

*А.В. Апполонов*

## Термин “religio” в философии религии Аврелия Августина

*Апполонов Алексей Валентинович* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: alexeyapp@yandex.ru

В статье рассматривается вопрос об употреблении термина “religio” в работах Аврелия Августина. Автор полемизирует с точкой зрения, согласно которой Августин не мог оперировать общим понятием «религия» и, соответственно, термин “religio” в его работах означает не религию, но нечто совершенно иное (например, согласно У.К. Смит, мистическую «живую и личную встречу с величием и любовью Бога»). Автор показывает, что в некоторых случаях Августин определенно понимал под “religio” культ и культовые практики, которые трактовались – в зависимости от объекта поклонения – либо как ложные религиозные традиции, либо (в случае почитания истинного Бога) как уникальная истинная христианская религия, включающая в качестве своего неотчуждаемого элемента доступную внешнему наблюдению (и в этом смысле «объективную») систему верований и нравственных норм.

**Ключевые слова:** Аврелий Августин, У.К. Смит, понятие “religio”, философия религии, история философии, патристика, христианская теология, история религии

Сам тезис о наличии у Аврелия Августина (354–430) некоей философии религии может встретить определенные возражения. Начиная с канадского теолога Уилфреда Кантуэлла Смита, опубликовавшего в 1962 г. весьма примечательную работу «Смысл и назначение религии» [Smith, 1962], целый ряд авторов [Узланер, 2008; Fail, 1986–2012; Fitzgerald, 2000; Nongbri, 2013] пытались обосновать точку зрения, согласно которой у Августина и его современников не было (и не могло быть) представления о «религии вообще» и, соответственно, не было никакой философии религии. Так, например, по словам Александра Кырлежева, «в досекулярной культуре – в отличие от современного секулярного религиоведения – нет представления о “религии вообще”, а есть истинное богопочтение или ложное, почитание своих богов или чужих; в этом смысле ложное богопочтение или исполнение чужих ритуалов – это вообще не “религия”, а отказ от религии, религиозное предательство» [Кырлежев, 2012, с. 58]. Гипотезы подобного рода, вполне естественно, предполагают также, что в «досекулярной культуре» даже само слово “religio” означает не религию, но нечто иное. Поэтому, например, упоминавшийся выше У.К. Смит писал, что для Августина “religio” не является «ни системой норм или верований,

ни исторической традицией, институализированной и воспринимаемой сторонним наблюдателем, но, скорее, живой и личной встречей с величием и любовью Бога» [Smith, 1962, p. 29].

Соответственно, принимая во внимание важность той роли, которую термин “*religio*” играл в творчестве Августина (так, один из самых известных его трактатов называется “*De vera religione*”, что традиционно переводят как «Об истинной религии»), следует установить, действительно ли Августин не мог иметь представления о «религии вообще» и действительно ли указанный термин означал для него что угодно, но только не религию (например, в указанном У.К. Смитом смысле «системы норм или верований», «исторической традиции» и т. д.).

Что касается первого вопроса, то начать следует, возможно, с того, что у Августина действительно имеются высказывания, которые могут быть истолкованы как подтверждение представленного выше умозаключения А. Кырлежева. Например, Августин писал: «Ересь – не религия, но суеверие; религия в собственном смысле слова соотносится не с ложью, но с истиной... истинный культ Бога называется религией, а ложный – суеверием» [Augustinus, 1910, p. 269]. В этом фрагменте, однако, следует обратить внимание на примечательное уточнение: речь идет о религии «в собственном смысле слова» (*propria locutione*). Эта оговорка, конечно же, не случайна. Ход мысли Августина в данном случае достаточно традиционен для античной (платоновской по происхождению) концепции «правильного именования». Ее суть может стать более очевидной на примере понятия «закон». Еще Цицерон (106–43 до н. э.), вполне в духе платоновских «Законов» [The Laws of Plato, 1921, p. 129], писал о том, что несправедливые законы «заслуживают названия закона не больше, чем решения, с общего согласия принятые разбойниками» [Цицерон, 1966, с. 113]. Из этого, конечно, следует не то, что Цицерон не имел представления о «законе вообще», а лишь то, что он, в соответствии с концепцией «правильного именования», считал, что подлинным законом можно называть лишь тот, который совпадает с нормами «правильного» («истинного», если угодно), т. е. естественного закона. Августин также полагал, что, «по всей видимости, несправедливый закон не является законом» [Augustinus, 1841, col. 1227]. Эта идея настолько укоренилась в европейской философско-правовой традиции, что даже Фома Аквинский в XIII в. писал, что «несправедливый закон – это вовсе не закон» [Thomas Aquinas, 1880, p. 393]. Однако насколько речь заходила о реальном положении дел, настолько Фома признавал, что «положительные<sup>1</sup> человеческие законы либо справедливы, либо несправедливы» [ibid.], и «некоторые законы несправедливы, согласно сказанному (Ис 10, 1): “Горе тем, которые постановляют несправедливые законы”» [ibid., p. 369]. Из этого должно быть ясно, что само по себе утверждение о том, что религией может называться только религия истинного Бога, отнюдь не подразумевает отсутствие представления о «религии вообще»: речь идет лишь о том, что религии ложных богов не являются религиями в «подлинном» смысле этого слова.

Кроме того, если бы Августин не имел представления о «религии вообще», он не смог бы использовать термин “*religio*” применительно к нехристианским религиям и культам, которые нередко определялись им в категорию “*falsae religiones*” («ложные религии»). Например, в трактате «О согласии Евангелистов» Августин писал: «Христиане выступают против идолов и уничтожают, там, где могут, все ложные религии (*falsae religiones*)» [Augustinus, 1904, p. 41]. В интересном фрагменте из трактата «О граде Божиим» мы видим противопоставление христианства и язычества в сочетании с упоминанием ложных богов: «Между тем, если бы в то время, когда у ассирийцев через тысячу двести с лишним лет отнято было царство,

<sup>1</sup> То есть законы, установленные людьми, как отличные от естественного и божественного законов.

христианская религия (*religio Christiana*) уже проповедовала там об ином, вечном царстве и воспрещала святотатственное почитание ложных богов, – разве не сказали бы суетные люди того народа, что их столь долго существовавшее государство погибло именно потому, что их религии были оставлены (*suis religionibus desertis*) и принята религия христианская?» [Augustinus, 1899, p. 171]. В другом показательном фрагменте из «Исповеди» говорится о «лжеименной религии» (имеется в виду манихейство), которая затем отождествляется с «суеверием»: «В течение этих девяти лет... я жил в заблуждении и вводил в заблуждение других, обманывался и обманывал разными увлечениями своими: открыто – обучением, которое зовется “свободным”, втайне – тем, что носило обманное имя религии (*falso nomine religionis*). Там была гордость, здесь суеверие, и всюду – пустота» [Augustinus, 1896, p. 63]. Таким образом, мы видим, что «суеверием» (как противоположностью «религии *propria locutione*») вполне могла считаться и «ложная религия»; но тогда, несомненно, Августин должен был понимать, что такое «религия вообще», пред тем, как объявить одну религию истинной, а другую – ложной.

Хотя Августин, будучи христианским теологом, а не религиоведом, не слишком интересовался «ложными религиями», он, тем не менее, указывал общие причины их возникновения и существования. Так, по его мнению, «в религии (*in religione*) не могло бы быть никакого заблуждения, если бы душа вместо Бога своего не поклонялась душе, или телу, или своим призракам, или неким двум из этих [вещей], или всем сразу» [Augustinus, 1845, col. 130]. Исходя из этого, Августин выстраивал своего рода классификацию «ложных религий», основанную на различии объектов поклонения. Например, он указывал, что ложные религии, которых должен сторониться христианин, суть те, в которых объектами поклонения являются «творения рук человеческих», животные, стихии, небесные тела, демоны и т. д. [*ibid.*, col. 169] Немаловажно, что при этом Августин фактически отождествлял “*religio*” и “*cultus*”<sup>2</sup>; данная тема будет им развита в концепции “*debitus cultus deitati*” («должного культа божества»).

В этом отношении нельзя обойти вниманием и вопрос о переходе из одной религии в другую. Как известно, многие обитатели греко-римской ойкумены эпохи поздней Античности находились в религиозном поиске и в течение жизни меняли свои религиозные убеждения, иногда – неоднократно (сам Августин не был здесь исключением). При этом, даже если человек искал *единственно* истинную религию, он должен был понять сначала, что такое «религия вообще», и лишь затем, найдя то, что считает окончательной истиной, объявить все прочие религии суеверием или дьявольским искушением. Эту ситуацию нужно было как-то описывать, но при таком описании нельзя обойтись без выражений типа «любая религия», «все религии» или просто «религия». И действительно, мы находим у Августина подобное словопотребление при описании религиозного поиска: «Никто не усомнится, что тот, кто *ищет* (курсив здесь и далее мой. – А. А.) истинную религию, либо уже верит, что обладает бессмертной душой, которой пойдет на пользу эта религия, либо надеется найти эту [веру] в данной религии. Ведь *любая* религия существует ради души... И, следовательно, ради души, единственно или главным образом, *должна быть обнаружена* истинная религия, *если таковая имеется*» [Augustinus, 1891b, p. 19]. Этот фрагмент примечателен помимо прочего тем, что в нем Августин указал общий родовой признак религии. С его точки зрения, религия «должна пойти на пользу бессмертной душе», и поэтому адепты всех религий надеются, что их

<sup>2</sup> Так, он говорит о ложности *religio*, если она является “*humanorum operum cultus*” («культом творений рук человеческих»), “*cultus bestiarum*” («культом животным»), “*cultus daemonum*” («культом демонов») и т. д.

религия содержит *viam animae liberandae*, путь к освобождению души [Augustinus, 1899, p. 505]. Весьма вероятно, что такой общий признак покажется современному религиоведу «христианоцентричным» и, соответственно, нерелевантным, однако для епископа Католической церкви, жившего в V в., вполне естественным является предположение, что все религии претендуют на то, чтобы быть религиями спасения. Конечно, эта идея Августина была обусловлена культурно-историческим контекстом его эпохи, но дело не в том, какой она была, а в самом факте указания им на некий общий признак, свойственный всем религиям.

Другой фрагмент (из трактата «Против манихея Фавста»), где говорится о переходе из одной религии в другую, еще более примечателен. Манихей Фавст (как передает его слова Августин) утверждал следующее: «Если бы я продолжал придерживаться религии своих предков (*paterna religio*) и ко мне пришел бы проповедник Христа, который пытался бы обратиться ко мне при помощи [ссылок] на пророков, я бы считал его безумным, так как он пытался бы убедить меня, язычника, человека совершенно другой религии (*longe alterius religionis*), в сомнительном при помощи сомнительного» [Augustinus, 1891a, p. 378]. Здесь мы видим не просто подтверждение того, что переход, например, из язычества в христианство мог трактоваться как переход *из религии в религию*, но также и своего рода распределение религий по определенным категориям. Действительно, трудно не согласиться с Фавстом в том, что язычество столь сильно отличается от христианства, что попытка обращения язычника в христианство при помощи ссылок на иудейских пророков была бы не самым успешным предприятием из потенциально возможных.

Следующий пример относится не к переходу из одной религии в другую, а к вопросу о полномочиях светских властей в религиозных материях. В сочинении «Против послания Пармениана» Августин рассматривает вопросы о том, могут ли император или его уполномоченные судить о религии (*de religione*), а также станет ли мучеником тот, кто «следует ложному в религии» (*prava in religione sectantur*), если император прикажет его казнить. Сама постановка этих вопросов предполагает использование некоего общего понятия «религия», поскольку, естественно, имеется в виду, что компетенции императора в сфере религии (*in religione*) распространяются не только на то, что Августин считал истинной религией, но и на то, что квалифицировалось им как суеверие (или «ложная религия»). Поэтому заключение Августина вполне ожидаемо: не каждый, кто претерпел от императора из-за «некоего вопроса, относящегося к религии» (*in aliqua religionis quaestione*), является мучеником, ведь среди тех, кто страдает из-за религии, есть и такие, кто «нечестив в ложной религии» (*falsa religione sunt impii*) или принимает «суеверие за благочестивую религию»<sup>3</sup>.

Впрочем, наиболее интересным в контексте дискуссии о «религии вообще» как о родовом понятии является следующий пример. Уже упоминавшийся выше Фавст, комментируя слова апостола Павла «для чистых все чисто» (Тит 1, 15), писал (как передает его слова Августин): «Хотя в мире существуют три религии (*tres in mundo religiones sint*), которые, пусть и совершенно разными способами, полагают целомудрие и воздержание средством очищения ума (я говорю о [религиях] евреев, язычников и христиан), совершенно непонятно, от какой из этих религий (*ex quam istarum religionum*) может исходить мнение о том, что нет ничего нечистого (*non sanctum*). Это мнение, конечно, исходит не от иудаизма (*Judaismus*); но и не от язычества (*Paganismus*), ведь оно также разделяет пищу [на чистую и нечистую]... Как же тогда Павел мог сказать то, что не соответствует никакой религии?» [ibid., p. 757–758]. Согласно гипотезе А. Кырлежева, Августин, отвечая Фавсту, должен был бы прежде всего сообщить ему, что никаких религий, кроме христианской,

<sup>3</sup> “...superstitione, quam piam religionem putabat” [Augustinus, 1908, p. 35–36].

в мире не существует, а иудаизм и язычество суть «религиозное предательство», и что, кроме того, в силу данного обстоятельства не может существовать также и такого общего признака всех религий, как деление объектов на чистые и нечистые (не говоря уже о «целомудрии», «воздержании» и «очищении ума», которые также описываются Фавстом как общие для всех религий средства, обеспечивающие переход человека в «чистое» состояние). Однако Августин ничего подобного не написал. Поэтому достаточно очевидно, что он не просто понимал, что такое «религия вообще», но и – в той или иной мере – был согласен с приведенной Фавстом классификацией.

Итак, подводя итоги сказанному, можно отметить следующее. Хотя «религия вообще» мало интересовала Августина, он имел определенное представление о том, что это такое. Религия есть поклонение божеству (*cultus deitatis*), или божественный культ, участвуя в котором верующий надеется обрести «освобождение души» (или, говоря иначе, путь к спасению). Объектом этого культа могут быть ложные боги (в ложных религиях) или же истинный Бог (в истинной религии). Кроме того, из полемики Августина с Фавстом видно, что Августин был (в той или иной мере) согласен с идеями Фавста о том, что любая религия предполагает деление на «чистое и нечистое»<sup>4</sup>, а ее основная цель достигается (или, по меньшей мере, ее достижение сопровождается) определенными аскетическими практиками (например, целомудрием и воздержанием).

Далее следует сказать о том, как Августин представлял себе «истинную религию». Начать можно с того, что Августин предложил две этимологии слова “*religio*”. В трактате «Об истинной религии» он (в духе Лактанция<sup>5</sup>) писал: «Ведь с их [благих ангелов] помощью мы избавляемся от всякого суеверия, стремясь к единому Богу и к Нему одному привязывая (*religantes*) наши души, откуда, как представляется, и происходит [слово] “религия” (*religio*)...» [Augustinus, 1845, col. 171]. С другой стороны, в сочинении «О граде Божиим» мы находим иную этимологию: «Его [Бога] выбирая (*eligentes*), или, вернее, вновь избирая (*religentes*), так как мы утрачиваем Его [своим] небрежением, – откуда, как считают, и происходит [слово] “религия” (*religio*), – мы стремимся к Нему любовью...» [Augustinus, 1899, p. 450]. Судя по всему, из этих двух этимологий Августин в конце концов выбрал первую, поскольку в своих поздних «Пересмотрах» он писал: «На мой взгляд, в тех моих словах [из трактата “Об истинной религии”] приведено более правдоподобное основание [этимологии слова] “религия” (*religio*)» [Augustinus, 1902, p. 64]. Таким образом, можно сказать, что Августин видел смысл истинной религии в установлении связи между человеком и истинным Богом.

Кроме того, Августин связывал «истинную религию» с понятием “*debitus cultus deitatis*” («должного культа божества») [Augustinus, 1899, p. 505]. Он стремился выразить это понятие в одном слове и перебирал различные варианты. Латинское “*cultus*” представлялось ему неподходящим, поскольку оно означает не только «божественный культ», но и «почтение» применительно к людям, а также «попечение», «заботу», «возделывание» и т. д. Сходным образом дело обстояло и с “*pietas*” («благочестием»): хотя “*pietas*”, по мнению Августина, в собственном смысле слова обозначает божественный культ, этим словом обозначаются также и чувства, обязательные

<sup>4</sup> Августин прямо указывает в ответе Фавсту, что «Бог, [говоря] через Моисея, отделил чистое от нечистого» [Augustinus, 1891a, p. 759].

<sup>5</sup> Согласно Луцию Цецилию Фирмиану Лактанцию (ок. 250 – ок. 325), «мы соединены и связаны (*religati sumus*) этими узами благочестия (*pietas*) с Богом, отчего и сама религия (*religio*) получила свое имя» [Lactantius, 1890, p. 389]. Подробнее о понятии “*religio*” у Лактанция см.: [Апполонов, 2019].

по отношению к родителям (кроме того, «по народному словоупотреблению имя благочестия применяется и к делам милосердия» [Augustinus, 1899, p. 447]). “Religio” (“θηρησκεία” по-гречески) «гораздо точнее» (*distinctius*) термина “cultus” обозначает божественный культ; однако, как и “cultus”, “religio” отсылает не только к Богу: в смысле «уважения» и «почтения» *religio* требуется соблюдать по отношению к родным и близким. Исходя из этого, Августин предложил использовать для обозначения «должного культа божества» греческий термин “λατρεία”: «Словом “λατρεία” по обыкновению тех, кто передал нам божественные Писания, всегда (или столь часто, что почти всегда) называется то служение (*servitus*), которое относится к почитанию Бога (*pertinet ad colendum Deum*)» [ibid., p. 445]<sup>6</sup>. Окончательный же вывод Августина таков: «Итак, то, что по-гречески называется *λατρεία*, а на латынь переводится как “служение”, но такое, которым мы почитаем (*colimus*) Бога; или то, что по-гречески называется *θηρησκεία*, а по-латыни *religio*, но *religio* применительно к Богу; или то, что греки называют *θεοσέβεια*, а мы одним словом выразить не можем, но можем назвать “божественным культом” (“*Dei cultus*”), – все это мы считаем должным (*deberi dicimus*) только по отношению к Богу, Который есть истинный Бог и своих почитателей (*cultores*) делает богами» [ibid., p. 447].

Но чем же является этот “*debitus cultus deitati*” в содержательном отношении? В трактате «О Граде Божиим» Августин, приведя цитату из Евангелия от Матфея «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим; возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22, 37–39), сделал следующий принципиальный вывод: «Вот это и есть божественный культ, это и есть истинная религия, это и есть подлинное благочестие, это и есть служение, подобающее только Богу!» [ibid., p. 451]. Тем не менее едва ли этот вывод можно считать окончательным ответом на поставленный выше вопрос. В «Энхиридионе», где эта тема рассматривается более подробно, Августин, связав “*cultus Dei*” с мудростью (*sapientia*) и благочестием (*pietas*)<sup>7</sup>, в конечном счете пришел к заключению, что «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью» (“*fide, spe, caritate colendum Deum*”) [Augustinus, 1841, col. 232]. Кроме того, он особо отметил, что то, «во что надлежит верить, на что нужно надеяться и что следует любить», есть «главнейшее, пожалуй, даже единственное, чего нужно держаться в религии (*in religione*)» [ibid.].

Как следует понимать приведенную выше формулу «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью»? «Энхиридион», согласно Августину, должен был отвечать на следующие вопросы: «Чему в первую очередь надо следовать и чего надо избегать, чтобы не впасть в разнообразные ереси? Насколько разум может оказать поддержку религии (*in quantum ratio pro religione contendat*)? Что, в случае, когда речь идет об одной лишь вере, не относится к ведению разума? Что пребывает в начале, а что – в конце? В чем самая суть исповедания? Каково собственное и непоколебимое основание католической веры?» [ibid.]. Как мы видим, задачи, которые ставит перед собой Августин в «Энхиридионе», тождественны задачам обычного

<sup>6</sup> Р.Д. Штаудт считает, что Августин использовал греческий “λατρεία” для «более адекватного описания христианской религии как отличающейся от идолопоклоннических практик язычников» [Staudt, 2008, p. 5]. Со своей стороны, я полагаю, что Августина в данном случае занимал не столько вопрос о противопоставлении христианства и язычества, сколько проблема, связанная с нежелательными коннотациями латинских терминов.

<sup>7</sup> «Человеческая мудрость – благочестие (*pietas*)... По-гречески благочестие – *θεοσέβεια*, то есть божественный культ (*Dei cultus*). У греков есть и еще одно слово для благочестия, *εὐσέβεια*, которое [дословно] означает “благый культ” (“*bonus cultus*”), но все равно отсылает преимущественно к почитанию Бога (*ad colendum Deum*). Однако если мы говорим о том, что есть для человека мудрость, то нет лучшего слова, чем то, которое с наибольшей ясностью подразумевает божественный культ» [Augustinus, 1841, col. 231].

катехизиса<sup>8</sup>: читатель должен вкратце ознакомиться с «началами веры» и понять, что «тот, кто им противоречит, либо совершенно чужд имени Христа, либо еретик» [Augustinus, 1841, col. 232]. Соответственно, и в случае формулы «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью» мы имеем дело с изложением «исповедания веры, которое коротко содержится в Символе» [ibid., col. 285], а вера из этой формулы есть исповедание базовых положений христианского вероучения. И именно такая вера лежит в основе двух других добродетелей, посредством которых осуществляется «подлинное поклонение Богу»: «Из этого исповедания веры... рождается благая надежда верующих, сопровождаемая святой любовью» [ibid.]. Надежда у Августина также имеет своего рода интеллектуальное измерение, которое он выявляет в ходе истолкования Молитвы Господней, содержательно соотнося упоминаемые в молитве «прошения» с основами христианской догматики. «Что же касается любви, – продолжает Августин, – то она больше тех двух, то есть веры и надежды... ибо когда спрашивают, является ли некий человек благим, то интересуются не тем, во что он верит, и не тем, на что он надеется, но тем, что он любит. <...> Итак, все божественные заповеди отсылают к любви» [ibid., col. 286–288].

Итак, в самых общих чертах августиновский “*debitus cultus deitati*” выглядит следующим образом. Исходным материалом для «должного культа» являются определенные принимаемые на веру положения (как они представлены, например, в Символе); эти положения актуализируются в практической жизни христианина, которая определяется через любовь к Богу и ближнему ради Бога (постольку, поскольку предполагается, что практика, которая не направляется таковой любовью, не может считаться действительно христианской).

Эти два аспекта «должного культа», или *religio vera* (истинной религии), можно условно назвать эпистемологическим и практическим. Если говорить о первом, то его Августин часто соотносил с мудростью и философией. В трактате «Об истинной религии» он писал: «Мы веруем и учим, что относительно этой сущности человеческого спасения иной философии, то есть занятия мудростью, и иной религии (*religio*) не существует, так как те учения (*doctrina*), которых мы не одобряем, к общению с нами в таинствах не допускаются» [Augustinus, 1845, col. 126]. В этом же контексте показательны рассуждения о мудрости из VIII книги «О граде Божием», включая слова о том, что истинный философ, т. е. любитель мудрости, «должен любить Бога, поскольку Бог есть сама мудрость» [Augustinus, 1899, p. 353]. Можно отметить также, что Августин эксплицитно указывал на эпистемологический аспект христианской религии (*Christiana religio*), говоря, что она должна «познаваться» (*cognoscere*)<sup>9</sup>. Наконец, по крайней мере в одном случае Августин говорил о *religio* как о познании Бога<sup>10</sup>. Таким образом, мы видим, что, вопреки мнению У.К. Смита, *religio* (по крайней мере, как *religio vera*) для Августина представляла собой именно что «систему норм или верований», если под «верованиями» разуметь фундаментальные положения христианского вероучения, а под «нормами» – христианскую практическую этику, выраженную в терминах любви к Богу и ближнему. Как отмечает – также в связи с критикой идеи У.К. Смита – Й. Лёссль, у Августина «*religio* тесно связана с *fides* (верой) или, точнее, с *fides catholica* (кафолической верой) и *disciplina catholica* (кафолическим учением), а также очень близка к *christiana lex*

<sup>8</sup> Что, в общем, и не удивительно, поскольку латинское слово “*enchiridion*” происходит от греческого “*ἐγχειρίδιον*”, означающего «краткое руководство», или «наставление»; т. е. в данном контексте “*enchiridion*” по сути и есть катехизис.

<sup>9</sup> «В наше время такова христианская религия, познание и следование которой есть надежнейшее и наивернейшее спасение» [Augustinus, 1845, col. 131].

<sup>10</sup> «Когда речь идет о религии (*de religione*), то есть о поклонении и познании Бога (*de colendo atque intelligendo Deo*)» [Augustinus, 1891b, p. 34].

(христианскому закону), *disciplina omnis religionis* (всему религиозному учению)<sup>11</sup>, *ecclesia catholica* (кафолической Церкви), *doctrina* (доктрине) и т. д.» [Loessl, 1993, p. 364].

Имея в виду указание Лёссля на связь *religio* с *ecclesia catholica*, можно сказать также, что У.К. Смит заблуждался и по поводу «исторической традиции». Действительно, согласно Августину, «сущность этой религии (*religio*), которой мы должны следовать, составляют история и пророчество о временном осуществлении (*dispensatio temporalis*) божественного провидения» [Augustinus, 1845, col. 128]. Здесь *religio* очевидным образом связывается с исторической традицией, которая, пусть даже и имеет сверхъестественное происхождение, но, тем не менее, вполне институализирована (в частности, после учреждения Церкви на Пятидесятницу) и как таковая способна восприниматься «сторонним наблюдателем». Иначе говоря, для Августина «истинная религия, укорененная в истории и подтвержденная пророчествами, приобретает свою окончательную убедительность на основании свидетельств – через личность Христа, жизнь членов [Церкви] и смерть ее святых и мучеников» [Schrodt, 1999, p. 712].

Наконец, можно отметить и то, что трактовка *religio*, предложенная самим У.К. Смитом («живая и личная встреча с величием и любовью Бога»), некорректна. Чтобы это стало ясно, достаточно вставить эту трактовку в следующую фразу Августина из первого абзаца трактата «Об истинной религии», где речь идет о философах: «*Aliud eos in religione suscepisse cum populo, et aliud eodem ipso populo audiente defendisse privatim*» [Augustinus, 1845, col. 123]. Согласно Смиту, перевод этой фразы должен выглядеть так: «В живой и личной встрече с величием и любовью Бога (*in religione*) философы принимали одно, вместе с народом, а частным образом (в присутствии того же самого народа) защищали другое». Эта фраза лишена смысла уже хотя бы потому, что нельзя принимать нечто *вместе с народом* в ходе «живой и личной» встречи с величием и любовью Бога». Если же “*in religione*” перевести как «в религии», то фраза становится понятной: в материях, относящихся к полисной религии, философы разделяли общие с народом представления, а частным образом учили вещам, которые от этих представлений могли отличаться, – факт, хорошо известный любому, кто знаком с историей греко-римской философии.

Итак, в заключение можно сказать следующее. У Августина, несомненно, было представление о «религии вообще» (как о «богопоклонении вообще», или о «культе вообще», каковой культ, в зависимости от объекта поклонения, мог трактоваться как истинный или ложный). Соответственно, ничто не препятствует тому, чтобы у Августина наличествовала также и некая философия религии (если под последней понимать рациональный дискурс о происхождении и особенностях религиозных традиций). При этом термин “*religio*”, будучи одним из ключевых для августиновской философии религии, мог, вопреки мнению У.К. Смита, обозначать «систему норм или верований», а также «историческую традицию» (впрочем, надо отметить, что этим значения данного термина не исчерпывались; он мог обозначать также, например, благочестие в самом широком смысле и даже использоваться в обращении «Ваше Благочестие»).

<sup>11</sup> Показательно, что Э. Файль, в общем и целом разделявший идеи У.К. Смита о том, что термин “*religio*” в эпоху Августина не мог означать «систему норм или верований», признавал, что выражение “*disciplina omnis religionis*” «устанавливает определенный порядок подчинения (*Überordnung*) термина “*religio*”»; тем не менее он категорически отрицал, что из этого следует какая-либо «терминологическая ясность» [Fail, 1986, Bd. 1, S. 70]. Со своей стороны, я хочу отметить, что основные значения латинского слова “*disciplina*” суть: учение, наставление, дисциплина, наука, система, нормы, принципы и т. д. Конечно, если рассматривать *только* выражение “*disciplina omnis religionis*”, то говорить о терминологической ясности было бы, вероятно, слишком поспешно. Однако если привлечь во внимание все приведенные мною свидетельства, то, наоборот, сложно говорить о терминологической неясности.

## Список литературы

- Апполонов, 2019 – *Апполонов А.В.* Понятие «religio» у Луция Цецилия Фирмиана Лактанция // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 1. С. 63–73.
- Кырлежев, 2012 – *Кырлежев А.* Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 100–106.
- Узланер, 2008 – *Узланер Д.* Расколдовывание дискурса: Религиозное и светское в языке нового времени // Логос. 2008. № 4 (18). С. 140–159.
- Цицерон, 1966 – *Цицерон.* Диалоги. М.: Наука, 1966. 226 с.
- Augustinus, 1841 – *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio // Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXII. Parisiis: J.-P. Migne, 1841. Cols. 1222–1310.
- Augustinus, 1845 – *Augustinus Hipponensis.* De vera religione // Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1845. Cols. 121–173.
- Augustinus, 1865 – *Augustinus Hipponensis.* Enchiridion de Fide, Spe et Charitate // Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XL. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 231–290.
- Augustinus, 1891a – *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXV/I. Vindobonae: F. Tempisky, 1891. P. 251–797.
- Augustinus, 1891b – *Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXV/I. Vindobonae: F. Tempisky, 1891. P. 3–48.
- Augustinus, 1896 – *Augustinus Hipponensis.* Confessio // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXIII. Vindobonae: F. Tempisky, 1896. xxxiii + 396 p.
- Augustinus, 1899 – *Augustinus Hipponensis.* De civitate Dei // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXX/I. Vindobonae: F. Tempisky, 1899. xviii + 660 p.
- Augustinus, 1902 – *Augustinus Hipponensis.* Retractationes // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXVI. Vindobonae: F. Tempisky, 1902. xx + 218 p.
- Augustinus, 1904 – *Augustinus Hipponensis.* De consensu Evangelistarum // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXXIII. Vindobonae: F. Tempisky, 1904. xxxi + 468 p.
- Augustinus, 1908 – *Augustinus Hipponensis.* Contra epistolam Parmeniani // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. LI. Vindobonae: F. Tempisky, 1908. P. 19–141.
- Augustinus, 1910 – *Augustinus Hipponensis.* Contra Gaudentium // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. LIII. Vindobonae: F. Tempisky, 1910. P. 199–274.
- Fail, 1986–2012 – *Fail E.* Religio. Bände 1–4. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986–2012.
- Fitzgerald, 2000 – *Fitzgerald T.* The Ideology of Religious Studies. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000. 276 p.
- Lactantius, 1890 – *Lactantius.* Divinae institutiones // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XIX. Vindobonae: F. Tempisky, 1890. P. 1–672.
- Loessl, 1993 – *Loessl J.* Religio, Philosophia und Pulchritudo: Ihr Zusammenhang nach Augustinus, De vera religione // Vigiliae Christianae. Vol. 47, No. 4 (Dec., 1993). P. 363–373.
- Nongbri, 2013 – *Nongbri B.* Before Religion. A History of a Modern Concept. New Haven and London: Yale University Press, 2013. 275 p.
- Schrodt, 1999 – *Schrodt P.* Religion // Augustine through the Ages: An Encyclopedia / Ed. by A.D. Fitzgerald. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1999. P. 710–712.
- Smith, 1962 – *Smith W.C.* The Meaning and End of Religion. Minneapolis: Fortress Press, 1962. 340 p.
- Staudt, 2008 – *Staudt R.J.* Religion as a Virtue: Thomas Aquinas on Worship through Justice, Law, and Charity. Diss. Ave Maria University, 2008.
- The Laws of Plato, 1921 – *The Laws of Plato.* Vol. 1. Manchester: The University press; London; New York [etc.]: Longmans, Green & co, 1921. x + 641; 669 p.
- Thomas Aquinas, 1880 – *Thomas Aquinas.* Summa theologiae. Vol. 3. Parisiis: apud Bloud et Barral, 1880. 610 p.

## The Term “Religio” in Saint Augustine’s Philosophy of Religion

Alexey V. Appolonov

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: alexeyapp@yandex.ru

The article discusses the use of the term “religio” in the works of Saint Augustine of Hippo. The author contests a hypothesis that Saint Augustine could not make use of the universal concept of “religion” and, accordingly, the term “religio” in his works means not religion, but something completely different (for example, according to W.C. Smith, the mystical “vivid and personal confrontation with the splendour and love of God”). The author shows that for Saint Augustine “religio” in some cases definitely meant cult and cult practices that were interpreted by him – depending on the object of worship – either as false religious traditions, or – in the case of worshipping the true God – as unique true Christian religion, which incorporates as its inalienable element an accessible to external observation (and in this sense “objective”) system of beliefs and moral norms.

**Keywords:** Saint Augustine of Hippo, W.C. Smith, notion of “religio”, philosophy of religion, history of philosophy, patristics, Christian theology, history of religions

### References

Appolonov A.V. Ponyatie «religio» u Luciya Ceciliya Firmiana Laktanciya [The Concept of “Religio” according to Lucius Caecilius Firmianus Lactantius], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, vol. 12, no. 1, pp. 63–73. (In Russian)

Augustinus Hipponensis. Confessio, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXXIII. Vindobonae: F. Tempsky, 1896. xxxiii + 396 pp.

Augustinus Hipponensis. Contra epistolam Parmeniani, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. LI. Vindobonae: F. Tempsky, 1908, pp. 19–141.

Augustinus Hipponensis. Contra Faustum, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXV/I. Vindobonae: F. Tempsky, 1891, pp. 251–797.

Augustinus Hipponensis. Contra Gaudentium, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. LIII. Vindobonae: F. Tempsky, 1910, pp. 199–274.

Augustinus Hipponensis. De civitate Dei, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXXX/I. Vindobonae: F. Tempsky, 1899. xviii + 660 pp.

Augustinus Hipponensis. De consensu Evangelistarum, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXXXIII. Vindobonae: F. Tempsky, 1904. xxxi + 468 pp.

Augustinus Hipponensis. De libero arbitrio, in *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, vol. XXXII. Parisiis: J.-P. Migne, 1841, cols. 1222–1310.

Augustinus Hipponensis. De utilitate credendi, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXV/I. Vindobonae: F. Tempsky, 1891, pp. 3–48.

Augustinus Hipponensis. De vera religione, in *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, vol. XXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1845, cols. 121–173.

Augustinus Hipponensis. Enchiridion de Fide, Spe et Charitate, in *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, vol. XL. Parisiis: J.-P. Migne, 1865, cols. 231–290.

Augustinus Hipponensis. Retractationes, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXXVI. Vindobonae: F. Tempsky, 1902. xx + 218 pp.

Feil E. *Religio*, Bd. I–IV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986–2012.

Fitzgerald T. *The Ideology of Religious Studies*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000. xiv, 276 pp.

Gorenshtejn V.O. (tr.) Cicero, *Dialogi* [Dialogs]. Moscow: Nauka Publ., 1966. 226 pp. (In Russian)

Kyrlezhev A. Postsekulyarnoe: kratkaya interpretaciya [The Postsecular: A Short Interpretation], *Logos*, 2011, vol. 82, no. 3, pp. 100–106. (In Russian)

Lactantius. Divinae institutiones, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XIX. Vindobonae: F. Tempsky, 1890, pp. 1–672.

- Loessl J. Religio, Philosophia und Pulchritudo: Ihr Zusammenhang nach Augustinus, De vera religione, *Vigiliae Christianae*, vol. 47, no. 4 (Dec., 1993), pp. 363–373.
- Nongbri B. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven; London: Yale University Press, 2013. ix, 275 pp.
- Schrodt P. Religion, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. by A.D. Fitzgerald. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1999, pp. 710–712.
- Smith W.C. *The Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan Co., 1962. 340 pp.
- Staudt R.J. *Religion as a Virtue: Thomas Aquinas on Worship through Justice, Law, and Charity*. Diss. Ave Maria University, 2008.
- The Laws of Plato*, vol. 1. Manchester: The University press; London; New York [etc.]: Longmans, Green & co, 1921. x, 641; 669 pp.
- Thomas Aquinas. *Summa theologiae*, vol. 3. Parisiis: apud Bloud et Barral, 1880. 610 pp.
- Uzlaner D. Raskoldovyvanie diskursa: Religioznoe i svetskoe v yazyke novogo vremeni [The Religious and the Secular in the Language of Modernity], *Logos*, 2008, vol. 18, no. 4, pp. 140–159. (In Russian)