

И. А. Крывелев, *Происхождение религии*. М., 1968.

В нашей научной и научно-популярной литературе о происхождении религии некоторые вопросы остаются до сих пор еще недостаточно освещенными и их решение вызывает споры среди советских ученых. Можно указать в этой связи на вопрос о первоначальной и вообще ранних формах религиозных представлений и верований, на разногласия по поводу религиозного или «светского» значения ряда первобытных археологических памятников и т. д. По некоторым из этих вопросов мы находим интересные соображения в вышедшей недавно брошюре И. А. Крывелева «Происхождение религии». Коснемся первого из них.

В вопросе о первоначальной форме религиозных верований автор стоит на точке зрения, близкой к той, которую развивает в советской научной литературе Ю. П. Францев: он считает такой формой фетишизм. В ходе изложения автор дает довольно подробную характеристику этого понятия, причем подчеркивает, что первобытный фетишизм несравненно проще, элементарней, чем те фетишистские представления, которые фигурируют в качестве компонентов сложных и разветвленных систем позднейших магических религий.

Первобытный фетишизм, считает И. А. Крывелев, не связан ни с анимизмом, ни с антропоморфизмом или антропопатизмом в полном смысле этого слова. В фетишизме на начальной стадии его развития еще нет ни сложившихся оформлений религиозных верований, ни системы обрядово-культовых действий. Отношение почитания, а тем более обоготворения фетиша тоже возникает лишь в ходе последующего длительного развития. Первобытный же фетишизм характеризуется лишь тем, что предметам приписываются наряду с естественными и чувственно воспринимаемыми свойствами также и свойства, не воспринимаемые органами чувств, так что вещь оказывается в воображении человека, по выражению Маркса, «чувственно-сверхчувственной».

Автор ставит вопрос: можно ли считать такое отношение первобытного человека к фетишизируемым им предметам религиозным? И отвечает на него положительно: «Поскольку фетишист начальной стадии уже усматривает в предметах, которые мы называем его фетишами, свойства, принципиально отличные от эмпирически воспринимаемых им свойств обычных предметов, он наделяет эти предметы сверхъестественными свойствами. А это означает начало религии» (стр. 21). Такое решение вопроса автор подкрепляет соображением о том, что первобытно-фетишистские представления фактически немедленно после своего возникновения выливаются в магические действия. Фетишистское отношение к предмету выражается у первобытного человека одновременно и в сознании, и в поведении; поэтому мы находим здесь зародыши и религиозной мифологии, и культа.

В дальнейшем под влиянием прогресса и усложнения всех условий общественного бытия, а также логики своего внутреннего развития первобытный фетишизм приобретает новое качество: «если на первом этапе его развития сверхъестественными свойствами наделялся сам предмет, то теперь воображению фетишиста начинает все более определенно чудиться заложенный в этом предмете невидимый двойник, который и является носителем сверхъестественных свойств» (стр. 22). Фетишизм становится дуалистическим. Здесь концепция автора противопоставляется им анимистической теории Тэйлора и Спенсера, не только долгое время безраздельно господствовавшей в нашей литературе, но и теперь фактически разделяемой некоторыми исследователями¹.

С точки зрения анимистической теории религия начинается тогда, когда у человека возникает вера в существование душ у различных предметов видимого мира, в том числе и самого человека. В первобытном воображении происходит, таким образом, раздвоение мира, его разделение на материальное и духовное начала; души, освобождающиеся под влиянием тех или иных причин от непосредственной связи со своим телом, превращаются в духов, ведущих самостоятельное существование, а в дальнейшем духи превращаются в богов.

Автор подвергает эту концепцию критике. С его точки зрения, религиозное удвоение мира заключается в дуализме не материального и духовного, а естественного и сверхъестественного начал. Именно в этом он усматривает один из основных элементов отличия религии от философского идеализма. Действительно, в религиозных представлениях, а тем более в соответствующих верованиях первобытного человека невидимый двойник чувственно воспринимаемого предмета вовсе не является бесплотным духом, платоновской идеей; «здесь фигурирует представление не о душе, а о невидимом двойнике видимого предмета, менее телесном, чем этот предмет, но не лишенном свойств телесности» (стр. 23). Если это справедливо даже в отношении некоторых развитых религий, то тем более должно быть справедливо в отношении первобытного религиозного сознания, еще не способного «возвыситься до таких степеней абстракции, которые позволяли бы сконструировать понятие бесплотного духа» (там же).

¹ См., например, А. Д. Сухов, *Философские проблемы происхождения религии*, М., 1967.

Как известно, основоположник анимистической теории Тэйлор отождествлял анимизм со спиритуализмом, хотя приведенный им же самим обильный фактический материал опровергает такое отождествление: как правило, все те души, на представления о которых ссылается Тэйлор, обладают достаточно ярко выраженными свойствами телесности, даже весом. Игнорирование этого обстоятельства Тэйлором связано с его взглядом на первобытного человека как на «философствующего дикаря». И. А. Кривелев рассматривает данную форму верований не как анимистическую, а как фетишистско-дуалистическую. Именно этот дуалистический фетишизм он считает второй стадией развития фетишизма в целом.

Развитие и усложнение представлений о невидимых двойниках видимых вещей открывает перед фантазией огромные возможности религиозно-мифологического творчества. Невидимый двойник не связан условиями локализации в данном пространстве. Между такими двойниками могут возникать сложные взаимоотношения вплоть до взаимного перехода друг в друга. Возникают представления об оборотничестве, о всеобщей превращаемости. В этих условиях становится гносеологически возможным возникновение тотемизма. Человек, и раньше не выделявший себя из природы, в условиях родового строя получает социальное подтверждение и даже обоснование представлений о своей однопорядковости и родственности с животными.

Дуалистический фетишизм в соответствующих социальных условиях порождает тотемизм, а затем зоолатрию и теротемизм. Но в процессе своего развития он находит, с точки зрения И. А. Кривелева, и параллельную линию, притом такую, которой в дальнейшем ходе истории религии предстоит играть значительно большую роль. С возникновением соответствующих социальных условий (особое значение, приобретенное старейшинами, возвышение главы рода) возникшее ранее религиозное отношение к покойникам постепенно переходит в культ предков.

Заселение сверхъестественного мира колоссальным количеством невидимых двойников реальных предметов и явлений, а также идущий заодно процесс их спиритуализации логически приводит к тому, что в воображении человека мир оказывается ареной жизни и деятельности огромного количества существ, наделенных сверхъестественными свойствами. В отличие от принятого для них в литературе наименования духов, И. А. Кривелев именует их «демонами». Он считает, что старый термин, пользующийся распространением в богословской и религиозноведческой литературе, вводит в заблуждение относительно природы обозначаемых им сверхъестественных существ, так как последние фигурируют в религиозном воображении не как бесплотные идеи, а как существа особой, «эфемерной» телесности, но не лишенные телесности вообще.

Таким образом, то содержание, которое обычно вкладывается в понятие анимизма, автор разлагает на две формы, представляющие собой разные стадии развития религиозного сознания: дуалистический фетишизм и демонизм. Стадию же демонизма он считает непосредственно соприкасающейся со стадией политеизма и переходящей в нее. Специфика демонизма (на наш взгляд, здесь лучше подошел бы термин «полидемонизм») может быть установлена лишь на основе выяснения того, чем отличается понятие «бога» от понятия «демона». Разбирая указываемые в литературе специфические признаки, автор приходит к выводу, что это отличие очень условно и что, следовательно, грань между понятиями демонизма и политеизма подвижна.

Итак, перед нами еще одна схема развития ранних форм религии. Она представляет собой серьезную и позитивную попытку преодоления несомненно устаревшей, но еще пользующейся распространением анимистической теории. Вместе с тем нельзя не пожалеть, что размеры брошюры в ряде случаев не позволили автору рассмотреть поднятые вопросы во всем их объеме и, главное, надлежащим образом обосновать выдвинутые положения фактическим материалом. Поэтому следует пожелать, чтобы предположенная И. А. Кривелевым интересная концепция получила дальнейшую фундированную разработку.

В заключение укажем на один ляпсус, содержащийся в сноске на стр. 8: вместо нижнего и верхнего палеолита там говорится соответственно о палеолите и неолите. Это недоразумение тем более досадно, что в самом тексте этой страницы соотношение рассматриваемых понятий освещается правильно.

А. И. Першиц