

τον οποίο λειτουργούν οι άνθρωποι ή οι θεσμοί, και έπειτα για την χαρτογράφηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς.<sup>5</sup>

Αυτό σημαίνει, βέβαια, ότι δεν μπορεί κανείς να μιλήσει για το τι είναι η θρησκεία, χωρίς να εξηγήσει, τουλάχιστον εν μέρει, ποιες είναι οι προεκτάσεις της, η προέλευση και η λειτουργία της. Παρ' όλα αυτά, στη συνέχεια θα εστιάσουμε την προσοχή μας κυρίως στις εμφανείς απόπειρες μέσα στο πλαίσιο της μελέτης της θρησκείας να ορισθεί η έννοια «θρησκεία» —να καθορισθούν, δηλαδή, τα όριά της και να διατυπωθεί ένας ακριβής περιγραφικός χαρακτηρισμός της—, παρά στις θεωρητικές προσπάθειες που ενδεχομένως εμπεριέχουν έμμεσες προσδιοριστικές αναφορές. Θα πρέπει πάντως να έχει κανείς κατά νου ότι κάθε ορισμός της θρησκείας υποδηλώνει τουλάχιστον κάποια θεωρητικά συμπεράσματα, ενώ κάθε απόπειρα διατύπωσης μιας θεωρίας για τη θρησκεία εξαρτάται παράλληλα, ή ακόμη και οφείλεται, στον τρόπο με τον οποίο ορίζεται εξ αρχής η έννοια.

## Σημαντικές επιστημονικές συμβολές

Η προσπάθεια ορισμού της θρησκείας είναι εξίσου παλαιά με την ίδια την ακαδημαϊκή μελέτη της θρησκείας. Ο Max Müller (1823-1900), ο οποίος συχνά θεωρείται ως ο ιδρυτής των σύγχρονων θρησκευτικών σπουδών<sup>6</sup>, ερμηνεύει τη «θρησκεία» με βάση τους «μύθους», για τους οποίους ενδιαφέρεται ιδιαίτερα (και για των οποίων τη μελέτη έγινε ιδιαίτερα γνωστός). Η θρησκεία είναι σε γενικές γραμμές για το Müller η πρωτόγονη διάσθηση και ο θαυμασμός του Θεού, η «αντίληψη του απείρου», η φυσική και διαπολιτισμική αίσθηση ότι κάτι Άλλο ευθύνεται για την ύπαρξη τη δική μας και του κόσμου<sup>7</sup>.

Οι ανθρωπολόγοι πρωτοπόροι των θρησκευτικών σπουδών —ο E. B. Tylor και ο J. G. Frazer—, οι οποίοι άσκησαν κριτική στην φιλο-

<sup>5</sup> McCutcheon, Russell T., «The Economics of Spiritual Luxury: The Glittering Lobby and the Parliament of Religions». *Journal of Contemporary Religion* 13 (1998), σελ. 52.

<sup>6</sup> Βλ. ιδιαίτερα Masuzawa, Tomoko, *In Search of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion. Religion and Postmodernism* (Chicago: University of Chicago Press 1993), σελ. 58-60, Sharpe, Eric I., *Comparative Religion: A History* (La Salle, IL: Open Court<sup>2</sup> 1986), σελ. 27-28, 30-31, 31 σημ. 7. Σύγκρισε και Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press 1996), σελ. 7-8, 19.

<sup>7</sup> Βλ. Masuzawa, Tomoko, *In Search of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion. Religion and Postmodernism* (Chicago: University of Chicago Press 1993), σελ. 67, 192-193, σημ. 42, Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text* (Cambridge: Cambridge University Press 1987), σελ. 93.

λογική προσέγγιση του Müller, δεν διαφοροποιήθηκαν σημαντικά από τη δική του αντίληψη για το τι είναι η θρησκεία. Ο υπεραπλουστευμένος ορισμός του Tylog για τη θρησκεία ήταν απλά η «πίστη σε πνευματικά όντα»<sup>8</sup>, που προκύπτει από μια πρωτόγονη αντίληψη περί φαντασμάτων. Σε αυτήν τη βάση —τον ορισμό, δηλαδή, της θρησκείας αποκλειστικά ή κυρίως από την άποψη της συνειδητής διανοητικής δραστηριότητας: «είμαι θρησκευόμενος, επειδή πιστεύω πως υπάρχουν φαντάσματα»—, μπορούσε εύκολα να διακρίνει και να κατηγοριοποιήσει τρεις ξεχωριστούς τρόπους αντίληψης της φύσης: το μαγικό, το θρησκευτικό και τον επιστημονικό. Ο Frazer, παρομοίως, όχι μόνο υιοθετεί αυτήν την τριμερή τυπολογία, αλλά θεωρεί ότι αντιπροσωπεύει διαδοχικά στάδια στην ανθρώπινη διανοητική εξέλιξη. Η θρησκεία, υποστηρίζει, θα πρέπει να ορισθεί ως «εξίλιωση και κατευνασμός των δυνάμεων που θεωρούνται ανώτερες από τον άνθρωπο»<sup>9</sup>. Μολονότι διακρίνεται εδώ κάποια προσπάθεια να διευκρινισθεί το τι σημαίνει «πνευματικό» (ανώτερο από τον άνθρωπο), και παρ' όλο που εισάγεται στον ορισμό μια διάσταση συμπεριφορικής ή διανοητικής σύνδεσης (η επιθυμία να εξευμενισθεί κάποιος προσωπικός μεσάζοντας), η θεώρηση του Frazer επικεντρώνεται στο διανοητικό περιεχόμενο της πίστης όσο κι εκείνη του Tylog. Η θρησκεία είναι απλώς ένας συγκεκριμένος τρόπος αντίληψης του κόσμου, ο οποίος χαρακτηρίζεται, σε αντιδιαστολή τόσο με τη «μαγεία», όσο και με την «επιστήμη», από την προσωπική και μη μηχανιστική διάστασή του, και είναι καταδικασμένος να αντικατασταθεί από πιο προοδευτικούς τρόπους σκέψης ως λανθασμένος.

Αυτή η νοησιαρχική προσέγγιση της θρησκείας εντοπίζεται από τον David Hume (1711-1776) κι έπειτα, και συνδέεται με τα ενδιαφέροντα και τις επιδιώξεις του Διαφωτισμού. Και οι τρεις ορισμοί έχουν ως σημείο αναφοράς την πίστη σε θεότητες (ή «πνευματικά όντα»), καθιστώντας έτσι την (διανοητική) αντίληψη περί μιας υπερβατικής πραγματικότητας το καθοριστικό χαρακτηριστικό της θρησκείας. Οι ορισμοί του Tylog και του Frazer, πάντως, είναι ακόμη πιο αποκαλυπτικοί από ό,τι εκείνος του Müller, καθώς θέτουν μία διάκριση μεταξύ θρησκείας και επιστήμης. Θα πρέπει επομένως να είναι σαφές στην προκειμένη περίπτωση ότι η αφορμή γι' αυτούς τους νοησιαρχικούς ορισμούς της θρησκείας είναι η αρχετυπική διάκριση του Διαφωτισμού μεταξύ «δόγματος» από τη μια, και «ορθολογιστικής και επιστημονικής» γνώσης από την άλλη. Αυτή η αντιπαράθεση, βέβαια, αποτελεί η ίδια μέρος ενός πολιτικού προγράμματος, στο πλαίσιο του

<sup>8</sup> Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press 1996), σελ. 24.

<sup>9</sup> Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text* (Cambridge: Cambridge University Press 1987), σελ. 104.

οποίου οι εκκλησιαστικοί θεσμοί, καθώς και τα απολυταρχικά καθεστώτα που νομιμοποιούνταν σε μεγάλο βαθμό στηριζόμενα σε αυτούς, έγιναν το αντικείμενο «ορθολογικής» κριτικής. Το ότι οι σύγχρονες ακαδημαϊκές προσπάθειες ορισμού της θρησκείας φέρουν ίχνη αυτού του προγράμματος φανερώνει ότι ίσως η ίδια η «θρησκεία» να είναι ένα διανοητικό εφεύρημα της μοντέρνας εποχής, και ιδιαίτερα του Διαφωτισμού, και η πειστικότητά της ενδεχομένως να εξαρτάται από τις κοινωνικοπολιτικές περιστάσεις και τις επιδιώξεις του Μοντέρνου κόσμου.<sup>10</sup> Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Tylog και ο Frazer —και πόσο μάλλον ο Müller— προωθούσαν τις πολιτικές σκοπιμότητες του Διαφωτισμού, αλλά ότι η επιτυχία του προγράμματος του Διαφωτισμού δημιούργησε μια ενότητα, τη «θρησκεία», την οποία αυτοί οι στοχαστές επιχείρησαν να ερμηνεύσουν. Επομένως, δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι τόσο οι ίδιοι, όσο και εκείνοι που τους ακολούθησαν σε αυτήν την προσέγγιση, ενήργησαν με βάση τις υποθέσεις του Διαφωτισμού.

Μια άλλη τάση όσον αφορά τον ορισμό της θρησκείας είναι εκείνη που επιχειρεί να την προσδιορίσει με βάση τη σύνδεσή της, ή τη λειτουργία της, μέσα σε άλλους τομείς της ανθρώπινης ζωής. Με άλλα λόγια, ένα συγκεκριμένο φαινόμενο αναγνωρίζεται ως θρησκευτικό όχι τόσο λόγω του διανοητικού και προτασιακού περιεχομένου του, όσο με βάση τη λειτουργία που εξυπηρετεί, σε σχέση με διάφορες ψυχολογικές, κοινωνικές ή πολιτικές λειτουργίες.

Οι λειτουργιστές ορίζουν τη «θρησκεία» όχι με βάση το πιστεύουν οι θρησκευόμενοι άνθρωποι, αλλά με βάση το πώς το πιστεύουν (με βάση δηλαδή το ρόλο της πίστης στη ζωή των ανθρώπων). Προσδιορίζουν ορισμένες ατομικές ή κοινωνικές ανάγκες και αντιμετωπίζουν τη θρησκεία ως ένα σύστημα του οποίου οι αντιλήψεις, οι πρακτικές ή τα σύμβολα έχουν σκοπό να ικανοποιήσουν αυτές τις ανάγκες.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Με τον όρο «μοντερνικότητα» δεν εννοώ απλά τη «σύγχρονη εποχή», αλλά κάτι πολύ συγκεκριμένο (εξ ου και Μοντέρνο με Μ κεφαλαίο): την ιστορική μετάβαση της δυτικής Ευρώπης (και σε πολύ μικρότερο βαθμό της ανατολικής Ευρώπης) από τη μεσαιωνική και φεουδαρχική οργάνωση στις οργανώσεις εκείνες που αποτέλεσαν χαρακτηριστικά της μετα-μεσαιωνικής και όλο και περισσότερο καπιταλιστικής Δύσης μέχρι και τον εικοστό αιώνα. Επομένως, η ατομική ιδιοκτησία, για παράδειγμα, ή ιδέα της βασικής ισότητας όλων των ανθρώπων, ή ο ορισμός και η κατανόηση του «αλήθινου» ως ενός υποκειμένου που διαδέχεται αυτεξούσιο και αυτογνώσια, είναι όλες «μοντέρνες» έννοιες, ακόμη και αν οι μίξες τους —όπως και άλλων ιδεών και κοινωνικών συμπεριφορών που χαρακτηρίζουν το Διαφωτισμό— μπορούν να εντοπισθούν στην εποχή της Αναγέννησης ή της Μεταρρύθμισης, αν όχι κι αιώνες πριν.

<sup>11</sup> Clarke, Peter B. and Peter Byrne, *Religion Defined and Explained* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press 1993), σελ. 7.

Η ανωτερότητα αυτής της προσέγγισης έγκειται μεταξύ άλλων στο ότι αναγνωρίζει τα υπέρλογα χαρακτηριστικά της θρησκείας, εκτιμώντας ότι στο φάσμα των φαινομένων που ονομάζονται «θρησκευτικά» περιλαμβάνονται έντονες συναισθηματικές καταστάσεις, συγκεκριμένες ενέργειες και, φυσικά, σημαντικές επιπτώσεις στην ανθρώπινη συμπεριφορά, χωρίς να θεωρεί τη θρησκεία αποκλειστικά ως ένα σύνολο (λανθασμένων) διανοητικών αντιλήψεων. Επιπλέον, δίνοντας έμφαση στη λειτουργία που επιτελεί η θρησκεία, είτε σε ατομικό, είτε σε κοινωνικό επίπεδο, οι λειτουργιστικοί [ή φονξιοναλιστικοί] ορισμοί επιτρέπουν μια πιο σύνθετη κατανόηση των διαφόρων μορφών τις οποίες προσλαμβάνουν, ιστορικά ή ατομικά, τα θρησκευτικά φαινόμενα, και αποφεύγοντας επομένως το πρόβλημα που δημιουργεί η νοησιαρχική προσέγγιση, το ότι δηλαδή η θρησκεία δεν εγκαταλείφθηκε με την έλευση της επιστήμης.

Ο πιο γνωστός λειτουργιστικός ορισμός της θρησκείας είναι εκείνος του Γάλλου κοινωνιολόγου Émile Durkheim (1858-1917), του οποίου το έργο *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (1912) αποτελεί ορόσημο για την κοινωνιολογική μελέτη των θρησκευτικών φαινομένων. Ο Durkheim δεν προσπάθησε να εξηγήσει την αρχική γένεση της θρησκείας στα βάθη του παρελθόντος ως βάση για την ύπαρξη και την ποικιλομορφία της στο παρόν. Η μελέτη του για τον *τοτεμισμό*, τον οποίο θεωρούσε ως την «αρωταρχική μορφή» των θρησκευτικών αντιλήψεων και πρακτικών, είχε σκοπό να αποκαλύψει τις κοινωνικές λειτουργίες της θρησκείας στην πιο πρωτόγονη — και επομένως πιο απλή — μορφή τους, και όχι να προσδιορίσει ένα και μοναδικό γεγονός, στο οποίο οφείλει η θρησκεία τη γέννησή της. Παρατηρώντας ότι οι παλαιότεροι ορισμοί της θρησκείας, οι οποίοι αναφέρονταν στο «υπερβατικό» ή σε ορισμένες «θεότητες», είχαν παρερμηνεύσει το χαρακτήρα της θρησκευτικής πίστης (προσδιορίζοντάς την με βάση τις σύγχρονες μορφές ανθρώπινης πίστης), ο Durkheim προτείνει στη θέση τους έναν ορισμό της θρησκείας με βάση τη διάκριση μεταξύ ιερού και βεβήλου: «η θρησκεία είναι ένα ενιαίο σύστημα αντιλήψεων και πρακτικών που σχετίζονται με *ιερά πράγματα*, δηλαδή πράγματα απομακρυσμένα και απαγορευμένα»<sup>12</sup>. Το νόημα αυτής της διάκρισης ενδεχομένως να φαίνεται αρχικά περιεργό, καθώς για τον Durkheim δεν σχετίζεται με την ιερότητα, την αγαθότητα ή με υπερφυσικές ιδιότητες. Αντιθέτως, το περιεχόμενο αυτών των κατηγοριών είναι αυθαίρετο. Οτιδήποτε μπορεί να είναι ιερό σε μια ορισμένη κοινωνία, αρκεί να μην είναι βεβήλο, και αντιστρόφως. Αν

<sup>12</sup> Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press 1995), σελ. 44.

οι όροι «εργό» και «βέβηλο» δεν έχουν κάποιο σταθερό περιεχόμενο, αν η διάκριση αυτή είναι απλώς τυπική και αυθαίρετη, τότε ποιο είναι το νόημά της; Σύμφωνα με τον Durkheim, σκοπός αυτής της διάκρισης είναι να προσφέρει μια περιγραφή της κοινωνίας ως συνόλου, ή, στο ίδιο πνεύμα, του αισθήματος του «εθουσιασμού» που συνοδεύει περιπτώσεις κοινωνικής αλληλεγγύης. Η θρησκεία αποτελεί επομένως συμβολισμό του συνόλου του κοινωνικού σώματος. Αυτό σημαίνει ότι η θρησκεία προσδιορίζεται με βάση την κοινωνική της λειτουργία και όχι με βάση το θρησκευτικό της περιεχόμενο. Με βάση έναν τέτοιο ορισμό, η σημαία, παραδείγματος χάριν —τουλάχιστον στις Η.Π.Α.— είναι ένα αντικείμενο αυθεντικής θρησκευτικής ευλάβειας. Αντιθέτως, η μαγεία, η οποία φέρει πολλά από τα υπερφυσικά χαρακτηριστικά (π.χ. το περιεχόμενο) που θεωρούνται συνήθως θρησκευτικά, αποκλείεται από αυτήν την κατηγορία λόγω του προσωπικού της χαρακτήρα: ως προσωπική υπόθεση, δεν μπορεί να εκπληρώσει τις συγκεκριμένες κοινωνικές λειτουργίες με βάση τις οποίες ο Durkheim αναγνωρίζει ένα φαινόμενο ως θρησκευτικό. Θα μπορούσε κανείς, φυσικά, να εφαρμόσει ένα λειτουργιστικό ορισμό της θρησκείας με τρόπους διαφορετικούς από αυτούς του Durkheim. Από μια φροϋδική προοπτική, για παράδειγμα, η θρησκεία θα μπορούσε να οριστεί λειτουργιστικά ως κοινωνική ψύχωση<sup>13</sup>. Επομένως, η θρησκεία περιγράφεται με βάση τη λειτουργία της ως μια νευρωτική διέξοδος από την κοινωνική αναγκαιότητα της καταστολής των αντικοινωνικών ενστίκτων<sup>14</sup>. Άλλο ένα παράδειγμα είναι η αντίληψη του Marx για τη θρησκεία ως ιδεολογία: η θρησκεία, από μια μαρξιστική προοπτική, θα μπορούσε να οριστεί με βάση την ιδιότητά της να αποκρύπτει την αλήθεια και να προσφέρει παρηγοριά για τις οδύνες

Επιπλέον, υπάρχουν οι ορισμοί εκείνοι που αντιλαμβάνονται τη θρησκεία ως ένα βασικό ανθρώπινο ένστικτο που δεν μπορεί να κατασταλεί, μια παρόρμηση προς το απόλυτο ή το άπειρο, που δεν μπορεί να αναχθεί (ή να μεταφρασθεί) σε οποιοδήποτε είδους ανθρώπινη ανάγκη, όπως υλική ή ψυχολογική παρηγοριά. Ο άνθρωπος,

<sup>13</sup> Βλ. Freud, Sigmund, «Obsessive Actions and Religious Practices», in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 9 (London: Hogarth 1907).

<sup>14</sup> Βλ. επίσης, Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents* (London: Hogarth Press 1930).

<sup>15</sup> Ενώ μια τέτοια φονξιοναλιστική αντίληψη του Marx απέχει υπερβολικά από τα δικά του σχόλια για τη θρησκεία, ο ίδιος ο Marx ποτέ δεν θα θεωρούσε αυτά τα χαρακτηριστικά ως έναν επαρκή ορισμό της θρησκείας. Η θρησκεία φαίνεται να αποτελεί γι' αυτόν ένα αυτονόητο ξεχωριστό φαινόμενο, μέσα στα ευρύτερα λειτουργικά πλαίσια της γενικευμένης «ιδεολογίας». Στην πραγματικότητα, ο φιλοσοφικός ιδεαλισμός είναι λειτουργικά πανομοιότυπος με τη θρησκεία, σύμφωνα με τις θεωρίες του Marx. Επομένως, η αποδοχή της θεωρίας του για τη θρησκεία παράγει ενδεχομένως ένα φνηξιοναλιστικό ορισμό της θρησκείας, ο ίδιος ο Marx όμως δεν χρησιμοποίησε έναν τέτοιο ορισμό.

επομένως, κατανοείται ως *Homo religiosus*<sup>16</sup> —ένα ον με μια έμφυτ τάση προς ένα ανώτερο φοβερό και τρομερό Άλλο. Κατ' αυτόν τον τρόπο ορίζεται η θρησκεία, άμεσα ή έμμεσα, στο έργο ορισμένων διανοητών όπως ο Rudolf Otto (1869-1937), ή, κάπως πιο πρόσφατα, ο Mircea Eliade (1907-1986). Ο Otto περιέγραψε τη θρησκεία ως μια μοναδική εμπειρία του «τρομερού και συναρπαστικού μυστηρίου» (*mysterium tremendum et fascinans*) από τον άνθρωπο, μια προσωπική συνάντηση με το θείο, του οποίου ο υπερβατικός και άρρητος χαρακτήρας καθιστά την ανθρώπινη ύπαρξη εφήμερη και μηδαμινή<sup>17</sup>. Ο Eliade, παρομοίως, θεώρησε τη θρησκεία ως το δέος ή τον προσανατολισμό προς το Ιερό: η θρησκεία συνίσταται σε εκείνες τις αντιλήψεις, τις πρακτικές, τις τελετουργίες και τα συναισθήματα που απευθύνονται προς το Κέντρο, τον πρωταρχικό χρόνο, την «περιοχή της απόλυτης πραγματικότητας»<sup>18</sup>. Τέτοιου είδους ορισμοί της θρησκείας είναι βέβαια μη αναγωγιστικοί, ή ακόμη και αντι-αναγωγιστικοί. Ο Otto, ο Eliade, αλλά και άλλοι οι οποίοι συμερίζονται μια τέτοια αντίληψη της θρησκείας, εξασφαλίζουν, ορίζοντάς την κατ' αυτόν τον τρόπο, ότι —σε αντίθεση με τους λειτουργιστικούς ορισμούς— δεν είναι δυνατό να ερμηνευθεί με μη θρησκευτικούς όρους.

Τέλος, μία από τις πιο ενδιαφέρουσες και ξεκάθαρες προσπάθειες ορισμού της θρησκείας μπορεί να βρει κανείς στο άρθρο του Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System» (1966). Ο Geertz προσπάθησε να γίνει όσο το δυνατόν πιο σαφής και ξεκάθαρος, Καθώς διατύπωσε έναν ορισμό ο οποίος θα επέτρεπε στους ανθρωπολόγους, συμπεριλαμβανομένων και αυτών που ασχολούνται με τις μη δυτικές παραδόσεις, να προσεγγίσουν τη θρησκεία με παραγωγικό τρόπο. Ο συμπτυκνωμένος και πολύπλοκος ορισμός του είναι ο εξής:

Η θρησκεία είναι 1) ένα σύστημα συμβόλων το οποίο 2) προκαλεί ισχυρά, επίμονα, και διαρκή συναισθήματα και κίνητρα στους ανθρώπους, 3) διαμορφώνοντας αντιλήψεις για μια γενικού τύπου ύπαρξη και 4) προσδίδοντας σε αυτές τις αντιλήψεις ένα τέτοιο προσώπιο πραγματικότητας, ώστε 5) τα συναισθήματα και τα κίνητρα αυτά φαίνονται ιδιαίτερα πραγματικά.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Σ.τ.μ.: *Homo religiosus*: θρησκευόμενος άνθρωπος.

<sup>17</sup> Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational* (London: Oxford University Press 1969).

<sup>18</sup> Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, Bollingen Series, vol. 46 (New York: Pantheon 1954), σελ. 17-18.

<sup>19</sup> Geertz, Clifford, «Religion as a Cultural System», in Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. A.S.A. Monographs, vol. 3. (London: Tavistock 1966), σελ. 4.

Η επίδραση αυτού του εκτενούς και λεπτομερούς ορισμού υπήρξε ευρύτατη, και δεν μπορεί εύκολα να χαρακτηριστεί ως λειτουργιστικός/φουσιολοκρατικός, αναγωγιστικός ή μη αναγωγιστικός. Ο Geertz έδωσε ιδιαίτερη προσοχή τόσο στη νοητική, όσο και στη συναισθηματική πλευρά της θρησκείας, καθώς και στη συμβολική της λειτουργία μέσα στο πλαίσιο ενός συγκεκριμένου πολιτισμού. Ανάμεσα σε όλους τους σημαντικούς ακαδημαϊκούς ορισμούς της θρησκείας, ο ορισμός του Geertz φαίνεται να είναι ο πιο προσεγγισμένος και εύστοχος —και πιθανότατα ο λιγότερο ευάλωτος σε κατηγορίες υποκειμενισμού.

## Κριτική αποτίμηση

Οι διάφοροι ορισμοί της θρησκείας που διατυπώθηκαν κατά τον τελευταίο αιώνα —αρκετά αντιφατικοί μεταξύ τους— θα μπορούσαν να κατανοηθούν καλύτερα με βάση μια απλή διμερή τυπολογία. Η πρώτη κατηγορία θα μπορούσε να περιλαμβάνει τους «ουσιολογικούς» ορισμούς της θρησκείας. Αυτού του είδους οι ορισμοί, ανεξάρτητα από το πραγματικό και συγκεκριμένο περιεχόμενο που αποδίδεται στη θρησκεία, δίνουν έμφαση στα βασικά της εσωτερικά χαρακτηριστικά. Η θρησκεία, δηλαδή, έχει ορισμένες ιδιότητες, οι οποίες χαρακτηρίζουν τις ιδιαίτερες εκφράσεις της και μπορεί να προσδιορισθεί με βάση αυτές τις ιδιότητες. Αυτές οι ιδιότητες ενδεχομένως να είναι απαραίτητες και αρκετές για να χαρακτηριστεί ένα συγκεκριμένο φαινόμενο ως «θρησκευτικό», ή ίσως να αποτελούν τα επιμέρους στοιχεία ενός συστήματος «συγγένειας εξ αγχιστείας», όπου κανένα συγκεκριμένο στοιχείο δεν είναι απολύτως απαραίτητο για να χαρακτηριστεί κάποιο φαινόμενο —σε οποιοδήποτε βαθμό— θρησκευτικό<sup>20</sup>.

Η δεύτερη κατηγορία περιλαμβάνει τους ορισμούς εκείνους της θρησκείας που εστιάζουν στη λειτουργία που επιτελεί κάποιο φαινόμενο για την κοινωνική ή προσωπική *συνάφεια* στην οποία συμβαίνει, ή το σκοπό για τον οποίο χρησιμοποιείται. Οι ορισμοί αυτοί, συνολικά, είναι κατ'εξοχήν λειτουργιστικοί. Όπως αναφέρθηκε ήδη σχετικά με τον Durkheim, μια συνέπεια των λειτουργιστικών ορισμών της θρησκείας είναι ότι καθιστούν το περιεχόμενο του όρου «θρησκεία» εντελώς αυθαίρετο. Αυτό που κάποιος θεωρεί ως «ιερό», όπως αποδεικνύεται στην πράξη, είναι για κάποιον άλλο «βέβηλο». Έχω

<sup>20</sup> Clarke, Peter B. and Peter Byrne, *Religion Defined and Explained* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press 1993), σελ. 11-15, Saler, Benson, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories* (Leiden: E. J. Brill 1993).

επιλέξει να χαρακτηρίσω αυτού του είδους τους ορισμούς ως «πολιτισμικούς», καθώς τείνουν να ορίζουν τη θρησκεία με βάση κάποιο συγκεκριμένο κοινωνικό ρόλο, είτε αυτό γίνεται με αναγωγικό τρόπο, είτε όχι.

Κάθε τύπος ορισμού —παρά την ποιικιλία στο εσωτερικό κάθε κατηγορίας— παρουσιάζει ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά.

Χαρακτηριστικά	Ουσιοκρατικοί Ορισμοί	Πολιτισμικός Ορισμός
Βάση του ορισμού	Οντολογική	Λειτουργική
Γλώσσα	Αναφορά σε θρησκευτικά αντικείμενα	Συμβολική, επικοινωνιακή
Περιεχόμενο	Δια-πολιτισμικά σταθερό	Αυθαίρετο, ιστορικά συγκεκριμένο
Αναφορά	Υπερκόσμο	Κοσμικό
Αξία της θρησκείας	Θετική ή αρνητική	Συνχά ουδέτερη

Μολονότι δεν είναι πάντα εύκολο να ταξινομηθεί ένας συγκεκριμένος στοχαστής ή ένας ορισμός σε μια συγκεκριμένη κατηγορία, η παραπάνω τυπολογία φανερώνει ενδεχομένως ορισμένες από τις βασικές ιδιότητες —ίσως ακόμη και κάποια από τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα— του κάθε τύπου προσέγγισης του ορισμού της θρησκείας.

Πολλοί ουσιοκρατικοί ορισμοί της θρησκείας σχετίζονται συχνά με στοιχεία «μεταφυσικά», ή «πνευματικά». Αυτό το γεγονός δημιουργεί δύο σοβαρά προβλήματα. Το πρώτο είναι ότι ένας ορισμός της θρησκείας με βάση το μεταφυσικό ή πνευματικό της περιεχόμενο, ενώ φαίνεται εκ πρώτης όψεως εύστοχος, στην πραγματικότητα απλώς μεταθέτει το πρόβλημα: δημιουργείται τώρα το ερώτημα πώς θα πρέπει να ορισθεί το «πνευματικό» ή το «μεταφυσικό», όροι εξίσου δύσκολο να ορισθούν, όσο και η ίδια η θρησκεία. Μπορεί να θέλει κανείς να ερμηνεύσει τον όρο «πνευματικό» με πολλούς διαφορετικούς τρόπους, αυτό όμως δεν λύνει το πρόβλημα. Για παράδειγμα, δεν μπορεί κανείς να πει ότι «ο όρος 'πνευματικό' αναφέρεται σε πράγματα μη πραγματικά». Αυτό όχι μόνο δημιουργεί το ερώτημα της αναφορικής αλήθειας της θρησκείας, καθώς και το ερώτημα τι θεωρείται ως «αληθινό», αλλά και θα μπορούσε ταυτόχρονα να σημαίνει ότι φανταστικά πρόσωπα, όπως, για παράδειγμα, ο Heathcliffe στο μυθιστόρημα της Emily Brontë *Ανεμοδαρμένα Ύψη*, ανήκουν στην κατηγορία της θρησκείας, ενώ πραγματικοί άνθρωποι, όπως η Ιησούς ή ο Μωάμεθ, όχι. Δεν μπορεί, παρομοίως, να πει ότι «ο όρος 'πνευματικό' αναφέρεται αποκλειστικά σε μη υλικές οντότητες», καθώς ένας τέ-



τοιος ορισμός να μπορούσε να περιλαμβάνει όλες τις ιδέες και τις εννοιες. Εξάλλου, οι ανιμιστικές θρησκείες, για παράδειγμα, δεν προϋποθέτουν απαραίτητα κάποια εναλλακτική ή μη υλική κατάσταση.

Το δεύτερο πρόβλημα με τους ουσιοκρατικούς ορισμούς είναι ότι προϋποθέτουν, χωρίς να αιτιολογούν το γιατί, ότι τα όποια χαρακτηριστικά αναγνωρίζουν ως συστατικά της θρησκείας είναι *σημαντικά*. Ποια σπουδαιότητα έχει, αν έχει, ο διαχωρισμός μιας πολιτικής από μια θρησκευτική ενέργεια; Ακόμη και αν μπορούσαν να διαχωρισθούν, ποιος ο λόγος; Ή, πάλι, με ποια κριτήρια θα διαχωρίσουμε τον εαυτό μας ως ανθρώπινα όντα από τους θεούς; Γιατί να ασχοληθεί κανείς με μια τόσο λεπτή διάκριση, όταν υπάρχουν άλλες, πιο σημαντικές, που θα πρέπει να γίνουν; Για να το θέσω αλλιώς: θα μπορούσε κανείς, αν ήθελε, να διατυπώσει έναν ορισμό για το «κόκκινο», ο οποίος θα επέτρεπε την κατηγοριοποίηση σχεδόν οποιουδήποτε πράγματος ως «κόκκινου» ή «μη κόκκινου». Το ότι θα μπορούσε όμως να γίνει αυτό δεν σημαίνει ότι η διάκριση αυτή θα είχε οποιαδήποτε χρησιμότητα, ή ότι οι ακαδημαϊκοί θα έπρεπε να αρχίσουν να διατυπώνουν δόκιμες θεωρίες ερυθρότητας, ή ότι τα πανεπιστήμια θα έπρεπε να αρχίσουν να ιδρύουν τμήματα ερυθρολογίας.<sup>21</sup> Επομένως, οι ουσιοκρατικοί ορισμοί, πέρα από το ότι βασίζονται σε ένα φαινομενικά εύστοχο και/ή θεωρούμενο ως δεδομένο (και σε τελική ανάλυση ασυνεπή) χαρακτηρισμό της θρησκείας, παρουσιάζουν επίσης την τάση να θεωρούν ως δεδομένη τη *σπουδαιότητα* αυτού του ορισμού.

Οι πολιτισμικοί ή λειτουργιστικοί ορισμοί, αντιθέτως, αποφεύγουν τουλάχιστον αυτό το τελευταίο πρόβλημα. Περιγράφοντας τη θρησκεία με βάση μια συγκεκριμένη πολιτισμική, κοινωνική ή ψυχολογική λειτουργία, οι πολιτισμικοί ορισμοί αποδίδουν εξ αρχής μια ιδιαίτερη πρακτική σημασία (και επομένως, κατά προέκταση, μια προφανή διανοητική σημασία) στα φαινόμενα που προσδιορίζουν. Όμως, η προσδιοριστική τους επιτυχία παραμένει υπό αίρεση. Το μεγαλύτερο πρόβλημα με αυτού του είδους τους «πολιτισμικούς» ορισμούς είναι ότι, ενώ προτείνουν ορθά κριτήρια για την κατάταξη αυτών των φαινομένων που συνήθως και ασυναίσθητα αποκαλούμε «θρησκευτικά» στην κατηγορία της «θρησκείας», εντούτοις δεν παρέχουν συνήθως καμία στέρεη βάση για τον αποκλεισμό ορισμένων φαινομένων που συνήθως δεν θεωρούμε θρησκευτικά. Αυτός είναι κατά τη γνώμη μου ένας από τους λόγους για τους οποίους τόσο ο Marx, όσο και ο Freud, δεν υιοθέτησαν λειτουργιστικούς ορισμούς της θρησκείας, παρ' ότι διατύπωσαν λειτουργιστικές θεωρίες της θρη-

<sup>21</sup> Σ.τ.μ. Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί γι αυτό το ευφυολόγημα το μπλε χρώμα. Για την απόδοση στα Ελληνικά, επέλεξα το κόκκινο, καθώς, όπως μπορεί να διαπιστώσει ο αναγνώστης, μου δίνει περισσότερη περιθώρια ελιγμών.