

Пределные основания религии

А. П. Забияко

Амурский государственный университет,
Российская Федерация, 675027, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21;
Институт археологии и этнографии СО РАН,
Российская Федерация, Новосибирск, 630090, пр. Академика Лаврентьева, 17

Для цитирования: *Забияко А. П.* Пределные основания религии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 4. С. 624–635. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2018.414>

В статье представлены основные положения концепции, согласно которой религия в своем генезисе и развитии укоренена в базисных, экзистенциально значимых интенциях человека. Такие интенции представляют собой сплав, синтез психофизиологических и социокультурных мотиваций. Базисные интенции сформированы в течение длительного периода филогенеза человечества и неустранимо присутствуют в онтогенезе каждого индивида. Эти интенции являются предельными основаниями религии. На всем протяжении истории религии они действуют в качестве неизменно присутствующего фактора первостепенной значимости, константы бытия религии. Помимо предельных оснований, на существование религии влияют исторически изменчивые, ситуативные факторы. К ним относятся индивидуально-психологические обстоятельства, социально-экономические, политические, этнокультурные, сциентистские и другие сопряженные с религией области деятельности людей, которые обуславливают разнообразие модификации религии. Под влиянием ситуативных факторов формируется историческая, этнокультурная, конфессиональная вариативность религии. В отличие от ситуативных факторов, предельные основания существуют в качестве универсалии человеческого бытия. В таком качестве они фундируют не только религию. Религия — одна из духовных формаций, возникающих как способ освоения предельных оснований человеческого бытия и существующих как способ упорядочения отношений с ними. Базисные интенции представлены в сознании в качестве высших смыслов и важнейших жизненных ориентаций. В религиозной ментальности высшие смыслы и ориентации наделяются статусом священных объектов и сверхценностей. Каждая религия конструирует образы священных объектов и иерархию сверхценностей сообразно историческим, этнокультурным, социально-политическим условиям своего существования, но в своих предельных основаниях все религии едины. Пределные основания религии определяют фундаментальное единство религии как духовной формации.

Ключевые слова: религия, предельные основания, интенция, сверхценность, священный образ.

В жизни человека есть много явлений, которые могут дать стимул религиозному развитию личности и стать основанием индивидуальной религиозности. Религиозная жизнь во все времена и во всех культурах соткана из бесчисленного множества частных историй отдельных людей, из которых плетется большое пестрое полотно религии. Очевидно, однако, что генезис и развитие религии не

могут быть выведены только из индивидуальных мотиваций. Наряду с явлениями, дающими импульс формированию и существованию религии на индивидуальном уровне, на протяжении тысячелетий действуют факторы, которые определяют генезис и бытие религии как сверхиндивидуальной духовной формации, сопряженной с общечеловеческой историей. Факторы, способствующие воспроизводству религии в разных исторических и культурных условиях, являются ее предельными основаниями.

Предельное основание религии — явление, выступающее по отношению к религии в качестве неизменно присутствующего базиса ее бытия. Предельное основание является константой, фундирующей религию в обеих модусах ее существования — как индивидуального мировоззрения и как сверхиндивидуальной духовной формации. Религия — многомерная духовная формация. Многомерность религии обусловлена в первую очередь тем, что ее базис составляют разные предельные основания. Ее нельзя рассматривать как явление, производное из одного источника или одной функции, как это предлагали некоторые мыслители далекого или недавнего прошлого [1, с. 1069–1073]. Помимо предельных оснований на существование религии влияют исторически изменчивые, ситуативные факторы. К ним относятся индивидуально-психологические обстоятельства, социально-экономические, политические, этнокультурные, сциентистские и другие сопряженные с религией области деятельности людей, которые обуславливают разнообразные модификации религии. Однако сколь бы ни была вариативна религия в своих конкретных исторических, этнокультурных или индивидуально-психологических модификациях, она едина в своих предельных основаниях и обусловленных ими сущностных характеристиках.

В отличие от ситуативных факторов, предельные основания существуют в качестве универсалии человеческого бытия. В таком качестве они фундируют не только религию. Религия — одна из духовных формаций, возникающих как способ освоения предельных оснований человеческого бытия и существующих как способ упорядочения отношений с ними. К духовным формациям, базисом которых являются предельные основания человеческого бытия, относятся также язык, литература, философия, изобразительное искусство и ряд других универсальных областей культуры, посредством которых человек и человечество упорядочивают свои отношения с тем, что с неизменным постоянством определяет на глубинном уровне их существование.

Что представляют собой явления, которые выступают по отношению к религии ее предельными основаниями?

Все течет, все изменяется в условиях существования религии — социально-экономический базис, политические системы, этнокультурные традиции. Уходят в прошлое верования и практики, которые религия приобретала под их влиянием. Появляются новые верования и практики, чтобы со временем стать пережитком, рудиментом и уступить место следующим. Стареют, теряют свою власть над обществами идеи, отводящие религии место эпифеномена, производного от внешних по отношению к ней данностей. Нередко ее бывшие разоблачители сами становятся частью ее многомерной истории — французские вольнодумцы, начинавшие с разрушительной критики, а завершившие созданием гражданской религии, вожди-антиклерикалы, обожествленные после смерти, а иногда и при жизни... Меняются сцены, декорации, сценарии и актеры. Неизменным в бытии религии остается

только одно — сопряженность с бытием человека, с его сущностными свойствами и экзистенциально значимыми интенциями, константами человеческой природы. Религия не вечна. Религия совечна человечеству.

Предельные основания религии — это базисные, экзистенциально значимые интенции человека и человечества. В данном случае понятие *интенция* (лат. *intentio*) используется в его общем значении *направленности, стремления*. Базисными, экзистенциально значимыми интенциями являются важнейшие для человека и человечества стремления — стремление к бытию; к осознанию бытия; к обретению смысла существования; к выходу за границы конечного существования, тяготение от конечного к бесконечному; к освоению границ бытия, пространства и времени; движение от ведомого к неведомому, от известного к неизвестному, влечение к тайне; целеполагание и воля к достижению цели; стремление к реализации своих потенций, самореализации; к пересотворению бытия как следствию самореализации. Этим перечнем не ограничивается, разумеется, весь спектр экзистенциально значимых мотивационных импульсов, свойственных психофизиологической и социокультурной природе нашей популяции — популяции *Номо*. Они сформированы в течение длительного периода филогенеза человечества и неустранимо присутствуют в онтогенезе каждого индивида. Реализация этих интенций обусловила генезис и развитие человечества как особой ветви эволюции, создавшей сверхприродный способ адаптации — культуру. Религия — составная часть этого процесса.

Наглядным образом реализация некоторых интенций человечества — стремления к освоению границ бытия и пространства, тяготения от конечного к бесконечному — на ранней стадии нашла свое выражение в палеолитических наскальных изображениях. В статье с характерным названием «Интуиция бесконечности в наскальных изображениях» археолог М. Л. Подольский отмечает, что уже самые ранние нефигуративные знаки на стенах пещер («ладони» и «макароны») заключали «в себе творческий заряд, порожденный стремлением человека определить свое место в нашем беспредельном мире» [2, с. 338]. Человек не только осваивал пещеры как среду утилитарного обитания, но и создавал в ее недрах модель пространства — размеченные примитивными знаками стены являли невербальный, интуитивно формируемый образ границы пространства. «Надо, однако, помнить, что интуиция пространства есть всегда интуиция бесконечности», — справедливо указывает автор [2, с. 331–332]. По мере развития сознания и художественных средств, перехода к фигуративным образам палеолитические росписи все более усложняются: «Ведь речь идет, в конечном счете, о создании художественной модели Космоса. <...> Теперь, в отличие от дофигуративного периода, стремление к овладению бесконечностью проявлено в полной мере. Свидетельство тому — изображения, скомпонованные на основе ритмического повтора или симметрии» [2, с. 332–334]. На позднем этапе развития наскального творчества, в эпоху бронзового века, когда петроглифы создаются не в пещерах, а на скалах, древние художники евразийских степей начинают создавать изобразительные композиции с четко обозначенным центром и подчиненной ему периферией: «Конечно, во многом это было компромиссное решение, сохранявшее элементы традиционной наскальной композиционности. Но главное было сделано. Человек творчески овладевает бесконечностью, вместив ее в ограниченное по размерам изображение» [2, с. 337].

Генезис и развитие древних наскальных изображений были не только формой художественного освоения пространства, но и способом религиозного овладения окружающим миром при помощи магических приемов мышления и действий. Наскальное искусство — одна из разновидностей магического реализма, который с глубокой древности сопутствует человеку, выражая себя с наибольшей полнотой в религии и искусстве. В XX в. магический реализм, как известно, ярко проявил себя в литературе.

Укорененные в психике базисные стремления представлены в сознании в качестве высших смыслов, сверхценностей, смысложизненных мотиваций, определяющих стратегии человеческого поведения. Интенции всегда обращены на что-то, на предмет, они, следовательно, предметны. Предметы, на которые обращены базисные интенции человека, могут существовать вне его и иметь объективный статус бытия, а могут существовать как конструкт сознания, субъективная реальность. В любом случае они становятся сущностно значимыми для религиозного сознания, наделяются статусом священных объектов и сверхценностей. В священных объектах и сверхценностях претворяются в религиозных формах высшие экзистенциальные смыслы и образцы поведенческих стратегий.

Так, например, стремление к обретению смысла существования реализует себя в религиозных культурах в универсальных для всех традиций священных образах носителей сверхэмпирических знаний, высшей мудрости. Предки и пророки, Лао-цзы и Боян, «Велесов внук», Афина и София Премудрость Божия — в этих и других бесчисленных ипостасях воплощено общее для человечества стремление к смыслу бытия. Каждая из ипостасей сообразно времени и обстоятельствам задает нормативный образец экспликации высшего смысла. Эта интенция манифестирует себя в направленности религиозного сознания на смысл жизни и экспликациях этого смысла в вероучениях, аксиологиях религий. Религия в этом ракурсе — система смысложизненных ориентаций и ценностей, иерархически выстроенная и увенчанная сакральным сверхсмыслом, в котором человеческое существование сопрягается с инобытием. Это наиболее ранняя, наиболее массовая по количеству сторонников и, пожалуй, наиболее успешная по степени влияния на сознание людей система смысложизненных ценностей и ориентаций. Ни философия, ни секулярные идеологии до сих пор не могут ее в этом превзойти. Более того, история показывает, что нередко в борьбе за доминантное право выражать смысложизненные ориентации философские учения и секулярные идеологии мимикрируют под религию. Это одна из причин возникновения квазирелигий [3, с. 190–192].

Каждая религия конструирует образы священных объектов и иерархию сверхценностей сообразно историческим, этнокультурным, социально-политическим условиям своего существования, но в своих предельных основаниях они едины. Вариативность вероучительных идей, развивающих представления о священных объектах и сверхценностях, и религиозных практик, упорядочивающих отношения людей с этими объектами и ценностями, опирается на общие предельные основания всех религий — на базисные интенции человека. Определенные экзистенциально значимые интенции человека составляют глубинное содержание религии как общечеловеческой духовной формации. Таким образом, в основе религии лежат не внешние по отношению к человеку объекты, а интенции человека.

Некоторые идеи и понятия излагаемой теории имеют определенное сходство с учениями классической феноменологии. Представления об *интенции* и *интенциональности* развивали Ф. Брентано, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и другие представители этого течения философской мысли. Э. Гуссерль понимал под интенцией акт сознания, а под интенциональностью — свойство сознания, его направленность на объект, благодаря которому сознание является «сознанием-чего-либо» [4, с. 112]. В нашем случае интенция — это экзистенциально значимое стремление, мотивация, укорененная в психофизиологической и социокультурной природе человека и человечества. Фактически речь идет о разных явлениях. Однако большое значение Э. Гуссерля и феноменологии для теории религии заключается в ориентации исследования на общие сущности (универсалии), что в контексте религиозных исследований обуславливает обращение к изучению первофеноменов религии, ее устойчивых структур и базисных элементов — констант. Этот посыл предопределил формирование и длительное плодотворное развитие феноменологии религии [5]. Вне этого посыла невозможно создание общей теории религии, но он не может быть отождествлен с феноменологией религии. Он, разумеется, шире.

Представление о лежащих в основе религии базисных интенциях имеет грани соприкосновения с концепцией К. Г. Юнга о «коллективном бессознательном» и архетипах как первоначалах религии. Хотя трактовки Юнга порой на разных этапах развития его воззрений не вполне совпадали, в целом он понимал под архетипами изначально наличествующие в душе человека на уровне «коллективного бессознательного» психические целостности, заряженные мощной энергией, несущие экзистенциально значимые смыслы и представляющие собой сходные с осями кристалла структурные схемы (предпосылки) универсальных образов, матрицы. В этих целостностях, комплексах, сконцентрированы могучие психические силы, которые обеспечивают витальность и направляют жизнедеятельность человека и человечества. Архетипы являются бессознательными, врожденными и наследуемыми элементами психики. Не без влияния концепции «преанимизма» («динамизма») Юнг рассматривал архетипы как психические аналоги того, что описано этнографами как *мана*: архетипы — «жуткая жизненность, таящаяся в глубине души», «силы, которые дремлют в глубинной природе человека» [6, с. 104, 111]. Архетипы, «колдовские существа», действуют как *мана*: они внезапно вторгаются в сферу сознания, захватывая человека врасплох, повергают в безумие и одержимость, они судьбоносны и опасны, безразличны к категориям добра и зла, автономны и анонимны. Вторгаясь в сознание в моменты сна, болезни, аффекта, архетипы — «совершенно бессознательные системы» — должны облечься в доступные для осознанного восприятия формы — архетипические образы [7, с. 72–73].

Экспансия архетипического содержания психики за пределы бессознательного имеет разные следствия, одним из главных среди которых является религиозный опыт. Юнг представил мифологию и религиозные догматы результатом рационалистической переработки архетипической стихии, породившей религиозный опыт. Религиозные ритуалы заняли место символических форм поведения, которые опосредуют контакт с архетипическим, выполняя функцию защиты сознания от опасных сторон бессознательного и, следовательно, архетипов как «доминант бессознательного». Тем самым архетипическое содержание психики стало в концепции Юнга фундаментом религии. Идея К. Г. Юнга о наличествующих в психофи-

зиологической природе человека витальных сил, заряжающих своей энергией жизнедеятельность человека, определяющих культурно- и религиозно-созидающее творчество, перспективна для понимания генезиса и содержания религии. Однако Юнг в силу разных причин, в немалой степени под влиянием психиатрической практики и личной религиозности, абсолютизировал бессознательный и асоциальный характер этих сил и мистифицировал их в духе своего синкретического религиозно-мифологического мировоззрения, вобравшего в себя все увлечения великого швейцарского мыслителя.

Представление о предельных основаниях религии в некоторой степени сходно с понятием *предельная реальность* (*Ultimate Reality*), которым широко пользовался Йоахим Вах. В учении Й. Ваха базисным явлением религиозной жизни выступает религиозный опыт, который описан немецко-американским религиоведом в терминах Р. Отто — как опыт встречи с *numen*’ом. Однако фундаментальная данность, обнаруживающая себя в религиозном опыте, представлена Й. Вахом не только как *mysterium tremendum*, но также как предельная реальность. В этом ракурсе понимания религиозный опыт осмыслен в учении Й. Ваха в качестве ответа на то, что пережито как предельная реальность [8, с. 30].

Трактовка объекта религиозного переживания в качестве предельной реальности была обусловлена влиянием философии М. Шелера, чьи идеи высоко ценил Й. Вах. предельная реальность Й. Ваха в ряде своих основных характеристик — это область абсолютного, как ее понимал М. Шелер. Феноменология Шелера укрепляла надежду Й. Ваха, что сквозь конечное может просвечивать бесконечное. Й. Вах цитирует высказывание своего предшественника: «Как одно окно выделяется из ряда других окон, когда в нем появляется человеческое лицо, так некий конечный объект становится “особым” или “святым”, когда он символизирует предельную реальность» [8, с. 44]. Предельная реальность была понята религиоведом прежде всего как трансцендентное могущество, определяющее человеческое существование. Будучи мыслителем широкого кругозора, но оставаясь при этом в границах религиозного мировоззрения, Й. Вах в итоге утверждал, что предельная реальность одна и эта реальность — Божество, тогда как ментальный акт (*intentio*), направленный на предельную реальность, в каждой религии может быть своеобразным [9, с. 18].

На основе представлений о реальности, обладающей качествами абсолютности и предельности, на которую обращен предельный интерес (*ultimate concern*) человека, выстраивал свою теорию религии Пауль Тиллих [10]. В такой системе категорий, согласно П. Тиллиху, первоначало религии — это «состояние захваченности предельным интересом, по отношению к которому все прочие интересы выступают как предшествующие и который заключает в себе ответ на вопрос о смысле нашей жизни» [11, с. 4]. Понятием *предельное* оперировал английский исследователь религии Ниниан Сمارт. Он указывал на существование «предельных духовных смыслов», на которых построены разные типы религиозного мировоззрения [12, с. 12], а также общих представлений о предельном, которые фундируют разные этнорелигиозные традиции [13, с. 9, 30–32].

В целом не только Й. Вах, П. Тиллих, Н. Смарт, но и многие другие представители феноменологии религии (Р. Отто, М. Элиаде и т. д.) высказывали сходные мысли по поводу некоей особой реальности, встреча с которой открывает человеку подлинное бытие и истинную святость, порождая тем самым религию. В нашей трак-

товке предельных оснований (предельных реальностей) религии отсутствует представление о них как о трансцендентных по отношению к человеку началах бытия. Мы избегаем мистификации этих данностей в качестве средоточия самосушей святости, земной проекцией которой является религия.

Идея предельных оснований получила развитие в близкой религиоведению области научных знаний — в теории языка, лингвистической философии и теоретической лингвистике. В этих науках в ходе развития семантики и семиотики Э. Сепиром, М. Бирвишем, Ю. Д. Апресяном, У. Вайнрейхом, Ч. Филмором, А. Вежбицкой и рядом других лингвистов разработаны идеи существования в языке «предельных понятий», «предельных (конечных) значений», «элементарных семантических единиц», «элементарных смыслов», «глубинной семантической структуры», «семантических универсалий», «базисных концептов» и подобных явлений, которые образуют основу основ языка как когнитивной системы [14–18].

Очевидно, что не только язык и языковое сознание, но и религия и религиозное сознание включают в свою структуру такие *предельные значения, предельные понятия*, которые соответствуют предельным основаниям человеческого существования — психофизиологическим и социокультурным, которые мы называем базисными интенциями. Более того, некоторые из *предельных понятий* — например, страх, надежда, жизнь и смерть — образуют самое сердце религиозной жизни и задают глубинную структуру религии как особой настроенности человеческого духа.

Для того чтобы относиться к категории предельных оснований религии, явление должно быть не только экзистенциально предельно значимым. Оно должно быть исходно простым и существовать в восприятии каждого человека в качестве самоочевидной данности. Проведем аналогию. Наша общая картина мира строится, например, на таком простом предельном опыте, как восприятие регулярности движения Солнца по небосводу. Люди во все времена на всех континентах наблюдали регулярность движения Солнца, формируя на этой основе общечеловеческие представления о времени и пространстве, свете и тьме. Объяснения этого явления имели огромное количество вариаций, обусловленных разными эпохами, культурами и индивидуальными особенностями наблюдателей, но все они были основаны на эмпирически бесспорной данности. При всех различиях они содержали общий эмпирический опыт и базовую верную интуицию, общую для архаического и современного мышления, ума ребенка и взрослого человека.

Так и в религии. Самоочевидной данностью человеческого бытия являются, например, рождение и смерть, поэтому предельными основаниями религии становятся простые, присущие каждому человеку и общепонятные в своей самоочевидности интенции к жизни и преодолению смерти. Воле к жизни не нужно учить, подбирая особые слова и учитывая культурные, возрастные и иные особенности индивидов, она сама на уровне первичной интуиции определяет мышление и поведение людей. Из этой не нуждающейся ни в каком обосновании первичной интуиции вырастают разные мифологии и верования. Они могут достигать максимальной степени сложности, но при этом оставаться понятными людям в своей главной идее, укорененной в стремлении к утверждению жизни и преодолению смерти.

Следует обратить внимание на еще одну характеристику, связанную с самоочевидностью. Базисный характер и сила воздействия данностей, образующих предельные основания религии, определяются тем, что они относятся к категории

естественных явлений. В этом ракурсе актуализируется дискуссионная проблема корректности использования понятия *сверхъестественное* как категории, посредством которой выявляется специфика религии [19, с.956]. Известно, что в европейской культуре употребление понятия *сверхъестественное* восходит к религиозной и философской лексике поздней Античности (в частности, неоплатонизма); в широкое употребление оно было введено Фомой Аквинским. Средневековая схоластика в терминах сверхъестественного, взятого в значении сверхприродного, супранатуралистического, описывала божественное. Английский антрополог Роберт Маретт, использовавший этот термин в своей влиятельной концепции религии, полагал, что понятие *сверхъестественное* задает минимальную дефиницию религии, будучи выраженным в «формуле табу-мана» [20, с.10–11; 21, с.99–108]. Трактовка Р.Маретта и его единомышленников имеет широкое распространение в религиоведении, в том числе и российском: согласно такому подходу, представления о сверхъестественном являются базисом, конституирующим религиозное сознание, а вера в сверхъестественное выступает сущностным признаком, свойственным любому типу религии.

Далеко не все исследователи согласны с такой трактовкой. Одним из первых среди теоретиков религии отказал представлениям о сверхъестественном в статусе основы религии Эмиль Дюркгейм. Он обратил внимание на то, что, во-первых, идея сверхъестественного отнюдь не всегда актуально присутствует в религиозной культуре; во-вторых, понятие «сверхъестественное» является сложным представлением, производным от понятия «естественное», поэтому оно исторически поздний и не универсальный продукт эволюции религиозного сознания; в-третьих, в религиозных учениях главенствующую роль играет стремление объяснить не столько исключительное, анормальное, сколько постоянное и регулярное, поэтому понятие религиозного отнюдь не всегда совпадает с представлением о необычном и непредвиденном, т.е. о сверхъестественном [22, с.33–40]. Позиция Дюркгейма, сузившего пределы употребления понятия «сверхъестественное», имеет веские основания.

Следует добавить, что семантика понятий «сверхъестественное» и «вера в сверхъестественное» образована сложной структурой лексических значений — основных смыслов и коннотаций. Главные значения (архисемы) понятий отличаются высокой степенью неопределенности, неточности. Каков точный смысл понятий «естественное», «природное»? Каково точное значение морфемы «сверх»? Высокая степень неопределенности свойственна не только русскому слову «сверхъестественное», но и его европейским аналогам, производным от лат. *supernaturalis*. Семантическая структура значений понятия «сверхъестественное» очень подвижна, что обусловлено ее сильной зависимостью от прагматики словоупотребления — в разных языковых и внеязыковых ситуациях смысл понятия «сверхъестественное» может сильно меняться. Вполне правомерно утверждать, что, например, для массового религиозного сознания, скроенного по лекалам христианской набожности, нет ничего более естественного, чем существование Бога и вера в него. Почему тогда дефиниция религии предписывает ему верить в сверхъестественное? Для анимиста дух природы (дух леса, горы и т.д.) обитает не «вне» или «сверх» природы, а в природном объекте, например в дереве или скале; дух природы соприроден природе. Анимисту трудно взять в толк, почему природный дух сверхъестественен,

сверхприроден. Разумеется, можно сказать, что перед нами очередная «языковая игра». Это действительно так. Но из нее следует важный вывод. Понятия, которые в силу своей неопределенности и подвижности значений легко включаются в игру слов, мало годятся в качестве терминов.

Таким образом, понятие «сверхъестественное» в качестве термина, претендующего на обозначение сущностного признака религии, малопригодно. Оно не является строгим и универсальным. Более того, оно не вполне корректно описывает специфику религии, отсылая в поиске первоосновы религии к сложному когнитивно-гносеологическому процессу классификации явлений внешнего мира на «естественные» и «неестественные» с последующей иерархизацией второй группы, результатом которой должно стать представление о сверхприродных, сверхэмпирических сущностях, в отношении которых сознание обязано сформировать особую когнитивную установку — веру. На элитарном уровне религиозное сознание, конечно, способно конструировать такие сложные конфигурации, воспаряя над реальностью на крыльях представлений о трансцендентном и создавая теологию или философские религии. Но они маргинальны по отношению к общему массиву религиозной ментальности.

Массовое религиозное сознание не может основываться на представлениях о том, что существует вне и поверх того, что обыденное сознание считает естественной формой бытия. Массовое религиозное сознание основывается на том, что доступно его восприятию, что укладывается в логику его представлений о естественных связях и закономерностях, что обладает достаточной силой убедительности в качестве очевидной данности.

Жизнь и смерть — две самоочевидные данности. Бесспорно, что для общечеловеческой ментальности нет ничего более естественного, чем стремление к жизни и противостоянию смерти. Поэтому эта интенция, отрефлексированная как высший смысл и сверхценность, сопряженная с особой стратегией поведения, является одним из предельных оснований религии. В одной из своих работ Б. Малиновский сочувственно цитирует слова Джейн Харрисон, исследовательницы древнегреческой религии, о том, что «религия главным образом сосредоточена вокруг основных событий жизни, рождения, вступления в пору юности, бракосочетания, смерти» [23, с. 24]. Этот, по Малиновскому, «виталистический взгляд на религию» разделяли некоторые антропологи начала XX в. При этом сам Б. Малиновский в своих исследованиях в первую очередь акцентировал событие смерти как фактор генезиса и функционирования религии. «Из всех источников религии высший и финальный кризис жизни — смерть — имеет наибольшее значение. Смерть есть ворота в другой мир в большем, чем просто буквальном, смысле. Если судить по большей части теорий ранних религий, то в основном, если не полностью, отсюда они черпали религиозное вдохновение, — и эти ортодоксальные взгляды в целом верны. Человек всю свою жизнь должен жить в тени смерти, и он существо, цепляющееся за жизнь и наслаждающееся ею полностью, — должен бояться угрозы ее конца» [24, с. 263].

Разумеется, великий антрополог был далек от абсолютизации такого подхода. Однако в огромном количестве других исследований — философских, религиоведческих, археологических и иных — представление о смерти как первоисточнике религии занимает главенствующее место. Смерть и страх смерти трактуются как первопричина религии. Наш подход, отсылающий не к смерти, а к стремлению

к бытию, шире трактует первоначала религии и ближе к антропологической «виталистической» концепции религии.

Для описания опыта рождения и жизни, а также некоторых других экзистенциально значимых состояний человека И. Т. Касавин употребляет понятие «предельный опыт» [25, с. 48–89]. Это понятие довольно точно отражает гносеологический аспект базисных интенций и предельных оснований религии.

Подведем итог. Религия в своем генезисе и развитии укоренена в экзистенциально значимых интенциях человека, которые являются предельными основаниями религии. На всем протяжении истории религии они действуют в качестве неизменно присутствующего фактора первостепенной значимости, константы бытия религии. Предельные основания религии определяют фундаментальное единство религии как духовной формации.

Литература

1. *Забяко А. П.* Религия // Энциклопедия религий. М.: Академический проект, 2008. С. 1069–1073.
2. *Подольский Л. М.* Интуиция бесконечности в наскальных изображениях // Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 113–132.
3. *Забяко А. П.* Вместо послесловия. Проблема демаркации религии и квазирелигии // Забяко А. П., Воронкова Е. А., Лапин А. В. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / под ред. А. П. Забяко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. С. 190–192.
4. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академический проект, 2009. 489 с.
5. *Забяко А. П.* Феноменология религии // Религиоведение. 2011. № 3. С. 88–95.
6. *Юнг К. Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 8–20.
7. *Забяко А. П.* Архетипические образы // Религиоведение: Энциклопед. словарь / под ред. А. П. Забяко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М.: Академический проект, 2006. С. 72–73.
8. *Wach J.* The Comparative Study of Religions. New York: Columbia University Press, 1958. 231 p.
9. *Wach J.* Sociology of Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1949. 420 p.
10. *Забяко А. П.* Теологические трактовки квазирелигий (концепции И. Ваха и П. Тиллиха) // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / отв. ред. И. Т. Касавин и др. М.: ИФ РАН, 2008. С. 126–143.
11. *Tillich P.* Christianity and the Encounter of the World Religions. New York; London: Columbia University Press, 1963. 120 p.
12. *Smart N.* World's Religions. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 230 p.
13. *Smart N.* Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs. London: Fontana Press, 1997. 331 p.
14. *Сенир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс, 1993. 656 с.
15. *Апресян Ю. Д.* Избранные труды. М.: Языки русской культуры, «Восточная литература» РАН, 1995. Т. 1: Лексическая семантика. 472 с.
16. *Вежбицка А.* Семантические универсалии и описание языков. М.: Языки русской культуры, 1999. 780 с.
17. *Вежбицка А.* Из книги «Семантические примитивы» // Семиотика: Антология. М.: Академический проект, 2001. С. 242–270.
18. *Вежбицка А.* Семантические универсалии и базисные концепты. М.: Языки славянских культур, 2011. 569 с.
19. *Забяко А. П.* Сверхъестественное // Религиоведение: Энциклопед. словарь / под ред. А. П. Забяко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М.: Академ. проект, 2006. С. 956.
20. *Marett R.* The Threshold of Religion. London: Methuen, 1909. 173 p.
21. *Маретт Р.* Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 99–108.

22. Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse, le systeme totemique en Australie. Paris: Quadrige-Puf, 1912. 647 p.

23. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998. 304 с.

24. Малиновский Б. Смерть и реинтеграция группы // Гараджа В. И., Руткевич Е. Д. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М.: Наука, 1994. С. 263–266.

25. Касавин И. Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб.: РХГИ, 1998. 408 с.

Статья поступила в редакцию 13 ноября 2017 г.;
рекомендована в печать 26 июня 2018 г.

Контактная информация:

Забияко Андрей Павлович — д-р филос. наук, проф.; sciencia@yandex.ru

The ultimate foundation of religion

A. P. Zabayako

Amur State University,

21, Ignatyevskoe шоссе, Blagoveschensk, 675027, Russian Federation;

Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences,
17, Acad. pr. Lavrentieva, Novosibirsk, 630090, Russian Federation

For citation: Zabayako A. P. The ultimate foundation of religion. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2018, vol. 34, issue 4, pp. 624–635. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2018.414> (In Russian)

The article presents the main ideas of the concept, according to which religion in its genesis and development is rooted in the basic, existential human intentions. Such intentions are a synthesis of psychophysiological and socio-cultural motivations. Basic intentions are formed during the long period of phylogenesis of mankind and are necessarily present in ontogenesis of each individual. These intentions are the ultimate foundations of religion. Throughout the history of religion, they act as a constant factor of paramount importance, the constants of the existence of religion. In addition to ultimate foundations on the existence of religion affect historically volatile, situational factors. They determine historical, ethno-cultural and confessional variability of religion. In contrast to situational factors the ultimate foundations exist as universals of human existence. As such, they substantiate not only a religion. Religion is one of the spiritual formations that arise as a way of mastering the ultimate foundations of human existence and exist as a way of regulating relations with them. Basic intentions are represented in consciousness as the highest meanings and the most important life orientations. Higher meanings and orientations receive the status of sacred objects and super-values in religious mentality. Each religion constructs images of sacred objects and hierarchy of super-values according to historical, ethno-cultural, socio-political conditions of its existence, but in its ultimate foundations all religions are united. The ultimate foundations of religion determine the fundamental unity of religion as a spiritual formation.

Keywords: religion, the ultimate foundations, intention, super-valued, sacred image.

References

1. Zabayako, A. P. (2008), “Religiia” [Religion], in Zabayako, A. P., Krasnikov, A. N. and Elbakyan E. S. (ed.), *Entsiklopediia religii* [Encyclopedia of religions], Akademicheskij proekt Publ., Moscow, Russia, pp. 1069–1073.

2. Podolsky, L. M. (2014), “Intuition of infinity in rock images”, in *Aktual'nye problemy izucheniia arkhai-ki: Materialy teoreticheskogo seminaru «Teoriia i metodologiia arkhai-ki» 1996–2012 gg.* [Actual problems of

studying archaic: Materials of the theoretical seminar “theory and methodology of archaic” 1996–2012], MAE RAN, St. Petersburg, Russia, pp. 113–132.

3. Zabayako, A. P. (2012), “Instead of an afterword. The problem of the demarcation of religion and quasi-religion”, in A. P. Zabayako (ed.), Zabayako A. P., Voronkova E. A., Lapin A. V. and etc, *Kiberreligiia: nauka kak faktor religioznykh transformatsii* [Cyber-religion: science as a factor of religious transformations], Amurskij gosudarstvennyj universitet, Blagoveshchensk, Russia, pp. 190–192.

4. Husserl, E. (2009), *Idey k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii* [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomeno-logischen Philosophie], book 1, trans. by Mychaylov, A. V., Akademicheskii proekt Publ., Moscow, Russia.

5. Zabayako, A. P. (2011), “Phenomenology of religion”, *Religiovedenie*, no. 3, pp. 88–95.

6. Jung, C. G. (1991), “The archetypes and the collective unconscious”, in Jung, C. G. *Arhetip i simvol* [Archetype and symbol], Renessans Publ., Moscow, Russia, pp. 8–20.

7. Zabayako, A. P. (2006a), “Archetypal images”, in Zabayako, A. P., Krasnikov, A. N. and Elbakyan E. S. (ed.), *Religiovedenie. Entsiklopedicheskii slovar'* [Studies of Religion. Encyclopaedic dictionary], Akademicheskii proekt Publ., Moscow, Russia, pp. 72–73.

8. Wach, J. (1958), *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York, USA.

9. Wach, J. (1949), *Sociology of Religion*, University of Chicago Press, Chicago, USA.

10. Zabayako, A. P. (2008), “Theological interpretation of quasi-religions (conceptions of J. Wach and P. Tillich)”, in Kasavin, I. T. (ed.), *Problema demarkatsii nauki i teologii: sovremennyy vzgliad* [The Problem of demarcation of science and theology: a modern view], Institut filosofii RAN, Moscow, Russia, pp. 126–143.

11. Tillich, P. *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, New York–London, USA–UK.

12. Smart, N. (1998), *World's Religions*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

13. Smart, N. (1997), *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, Fontana Press, London, UK.

14. Sapir, E. (1993), *Izbrannyye trudy po iazykoznaniiu i kul'turologii* [Selected works on linguistics and cultural studies], trans. by Kybryk, A., Progress Publ., Moscow, Russia.

15. Apresyan, Y. D. (1995) *Izbrannyye trudy* [Selected papers], vol. 1, Lexical semantics, School “Languages of Russian culture”, Iazyki russkoi kul'tury Publ., Vostochnaya Literatura Publ., Moscow, Russia.

16. Vezhbitska, A. (1999), *Semanticheskie universalii i opisaniye iazykov* [Semantic universals and description of languages], trans. by Shmelyov, A., Iazyki russkoi kul'tury Publ., Moscow, Russia.

17. Vezhbitska, A. (2001), “From the book ‘Semantic primitives’”, trans. by Stepanof, Y., in Stepanof, Y. (ed.), *Semiotika: Antologiya* [Semiotics: anthology], Akademicheskij proekt Publ., Moscow, Russia, pp. 242–270.

18. Vezhbitska, A. (2011), *Semanticheskie universalii i bazisnyye kontsepty* [Semantic universals and basic concepts], trans. by Shmelyov, A., Iazyki slavianskikh kul'tur, Moscow, Russia.

19. Zabayako, A. P. (2006b), “Supernatural”, in Zabayako, A. P., Krasnikov, A. N. and Elbakyan, E. S. (ed.), *Religiovedenie. Entsiklopedicheskii slovar'* [Studies of Religion. Encyclopaedic dictionary], Akademicheskii proekt Publ., Moscow, Russia, p. 956.

20. Marett, R. (1909), *The Threshold of Religion*, Methuen, London, UK.

21. Marett, R. (1998), “The formula of the tabu-mana as a minimum definition of religion”, trans. by Krasnikov, A., in Krasnikov, A. (ed.), *Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniia. Antologiya* [Mystery. Religion. Science. Classics of world religion. Anthology], Kanon+ Publ., Moscow, Russia, pp. 99–108.

22. Durkheim E. *Les formes elementaires de la vie religieuse, le systeme totemique en Australie*. Paris: Quadrige-Puf, 1912. 647 p.

23. Malinovsky, B. (1998), *Magiya, nauka i religiya* [Magic, science and religion], trans. by Homyk, A., Refl-Buk Publ., Moscow, Russia.

24. Malinowski, B. (1994), “Death and the reintegration of the group”, trans. by Rutkevich, E. D., in Garadja, V. I. and Rutkevich, E. D. (ed.), *Religiya i obshchestvo. Khrestomatiya po sotsiologii religii* [Religion and society. A reader on the sociology of religion], Nauka, Moscow, pp. 263–266.

25. Kasavin, I. T. (1998), *Migratsiya. Kreativnost'. Tekst. Problemy neklassicheskoi teorii poznaniia* [Migration. Creativity. Text. Problems of non-classical theory of cognition], RHGI, St. Petersburg, Russia.

Received: November 13, 2017

Accepted: June 26, 2018

Author's information:

Andrey P. Zabayako — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; sciencia@yandex.ru