



ДИСКУССИИ И ОБСУЖДЕНИЯ

Б. ШАРЕВСКАЯ

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ И ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЙ ПУТАНИЦЕ В ВОПРОСАХ ПЕРВОБЫТНОГО МЫШЛЕНИЯ

(По поводу статьи А. А. Попова «Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу», «Советская этнография», 1958, № 2)

Статья А. А. Попова метит значительно дальше и глубже, чем можно было бы думать по ее несколько туманному заглавию. По-настоящему ее следовало бы назвать: «Что такое религия, с чего и где она начинается». Эта статья — программное выступление полевого этнографа. Автор полагает, что данные, выявленные им при анализе собранного у долганов материала, позволяют ему поставить вопрос о полном пересмотре проблемы возникновения религии. В этом убеждают основные положения статьи, выраженные в сжатых, подчас даже чересчур уж сжатых, и категорических формулировках.

Одним из основных источников для исследования первобытного мышления и первобытной культуры является, как известно, фольклор.

А. А. Попов утверждает, что особенно плодотворным методом изучения фольклора отсталых народов может быть «психолого-аналитический метод»; при этом автор предупреждает, что для его применения исследователь «должен по возможности переключиться на психологию первобытного человека» (стр. 78). Это по силам, уверяет автор, только полемому работнику, который «стационарно изучал народность, в совершенстве владея ее языком» (там же). Надо думать, что А. А. Попов имеет в виду нечто иное, чем пресловутый психоаналитический метод Фрейда, который пытается найти ключ к загадкам «палеопсихологии» в кабинете и клинике психиатра и невропатолога. Однако, что это за метод, какие приемы дают возможность «переключиться на психологию первобытного человека», статья не разъясняет. Нам, правда, известно, что некоторые предшественники А. А. Попова — Тайлор, Фрейзер, Маннгардт, Лафарг, Лавров и, наконец, Плеханов занимались, и не без успеха, исследованием архаических воззрений, не применяя «психолого-аналитического метода» и не владея языками отсталых народностей (ведь у А. А. Попова речь идет не о собирании фольклора, а об изучении его), но попробуем здесь поверить автору и пойдем дальше.

А. А. Попов жалуется, что результаты его анализа не укладываются в существующую философскую и религиоведческую терминологию. Это побудило его изобрести некоторые новые термины и отказаться от ряда старых, которые он считает неудачными. Особенно не удовлетворяет А. А. Попова термин «сверхъестественное» — как известно, один из основных в науке о религии. Это понятие, говорит А. А. Попов, связано с мисти-

ческими представлениями; но, заявляет он далее, мистические представления «отсутствуют у первобытного человека. Для последнего нет необъяснимых явлений» (стр. 78). А потому в отношении первобытного человека нельзя говорить о вере в сверхъестественное. Это утверждение А. А. Попова вызывает недоумение. А. А. Попов не разъяснил, кого он понимает под «первобытным человеком» — питекантропа, неандертальца, кроманьонца или отсталые племена, вошедшие в поле зрения этнографической науки. Что касается последних, то наличие у них «мистических» (надо полагать, что А. А. Попов отождествляет «мистические» воззрения с религиозными) представлений подтверждается такой массой самых доброкачественных свидетельств, что просто непонятно, как можно отрицать это наличие. Что же касается доисторического человека, то здесь дело значительно сложнее, этот вопрос требует особого рассмотрения.

А. А. Попов определяет понятие сверхъестественного чересчур просто. Сверхъестественное — «необъяснимое естественным образом, таинственное, чудесное» (стр. 78). Но ведь эта формулировка пригодна только для популярного толкового словаря, она слишком плоска и бессодержательна. Уже самое слово «сверхъестественное» предполагает некое дуалистическое понимание мира, некое раздвоение, признание чего-то выходящего за пределы «естества». А «естество», по Далю, означает: «Все, что есть; природа, натура и порядок или законы ее». Значит, «естество» и «сверхъестественное» имеют тот же смысл, что латинские термины «*natura*» и «*supra-naturalis*», т. е. «природа» и «сверхприродное». Разумеется, понятий «естественное» и «сверхъестественное» в нашем смысле у первобытного человека (беря это определение широко) быть не могло. Эти понятия, как и подобные ему в отношении емкости, обобщенности и абстрактности, например «космос», «вселенная», требуют от исследователя исторического подхода, так как их содержание и объем менялись на разных этапах развития общества и культуры. Но как бы ни менялось содержание понятий естественного и сверхъестественного, они всегда не могли не предполагать дуалистического представления о мире, точнее — противопоставления двух сфер, двух миров: обычное — необычное, видимое — невидимое, чувственное — сверхчувственное, человеческое — сверхчеловеческое, обыденное — сакральное, закономерное — чудесное, земное — неземное. Нельзя себе представить таких первобытных людей, которые бы не сталкивались с чем-либо необычным, вторгающимся в их повседневную жизнь и подавляющим их сверхчеловеческой силой. Стихийные бедствия в виде засух, землетрясений, эпидемий и т. п., болезни и смерть, неудачи на охоте, недостаток корней и плодов — на все эти явления первобытный человек не мог не реагировать с тех пор, как он стал человеком, т. е. изготавливал орудия, добывал огонь, обладал артикулированной речью и, следовательно, концептуальным и каузальным мышлением. Каковы же были следствия вызываемых этими явлениями чувств изумления, страха, подавленности, с одной стороны, а с другой — стремления найти объяснение этим фактам и как-то защититься от них? А. А. Попов пытается дать ответ на эти вопросы, но перед тем как рассмотреть этот ответ, небесполезно будет задержаться на одном замечании автора, показательном для его методологии.

В связи с утверждением о неприменимости к мышлению первобытного человека понятия сверхъестественного ввиду отсутствия у него мистических воззрений А. А. Попов мимоходом, двумя строчками пытается доказать несостоятельность теории Л. Леви-Брюля, одна из работ которого так и называется «*Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*» («Сверхъестественное и природа в первобытном мышлении»). А. А. Попов пишет: «Приписывание Леви-Брюлем первобытному человеку мистцизма — плод теоретизирования кабинетного ученого, никогда не имевшего дела с изучаемым им объектом» (стр. 78). Однако с Л. Леви-Брюлем дело обстоит вовсе не так просто, как представляет это автор. Мно-

гочисленные работы Леви-Брюля, посвященные первобытному мышлению, оставили значительный след в науке о первобытной культуре. В них немало остроумных, интересных и ценных соображений относительно интеллектуальной и эмоциональной стороны примитивных религиозных верований. Однако вся концепция Леви-Брюля, согласно которой мышление первобытного человека носит дологический характер и подчинено не закону противоречия, а «закону мистического сопричастия» (партиципации), совершенно несостоятельна. Правда, в своих «Записных книжках», посмертно изданных в 1949 г., Леви-Брюль отказывается от своей теории (или, как он ее скромно называл, гипотезы) дологического мышления и от «закона мистической партиципации». Все же и в том виде, в каком она сформулирована в «Записных книжках», концепция Леви-Брюля является антинаучной и льет воду на мельницу фидеизма. Тем не менее, дело не в том, что Леви-Брюль «приписывает мистицизм первобытному человеку», а в том, что он и его последователи, вопреки реальным фактам этнографии, распространяют мистицизм на все мышление и поведение первобытного человека, и в том, что он провозглашает имманентность, т. е. исконность и неистребимость «аффективной категории сверхъестественного», или «мистической партиципации», в которой он усматривает специфику религии. Ограничимся двумя примерами. В своих «Записках» Леви-Брюль утверждает: «Для первобытного мышления быть значит находиться в мистической партиципации»¹. А его горячий последователь Жорж ван дер Лееув выражается еще категоричнее: «Вся культура в конечном анализе религиозна, а всякая религия — культура»².

Однако несостоятельность концепции Леви-Брюля — результат не того, что этот ученый никогда не имел дела с объектом своего исследования, как полагает А. А. Попов. Как известно, многочисленные миссионеры, религиоведы и этнографы, — Копперс, Триллер, Гузинде, Шебеста и др. — имели дело (и немало) с изучаемыми ими объектами, но это не помешало им исписать тысячи страниц (труд одного патера В. Шмидта имеет больше 10 тыс. стр.) во славу «открытого» ими у австралийцев, огнеземельцев, бушменов и других малокультурных народов единого бога-творца. Миссионер Гутман прожил 40 лет (фактически всю сознательную жизнь) среди африканского народа джагга, изучил его язык и записал ритуальные тексты в подлиннике. Тем не менее он дает неправильный, тенденциозный перевод этих текстов; например, имя божества неба Рува (рува — буквально означает небо на языке джагга) Гутман переводит «господь бог» и объявляет это божество — одно из многих других у народа джагга — их единым богом-творцом. Поэтому дело не только и не столько в том, чтобы религию изучали лишь полевые этнографы, — дело в методологии. Но не заметил ли А. А. Попов, что ведь Леви-Брюль в своих исследованиях оперировал именно тем методом, за который ратует А. А. Попов, т. е. «психолого-аналитическим методом». Столкнувшись со всякого рода нелепостями, которыми полна первобытная религия, с алогизмами, с расплывчатыми и причудливыми представлениями первобытного человека о времени и пространстве, о границах возможного и невозможного, констатируя эмоциональную напряженность и императивность примитивных религиозных верований, Леви-Брюль пытался объяснить все это исходя из структуры первобытного сознания и переживаний первобытного человека, вместо того чтобы искать объяснения в социальной общественной практике. Это и привело Леви-Брюля, несмотря на то, что он был добросовестным и чутким к критике исследователем, к преувеличенному акцентированию эмоционального элемента в первобытной религии, к игнорированию ее гносеологических и социальных корней, к фи-

¹ «Les carnets de Lucien Levy-Bruhl», Préface de Maurice Leenhardt, Paris, 1949, стр. 23.

² G. Van der Leeuw, *Phénoménologie de la religion*, Paris, 1948, стр. 664.

деистическому тупику «мистической партиципации». Порочная методология привела к порочным выводам.

А. А. Попов по своей методологии является по существу антиподом Леви-Брюля. Если Леви-Брюль изображает сознание первобытного человека, все его мышление и поведение насквозь пронизанными мистицизмом, то А. А. Попов начисто изгоняет мистицизм из первобытного сознания, отрицая в нем наличие каких бы то ни было элементов религиозности, чего-либо связанного с представлением о сверхъестественном. А. А. Попов утверждает, что предпосылкой для возникновения религиозных представлений было предшествовавшее им некое лишенное всякого мистицизма и супранатурализма «ошибочное мировоззрение», остатки и пережитки которого сохранились и после возникновения религии (стр. 78). Но чем же религия, которая как будто тоже является «ошибочным мировоззрением», отличается от дорелигиозного «ошибочного мировоззрения»? Почему и как дорелигиозное «ошибочное мировоззрение» раздвоилось? Ведь именно из дорелигиозного «ошибочного мировоззрения» должны были, по А. А. Попову, возникнуть, с одной стороны, религия и, с другой стороны, ее противоположность — наука. Чувствуя необходимость ответить на встающие здесь вопросы, А. А. Попов пытался дать свое определение категории «религиозного» (кавычки А. А. Попова), т. е. внести ясность в вопрос, что относится и что не относится к религии (стр. 79).

Задача эта очень трудна. Семантика слова «религия» ушла далеко от его первоначального значения. Латинское слово *religio* происходит от *relegere*, что значит соблюдать правила, относящиеся к святому, запретному, изъятому. У древних римлян *homo relegens* противопоставлялся *homo nelegens* — человеку, пренебрегающему правилами. Но за два тысячелетия первоначальное значение слова «религия» очень стерлось и расплылось. Теперь и в разговорной речи, и в литературном языке, и в науке о религии это слово, как пустой сосуд, наполняют любым содержанием. До чего дошло дело, показывает весьма выразительное заявление Джавахарлала Неру, который в своей «Автобиографии» посвятил особую главу вопросу: «Что такое религия?». «...Ни одно слово ни в одном языке, — говорит он, — не толкуется, вероятно, столь различно разными людьми, как слово «религия» (или соответствующие слова на других языках). По всей вероятности, нельзя найти таких двух лиц, у которых, когда они услышат или прочтут это слово, возникали бы одни и те же мысли и образы. Это могут быть мысли и образы, связанные с обрядами и церемониями, священными книгами, человеческим обществом, определенными догмами, нормами морали, благоговением, любовью, страхом, ненавистью, благотворительностью, самопожертвованием, аскетизмом, постом, пышными трапезами, молитвами, древней историей, бракосочетанием, смертью, потусторонним миром, беспорядками и разбитыми головами и т. п. Помимо того, что это разнообразие образов и толкований порождает колоссальную путаницу, почти неизменно наступает и сильная эмоциональная реакция, которая делает невозможным хладнокровный подход к вещам. Слово «религия» утратило какой-либо определенный смысл (если оно его когда-нибудь имело) и лишь вызывает путаницу и порождает нескончаемые дебаты и споры... Было бы гораздо лучше, если бы это слово вообще исключили из употребления и использовали взамен другие слова, имеющие более ограниченный смысл, как, например: теология, философия, мораль, этика, духовность, метафизика, долг, обрядность и т. д.»³.

Можно ли в таком случае вообще какую-нибудь категорию, т. е. понятие, четко отражающее наиболее общие, основные и, что особенно важно, объективные связи и закономерности обозначать таким расплывчатым, имеющим столь сугубо субъективную окраску словом, как «религия»? Как раз А. А. Попов в своем понимании религии и «категории рели-

³ Джавахарлал Неру, Автобиография, М., 1955, стр. 399.

гиозного» обнаруживает такой субъективизм, который неминуемо вызывает «нескончаемые дебаты и споры».

Прежде чем дать свое определение религии, А. А. Попов вступает в полемику по одному частному вопросу. Он пишет: «Едва ли можно согласиться с мнением, согласно которому религия есть осознание человеком его зависимости от природы» (стр. 79). И далее он пишет: «Человек возник в процессе активного воздействия на природу, в котором, как мы знаем, он в подавляющем большинстве случаев выходил победителем,— иначе он не выжил бы. Человек... создавал качественно новые вещи, охотился, добывал себе пищу, пользовался огнем. Все это, а тем более при крайне низком уровне жизненных потребностей, должно было обуславливать чувство некоторого превосходства над окружающим его миром, в е с ь м а д а л е к о е от сознания п а с с и в н о й зависимости и бессилия (разрядка моя.— Б. Ш.). Ослабленные по тем или иным причинам группы людей, у которых только и могло рождаться чувство бессилия, неминуемо гибли в полуживотной борьбе за существование» (стр. 80). Значит, у «групп людей» (?), чувствовавших свое бессилие перед природой, религия, вопреки известной классической формулировке В. И. Ленина, возникнуть не могла, ибо они погибали. У кого же возникла религия, раз она существует, и чем же она порождена, если не бессилием? Вот ответ А. А. Попова: «Р е л и г и о з н ы е п р е д с т а в л е н и я н а ч и н а ю т п о я в л я т ь с я лишь тогда, когда человек, накопив уже достаточный жизненный опыт, значительно расширив сферу своей деятельности и развив в себе способности к обобщению и абстрагированию, п о з н а е т с в о е б е с с и л и е п е р е д с и л а м и п р и р о д ы» (стр. 80) (разрядка моя.— Б. Ш.).

Итак, начав с возражения тем, кто считает, что «религия есть осознание человеком его зависимости от природы», А. А. Попов кончает утверждением, что «религиозные представления начинают появляться... когда человек... познает свое бессилие перед силами природы» (стр. 80). Таким образом, А. А. Попов, в явном противоречии с самим собою признает, что— хотя и на позднем этапе — религия возникает из осознания человеком его бессилия, т. е. в конечном счете зависимости от природы.

А. А. Попов согласен признавать и называть религией только «осознание человеком полной зависимости от духов», а веру в сверхъестественное он находит только в «ложном заключении о существовании другого мира живых, но призрачных и невидимых существ, от которых зависят его (первобытного человека.— Б. Ш.) жизнь, его благополучие и перед которыми он бессилен» (стр. 80). Лишь в этих попытках, категорически заявляет А. А. Попов, «н е м а т е р и а л ь н о г о (разрядка моя.— Б. Ш.) объяснения явлений рождается категория религиозного» (стр. 80).

Таким образом, А. А. Попов «очистил» религию от всяких магических обрядов, так что даже святая вода, которой и сейчас «лечатся» верующие, выпадает из религии, ибо она не связана непосредственно с духами. Фетишизму, по Попову, тоже нет места в религии. Да и анимизм не целиком войдет в нее. По А. А. Попову, где есть религия, там обязательно есть и представление о духах, но не всюду, где имеются представления о духах, налицо религия: ибо А. А. Попов настаивает на том, что религия налицо только там, где духи имеют «нематериальный» характер. Отсюда неизбежно вытекает, что анимизм для А. А. Попова лишь тогда становится религией, когда он превращается в спиритуализм. Религия, говорит он, «возникает... не в начальный период анимизма, а несколько позже» (стр. 80). По мнению А. А. Попова, представления о духах, возникшие из предшествовавшего религии «ошибочного мировоззрения», превратились в религию, в «нематериальное объяснение явлений» лишь через «некоторое время» (?) после того, как они были «открыты» первобытным человеком (стр. 80). А. А. Попов так «заспиритуализировал» не только первобытную, но и всякую религию, что даже катехизис Филарета оказывается для него неподходящим. Но где же А. А. Попов может ука-

зять такую религию, в которой строго выдержано «нематериальное объяснение явлений»? Даже спириты пытаются фотографировать своих духов, даже теософы находят в представляемом ими потустороннем мире некую светящуюся ауру.

Так как и для А. А. Попова очевидно, что нельзя уложить в рамки развития анимизма все многообразие примитивных верований и обрядов, которые по своей фантастичности несколько не уступают анимизму, А. А. Попов пытается отнести их всей массой к «ошибочному мировоззрению», предшествовавшему религии, и считает их результатом попытки познания природы первобытным человеком, а следовательно, «не чем иным, как зачатками науки» (стр. 80). А. А. Попов критикует формулировку И. А. Крывелова, данную им в его работе «К критике анимистической теории» — «Религия есть фантастическое отражение бытия человека в его сознании» — и обвиняет Крывелова в том, что он слишком «расширяет рамки религии, включая в нее все «суеверия» (почему-то это слово взято у А. А. Попова в кавычки.— Б. Ш.), подавляющее большинство которых не имеет к ней никакого отношения» (стр. 80).

Предоставим И. А. Крывелову отвечать А. А. Попову на его критические замечания по поводу указанной формулировки. Нас интересует здесь другое. Ведь формулировка Крывелова — это сокращенный вариант классической формулировки Ф. Энгельса: «...всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»⁴. Я привожу формулировку Энгельса не из любви к цитатам, а потому, что, насколько мне известно, более четкой, ясной и исчерпывающей формулировки с п е ц и ф и к у м а религии пока еще не существует. В огромной литературе о религии, в философских и богословских трактатах, в словарях и энциклопедиях можно найти множество самых разнообразных дефиниций, из которых большинство только сознательно или бессознательно запутывает и затемняет вопрос о специфике религии. Формулировка Энгельса отличается от всех этих бесчисленных дефиниций тем, что она свободна от всякого субъективизма; она дает надежный критерий для определения того, что относится к религии и что к ней не относится. Она подчеркивает фантастичность, дуалистичность, иррационализм, противоположность науке всего религиозного. Фантастическое отражение в сознании человека всех земных сил, господствующих над человеком (т. е. всего природного, естественного, чувственного, перед чем человек бессилен), в форме чего-то неземного, сверхъестественного, сверхчувственного, непостижимого — вот что служит отличительным признаком любого явления, относящегося к религии. Признак этот является общим для магии и анимизма, для фетишизма и спиритуализма, для тотемизма и теизма, для понятий мана и табу, для всего пестрого конгломерата ошибок и иллюзий, на котором держатся представления о «потустороннем», т. е. сверхъестественном мире, противопоставляемом религией нашему земному миру. Подобно химическому реактиву, признак этот в любом представлении, в любой эмоции и любом действии выявляет элемент «религиозного», если только этот элемент здесь налицо. Это относится и к «ошибочному мировоззрению», о котором говорит А. А. Попов.

А. А. Попов совершенно правильно возражает против отнесения любой фантастики, любого ошибочного воззрения к религии. Правда, религия настолько фантастична и ошибочна. Вспомним остроумную реплику Г. В. Плеханова на вопрос: «Отличает ли религия человека от животных? — Да! Как способность ошибаться»⁵. Однако в религии мы имеем

⁴ «К. Маркс и Ф. Энгельс о религии», М., 1955, стр. 113.

⁵ Цит. по В. К. Никольскому, «История первобытной общины», рукопись докторской диссертации, стр. 221 (автограф Г. В. Плеханова из рукописи Дома Плеханова, Ленинград).

дело с фантастикой и ошибками особого рода, в отличие от тех, которые встречаются и в искусстве, и в науке, и в практической жизни.

Есть на свете немало людей, которые безотчетно боятся темноты. В этом страхе нет ничего религиозного, даже если люди сами не знают природы этого страха. Но вот когда одна из самых передовых женщин своего века, писательница Сталь (1766—1817) заявляла, что она не верит в привидения, но боится их, то приходится констатировать, что при всем своем свободомыслии она была подвержена религиозному страху. Когда русский человек поднимается в парильне на полók, чтобы «побаловаться веничком», и после этого испытывает блаженное чувство облегчения и приподнятости, то в этом нет ничего религиозного, даже если любитель березового веника ничего не знает о физиологическом процессе, лежащем в основе эвфории, наступающей после интенсивного потения и ускоренной циркуляции крови. А вот когда индеец оджибве отправляется в свою паровую баню, чтобы в него проник некий дух, приводящий человека в блаженное состояние, то перед нами явление религиозной эвфории.

Приведем несколько других примеров. Вот перед нами связанные с сельскохозяйственной практикой и с погодой приметы. «Ласточки шиняют низко — на дождь; ласточки летают высоко — к вёдру»; «Жуки жужжат — к непогоде, лягушки квакают — к дождю»; «Кошка в печурку — стужа на двор»; «Много снега — много хлеба; много воды — много травы»; «Много комаров — быть хорошему овсу»⁶. В этих приметах, — а подобные им быгуют у всех племен и народов, — нет ничего религиозного, хотя не всегда ясна лежащая в их основе рациональная подоплека. Эти приметы подсказаны и проверены многовековыми наблюдениями и опытом охотников, скотоводов и земледельцев.

Но есть и приметы иного рода. Вспомним приводимое Г. В. Плехановым стихотворение Е. А. Баратынского, которое так и называется «Приметы»:

Пока человек естества не пытал
Горнилом, весами и мерой,
Но детски вещаньям природы внимал,
Ловил ее знаменья с верой;
Покуда природу любил он, она
Любовью ему отвечала:
О нем дружелюбной заботы полна,
Язык для него обретала.

Почуя беду над его головой,
Вран каркал ему в опасенье...
На путь ему выбежав из лесу, волк,
Крутясь и подъявля щетину,
Победу пророчил...
Чета голубиная, вея над ним,
Блаженство любви прорицала⁷.

Здесь перед нами уже не просто приметы, а знамения, знаки, сигналы сверхъестественного порядка. Г. В. Плеханов отмечает, что в приведенном стихотворении «нашел очень яркое выражение анимизм». Это не совсем точно. Анимизма в перечисленных знамениях мы не обнаруживаем, но религиозный элемент улавливается в них очень отчетливо. Преобладающее большинство примет вообще, в особенности тех, которые связаны с удачей или неудачей, со смертью и болезнью, со всеми теми сторонами жизни, где человек был особенно подавлен, особенно беспомощен.

⁶ «Пословицы русского народа. Сборник пословиц, поговорок, речений... В. Даля. М., 1862, стр. 1008—1031.

⁷ «Г. В. Плеханов о религии и церкви», стр. 254.

мощен, содержит в себе иррациональный, супранатуралистический элемент даже в тех случаях, когда они не связаны непосредственно с представлениями о духах или о потустороннем мире. Даже такие, казалось бы, «нейтральные» приметы, как «порожние ведра — дурная встреча», «черная кошка дорогу перебежала — к несчастью» и т. п., относятся к сфере религии. Они порождены тем же состоянием сознания, которое породило магию, гадание, веру в духов и т. д. В них всюду ярко выражены страх и настороженность человека, стремящегося предусмотреть и предупредить угрожающие ему опасности и готового в любом явлении, особенно если оно выходит из рамок обычного и повседневного, видеть зловещее или обнадеживающее, но всегда иррациональное, запечатленное супранатурализмом предзнаменование.

Так же обстоит дело и с ошибками. Когда в течение долгого времени табес (сухотка спинного мозга) считался болезнью, вызываемой половыми излишествами, а потом обнаружилось, что он является следствием сифилитического заболевания (которое передается и неполовым путем), то в этой ошибке не было ничего религиозного. А вот когда эпилепсия считалась «священной болезнью» или когда аллергические заболевания приписывались «нечистой силе», сидящей в домашних животных, то элемент религиозного здесь неоспорим.

В учении великого философа древности Демокрита — родоначальника материализма — имеется следующее положение: «Дух, как и огонь, состоит из мелких, круглых, наиболее легко подвижных и легко и всюду проникающих атомов, движение которых составляет явление жизни»⁸. Это положение оказалось фантастическим и ошибочным, но в нем нет ничего религиозного. А вот заявление известного физиолога Шеррингтона, что он сомневается в наличии материального субстрата в деятельности человеческого сознания, не только ошибочно, но и содержит элемент религиозного; с полным основанием И. П. Павлов, ознакомившись с этим заявлением, заметил, что Шеррингтон превращает лабораторию в модельню.

А. А. Попов может выразить свое возмущение обвинением его в том, что он недостаточно продумал и не понял до конца данного Ф. Энгельсом определения «религиозного». Ведь и А. А. Попов утверждает как будто, что религия связана с супранатурализмом, с противопоставлением неземного мира земному. Дело, однако, в том, что он метафизически подошел к пониманию «сверхъестественного», тогда как к этому понятию надо подходить исторически. Фактически А. А. Попов попытался «подправить» Энгельса, хотя и не полемизирует с ним непосредственно, ограничив противопоставление сверхъестественного естественному, неземного земному рамками «нематериального объяснения явлений». Лишь в этих попытках «нематериального объяснения» (разрядка моя. — Б. Ш.) рождается, по словам А. А. Попова, «категория религиозного», только в нематериальных «призрачных и невидимых существах» спиритуализма он усматривает специфику религии, относя всю остальную фантастику первобытной религии, если только она не связана с материальными предметами или лишена представления о материальности, к ошибкам нерелигиозного порядка. Недаром он целиком всю магию и ранний анимизм исключает из религии; ведь магия почти всегда имеет дело с чем-либо материальным, чувственным, в виде талисманов, амулетов, колдовских зелий, изображений и т. д., а души и духи до спиритуализма либо отождествлялись первоначально с кровью, печенью, дыханием, тенью и т. д., либо наделялись зооморфным или фитоморфным обликом, т. е. оказывались вполне «материальным» объяснением явлений.

Вот где принципиальное расхождение А. А. Попова с Ф. Энгельсом, с научным пониманием религии и всей ее истории.

⁸ Цит. по Ф. А. Ланге, История материализма, СПб., 1881, стр. 26.

Согласно научному пониманию религии, разработанному Энгельсом, мы религию находим там, где имеется удвоение мира, противопоставляющее реальным земным силам, господствующим над человеком, подавляющим его, внушающим ему страх, трепет, благоговение и т. п., фантастическое их отражение в виде неземных сил, независимо от того, фигурируют ли в виде этих неземных сил материальные предметы, которые вполне реальны, но, по представлению верующих, наделены какими-либо фантастическими свойствами и способностями, что придает им неземной характер, — или в качестве неземных сил выступают всякие порождения фантазии, т. е. фантастические образы (духи, души, ангелы и т. п.), которые могут представляться и материальными и нематериальными (в виде «призрачных и невидимых существ»). Основное, главное заключается здесь в том, что в первобытном обществе те или иные силы природы господствовали над человеком, т. е. по тем или иным вполне реальным или воображаемым причинам представлялись ему, вследствие его невежества и бессилия перед природой, более могущественными, чем он, страшными и грозными для него, и что эти силы природы приобрели в его воображении неземной, нереальный, иррациональный характер, независимо от того, представлял ли он их материальными или нематериальными.

Обратимся к конкретным этнографическим фактам. Приведем несколько примеров, где фигурируют и реальные предметы, наделенные неземными свойствами, и образы фантазии, представляющиеся материальными, вещественными, плотскими.

Один из крупнейших современных этнографов, французский исследователь народов Новой Каледонии, прошедший среди них много лет, Морис Леенхардт приводит следующие примеры из своих полевых наблюдений. «Вот перед нами новокаледонец, занесший свой топор над пойманной им акулой; ему показалось, что она смотрит на него человеческими глазами, и он, решив, что перед ним не простая акула, а предок-тотем, опускает свой топор;... вот молодая мать заболевшего ребенка собирается уйти от своего мужа, принявшего христианство, потому, что он отказывается идти к материнскому дяде за благословением, которое одно только может помочь больному; вот юная меланезийка заливается горючими слезами по поводу того, что бычок, которого она назвала своим именем при его рождении, подвергся кастрации; вот юноша, зашедший в магазин одежды в Нумее, на вопрос, что ему нужно, отвечает, что он пришел купить «кара бао» («шкуру духа»), — ведь новокаледонцы со времен Кука называют европейцев духами, потому что аборигены считали их пришельцами из потустороннего мира; вот меланезийка из-за семейных неурядиц недолго думая кончает самоубийством, так как для меланезийца смерть — это только переход в иной, но вполне реальный мир, и когда условия в этом мире становятся для него невыносимыми, он не останавливается перед тем, чтобы путем самоубийства проложить себе дорогу в иной мир, в поисках более благоприятных условий»⁹.

По Энгельсу, все это относится к религии, хотя всюду мы имеем здесь дело либо с реальной, либо с фантастической материальностью; по А. А. Попову, это все «суеверия», к религии отношения не имеющие.

Менструальная кровь у всех отсталых народов наделялась колдовскими свойствами. Несмотря на всю материальность вещества, относительно которого возникло такое представление, последнее целиком относится к религии. Если А. А. Попов в этом сомневается, его могут вразумить на этот счет служители христианского культа и богословы, поныне запрещающие женщинам вход в алтарь.

Один английский чиновник из Нигерии сообщает такой случай. Слу-

⁹ M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947, стр. 246 сл.

живший в полиции нигериец племени ибо однажды собрался бежать со службы, так как услышал зов своего личного тотема-дерева, росшего в роще за несколько сот километров от места службы¹⁰. Миссионер Грубб рассказывает, что однажды к нему явился индеец из его прихожан и потребовал, чтобы он заплатил ему за тыквы, будто бы украденные миссионером из его огорода. Грубб сказал, что в ту ночь, когда были украдены тыквы, он находился в 150 милях от города. Индеец заявил, что ему это известно, но тем не менее настаивал на своем требовании, так как он видел во сне, что именно он, Грубб, украл эти тыквы. Так Груббу и не удалось переубедить истца¹¹.

В этих примерах фигурируют реальные существа и предметы, наделенные фантастическими способностями (дерево, голос которого слышен за сотни километров; миссионер, способный пребывать одновременно в двух местах), представляемые вполне материально. По Ф. Энгельсу, все это относится к сфере религиозного, по А. А. Попову — к кругу «ошибок» нерелигиозного порядка, так как А. А. Попов видит религию не там, где налицо удвоение мира, противопоставляющее земному неземное, а только там, где имеется разделение на материальное и духовное («призрачные невидимые существа»).

Что разделение на материю и дух в их идеалистическом и богословском понимании, на чувственный и материальный мир вещей и сверхчувственный мир бесплотных идей относится к области религии не в меньшей мере, чем к области философии, — не подлежит спору. Но ведь религия не исчерпывается одними понятиями и представлениями, разрабатываемыми, приводимыми в систему в философских и богословских трактатах, появляющимися исторически очень поздно. В истории культуры религия выступает перед нами как непрерывно изменяющаяся в процессе отражения базиса часть идеологической надстройки, как находящийся в медленном, но постоянном движении комплекс эмоционально окрашенных воззрений, обрядов, норм поведения, для которых общим является пронизывающий их супранатурализм. Где же в религиях прошлого или в современности можно найти «дематериализацию духа», доведенную до такой степени, чтобы можно было говорить о «нематериальном объяснении явлений»? Ватикан не даром назначал премию за «научную» работу о божественной природе квантов. Материальность, вещественность, или вещьность, телесность, плотскость неотъемлемы в той или иной мере от всех без исключения религий, какие нам известны, и в особенности от первобытной религии.

Судя по всему, что мы знаем о первобытном человеке по материалам археологии и этнографии, он вообще не имел представления о нематериальном, невещественном, бестелесном. Это совсем не означает, что первобытный человек был материалистом. «Материалистическое мировоззрение означает просто понимание природы такой, какова она есть, без всяких посторонних прибавлений»¹², — гласит одно из основных положений марксистско-ленинского понимания истории мышления. В воззрениях первобытного человека было слишком много «посторонних прибавлений» (хотя они и представлялись материально), чтобы его можно было назвать материалистом. Не был он материалистом, как не был и идеалистом или мистиком. В отношении первобытного человека вообще нельзя говорить о системе воззрений, материалистической или идеалистической.

Совсем иного мнения придерживается А. А. Попов. Все его рассуждения, а также комментарии к приводимому в статье этнографическому материалу, свидетельствуют о том, что он стремится подвести читателя к следующему умозаключению: категория религиозного — это нечто, связанное с представлением о сверхъестественном; но супранатурализм —

¹⁰ См. P. Talbot, *In the shadow of the bush*, London, 1912, стр. 187.

¹¹ См. W. B. Grubb, *An unknown people in an unknown land*, London, 1911, стр. 94.

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс, *Соч.*, изд. 1-е, т. XIV, стр. 651.

это нематериальное объяснение явлений, а так как нематериального объяснения явлений у первобытного человека не было, то, значит, у него не было и религии, вместо которой было ошибочное мировоззрение, дававшее материальное объяснение явлений; но материальное объяснение явлений — это материализм, следовательно, первобытный человек был первобытным материалистом, свободным от всяких религиозных представлений.

Что мы правильно разгадали ребус, предложенный А. А. Поповым в виде «ошибочного мировоззрения», дает основание думать и доклад, видимо, разделяющего эту точку зрения С. В. Иванова на тему «Первобытно-материалистические представления народов Сибири о природе и человеке (По этнографическим материалам XIX—XX вв.)». Заключительный тезис этого доклада, прочитанного на Этнографическом совещании 1956 г. в Ленинграде, сформулирован следующим образом: «Изучение представлений народов Сибири о природе и совершающихся в ней процессах говорит о том, что эти представления, несмотря на их явно фантастическую природу, были в основе своей материалистическими. Тот же характер носили и соответствующие представления у многих других народов, живущих за пределами Сибири. Все эти представления сохраняли свою древнюю стихийно-материалистическую основу даже под покровом позднейших религиозных представлений, что позволяет до конца разбить буржуазную легенду об изначальности мистической направленности мышления культурно-отсталых в прошлом племен»¹³.

Итак, согласно концепции А. А. Попова, религия начинается с развитого анимизма или спиритуализма и возникает она из первобытного материализма.

Но что же в этнографическом материале, собранном А. А. Поповым у долганов, такого, что было до сих пор не известно религиоведам и что заставило А. А. Попова выступить с такой парадоксальной концепцией?

Помещенный в статье этнографический материал о долганах сгруппирован А. А. Поповым в небольших главах. В первой приведено несколько записей о воззрениях долганов на животных. Здесь и некоторые поверья, и заклинания, и приемы гадания. В них решительно нет ничего, принципиально отличающего их от тысяч сообщений об охотничьих поверьях и магических обрядах, о гадании у разных отсталых племен и народов. Однако на основании этих записей делается следующий вывод: «Анимизму, под которым мы имеем в виду одухотворение природы, предшествовал длительный период в жизни первобытного человека» (стр. 80), когда человек, «пользуясь ложными аналогиями, доходил до того, что наделял окружающие его объекты общественным бытием, считал возможным для людей вступать с этими объектами в различные отношения, в том числе и родственные» (стр. 80—81). Больше того, на основании собранных материалов, А. А. Попов устанавливает в доанимистическом или дорелигиозном (для А. А. Попова это одно и то же) периоде два этапа: более древний — «ассимилятизм» и более поздний — «аниматизм». «Сущность ассимилятизма состояла в наделении животных особенностями характера, психическими свойствами, присущими самому человеку» (стр. 81). «Аниматизм — наделение предметов мертвой природы свойствами живых существ» (стр. 83). При этом А. А. Попов категорически заявляет, что «ассимилятизм следует четко отграничить от так называемого (разрядка моя.— Б. Ш.) антропоморфизма, под которым следует понимать полное употребление предметов природы человеку, не только психическое, но и телесное, приводящее к персонификации предметов и явлений природы, что свойственно более позднему периоду мышления, связанному с анимизмом» (стр. 8).

На этот раз мы не станем разбираться подробно в терминологической путанице А. А. Попова и ограничимся несколькими замечаниями и примерами.

¹³ См. тезисы С. В. Иванова, рукопись, Архив Ин-та этнографии АН СССР.

Известно, что когда австралийцы впервые увидели лошадей с вьюками, следовавших за европейскими пришельцами, они сначала были очень напуганы, а потом стали осведомляться, не являются ли лошади женами европейцев, потому что австралийцы привыкли к тому, что их жены носят на себе весь домашний скраб. Близко к этому и сообщение Леенхардта о меланезийцах: «Один автор рассказывает, как в 1854 г. новокаледонцы, пораженные гордой осанкой собаки миссионера, внушавшей им страх, считали ее начальником и приносили ей подарки. А полвека спустя, когда я однажды пошел посмотреть, как пашут мои ученики, я увидел их сидящими, а волов стоящими, уткнувшись мордами в плуг. «Они не хотят идти, — объяснили мне юноши, — мы ждем, пока эти камо (люди) сжальются»»¹⁴.

По А. А. Попову, здесь нет антропоморфизма, по-нашему — это антропоморфизм, хотя ни у лошадей, ни у быков нет полного телесного подобия с человеком. Откуда же австралийцам и новокаледонцам было знать, что биологические, телесные и психические признаки «антропоса» (человека) имеют очень четкие границы, если даже в средние века верили ученым трактатам, где наряду с крокодилами, оплакивающими свои жертвы, и аспидами, окаменевающими от собственного взгляда, увидев свое отражение в воде, преподносились «дивьи люди» с глазами на животе, с собачьими головами, с ушами столь непомерной длины, что ими можно закрываться как одеялом?

К антропоморфизму, как к супранатурализму, надо подходить исторически, а не метафизически. Первобытный человек уподоблял растения, животных, вообще силы природы самому себе, но себя-то вначале он знал очень плохо. Уподоблял он себе и сверхприродные силы, внешний, телесный образ которых менялся по мере того, как человек узнавал самого себя. Первобытный человек не выделял себя из природы, хотя он уже и знал внешние различия между отдельными предметами природы. Животных, растения и предметы он наделял мышлением, волей и другими свойствами, присущими ему самому. Какой бы внешний облик ни приобретали «неземные силы» — предметов, обладающих сверхъестественными свойствами (фетишизм), животных (зооморфизм и, в частности, териоморфизм), растений (фитоморфизм) или людей (персонификация) — всюду здесь антропоморфизм, который очень глубоко сидит в человеческом сознании и в котором мы находим один из основных гносеологических корней религии. Недаром великий физик Макс Планк считал возможным охарактеризовать исторический путь человеческого познания как процесс непрерывного «дезантропоморфизирования». Именно в антропоморфизме первобытного человека он усматривал признак его неспособности к объективному познанию¹⁵.

В рассуждениях А. А. Попова об антропоморфизме много противоречивого и ошибочного. Самое существенное — это исключение им антропоморфизма из религии, отрыв его от супранатурализма, отнесение его к «первобытному материализму». Ошибочная концепция А. А. Попова мешает ему видеть антропоморфизм и супранатурализм в фактах, зарегистрированных им самим у долганов.

«Долганы, — читаем мы у А. А. Попова, — чтобы не распугать диких оленей, перед тем, как охотиться на них, говорили: «Идем охотиться за куропатками» или «Идем посмотреть землю» (стр. 81). Этот прием основан на уверенности в том, что дикие олени, нивесть где находящиеся, услышат, поймут эти слова и поддадутся их воздействию. А. А. Попов не согласен относить ассимилятизм к супранатурализму, но, не замечая противоречия с самим собой, говорит, что первобытный человек в своем ассимилятизме «доходил до того, что наделял животных такими свойствами, кото-

¹⁴ M. Leenhardt, Указ. раб., стр. 36.

¹⁵ Max Planck, Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaften, 1942, стр. 40, 41.

рыми не обладал и сам,— например, всеведением, способностью предсказывать будущее и т. п.» (стр. 81). А что это как не супранатурализм?

«Силы природы,— говорит Энгельс,— представляются первобытному человеку чем-то чуждым, таинственным, подавляющим. На известной степени, чрез которую проходят все культурные народы, он уподобляет их себе путем олицетворения»¹⁶. В любом магическом обряде улавливается антропоморфизм. Когда дикарь втыкает копье в след врага, чтобы на расстоянии сгубить его, то в этом приеме сквозит уверенность, что копье обладает сверхъестественной электрической способностью на расстоянии найти и убить именно того человека, которому принадлежит след.

Что касается термина «ассимилятизм», то термин этот совершенно бессодержателен. В религиоведении, особенно зарубежном, немало таких терминов-подёнок: тут и «динамизм», и «преанимизм», и даже такие неуклюжие словообразования, как «магэтос» (магия — этика), «мифистория» и т. д. Дело не в терминах, а в том, что под ними скрывается.

От остальных разделов статьи А. А. Попова получается такое впечатление, что в них этнографический материал сам по себе, а комментарии сами по себе. Среди записей А. А. Попова есть свежие, интересные и ценные наблюдения и сообщения, но их интерпретация неубедительна.

Удивляет и произвольное употребление автором общепринятых терминов, как, например, терминов «идеология», «идеологическая система». «Мы не можем,— заканчивает автор свою статью,— согласиться с мнением, что идеологическими системами можно считать только религиозные представления... В доклассовом обществе имели первенствующее значение две идеологические системы, ранняя — аниматическая и поздняя — анимистическая. Взгляды и положения их подчиняются двум основным идеям: при аниматизме все в природе живое, при анимизме — все в природе одухотворено. Обе эти системы отличаются стройностью и логичностью построения» (стр. 99).

Непонятно, с кем полемизирует А. А. Попов в начальных строках приведенной цитаты, но что касается его утверждения относительно двух «идеологических систем», а также «стройности и логичности» мышления первобытного человека, то это утверждение находится в вопиющем противоречии со всем этнографическим материалом, в том числе и с записями самого А. А. Попова, а также и со всеми гипотетическими предположениями, какие допустимы относительно мышления доисторического человека на основании археологических данных.

Люди отсталых обществ с культурой периода дикости и периода варварства, вошедшие в поле зрения этнографической науки, а тем более первобытные люди доисторических обществ не могли иметь «системы» идей, да еще отличающейся «стройностью и логичностью». Первобытный человек был *homo faber*, *homo loquens*, *homo technicus-oecopoticus*, так как без орудий, без речи, а значит и без каких-то начатков концептуального и каузального мышления вообще нет человека. Но он был еще в очень малой степени *homo sapiens* в буквальном смысле этого названия. Не мог он быть и *homo religiosus*, ибо животные, из мира которых он выделился, не имеют религии.

В отношении первобытного человека неправомерно говорить ни о науке, ни о философии, ни о религии — вообще ни о какой системе идей. У него, очевидно, вообще возникало мало «идей», хотя он необходимо должен был мыслить логически, ибо без этого он не мог существовать. Знания его и представления о мире и о себе самом были крайне ничтожны, темны и спутанны; они были уже в силу этого пропитаны антропоморфизмом. То, что он знал и мог, то, что он в состоянии был предвидеть, представлялось ему обычным, естественным. Но знал и мог он очень мало. В окружавшем его мире и в нем самом было неизмеримо больше такого,

¹⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 1-е, т. XIV, стр. 377.

чего он не знал, что было вне его власти, что не поддавалось его предвидению. Зачаточные представления о единообразии в природе, о закономерном ходе вещей — о смене дня и ночи, зимы и лета, засухи и дождей, росте и плодоношении растений, росте людей и животных — все эти представления, содержавшие в себе элементы стихийного материализма, составляли освоенную человеческим сознанием на основании общественного опыта область естественного. То, что внезапно вторгалось в эту область, нарушая установившиеся представления об обычном, т. е. естественном, должно было вызывать тревогу и страх, представлялось необычным, чреватым всякими неожиданностями, сверхъестественным. Так можно представить себе возникновение представлений о сверхъестественном. Крайне слабая способность к абстрактному мышлению и страх перед силами природы, коренившиеся в бессилии первобытного человека перед природой и в его невежестве, вносили в эти представления много алогизмов и иррациональности. «Картина мира» первобытного человека, как и его практика, по-видимому, представляла собою конгломерат разрозненных знаний, магических приемов и смутных супранатуралистических представлений. Это и был безрелигиозный период в истории духовной культуры человечества. Именно сюда уходят своими корнями и религия, и наука, и философия.

«Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть, не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости»¹⁷. Вот почему не приходится говорить ни о каком веке «первобытного материализма», как предлагает А. А. Попов, или «о веке магии», как предлагал Дж. Фрейзер, или о «веке мистических партиципаций», как предлагал Л. Леви-Брюль, или о «веке оккультного», как предлагает Анри Валлон.

Уже в безрелигиозном периоде должен был наметиться тот диалектический характер развития духовной культуры человечества, который отчетливо прослеживается на всех более поздних этапах. Уже здесь началась «борьба идеализма и материализма... линий Платона и Демокрита», о которой говорит В. И. Ленин¹⁸. Из знаний, рождавшихся в процессе роста техники и мастерства, в процессе расширения власти человека над природой и его кругозора, в процессе возмужания человеческого разума, складывались и вырастали наука и материалистическая философия; из представлений о сверхъестественном — религия и идеализм.

«Религия, — говорит Энгельс, — возникла в самые первобытные времена из самых невежественных, темных, первобытных представлений людей о своей собственной и об окружающей их внешней природе»¹⁹.

Ни в отношении религии, ни в отношении науки не применим термин «пережитки дорелигиозного периода», так как они, напротив, являются не «пережитками», а развитием тех ростков знания и супранатурализма, которые складывались в тот, тянувшийся тысячелетиями, период, когда еще не было ни науки, ни религии. Вот почему самое заглавие статьи А. А. Попова вызывает недоумение.

Разрозненные супранатуралистические воззрения еще не были религией, как и разрозненные знания еще не были наукой. Религия как комплекс пронизанных супранатурализмом воззрений, обрядов и правил поведения, сделавшихся общественной традицией, сложилась в родовом обществе. Но и здесь еще знания человеческие не оформились в науку, четко отделенную от религии. И так же как в первобытном колдуне были переплетены и слиты предок попа и предок ученого, так в воззрениях первобытных людей были переплетены знания и представления о сверхъестественном. Наука, этот великий антагонист религии, окончательно от-

¹⁷ «К. Маркс и Ф. Энгельс о религии», стр. 175.

¹⁸ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 117.

¹⁹ «К. Маркс и Ф. Энгельс о религии», стр. 202.

делилась от нее и начала борьбу с ней с открытым забралом только очень поздно, в классовом обществе.

Религия, однако, никогда не была, да и не может быть стройной и логичной системой идей. Как ни изворачиваются богословы и религиозные философы от Августина и Фомы Аквинского до Маритэна и Бердяева, чтобы противопоставить науке какую-то стройную и логичную систему, из этого ничего не выходит: в любой, самой утонченной религии, всюду зияют алогические щели иррационализма и антропоморфизма.

Настоящая статья не исчерпывает всех недоуменных вопросов, возникающих при ознакомлении с выступлением А. А. Попова. Но и из того, что сказано выше, думается, достаточно ясно, что путь, на который А. А. Попов пытается увлечь исследователей первобытной религии — будь то полевые этнографы или «кабинетные ученые», — не только не поможет, а лишь помешает, вопреки самым благим намерениям, борьбе с поповщиной и фидеизмом.
