто придаёт священному наивысший онтологический статус: оно воспринимается как тайна, подавляющая своим могуществом, внушающая ужас и завораживающая – тайна, в которой во всей полноте и совершенстве раскрывается Бытие. Религиозный опыт лежит вне границ обычного опыта: это опыт соприкосновения человека с Совершенно Иным (*Ganz Andere*). Отто пишет: «Религиозно-таинственное есть, чтобы выразить его вернее всего, «*Совершенно Иное*» - чужое и чуждое, выпадающее из сферы привычного, понятного, знакомого, противостоящее этой сфере как «сокрытое» вообще и *поэтому* наполняющее душу остолбенелым

¹³ Пауль Тиллих назвал марксистскую идеологию в СССР «квазирелигией», пародирующей христианство. Думаю, мы можем с этим согласиться. Причём здесь квазирелигия совпадает с секулярным культом.

изумлением».¹⁴ Человек узнаёт о священном потому, что оно обнаруживается как нечто совершенно отличное от всего того, что составляет обычный мир. Оно не похоже ни на человеческое, ни на космическое. Человек в принципе не способен выразить его адекватно, поскольку языку доступны лишь средства, возникающие на базе обычного опыта. Религиозный опыт лежит вне границ обычного опыта и не поддаётся описанию с помощью обычных категорий. Позитивный отклик человека на опыт встречи со священным как реальностью совершенно иного, отличного от природной или человеческой реальности порядка, и составляет религию.

Рудольф Отто увлекался индологией и буддологией (в частности, комментировал «Бхагаватгиту»), и ему представлялось, что эти познания дают ему возможность избежать библейского редукционизма. Отто пишет: «То, что можно сказать о странном «Nihil» нашей западной мистики, в равной степени относится и к «шуньям» и «шуньята» - «пустому» и «пустоте» - буддийской мистики. Тем, кто не имеет внутреннего чувства для этого языка мистерий, для идеограмм или символов мистики, это стремление просветлённых буддистов к «пустоте» и «опустошённости», равно как и страстное стремление наших мистиков к «ничто» и «уничтожению», они могут показаться родом безумия, а сам буддизм чем-то вроде душевно больного «нигилизма». Но и «ничто», и «пустота» в действительности представляют собой нуминозные идеограммы «совершенно иного». Кто этого не ведаёт, тому писания о праджня парамита (совершенстве мудрости – Т.Л.), прославляющие шуньям (пустое – Т.Л.), покажутся чистейшим сумасшествием».¹⁵ Но дело в том, что буддийская категория «шуньята» (пустота, пустотность) обозначает прежде всего представление о бессубстанциальности всего сущего, о всеобщей относительности, обусловленности, взаимокореллятивности элементов мироздания (критика понятий бытия и небытия, движения и покоя, причины и следствия, единства и множества). Эта категория имела прежде всего терапевтическое значение: бессмысленно

¹⁴ *Отто Р.* Священное. Пер. с нем. А.М.Руткевича. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербур. Ун-та», 2008. С. 44.

¹⁵ Там же. С. 49-50.

привязываться к чему-либо, т.к. ничто не имеет «собственного бытия» (*свабхава*). Таким образом, мы видим, что категория «шуньята» ничего «нуминозного» (в представлении Отто) в себе не содержит. То чувство благоговения, которое для Р.Отто является ядром религиозного сознания, вообще неприменимо к внетеистическим религиям. Признавая необъятный традиционный индийский пантеон и добавляя к нему новые «единицы», буддисты и джайны вовсе не наделяли их нуминозными характеристиками, и основатели этих религий считались адептами гораздо более «трансцендентными», чем любые боги. Более того, в этих традициях подвергалась саркастической критике сама идея Бога-творца и Владыки Жребиев, происхождение которой объяснялось, например, промахами памяти тех аскетов, которые слишком углубились в свои прошлые существования.¹⁶ Таким образом, избежать библейского редукционизма Отто всё же не удалось.¹⁷

Довольно любопытное определение религии дал Эрих Фромм. Поскольку его толкование необычайно популярно, рассмотрим его вкратце. Оно очень широко: Фромм считал, что под религией можно понимать «любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-либо группа людей и которая даёт человеку систему ориентации и объект поклонения».¹⁸ С его точки зрения, люди могут поклоняться животным, деревьям, золотым или каменным идолам, невидимому Богу, святому или злобному вождю; они могут поклоняться своим предкам, своему народу, классу или партии, расе, светлому будущему человечества, деньгам или успеху. Фромм пишет: «Мы – это то, чему мы преданы; а то, чему мы преданы, - это то, что мотивирует наше поведение».¹⁹ Для него как психолога наиболее важна была именно мотивация поведения. На вопрос, чем же в таком случае религия отличается от идеологии или секулярного культа, Фромм отвечал, что вовсе не важно, религия это или нет, а в том, *какова* эта религия: стимулирует ли она

¹⁶ См. *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007. С. 290-291.

¹⁷ Дело в не том, что плох *библейский* редукционизм, а скорее в том, как избежать (если вообще возможно избежать) редукционизма, с одной стороны, и тощей абстракции – с другой стороны

¹⁸ *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990. С. 140

¹⁹ Там же. С.140-141

дальнейшее развитие личности или вызывает её закоснение или деградацию. Очевидно, такое определение многое говорит о психологии религии, но к определению самого понятия нас несколько не приближает.

На первый взгляд, вполне безупречно определение религии, данное С.Н. Трубецким в 1899 году: «Религия может быть предварительно определена как организованное поклонение высшим силам. Такое поклонение, будь то поклонение чувственное, материальное, или же служение в духе и истине – предполагает несомненную для верующего сознания реальность тех высших сил, которым оказывается почитание. Вместе с тем оно предполагает веру, т.е. религиозное настроение, выражающееся в определённой системе культа и системе представлений о священном».²⁰

В самом деле: никакой шраман-аскет, какое бы просветление он ни получил, не создал бы религии (как создали Сиддхартха Гаутама или Джина Махавира), если бы не смог *сообщить* его другим людям и создать общину. Далее, «высшие силы» - не обязательно боги или духи, они не обязательно трансцендентны или надприродны, но могут быть имманентны человеку (буддизм, джайнизм, даосизм). Но Трубецкому можно возразить (как и Фромму), что высшей силой может быть всё, что угодно (например, наука, разум, государство, высший этап развития человечества и т.д.). Обратимся ещё раз к Паулю Тиллиху: «Религия – это состояние захваченности предельной заботой, которая делает все остальные заботы предварительными и содержит в себе ответ на вопрос о смысле жизни. Поэтому эта забота безусловно серьёзна и обнаруживает готовность пожертвовать любой конечной заботой, если последняя ей противоречит. Чаще всего содержание этой заботы обозначается словом «Бог» - либо «боги». В нетеистических религиях божественные качества приписываются священному предмету, вездесущей силе или высшему принципу – например, Брахме или Единому. В секулярных квазирелигиях в качестве высшей заботы выступают народ, наука, некоторая форма или этап развития

²⁰ Трубецкой С.Н. Религия. // Энциклопедия «Христианство» в 3 т. Т. II, с. 462.

общества, высший идеал человечества – которые при этом обожещаются».²¹ Опять-таки, в соответствии с определением Трубецкого нет критерия отличия религии от квазирелигии. Согласно Тиллиху, квазирелигия – это пародия на какую-либо традиционную религию: если, например, в Германии 30-х годов древний эсхатологический символ «тысячелетнего царства» применялся для обозначения грядущего гитлеровского рейха, а в СССР мессианские символы освобождения перекочевали в термины марксистской идеологии, если в «Новой Атлантиде» Ф.Бэкона или в «позитивном» государстве Конта поклоняются науке, то всё это - пародии на христианство и иудаизм! Все видовые отличия «библейских» религий налицо, однако, повторяю, нет *внутреннего* критерия отличия религии от квазирелигии или псевдорелигии.. Мы рискуем просто перейти в сферу оценочных суждений и называть «религией» некий чистый эйдос религии (например, христианства), а квазирелигией - всё, связанное с этой религией, что нам не нравится (инквизицию, войны эпохи Реформации, иезуитов, «Великого инквизитора», просто несовершенство эмпирической церкви и т.д.), а также феномены большевизма, национал-социализма, многие секты и т.д. и т.п..

Е.А.Торчинов считал основой всякой религии трансперсональный опыт: «...именно трансперсональные переживания различных типов являются основой и религиозного опыта, и религии как таковой. В любом случае корнем религиозной веры и религиозной жизни является именно трансперсональный опыт».²² И далее: «Религии не только связаны с глубинными трансперсональными переживаниями, но являются по сути своей их проявлением как бы в слабой, «разбавленной» форме, точно так же, как различные таинства и обряды высоко институционализированных религий, независимо от вторичных догматических и теологических их интерпретаций, восходят к тем или иным матрицам или паттернам трансперсонального опыта».²³ «Трансперсональный», по определению,

²¹ Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий. // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 398-399.

²² Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. С. 41.

²³ Основной матрицей, например, для христианства, считает Е.А.Торчинов, является мотив смерти-

означает трансцендирование эмпирической индивидуальности, однако это происходит не «вовне», а посредством самоуглубления, через открытие, например, «подлинного Я» внутри эмпирического, переживание опыта смерти-возрождения, расширения сознания и др. Безусловно, паттерны трансперсонального опыта (их описание захватывающе, но, увы, не входит в задачу нашего исследования) присутствуют как в высокоразвитых, так и архаических формах религии. Присутствуют они и в квазирелигиях, паразитирующих на традиционных религиях, и в секулярных культах. Но в перспективе «абсолютности» трансперсонального опыта мы никоим образом, опять-таки, не можем отличить религию от квазирелигии или секулярного культа. Разве опыт Павки Корчагина, произносящего свой знаменитый монолог «Самое дорогое у человека – это жизнь...» не трансперсонален? Разве образы героев-революционеров в советской литературе не напоминают образы христианских святых? Разве пафос покаяния на партийных и комсомольских собраниях психологически не идентичен публичному покаянию в общинах первых христиан? Один из «трибунов революции», поэт Владимир Луговской писал, например (но это уже скорее романтика инквизиции, напоминает «Духовные упражнения» Игнатия Лойолы): «...Вот идёт полночный обыск, // Обыск сердца моего. // Посмотрите, в самом деле, - // Там лежат с давнишних пор // Трёхрублёвые идеи, // Трёхкопеечный задор. // Философия для женья // Всех сердец во всех местах - // В самом кратком изложении, // На шестнадцати листах. // Идеальчик полуголый, // Сборник песен – тра-та-та, // Холод, холод, холод, холод, // Пустота и пустота. // Если нужен прокурору // Сам хозяин этой мглы – // так ведите!...» Можно, конечно, как А.Шнайдер,²⁴ считать марксизм просто религией наряду с другими, но для теоретического религиоведения или философии религии это, увы, не подходит. В качестве примеров трансперсонального опыта мы можем привести, например, опыт участников (нельзя даже сказать «слушателей») рок-концертов и даже (возможно, это

возрождения, обретения «новой плоти», «новых небес и земли», восходящий ещё к шаманизму и широко распространённый в мистериальных культах Средиземноморья и Ближнего Востока (культы Озириса, Адониса, Аттиса, Диониса-Загрея и др.)

²⁴ См *Шнайдер.А.* Марксизм как религия (автор знаком только с интернет-версией)

прозвучит вульгарно) опыт зрителей футбольных матчей. А как быть с ярко выраженным трансперсональным опытом, который наблюдался во время психоделических сеансов знаменитого психиатра Станислава Грофа, о котором много говорит Е.А.Торчинов? Получается, что возможен трансперсональный опыт и *вне* религии? И вместе с тем именно *он* составляет основу религии? Тогда сам трансперсональный опыт становится выше и важнее религии, а она лишь «пристраивается» к нему.

Пока что, пытаясь найти «эмпирическое» определение религии, мы пришли к отрицательному результату: очевидно, что невозможно выделить некое свойство, которое могло бы характеризовать сущность религии как таковой. Как мы выяснили, эксклюзивным критерием религиозности не может быть ни вера в Бога, богов или духов, ни наличие дихотомии «сакральное – профанное», ни вера в бессмертие, ни просто вера, ни наличие культа, ни даже наличие трансперсонального опыта. Получается, что «религия» - это очень «тощая» абстракция, столь же «тощая», как, допустим, «культура» или «наука». Возможно, не может быть «религии как таковой», есть только «исторические религии», конкретные формы её существования. Но это не совсем логично: исторические формы должны быть у «чего-то», что-то же является носителем этих форм.

В.Н.Порус в статье «Стиль научного мышления» пишет: «Искать ли некое общее определение, охватывающее все стороны и аспекты этого феномена (речь идёт о *стиле научного мышления* – Т.Л.), рискуя попасть в круг весьма тощих и малопродуктивных абстракций, или же попытаться определить «стиль» в различных его аспектах, измерениях?»²⁵ Вопрос риторический, В.Н. Порус сам на него отвечает: «Чем более точным выглядело определение, тем менее оно вызывало интерес. Точность определения как бы срезала именно те «шероховатости», которыми это понятие «сцеплялось» с понятиями других сфер духовной и культурной жизни. Напротив, когда это понятие употреблялось в нестрогом, даже не вполне определённом смысле, возникало ощущение

²⁵ Порус В.Н. Стиль научного мышления.// Теория познания. Т.3, М.: Мысль, 1993. С. 227.

его незаменимости и плодотворности».²⁶ Очевидно, данная точка зрения находится внутри прагматистской максимы (воспроизводящей известное библейское речение) «По плодам их узнаете их». У Джеймса полагал, что слово «религия» следует рассматривать скорее как собирательное имя, чем как обозначение цельного и единого явления. По мнению Джеймса, попытка создать отвлечённое понятие, в котором все особенности конкретных религий стираются, больше затмевает явление, чем проливает на него свет. Собственно говоря, мы вернулись к тому, с чего начали: мы просто интуитивно (прагматически?) используем по мере надобности это понятие – в буквальном или метафорическом смысле. Конечно, для «полевого» религиозноведческого исследования, описывающего и упорядочивающего эмпирический материал, позиция Джеймса вполне приемлема. Но для исследований в области философии религии всё-таки следует задаться вопросом, а что же лежит в основе нашего интуитивного знания, сколь бы аморфным оно ни было.²⁷

Думаю, мы можем утверждать, что понятие «религия» ноуменально. В философии Канта ноуменами называются априорные идеи чистого, т. е. не опирающегося на опыт, разума.²⁸ Эти идеи, поскольку они не имеют основания в опыте, не свидетельствуют о существовании того, что в них мыслится: «Мы не можем даже утверждать, что познаём и усматриваем возможность этих идей, не говоря уже об их действительности».²⁹ Тем не менее идеи чистого разума, по Канту, безусловно необходимы и эвристически плодотворны: они являются регулятивными принципами, которые оптимально синтезируют многообразие знания. По моему мнению, понятие «религия» играет роль именно регулятивного принципа, синтезирующего многообразие различных типов и форм

²⁶ Там же. С. 227 – 228.

²⁷ Как пишет Е.А.Торчинов, «каковы, говоря кантовским языком, трансцендентальные основания нашего знания о религии?»

²⁸ Речь идёт о теологической идее (Бог), о психологической идее (личное бессмертие, субстанциальность души), космологической идее (мир как целое; свобода как предшествующая причинности, господствующей в мире явлений).

²⁹ *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике. – Соч. в 6 т., т. 4, ч. 1. М., 1965, с 314.

исторических религий, а также различных видов знания о религии (история религий, психология, социология, феноменология религии, философия религии).