
РЕЛИГИЯ, ОБЩЕСТВО, ОБРАЗОВАНИЕ

А. М. Прилуцкий

ТЕРМИН «РЕЛИГИЯ» В НАУЧНОЙ И НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Какой бы не казалась научной и сугубо академической проблема определения значения термина «религия», она имеет крайне важное методологическое значение, ибо от того, как понимается религия и ее сущность зависит содержание и структура таких вузовских курсов, как религиоведение, история религий, история религиозных культур и др.

Как правило, вузовское религиоведение определяет значение термина «религия» через концепт веры в сверхъестественное: например, как «деятельность, через которую выражается и реализуется вера в сверхъестественное» [1. С. 10], или — несколько в иных словах — религия понимается как «вера, особый взгляд на мир, совокупность обрядово-культовых действий, а также объединение верующих людей в определенную организацию, которые вытекают из убежденности в существовании той или другой разновидности сверхъестественного» [2. С. 4].

Если для формирования начального представления о предмете исследования у студента, только приступившего к изучению религиоведения, эти определения достаточны, то при научно-исследовательском подходе многие вопросы они оставляют открытыми. Так, например, из первого определения непонятно, почему религиозная вера должна непременно выражаться в деятельности, т. е. в «активном отношении к окружающему миру, содержание которой составляет его целесообразное изменение и преобразование». Например, отшельник, избравший путь молитвенного созерцания и отказавшийся именно от «активного отношения к окружающему миру», оказывается неправомочно исключенным из пространства религии. Очевидно, что термин «деятельность» (как он понимается в дискурсе философии) в данном случае не может использоваться без дополнительных определений и оговорок, которые, однако, авторами определения не были предусмотрены. Второе определение создает сложность для восприятия понятия «религия» неструктурированностью — использование близкородственных, но не синонимичных понятий «вера» и «убежденность» в рамках объяснения объема одного понятия способно только запутать. Более взвешенное определение в рамках учебного пособия предложил в свое время петербургский религиовед проф. Н. С. Гордиенко: «Религия — это образ мыслей, чувств и действий, обусловленный верой в сверхъестественное и предусматривающий возможность общения с объектом веры» [3. С. 14]. Не в последнюю очередь это определение интересно тем, что оно акцентирует внимание студента на таком важном элементе религии, как «возможность общения с предметом веры», и таким образом создает достаточное основание для того, чтобы на последующих занятиях рассматривать религию как особую форму коммуникации. Данный тезис мы можем принять в качестве отправной точки нашего исследования, но проблему определения религии на концептуальном или «сущностном» уровне и это не снимает: «Сущность — это понятие природы метафизической, и по тому самому — сущность как таковая находится вне компетенции какой бы то ни было науки вообще... Определить сущность какого-либо предмета — это значит высказать об этом предмете некоторое абсолютное (курсив мой. — А. П.) утверждение» [4. С. 252].

Критикуя концепцию анимизма, разработанную Тайлором, Бронислав Малиновский определяет религию как «организованное коллективное усилие для поддержания кон-

такта людей со сверхъестественными силами, для влияния на них и для ответа им» [5. С. 33]. Обращение к этому определению полезно тем, что позволит обратить внимание студентов на социальную сущность религии, понимание которой, к сожалению, еще достаточно часто упрощается до профанации. Развивая понимание религии как «процесса», Х. Р. Нибур определяет религию как состояние актуального богопознания, обусловленного верой, религия понимается им как «вера в “иного-нежели-я-сам”, который представляется людям скорее, когда они верят, чем когда они видят, слышат, осязают, даже скорее, чем когда они рассуждают. Принято говорить, что эта объективная реальность — Бог или боги — признается или познается в вере» [6. С. 228]. Однако следует отметить, что определение понятия «религия» через концепт веры не является общепринятым, хотя и весьма распространено. Так, величайший теолог XX века Карл Барт эти понятия противопоставляет, исходя из того, что религия это — неверие. Если вера, согласно Барту, — это принятие Бога таким, как Он являет себя посредством откровения, то религия — это конструирование Бога, дело неверующего человека (см.: [7]). В основе веры Барт видит два аспекта откровения: откровение — это «самопредставление» Бога и — это действие, которым Бог примеряет человека с собой через благодать и из благодати [8. С. 328]. Таким образом, вера базируется на откровении Бога, а религия — на делах человека. Может создаться впечатление, что К. Барт выступает здесь как критик Гегеля, утверждавшего, что «в наивысшей идее религия... не есть дело человека, а есть в своей сущности высшее определение самой абсолютной идеи» [9. С. 367]. На самом деле противоречия здесь нет, так как К. Барт не понимает здесь под «религией» всей совокупности религиозных феноменов, или, в терминологии проф. А.Ю. Григоренко, «систему культурных институтов и ценностей» [10. С. 42], но противопоставляет религию и веру, которая в концепции Барта и является «наивысшей идеей религии». Понимание религии К. Бартом является сугубо теологическим и в религиоведении его применение ограничивается областью изучения христианских традиций, однако в формате курса «История христианской теологии» упоминание этого определения представляется вполне уместным.

Российский философ и теолог Серебряного века С. Н. Булгаков справедливо отмечает невозможность «концептуального» определения понятия «религия», поскольку *религиозное* не сводится к разуму, чувствам, представлениям, «но обнимает собой все эти особенности человеческого духа». «Сводить религию к известной системе представлений, превращать ее в своего рода метафизику — это ошибка, в которую впадали мыслители самых разных направлений: Гегель, Спенсер, М. Мюллер и Кант» [11. С. 102]. Подобный подход в настоящее время представлен в ряде современных учебников по религиоведению, но с методологической точки зрения он все-таки не может быть признан бесспорным — отсутствие определения может существенным образом осложнить восприятие материала курсов.

На Западе близкой позиции придерживался Адольф Гарнак, утверждавший в лекциях о сущности христианства: «Мы теперь знаем, что жизнь не укладывается в общие понятия и что нет такого понятия о религии, к которому действительные религии относились бы как виды к роду» [6. С. 13]. Однако следует учитывать, что эти лекции читались фон Гарнаком в Берлинском университете на рубеже XIX и XX веков студентам, обладающим достаточной компетенцией в религиозных вопросах. Кстати отметим, что автор современной статьи, представленной в фундаментальном немецком словаре *Religion in Geschichte und Gegenwart*, в четвертом издании отказался от приведения концептуального определения «религии», оговорив, что определение возможно только в рамках подхода к исследованию этого феномена — философского, антропологического, теологического и т. д. Предыдущее, третье издание этого словаря определяет религию как пере-

живание встречи с сакральной реальностью и ответное действие (реакция) человека, который претерпевает экзистенциальное воздействие со стороны священного, рассматривает религию как особое коммуникативное событие, т. е. дискурс в широком смысле [12]. Данное понимание религии весьма созвучно с концепцией, предложенной о. Александром Менем, — религия видит в основании Бытия сокровенную Божественную сущность и осознает себя как ответ на проявление этой сущности (см.: [13. С. 33 и дал.]). В изданном Американским миссионерским обществом научном словаре *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives* в статье, посвященной религии, также говорится о терминологических сложностях — и снова содержание потенциального определения ставится в зависимость от направления исследования. По мнению редакторов-составителей этого словаря, недостаток как «минимальных», так и «максимальных» определений религии состоит в том, что их можно трактовать как инклюзивно, так и эксклюзивно, соответственно будет меняться набор явлений, подпадающих под данное определение [14]. О сложности определения религии говорится в обстоятельном двухтомном университетском учебнике «История религии», написанном под редакцией проф. Московского госуниверситета им. В. М. Ломоносова И. Н. Яблокова. Во вступительной статье этого издания отмечается, что «вряд ли плодотворны поиски представлений, элементов содержания, функций, структур, которые были бы свойственны только религии, всем ее типам и разновидностям, на всех стадиях эволюции... По отношению к религии формально-логические дефиниции не дают желаемых результатов» [15. С. 21]. Подобный вышеприведенному подход к определению термина «религия» в настоящее время делается все более и более распространенным, в современных научных изданиях мы все реже можем встретить определение термина «религия», претендующее на универсальность, приходится признать, что «потребность во всеохватывающем определении религии до сих пор не удовлетворена» [16. С. 30].

Сравнив различные религиозные традиции, как архаические, так и современные, мы вынужденно приходим к выводу, что на концептуальном уровне отсутствуют достаточные предпосылки для выделения универсальных атрибутов предмета религиозной веры, поскольку атрибуты Бога-творца, присущие развитым монотеистическим теологическим религиям, в большинстве случаев будут не совпадать с представлением о *sacrum*, присущим анимизму. Это так, но подобный аргумент в формате курса религиоведения может оказаться недостаточным, так как предполагает своего рода ретроспективный подход, — апелляцию к темам, студентами еще не изученными. Ясно, что попытки разработки концептуального определения религии несут в себе изначальную ограниченность схоластического метода; они сами по себе, так сказать «концептуально», являются наследием схоластического спора реалистов и номиналистов о возможности бытия универсалий, и по сути являются реликтом схоластического сознания, прошедшим через горнило позитивизма. Именно схоластический рационализм данного подхода обрекает его на неудачу — если в эпоху господства позитивизма подобный подход был еще сколь-нибудь адекватным состоянию научного знания, то в условиях постмодерна его недостаточность очевидна даже применительно к естественнонаучному знанию, поскольку, как метко заметил Жан Бодрийяр: «Сегодня естественные науки пришли к признанию принципиального исчезновения объекта в поле виртуализации: отныне объект неуловим» [17. С. 37] — осознание этого, к сожалению, методологической проблемы преподавания религиоведения не снимает.

Одной из попыток преодоления концептуальных (можно сказать — парадигматических) противоречий, существующих и существовавших религиозных традиций, была предпринята Анри Бергсоном в ставшем классическим трактате «Два источника морали и религии». Разграничивая религии «статические» и «динамические», Бергсон исходит

из того, что «статические» религии, с присущими им чертами мифотворчества и магии направлены на то, чтобы осуществлять «противодействие индивидуальному уму» и в интересах общества «резко прерывать умственные акты» отдельного человека [18. С. 139], т. е. по меткому замечанию Жака Маритена служить «защитной реакцией против опасностей, создаваемых интеллектом» [19. С. 52], тогда как «религия динамическая» предполагает открытость для интеллекта. Позиция Бергсона подверглась критике за то, что предложенный им постулат приводит к утрачиванию представлений об общности религий, т. е. «при этом утрачивается то, что могло бы составить их единство, а именно скрытая или явная онтологическая ценность определенных восприятий и определенных верований» [19. С. 53].

Предложенное Э. Тайлором и породившее длительную дискуссию «минимальное определение религии» [20. С. 210] определяет религию как верование в духовные существа. Обобщая комментарии Тайлора, Э. Дюркгейм отмечает, что «под духовными существами следует понимать сознательных субъектов, наделенных силой высшей, чем та, которой обладает большинство людей»: это не только божества, но и души умерших, духи, демоны [13. С. 208] и т. д. Однако такое «расширительное» понимание термина «духовное существо» тоже не является бесспорным, поскольку предложенная дефиниция не позволяет ответить на вопрос: почему указанные объекты религиозного почитания объединены в категорию именно *духовных* существ. Если считать их идентификационным признаком «обладание силой, высшей, чем та, которой обладают большинство людей», то подобное определение несложно распространить на целый ряд вполне «материальных существ», например, на медведей и бегемотов, если допустить, у них способность «оперировать внутренними ментальными репрезентациями», к чему склоняется ряд исследователей [21. С. 81]. Поэтому категория «духовное» вряд ли может рассматриваться как производное сверхчеловеческой силы. Возможно, будет более последовательным рассмотрение в качестве классификационного признака, который позволяет обозначить границы совокупности «духовных существ» как предмета религиозной веры, то, что особые способности и их возможности не являются следствием протекания естественных материальных процессов, независимо от того, насколько возможности соответствующих существ соотносятся с ординарными человеческими возможностями. Но и эта оговорка не снимает основной сложности, связанной с использованием «минимального определения».

Суть проблемы состоит в том, что религиозные системы, например, относящиеся к первобытным культурам, которым свойственно «отождествление человека и космоса, части и целого, живого и мертвого» [22. С. 569], могут вообще не знать противопоставления духовное — материальное (так, согласно реконструкции Ж. Батая, первобытное религиозное сознание не знает противопоставления между «духом» и «телом» [23. С. 37]. Граница естественного и сверхъестественного в подобных религиозных системах зачастую размыта, а чудесное событие воспринимается в них как «естественно-законный акт» [24. С. 25]; вероятно, для подобного религиозного сознания духовное и материальное (независимо от четкости терминологической фиксации этих понятий в соответствующих языках) не столько противопоставляется, сколько сопоставляется, одно дополняет другое, и материальные атрибуты пронизывают духовное бытие. Как правило, ранним формам религии свойственен антропоморфизм, духи и души умерших представляются «материальными существами, нуждающимися в еде и питье и действующими так же, как живые люди» [25. С. 104]. Это связано в том числе и со «склонностью людей во времена глубокой архаики к персонализации причин изменений, происходивших вокруг них» [26. С. 127]. Среди современных нам африканских племен распространены вполне антропоморфные представления о духах — «представители племен *Bwatiye Mbula*

верят, что духи подобны людям: они могут сердиться, помогать друг другу, они женятся, рожают детей, падают и умирают. Они имеют вождей: королей и королей. Они поют и танцуют, как люди и празднуют фестивали — также подобно людям» [27. Р. 93].

Немецкий исследователь античной религии В.Буркерт убедительно показывает, что «эти божественные индивидуальности (т. е. античные боги. — А. П.) ... почти во всех проявлениях подобны людям. О том, чтобы видеть в них чистый “дух”, не может быть речи; существенные элементы телесности составляют неотъемлемую часть их природы» [28. С. 323]. Вопрос о том, насколько бессмертие античных богов трактовалось верующими в них как субстанциальное свойство божественной природы остается открытым. Следовательно, если в рамках какой-либо человеческой общности существует вера в подобные могущественные существа, но при этом они не интерпретируются как «духовные сущности», то это совсем не значит, что подобная общность не религиозна. Такая форма верований могла существовать до того, как человек разработал концепцию духовного бытия (сверхъестественного), но, тем не менее, упомянутые религиозные взгляды нельзя исключать из определения религии. В согласии с данными современного религиоведения, в учебнике религиоведения, написанном коллективом кафедры религиоведения РГПУ им. А. И. Герцена под редакцией заведующего кафедрой проф. А. Ю. Григоренко, содержится важное замечание, что определение религии через концепт сверхъестественного должен учитывать, что религия существует и до того, как «сверхъестественное» начинает восприниматься как особая реальность, противопоставляемая «естественному» [29. С. 38]. Продуктивность данного подхода доказано многолетней практикой преподавания курсов «Религиоведение», «История религий», «История христианской теологии» и другими преподавателями кафедры.

В российском образовательном дискурсе существуют различные подходы к определению понятия «религия», и это не только отражает современное состояние науки, но и неизбежно влияет на содержание учебных курсов по истории религии и религиоведению.

ЛИТЕРАТУРА

1. Никитин В. Н., Обухов В. Л. Религиоведение. Вероучения религий мира. СПб.: Химиздат, 1999.
2. Кислюк К. В., Кучер Щ. Н. Религиоведение. Ростов-на-Дону; Харьков: Феникс — Торсинг, 2003.
3. Гордиенко Н. С. Основы религиоведения. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2005.
4. Эрн В. Ф. Борьба за Логос // Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.
5. Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 2005
6. Гарнак А. Сущность христианства // Раннее христианство. Т. 1. М.; Харьков: АСТ-Фолио, 2000.
7. Friesen S. T. Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13 // Journal of Biblical Literature. 2004. Vol. 123 (2).
8. Barth Karl. Die kirchliche Dogmatik. 1 (2). Die Ausgießung des Heiligen Geistes. Zollikon-Zürich, 1960.
9. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1976.
10. Григоренко А. Ю. «Свой–Чужой» в истории религии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2012. № 146.
11. Булгаков С. Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996.
12. Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG4). Band 7. Mohr siebeck, 2004.
13. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М.: Канон +, 1998.

14. Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives. American Society of Missiology Series. № 24. Orbis Books, 1998.
15. История религии / Яблоков И. Н., ред. М.: Высшая школа, 2002. Т. 1.
16. Пивоваров Д. В. Философия религии. М.; Екатеринбург: Деловая книга; Академический проект, 2006.
17. Бодрийар Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: У-Фактория, 2006.
18. Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994.
19. Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому: Очерки метафизики и этики. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006.
20. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политическая литература, 1989.
21. Меркулов И. П. Эпистемология. СПб.: РХГИ, 2003.
22. Сем Т. Ю. Семиотика шаманских ритуалов // Шаманизм народов Сибири. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006.
23. Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Минск: Современный литератор, 2000.
24. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987.
25. Дьяконов И. М. Эпос о Гильгамеше // Эпос о Гильгамеше М.: Наука, 1961. С. 104.
26. Иорданский В. Б. Крах традиций, расцвет ведьмовства... // Вопросы истории. 2008. № 1.
27. Muatafadi A.S.T. The Nature Spirits in African Culture: A Nigerian Perspective // Ancestors, Spirits and Healing in Africa and Asia: A Challenge to the Church. LWF Studies, 2005.
28. Буркерт В. Греческая религия: архаика и классика. СПб.: Алетейя, 2004.
29. Религиоведение для студентов педагогических вузов / Под ред. А. Ю. Григоренко. СПб.: Питер, 2008.
30. Деятельность // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983.
31. Лопатин И. А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские // Шаманизм народов Сибири. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006.
32. Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. Т. 1. М.: Слово, 1991.
33. Нибур Х. Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура: Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юрист, 1996.
34. Штекль К. Сообщество после субъекта. Православная интеллектуальная традиция и философский дискурс постмодерна // Вопросы философии. 2007. № 8.

В. В. Барбанов, А. Ю. Григоренко

К ВОПРОСУ О ПРЕПОДАВАНИИ «ОСНОВ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ» В ШКОЛАХ

Начнем с предыстории вопроса. На совещании 21 июля 2009 года Президент Российской Федерации Д. А. Медведев во время встречи с лидерами традиционных российских конфессий подчеркнул актуальность «духовно-нравственного просвещения подрастающего поколения» и заявил о своем решении поддержать «идею преподавания в школах России основ религиозной культуры и светской этики». Во исполнение поручений Президента от 2 августа 2009 года Правительство Российской Федерации от 11 августа 2009 года приняло решение о проведении в 19 субъектах Российской Федерации эксперимента по апробации комплексного учебного курса для общеобразовательных учреждений «Основы религиозных культур и светской этики» (далее — ОРКСЭ). Преподавание этого курса должно было проходить в течение 2010–2011 годов в экспериментальном