

Д. М. Угринович

О МАРКСИСТСКОМ ПОНИМАНИИ РЕЛИГИИ *

С. А. Токарев широко известен и в нашей стране, и за рубежом как один из крупнейших советских религиоведов. Его труды, посвященные первобытной религии, истории религий, были и остаются настольными книгами для многих советских читателей, интересующихся проблемами научного атеизма. Поэтому выступление С. А. Токарева в печати, посвященное методологическим вопросам марксистского религиоведения, не может не привлечь пристального внимания.

Статья С. А. Токарева отличается богатством исторического и этнографического материала. В ней содержится немало правильных и интересных суждений, наблюдений и выводов. В то же время освещение в ней ряда принципиальных методологических вопросов вызывает возражения и стремление поспорить с автором. Настоящий отклик — реплика в таком споре. В нем затрагиваются преимущественно те вопросы, освещение которых в статье С. А. Токарева нам не кажется убедительным.

В марксистском религиоведении тезис о религии как социальном феномене является общепризнанным. Ни один исследователь, стоящий на марксистских позициях, не оспаривает этого тезиса. Споры начинаются, когда речь заходит об истолковании данного общего тезиса.

По мнению С. А. Токарева (и это, очевидно, выражает основную идею его статьи), «главная задача историка религии — не проникновение в сущность образов религиозной фантазии, их сходства и различий между ними, а изучение той социально-культурной среды, тех конкретных исторических условий, при которых создавались эти образы; той расстановки людей, их сплочения и, наоборот, разобщения, которые отражались в создании религиозных представлений» (с. 105). Этот общий вывод вытекает из того определения религии, которое дает С. А. Токарев в начале статьи, на с. 91: Религия «есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько отношение людей друг к другу — по поводу представлений о божестве (о богах)».

Эти высказывания С. А. Токарева требуют, на наш взгляд, существенных уточнений. Прежде всего, вызывает возражения противопоставление автором религиозной веры (религиозного сознания) как чего-то малозначительного, тем отношениям между людьми, которые складываются в связи с религиозной верой и по поводу нее и которые, по мысли автора, и должны явиться главным объектом исследования историка или этнографа, изучающего религию. Нет сомнения в том, что указанные отношения (в современной религиоведческой литературе они обозначаются как «религиозные отношения») ¹ требуют своего

* По поводу статьи С. А. Токарева «О религии как социальном явлении» — («Сов. этнография», 1979, № 3). Дальнейшие ссылки на эту статью даются в тексте.

¹ См. И. Н. Яблоков. Социология религии. М., 1979, с. 105—110.

внимательного изучения, что они составляют важный элемент религиозной надстройки. Однако стоит ли их противопоставлять религиозным верованиям людей, подчеркивая малое значение верований (отношение к богу и есть вера в бога) по сравнению с отношениями? На наш взгляд, не стоит. Дело в том, что религиозные отношения (это признает и С. А. Токарев на с. 91) относятся к «идеологическим» (по терминологии В. И. Ленина) отношениям, которые отличаются от «материальных» (т. е. экономических) тем, что они всегда складываются, проходя через сознание людей², т. е. формируются в соответствии с их взглядами и представлениями. Едва ли правильно противопоставлять, например, нравственные отношения между людьми их нравственным оценкам и суждениям. Ведь вне этих нравственных оценок и суждений (пусть в элементарных, неразвитых формах) сами нравственные отношения невозможны. Так, нравственные критерии неприменимы к поведению грудного ребенка или психически больного человека. Аналогично обстоит дело и в области религии. Вне анализа религиозных верований и представлений нельзя понять основу той реальной общности, которая связывает единоверцев, сплачивает их в религиозную общину. Ведь сами культовые действия людей в этой общине представляют собой символическое воплощение определенных религиозных идей, образов и представлений³. Отношения людей «по поводу» веры в бога невозможны, если нет самой веры, причем содержание этой веры существенно воздействует на содержание и форму религиозных отношений. Сравним в этой связи отношения между духовенством и мирянами в католицизме, где особая роль духовенства вытекает из догмата «вне церкви нет спасения», и эти же отношения в некоторых протестантских организациях, которые исходят из догмата о том, что спасает только индивидуальная вера, и руководствуются принципом «всеобщего священства». Очевидно, что содержание религиозных верований совсем не является чем-то второстепенным, малозначимым для понимания других элементов религиозной надстройки: культовых действий, религиозных отношений и учреждений.

В статье С. А. Токарева речь идет не только о соотношении религиозной веры и религиозных отношений. Автор пытается противопоставить изучение религиозных верований, религиозного сознания исследованию социальных корней религии и ее социальных функций. (Вспомним уже цитированное место о главной задаче историка религии). Такое противопоставление представляется нам некорректным. В самом деле, разве «проникновение в сущность образов религиозной фантазии» возможно, с марксистской точки зрения, вне и помимо изучения той социальной среды, которая рождает такие образы? Научное понимание религиозных верований неизбежно предполагает выявление их социальной основы. Но изучение социальной основы религиозных верований невозможно, если мы пренебрегаем их содержанием. Можно ли, к примеру, всерьез изучать социальные причины возникновения христианства, если мы отвлекаемся от специфики религиозных верований ранних христиан, нашедших свое отражение в «Откровении Иоанна»? Вспомним в этой связи скрупулезный, подробнейший анализ Ф. Энгельсом содержания этой новозаветной книги, который он дает в своих известных статьях о первоначальном христианстве⁴. На основе анализа содержания «Откровения» Энгельс объясняет социальные истоки возникновения христианства и его быстрого распространения.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, с. 137.

³ См. об этом подробнее: Д. М. Угринович. Обряды. За и против. М., 1975.

⁴ См. Ф. Энгельс. Бруно Бауэр и первоначальное христианство.—К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19; *его же*. Книга откровения.—Там же, т. 21; *его же*. К истории первоначального христианства.—Там же, т. 22.

В этой связи следует заметить, что историк далеко не всегда имеет возможность воссоздать экономический и социальный строй того или иного государства, народа, исходя из источников, характеризующих непосредственно экономику, социальный или политический строй. Иногда бывает так, что единственными дошедшими до нас источниками являются религиозные, культовые тексты. И перед исследователем в этом случае стоит задача: исходя из знания религиозной надстройки и понимания того, что в ней всегда в мистифицированном виде отражается базис, реконструировать существовавший некогда у определенного народа его экономический и социальный строй. Примером подобной весьма удачной реконструкции представляется нам книга известного советского историка Н. М. Никольского, в которой тот на основании сохранившихся финикийских культовых текстов сумел доказать, что Финикия не была исключительно торговой страной и что в ее экономике значительную роль играли древние земледельческие общины⁵. Да и у С. А. Токарева немало найдется работ, в которых он тщательно сопоставляет содержание религиозных верований с социальной средой, в которой они появились, и тем самым дает им научное объяснение. Назовем хотя бы работу С. А. Токарева «Сущность и происхождение магии»⁶, в которой дается содержательный и глубокий анализ социальных корней различных видов магии: промысловой, вредоносной, любовной, метеорологической и т. п.

Очевидно, что противопоставление изучения содержания религиозных верований изучению их социальной основы некорректно в методологическом отношении и может лишь дезориентировать исследователя.

В статье С. А. Токарева «проникновение в сущность религиозной фантазии» рассматривается как маловажная, второстепенная задача и с точки зрения выявления социальных функций религии, ее роли в обществе. Это утверждение автора также вызывает возражения.

Сначала одно общее методологическое замечание. Социальные функции того или иного явления в сфере общественного сознания нельзя правильно охарактеризовать без учета того, насколько истинно, объективно отражает оно действительность. Истинное отражение действительности в сознании людей всегда объективно играет в обществе принципиально иную роль, чем ложное, иллюзорное. И это целиком относится к религии. Попытки охарактеризовать социальные функции религии вне ее гносеологической оценки (т. е. оценки как превратного, искаженного отражения действительности) типичны для современной буржуазной социологии религии, в особенности для того ее направления, которое получило название «функционализма». Функционалисты, следуя за Э. Дюркгеймом, утверждают, что социальные функции религии не зависят от истинности или ложности религиозных представлений. В своих работах они дают одностороннюю, неполную характеристику социальных функций религии, выпячивая ее интегрирующую и коммуникативную функции и игнорируя ее главную функцию,— функцию «опиума», т. е. иллюзорного восполнения социальной слабости людей. Игнорируя гносеологическую оценку религиозного сознания как сознания ложного, нельзя понять объективную социальную роль религиозной веры, которая создает иллюзию временного субъективного утешения и в то же время объективно отвлекает чело-

⁵ См. Н. М. Никольский. Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов. Минск, 1948.

⁶ С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии.— «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». («Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. 51), М., 1959, с. 7—75.

века от реальных проблем и противоречий действительности, мешает его участию в активном преобразовании социальных отношений⁷.

Нет сомнений, что С. А. Токареву известны эти общие марксистские положения. Следует отметить, что в его характеристике социальных функций религии содержится немало интересных и правильных высказываний, привлечен обширный исторический материал. Нельзя не согласиться с С. А. Токаревым, когда он показывает роль религии как фактора, разъединяющего людей, противопоставляющего членов различных религиозных и этноконфессиональных общностей. На огромном историческом материале автором убедительно доказано, что религия была (и остается сейчас) не только интегрирующей, сплачивающей людей силой, но и важным фактором их сегрегации, их разъединения, причем и религиозная интеграция, и религиозная сегрегация в классовом обществе объективно служили и служат интересам господствующих классов.

Однако вряд ли можно согласиться с автором, когда он считает сегрегацию «важнейшей функцией национальных религий» (с. 99). Важнейшей функцией любых религий, в том числе и национальных, является, на наш взгляд, функция иллюзорно-компенсаторная, т. е. функция иллюзорного восполнения социальной слабости людей. Именно эту функцию имел в виду Маркс в своем знаменитом тезисе: «религия есть опиум народа»⁸. Почему именно эта функция религии является главной?

Во-первых, потому, что она выражает специфическую сущность религии, отделяет ее от всех других форм общественного сознания и явлений культуры. Ведь в качестве фактора сегрегации выступает не только религия, но и многие иные явления культуры, в которых проявляются своеобразие этнических общностей, корыстные классовые и сословные интересы людей и т. п. Таковы, например, некоторые обычаи и традиции, сложившиеся в рамках определенного этноса, таковы в классовом обществе нравственные, политические и правовые взгляды господствующих классов. Последние оправдывают и закрепляют как классовую, сословную, так и расовую, национальную дискриминацию, противопоставляют людей различного национального, расового и социального происхождения. Поэтому функция сегрегации не является специфичной для религии, не выражает сущности этого социального феномена. Напротив, иллюзорно-компенсаторная функция вытекает из самой сущности религиозного отражения мира, как отражения ложного, превратного, вызванного к жизни ограниченностью человеческой практики, неспособностью людей сознательно реализовать законы общественного развития.

Во-вторых, иллюзорно-компенсаторная функция присуща всем религиозным феноменам, в каких бы социальных условиях они ни функционировали. Это не значит, конечно, что данная функция реализуется в любых исторических условиях одинаково. Например, религиозное утешение совсем не одинаково в первобытной магии и в современном христианстве, да и в христианстве религиозная компенсация играет в условиях капитализма и социализма далеко не тождественную роль. И тем не менее, религиозное сознание всегда, во всех исторических условиях (даже тогда, когда религия служит идейным знаменем прогрессивных социальных движений) объективно выполняет функцию «опиума», отвлекающего от реальности, тормозящего социальную активность масс или направляющего эту активность в ложное русло.

⁷ Подробнее о критике функционализма см.: Д. М. Угринович. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973, с. 98—104; его же. Функционализм в современной американской социологии религии.— «Вопросы философии», 1976, № 9.

⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 415.

Другое дело, что социальная роль религии не сводится к упомянутой функции, она включает и многие иные направления социального воздействия; некоторые из них подробно рассмотрены в статье С. А. Токарева. Но пройти мимо иллюзорно-компенсаторной функции религии было бы, на наш взгляд, принципиально неправильно.

Заметим также, что изучать иллюзорно-компенсаторную функцию религии невозможно без тщательного анализа содержания религиозных верований, без четкой гносеологической оценки религии как сознания превратного, искажающего реальность. В этой связи следует подчеркнуть, что марксистский подход к религии предполагает единство гносеологического и социологического ее анализа. Гносеологический подход к религии, не оплодотворенный социологическим, приводил в домарксистском атеизме к просветительству, мешал понять реальные пути преодоления религии. Социологический же подход, игнорирующий гносеологическую оценку религии, привел Дюркгейма и его современных последователей к выводам о вечности религии и ее неизбежности в любом обществе⁹.

Отметим, что в своей статье С. А. Токарев не следует строго провозглашенному им принципу, согласно которому содержание религиозных верований имеет для историка религии второстепенное значение. Так, на с. 91 он ставит вопрос: «что же... остается *общего* во всех этих религиозных представлениях с точки зрения их содержания, того общего, что оправдывает их отнесение все же к одной сфере общественного сознания и ограничивает от всяких других сфер, нерелигиозных?». Таким образом, автор пытается решить вопрос о главном специфическом признаке религиозного сознания, вопрос, от решения которого очень многое зависит в понимании места религии в обществе и ее социальных функций. В целом разделяя саму постановку вопроса, мы, к сожалению, опять-таки не можем согласиться с его решением.

По мнению С. А. Токарева, главным в содержании религиозных представлений являются «не имена богов и не богословские учения об их свойствах и взаимоотношениях, и не идеи об отношении человека к богу, а то, какой ответ дает та или иная религия на вопрос о происхождении зла в человеческой жизни» (с. 92). На наш взгляд, вопрос о «происхождении зла в человеческой жизни» нельзя считать главным в содержании религиозных представлений по нескольким причинам.

Во-первых, потому, что в зачаточных религиозных представлениях первобытной эпохи понятие зла еще не отдифференцировалось от понятий «плохое», «вредное», «безобразное». Формирование специфически моральных оценок, норм и понятий занимает длительный исторический период и завершается, по-видимому, лишь в классовом обществе. Оно предполагает: а) отказ от отождествления общества и природы, «космоса и социума»; моральная оценка постепенно обретает свой специфический объект — человека; б) постепенное отделение «добра» от «пользы», т. е. формирование собственно моральных оценок, отличных от иных оценочных суждений; в) отделение «сущего» от «должного». Моральное долженствование перестает покоиться исключительно на авторитете обычая и традиции и обретает свою самостоятельность¹⁰.

Во-вторых, вопрос о происхождении зла не является главным в религии, так как решение его всегда определяется верой в существование сверхъестественных (сверхприродных) существ, свойств или отношений. Да это по сути дела признает и С. А. Токарев. Он пишет: «...Общим для всякого религиозного объа-

⁹ См. подробнее об этом: Д. М. Угринович. Введение в теоретическое религиоведение, с. 82—83.

¹⁰ См. подробнее: О. Г. Дробницкий. Понятие морали. М., 1974; А. А. Гусейнов. Социальная природа нравственности. М., 1974; А. И. Титаренко. Структуры нравственного сознания. М., 1974.

снения зла оставалось то, что искомая причина зла представлялась в искаженной, мистифицированной, мнимой, фантастической форме; она оказывалась в той сфере, которую мы теперь называем „сверхъестественной“, „потусторонней“» (с. 96). Таким образом, чтобы показать, что общего в религиозном объяснении зла, С. А. Токарев вынужден обратиться к вере в сверхъестественное, которая и составляет стержень всякого религиозного сознания, его главное содержание. Что же касается проблемы зла и вообще этических проблем, то они играют в религии чрезвычайно большую роль и недооценивать их было бы неправильно, но при этом следует учитывать, что они не специфичны для религии (возможно и нерелигиозное их решение) и поэтому не могут рассматриваться как ее главное содержание. Более того, объявляя главным содержанием религии этическую проблему, мы невольно тем самым оказываем услугу защитникам религии, которые стремятся всеми способами доказать невозможность существования морали без религии.

Мы согласны с С. А. Токаревым, что задача атеистов не сводится к однообразному повторению тезиса «бога нет», что необходимо уметь делать практические выводы из религиозных и атеистических посылок: «взывать ли к богу (к богам), чтобы избавиться от зла, страданий, несправедливостей или бороться своими силами со злом, страданиями и несправедливостями» (с. 96). Однако не нужно забывать и о том, что любые правильные выводы можно делать только из правильных посылок. Если атеистические посылки (в том числе и тезис «бога нет») не являются чем-то механически заученным, а получают всестороннее научное и философское обоснование, они составляют стержень научного мировоззрения личности. И пренебрегать ими никак не следует.

ON THE MARXIST CONCEPT OF RELIGION

The author notes that S. A. Tokarev's paper contains a wealth of historical and ethnographical material, a large number of true and interesting ideas and conclusions. At the same time, a number of basic problems is dealt with in a way that calls for objection.

Thus it is an error to set off religious consciousness as something insignificant against religion's function of mediating in relations between people, and consequently separating the study of the content of religious beliefs and that of the social roots and social functions of religion. The gnosiological and the sociological approach to religion should be one and indivisible.

The author also disputes S. A. Tokarev's view that it is the origin of evil in human life that is of most importance in the content of religious concepts.