

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

# ЭТНОЛОГИЧЕСКАЯ НАУКА ЗА РУБЕЖОМ:

проблемы,  
поиски,  
решения



«НАУКА»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ

им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

# ЭТНОЛОГИЧЕСКАЯ НАУКА ЗА РУБЕЖОМ:

проблемы,  
поиски,  
решения



МОСКВА  
"НАУКА"  
1991

84 Ibid. P. 29.

85 Ibid. P. 64-68.

86 Ibid. P. 75.

87 Ibid. P. 86, 127-131.

88 В ы г о т с к и й Л.С. Мышление и речь // Выготский Л.С. Собрание сочинений. М., 1982. Т.2. С.275.

В.Р.Кабо

#### ПРОБЛЕМЫ ПЕРВОБЫТНОЙ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТНОЛОГИИ

У истоков современной европейской этнологии стояли различные научные направления. Одни из них сохраняют свое значение и сегодня, хотя и предстают в новом облике, другие все более уходят или уже ушли в прошлое. Так, эволюционизм, который доминировал в европейской этнографии во второй половине прошлого века, возродился в наше время в неозволюционизме, но главным образом в США. Теория прамотеизма, связанная с теорией культурных кругов и идеями венской исторической школы (прежде всего в лице В.Шмидта и В.Копперса), не пользуется более влиянием даже в своей бывшей цитадели - Вене.

Критически оценить прамотеистическую теорию попытался в 1950-е годы Раффаэле Петтацони. Как известно, сторонники теории прамотеизма полагали, что древнейшей религией человечества была вера в единого бога и что эта вера все еще сохраняется (или сохранялась недавно) у некоторых культурно отсталых народов. Согласно этой концепции, в основе религии находится откровение бога первобытному человечеству. Р.Петтацони отделяет монотеизм как веру в единого бога от гипотетического прамотеизма и стремится показать, в каких исторических условиях возникает первый. Становление подлинного монотеизма, когда среди многих богов выделяется один как "первый среди равных", происходит, по его мнению, первоначально у так называемых пастушеских народов, которым свойственны развитые представления о небе и грозных атмосферных явлениях. Представления о высших существах, действительно имеющие почти универсальное распространение в религиях охотников и собирателей, коренятся, по мнению Р.Петтацони в "экзистенциальной ситуации" - в условиях человеческого существования, в изначально свойственном человечеству состоянии тревоги. Исторически эти представления принимают различные культурно обусловленные формы - Хозяина зверей, Матери-земли, Небесного отца<sup>1</sup>. Неверно, однако, считать, что монотеизм развивается эволюционным путем из этих первобытных форм, утверждает Петтацони. Проблема возникновения монотеизма не может быть решена ни теологически, ни спекулятивно, но лишь чисто исторически<sup>2</sup>.

Кризис прамотеистической теории привел к поиску новых концепций, более отвечающих фактам. Одной из них стала теория протокровения, утверждающая, что первоначальная религиозная вера, результат откровения, имела диффузный характер и не обязательно была ориентирована на единого бога. Другой была праотеистическая теория, согласно которой религиозная вера, устремленность к божественному — изначальное свойство человечества, составляющее в его коллективном сознании наиболее глубокий и сокровенный слой<sup>3</sup>. Теория эта возникла под влиянием идей К.Юнга.

Проблемы прамотеизма и протокровения рассматриваются на эмпирическом уровне на основе изучения традиционных обществ и в трудах некоторых современных британских этнологов. Так, Э.Эванс-Притчард выделяет в системе мировоззрения африканских нуэров, скотоводов и пастухов понятие квот как ключевую концепцию. Квот выступает то как бог, то как великий дух, создатель мира и этических норм. Помимо него в религии нуэров широко представлены многочисленные духи неба и земли. Последние имеют тотемический характер, связывая естественные явления с социальными общностями и отдельными людьми. Поэтому религия нуэров, если рассматривать ее в разных аспектах, предстает то монотеистической, то политеистической или даже тотемической. Таким образом, представления о высшем существе выступают лишь гранью сложного религиозного комплекса, они включены в систему тотемических и иных верований, а это характерно и для многих других народов, стоящих на разных уровнях развития.

У динка, соседей нуэров, такое же значение, как квот, имеет понятие нхиалик. Оно выражает те же идеи. Помимо высшего существа нхиалик, в религии динка имеется целый мир духов, причем духи нижнего мира отождествляются с отдельными социальными общностями. В целом структура религии динка имеет такой же характер, как и у нуэров<sup>4</sup>. И это наблюдается повсюду.

Одним из наиболее влиятельных направлений в религиоведении XIX—XX вв. стала социология религии, нашедшая свое ярчайшее выражение в трудах Э.Дюркгейма, М.Мосса и других представителей французской социологической школы. Одним из главных ее достижений является выдвинутое ими понятие коллективных представлений. Последние принципиально отличаются от индивидуальных представлений, которыми главным образом оперировали эволюционисты прошлого века, они заимствованы не из личного опыта, а из окружающей человека социальной среды. Подобно тому, как общество не сводимо к сумме отдельных индивидов и является некоей высшей целостностью, так и коллективное сознание не сводимо к сумме индивидуальных сознаний и образует некую высшую, качественно иную реальность. Понятие коллективного, или общественного сознания революционизировало науку. Мы знаем теперь, что без изучения общественного сознания как качественно особого феномена невозможно понимание религии в ее становлении и развитии, ее места и значения в жизни общества.

По убеждению представителей социологической школы и современных социологов религии, она выполняет необходимую социальную функцию, чем и

обусловлена ее устойчивость. Религия — это система идей, посредством которых люди пытаются омыслить собственное общество как нечто большее, чем они сами. Религия, даже самая примитивная, является символическим выражением социальной реальности. Религиозное мышление "антропоцентрично", по словам Дж. Скорупски<sup>5</sup>; следуя логике социологов религии, правильнее было бы сказать: оно социоцентрично.

Наряду с Э. Дюркгеймом, основателем социологии религии как одного из ведущих направлений современного религиоведения был Макс Вебер, главным предметом исследований которого стало взаимодействие религии и социально-экономической структуры. Среди его основных религиоведческих концепций было понятие харизмы (благодати) и харизматического религиозного лидерства, проясняющего многие особенности процесса социального расчленения в первобытном обществе. Иоахим Вах, современный социолог религии, обращает внимание и на другую сторону поставленной М. Вебером проблемы — на воздействие, какое оказывают на религию социальное расслоение, различия в социальных статусах, общественное разделение труда<sup>6</sup>. Он отмечает, что разделение труда отражается на религии даже в первобытных обществах, и эта тенденция ведет в дальнейшем к возникновению особых, профессионально-кастовых религий.

Майкл Хилл стремится преодолеть односторонность социологического детерминизма, свойственного многим построениям представителей этого направления. Он отвергает крайности, согласно которым религия либо целиком выводится из экономических и социальных условий, либо рисуется автономной, саморазвивающейся областью человеческого опыта. Следует сказать, однако, что односторонность социологического детерминизма стремился преодолеть уже М. Вебер, показавший взаимозависимость религиозной идеологии и социально-экономической структуры, диалектически сложное взаимодействие духовного и материального в развитии общества. По мнению М. Хилла, религия проводит различие между реальным миром и постулируемым невидимым миром, обладающим в глазах верующего той же степенью реальности. Этот невидимый мир исключительно важен для существования и понимания осязаемого материального мира, оба они — взаимовлияющие части неделимого космоса<sup>7</sup>.

Психология религии, заложенная трудами В. Вундта, У. Джеймса, Дж. Леуба, так же стала к нашему времени одной из наиболее развитых отраслей религиоведения.

Зигмунд Фрейд и основанное им психоаналитическое направление перенесло проблематику первобытной религии в область явлений, связанных с подсознательной сферой человеческой психики. Фрейдизм оказал большое влияние на последующее развитие религиоведения. Выдающимся современником Фрейда, испытавшим воздействие его идей, но пошедшим собственным путем, был психолог и философ культуры Карл Густав Юнг. Большое место в его построениях занимает концепция коллективного бессознательного как субстрата коллективной психической жизни. Если для Фрейда бессознательное — часть личности, все вытесненное из индивидуального сознания, Юнг

допускал, что в психическом развитии человека существенное место принадлежит и коллективному бессознательному. Под последним Юнг понимал психологически оформленный общечеловеческий опыт, интегрированный личностью наряду с индивидуальным бессознательным, отражающим опыт индивида. Коллективное бессознательное порождает определенные идеи, составляющие основу всех представлений человека. Юнг называет их архетипами. Архетип — древнейшие универсальные, общечеловеческие идеи и представления, отражающие общечеловеческий опыт в символической форме — в мифах, в религиозном и художественном творчестве. Концепция коллективного бессознательного позволила Юнгу преодолеть порог, стоявший на пути построений Фрейда, перейти от индивидуального психического опыта к коллективному и объяснить становление и ранние формы религии, не обращаясь к опыту личности. Иными словами, Юнг, перенося центр тяжести на изучение коллективного психического опыта, совершил в психологии религии тот же решительный шаг, который в социологии религии совершил Дюркгейм, перенесший центр тяжести на изучение религии как социального феномена.

Для Юнга религиозная история человечества — история возникновения, а затем интерпретации архетипов коллективного бессознательного<sup>8</sup>. Чтобы обосновать свою идею о господстве коллективного бессознательного в первобытности, Юнг утверждает — и в этом он глубоко заблуждается, — что первобытные люди не мыслят сознательно, скорее "некто мыслит в них". Отказывая первобытным людям в способности к сознательному мышлению, Юнг не только противоречит фактам, это трудно совместить с его же положением о формировании религиозно-мифологических представлений в процессе осознанной интерпретации архетипов.

Идеи Юнга оказали заметное воздействие на многих исследователей первобытной религии и мифологии, например, на Мирча Элиаде (который последние десятилетия своей жизни работал в США) и Джозефа Кэмпбелла, автора трудов по сравнительной мифологии<sup>9</sup>. О первобытной религии и мифологии как выражении бессознательного, об архетипе Великой матери, одном из ведущих образов многих первобытных культур, писал Эрих Нойман<sup>10</sup>.

Из школы морфологии культуры, основанной Лео Фробениусом, вышел Адольф Йенсен, посвятивший свои главные труды первобытной мифологии и религии<sup>11</sup>. Вслед за Фробениусом он исходил из идеи, согласно которой религиозно-мистические обряды и верования возникли в глубокой древности из некоего первичного творческого акта, и их первоначальный смысл забыт; он раскрывается только в мифах, в их древнейшем пласте. История любого мировоззрения или культа проходит, по Йенсену, сначала творческую фазу, или фазу расцвета, а затем, когда творческие силы иссякают, фазу применения, приспособления, фазу упадка. Разрабатывая свою концепцию на материале по этнографии первобытных охотников и ранних земледельцев, Йенсен открыл особую категорию божеств — дема, как именуют их папуасы мариинд-аним. Согласно мифам, из дема, некогда принесенных в жертву, возник мир, их смерть положила начало всему живому. "Созидающая смерть божества", — называет это Йенсен. Обряды, воспроизводящие убийство дема, на-

правлены на возрождение жизни. Рождение и смерть доминируют в охотничьем хозяйстве и воображении архаического человека и потому являются главными темами его религиозно-культурной деятельности. Происхождение шаманизма вследствие его "психофизического дуализма" Йенсен связывает с первобытными охотниками; для земледельцев, по его мнению, характерно монистическое представление о единстве души и тела. Йенсен полагал, что первобытный человек не в меньшей мере, чем цивилизованный, способен на глубокое постижение мира, но он делает это интуитивно, поэтически. Первобытные люди по-своему сформулировали идею преобразования мира чуждого и неоформленного в мир упорядоченный, пригодный для человека, и сделали это задолго до возникновения современной науки.

Отвергая представления об интеллектуальной неполноценности первобытных охотников и земледельцев, Йенсен в то же время полагает, что мифы появились в результате озарения, творческого акта, независимо от логического процесса и рациональных размышлений. В них выразилось стремление человечества к интуитивному познанию божественной природы мира, свободному от каких-либо практических целей. Магия, по Йенсену, относится к религиозному мировоззрению, как прикладная физика — к теоретической.

В концепции Йенсена обнаруживается новое для европейской этнологии явление — разрыв с распространенными представлениями о первобытном мышлении. Характерными трудами нового направления стали сочинения Пласида Темпельса, бельгийского миссионера в Конго<sup>12</sup>, Марселя Гриоля, французского этнографа, посвятившего многие годы изучению догонов Западной Африки<sup>13</sup>, и Вильгельма Дюпре<sup>14</sup>.

По словам М.Гриоля, старейшины и жрецы догонов открыли ему эзотерическую систему их представлений о мире, которая в изложении исследователя оказалась настолько сложной и изощренной религиозно-философской системой, что невольно возникает вопрос: не является ли она в какой-то мере плодом творчества самого автора? Во всяком случае книги Гриоля и его предшественника Темпельса стали веками в переориентации европейской науки, в ее новом подходе к духовной культуре дописьменных обществ как целостной совокупности знаний и верований, как первобытной космологии.

Конечно, культуры, рассматриваемые в этих книгах, принадлежат обществам сравнительно развитым, поэтому нас не должен удивлять уровень мышления, отраженный в их космологических системах. И он становится еще менее неожиданным, когда мы раскрываем книгу В.Дюпре, посвященную религиозно-мифологическим представлениям первобытных охотников и собирателей. Дюпре опирается на разнообразные этнографические источники; особенно подробно рассматриваются верования африканских пигмеев и эскимосов. Термин этнография, уже сам по себе характеризует его цели, а вместе с тем и все то новое направление, которое стремится возможно глубже проникнуть в мышление дописьменных обществ, в их представления о мире, оценить их как системы без скидок на

пресловутую "примитивность". В то же время указанный термин характеризует методологию самого исследователя, его философский подход к изучаемым явлениям. Это, по существу, опыт философии первобытной религии. Автор ставит своей задачей проследить становление "теогонического сознания" и первобытной мифологии как его реализации, как единства человека, мира и бога. Человеку пришлось на его пути преодолеть не только всевозможные трудности экономического и социального порядка, но и чувство страха, особенно страха смерти. Поэтому люди вынуждены были обращаться не только к разуму, но и к "метафизической фантазии", которая давала им ощущение уверенности. Религия представляется автору книги кульминацией попытки человека овладеть жизнью, она порождена его борьбой за существование. Религия может быть конструктивной или деструктивной – это зависит от того, как обращаются с ней. В столкновении с другими этносами и культурами она становится главным средством этнического и культурного самоотождествления – ведь человек живет в мире символов. Религия и мифологическое мышление тесно связаны.

Происхождению такого универсального явления первобытной религии, как табу, посвящено исследование Франца Штейнера<sup>15</sup>. Критически рассмотрев историю понятия, Штейнер приходит к довольно тривиальному и самоочевидному выводу, что представление о табу появляется в ситуациях, в которых поведение людей сопровождается ощущением грозящей им опасности. Более оригинально у Штейнера расчленение проблемы на два самостоятельных круга явлений – концептуализацию нарушений запретов (не здесь ли возникает концепция греховности?) и локализацию самого источника опасности. В свою очередь Мэри Дуглас показывает, что представления о чистоте и правила, ее охраняющие, пронизывают все религии, и пренебрежение этими правилами везде карается. Дуглас избегает слова "табу" и предпочитает говорить о правилах, охраняющих чистоту, но, по существу, речь идет о той же универсальной системе понятий. В социальных системах, сравнительно стратифицированных, имеются признанные обществом люди, карающие нарушителей социальных норм, в обществах, менее развитых, источником стихийной опасности является колдун<sup>16</sup>.

Г.Хеннигсен, обзревая религиозные явления в ином аспекте, но с той же прагматической точки зрения, делит их на три группы. Это, во-первых, фаталистическая интерпретация действительности, когда возвышающийся над человеком детерминант (рок, фатум, бог) рассматривается как недоступный какому-либо воздействию; во-вторых, это теистическая интерпретация, согласно которой жизнь человека также зависит от внешних детерминантов, с которыми, однако, имеется "обратная связь" (молитвы, жертвоприношения); и наконец, это магическая интерпретация, когда человек сам пытается воздействовать на свою собственную судьбу и на судьбу других людей<sup>17</sup>.

Я. ван Бааль предлагает интересную социально-психологическую теорию первобытной религии. Человек, говорит он, одарен уникальной способностью наблюдать не только окружающий его мир, но и самого себя. Человек в одно и то же время субъект и объект, чужой в этом мире и часть его. Религия, считает Я. ван Бааль, отвечает извечной потребности человека найти партнера,

сотрудника, друга как в иных человеческих существах, так и в силах, управляющих вселенной. Религия – путь к установлению именно таких отношений с миром. Человек может быть счастлив только, если он чувствует себя в мире, "как дома". Одним из важнейших способов утверждения такого мироощущения было установление социальных связей, взаимопомощи. На этом основывалась вся жизнь первобытных общин, их хозяйственная деятельность, отношения между мужчинами и женщинами. По этой модели, на началах взаимопомощи складывались и отношения со сверхъестественным миром. Люди участвовали в деятельности сверхъестественных существ или пытались установить отношения взаимопомощи с ними. В упрочении таких отношений люди стремились преодолеть чувство отчуждения и беспомощности перед лицом равнодушного или враждебного космоса<sup>18</sup>.

Понятие сверхъестественного обсуждается в статье Оке Хюльткранца<sup>19</sup>. Понятие это в приложении к первобытной религии нередко отвергается на том основании, что первобытное сознание не признает дихотомии естественного и сверхъестественного. Хюльткранц стремится показать, что сверхъестественное – ключевое понятие религии, оно должно входить в ее научное определение. По его словам, религиозный человек живет в двух мирах, для него одинаково реальных и сосуществующих в пространстве, но различных по своей сущности, – в мире повседневного существования и объективной причинности и в таинственном мире веры и чуда. По существу, это возврат к дюркгеймовскому пониманию религиозного сознания, для которого мир расколот на сферы обыденного и священного. Своё понимание первобытного религиозного сознания Хюльткранц подкрепляет фактами из этнографии индейцев Северной Америки, которые свидетельствуют о свойственной им дихотомии естественного и сверхъестественного в религиозном символизме и в языках. Это говорит о том, что первобытное сознание ясно различает между повседневным миром и всем тем, что мы называем сверхъестественным или священным. В первобытном обществе религия, действительно, пронизывала собою другие области культуры и вообще всю повседневную жизнь, но тем не менее, пишет Хюльткранц, в нем существует еще и "вертикальное членение" на естественное и сверхъестественное. Религия, согласно его определению, это вера в существование сверхъестественного мира; понятие сверхъестественного – одно из центральных понятий первобытной религии.

Большое место в современной западной этнографии принадлежит изучению ритуала как одного из древнейших компонентов религии, исследование его соотношения с мифологией, с социальной организацией. В европейской, в первую очередь в английской, социальной антропологии эта проблема имеет глубокие корни, она восходит к Робертсону-Смиту и рассматривается в работах основателей функционализма – А.Р.Радклифф-Брауна и Б.К.Малиновского – и их последователей. Дж.Мидлтон очерчивает главные направления в изучении ритуала<sup>20</sup>. Одно из них стремится показать, что религиозные верования и обряды образуют единую систему, связанную, в свою очередь, с социальной организацией<sup>21</sup>. Другое направление рассматривает эту связь

как центральную проблему. Оно развивает положение Радклифф-Брауна, согласно которому главная функция ритуала и мифа – объединение социальных групп, укрепление их солидарности<sup>22</sup>.

Английский этнограф Раймонд Фёрс, развивая структурно-функциональный подход к первобытной религии, демонстрирует многообразные связи ритуала с общественной жизнью. Ритуал выступает в его работах как символический способ социальной коммуникации<sup>23</sup>. Представителям этого направления в целом свойственны эмпиризм и презентизм, недоверие к историческим реконструкциям. Более поздние работы Э.Эванс-Притчарда и особенно Э.Лича<sup>24</sup>, отмеченные в общем теми же особенностями, знаменуют собою иное направление исследований, которое можно охарактеризовать как рационалистское и структуралистское; так, методология Лича примыкает к классическому структурализму, представленному прежде всего Леви-Стросом. Если Фёрс и другие представители первого направления стремятся прежде всего фиксировать непосредственно наблюдаемое поведение людей, в том числе ритуальное поведение, то исследователей второго направления больше интересует, что думают и говорят люди о своем поведении, чем то, что они делают; поэтому большое внимание они уделяют мифологии. Первых интересует структура общества, вторых – структура сознания.

"Введение в социальную антропологию", автором которого является Эдмунд Лич, находится в русле идей английского функционализма, представленного именами Малиновского и Фёрса, "структурного функционализма" Радклифф-Брауна и структурализма Леви-Строса. Лич подчеркивает свою принципиальную антиисторическую позицию, свое отрицательное отношение к историческим реконструкциям, к законам исторического развития<sup>25</sup>. Социальную антропологию Лич характеризует как своего рода микросоциологию, а одну из главных ее задач видит в изучении поведения людей как участников социальной драмы. Первобытную религию он понимает как "систему космологических верований". По его словам, говоря о первобытной религии следует избегать слова "религия" и пользоваться термином "космология" (так как религия в обычном словоупотреблении связана с такими явлениями, как церковь и институт профессиональных служителей культа). Понятие "магия", по мнению Лича, "вообще не имеет смысла". Как на одну из главных черт, характеризующих примитивные общества, Лич указывает на их "мифопоэтичность". Космологии – творения человеческого воображения и строятся на основе реального жизненного опыта своих создателей. Их мифо-космологические представления о мире и обществе периодически воплощаются в ритуалах. Одна из наиболее существенных особенностей этих представлений состоит в том, что люди считают себя находящимися в родстве не только друг с другом, но и со сверхъестественными существами<sup>26</sup>.

Люси Мар во "Введении в социальную антропологию" отмечает нормативное содержание религиозных верований: они говорят о том, что именно и почему людям следует делать. Вместе с тем религиозное мышление всегда было сосредоточено на великой тайне – природе Вселенной и месте человека в ней, и так продолжалось до тех пор, пока люди не начали проникать в эту тай-

пу с помощью науки, что произошло лишь в недавнее время<sup>27</sup>. Особенно большое внимание уделяет Л. Мар взаимодействию религии и общества, социальным функциям религии, что характерно для всего современного западного этнографического религиоведения.

Джон Битти, автор еще одного британского "Введения в социальную антропологию", предупреждает об опасности, грозящей тем, кто рассматривает мировоззрение и ценностные ориентации представителей других культур с позиции своей собственной культуры; особенно это относится к западной культуре, научно ориентированной. Так, расчленение Вселенной на две взаимоисключающие сферы – естественного и сверхъестественного – не свойственно большинству не-западных систем мышления. Для африканского или меланезийского "вызывателя дождя" его занятие столь же естественно, как для крестьянина сбор урожая. Тем не менее различие между обрядовой и необрядовой сферами деятельности все же существует, но оно лежит в иной плоскости: обряд не просто преследует достижение определенного результата, он еще что-то выражает, он экспрессивен и символичен. Обряды почти всегда сопровождаются верованиями, а верования содержат в себе попытку разрешения самых неразрешимых жизненных проблем. Чем ниже уровень технологического развития общества, тем большее значение приобретает экспрессивное, символическое, ритуальное поведение, утверждает Битти. И в этом, по-видимому, заложен ответ на вопрос о причинах возникновения последнего.

Магия – не суррогат науки, как полагал Фразер, это – символическая активность, к которой люди прибегают в ситуациях действительной или потенциальной опасности или несчастья. Это утверждение заставляет вспомнить Малиновского и Радклифф-Брауна: магическая обрядность, по словам Битти, не только призвана устранять опасность, она нередко сама порождает ее. Выполнение ритуала может иметь важные социальные последствия: еще Радклифф-Браун писал о том, что одна из первостепенных общественных функций ритуала – укрепление солидарности членов общества, а тем самым и упрочение всей социальной системы. Битти разграничивает магию и религию, но делает это не очень убедительно: магия, по его словам, имеет дело с безличными магическими силами, а религия – с богами и духами. Как же, однако, возникает вера в них? Ответ опять-таки в условиях жизни первобытных, технологически неразвитых обществ – жизнь здесь изобилует непредсказуемыми, порою страшными событиями, перед которыми люди чувствуют себя бессильными. С одушевленной вселенной им легче иметь дело – посредством молитв и заклинаний, жертвоприношений и одержимости<sup>28</sup>.

По мнению Р.Хортон, религиозная практика направлена на то, чтобы заставить персонифицированные существа, созданные религиозным воображением, действовать в интересах людей<sup>29</sup>. Прагматическая тенденция, как видим, преобладает и здесь.

О К.Леви-Стросе сказано много, а после того, как в нашей стране опубликована его "Структурная антропология" с содержательными статьями

Влч.Ес.Иванова, Н.А.Бутинова и Е.М.Мелетинского<sup>30</sup>, всесторонне освещающими идеи этого ученого, повторять сделанное другими нет необходимости. Ограничимся лишь тем, что непосредственно связано с нашей темой. Отношение к истории Леви-Строс формулирует в программной статье "История и этнология" (которую он сделал введением в "Структурную антропологию"). Он критикует, с одной стороны, эволюционистов и диффузионистов, считая их методы псевдоисторическими, с другой — функционалистов, возводящих пренебрежение к историческим реконструкциям в методологический принцип. Он стремится показать, что структурализм в его понимании не отрицает истории, что история и этнология движутся в одном направлении, и противопоставление исторического метода этнографическому иллюзорно. У обеих наук единый объект — общественная жизнь, но история изучает сознательные проявления общественной жизни, а этнология — бессознательные. Бессознательная деятельность состоит в навязывании формы содержанию, а эта форма в своей основе одинакова у всех людей, древних и современных, первобытных и цивилизованных. Конечная цель этнологии — за разнообразием мифов, обычаев, верований обнаружить всеобщую бессознательную структуру. Но структура дана в становлении, она создается и разрушается, и обращение к истории помогает выявить ее. Историзм Леви-Строса носит, однако, противоречивый характер. Следуя устаревшим представлениям об "исторических" и "неисторических" народах, он пишет об изучаемых этнологией "обществах без истории", противопоставляет "горячие" общества классового типа "холодным" первобытным обществам, якобы застывшим на нуле исторической температуры. Он идеализирует их в руссоистском духе, хотя, надо признать, эта идеализация во многом оправдана.

Одно из важнейших достижений Леви-Строса — утверждение универсальности логической структуры человеческого сознания на любой стадии развития общества независимо от того, "холодное" оно или "горячее". Книга Леви-Строса "Первобытный ум" — выдающийся вклад в доказательство единства человеческого сознания; она показывает, что принципиальной разницы между сознанием примитивных и развитых обществ не существует. Леви-Строс выступает здесь против распространенного представления, что первобытные народы будто бы лишены способности к абстрактному мышлению. Напротив, в языках этих народов имеется немало слов, выражающих абстрактные понятия. Наличие или отсутствие таких слов отражает не степень интеллектуального развития общества, а направленность его интересов. Жажда объективного познания свойственна первобытным обществам не меньше, чем цивилизованным. Классификации явлений окружающего мира, включающие сотни видов, свидетельствуют о том, что этим обществам присуще систематическое и категоривальное мышление, которое не отличается принципиально от научного мышления. Здесь Леви-Строс развивает идеи Дюркгейма и Моссэ, заложенные в их классическом труде о первобытных классификациях. Классификации, как показывает Леви-Строс, находятся в основе первобытных религиозных систем, с их помощью люди стремятся упорядочить окружающий мир, овладеть Вселенной.

При этом, говорит Леви-Строс, глубокое и разностороннее знание окружающего мира не преследует только практические цели, оно прежде всего призвано удовлетворить интеллектуальные запросы первобытных людей. Их сознанию свойственны принципы причинности и детерминизма<sup>31</sup>.

Как наука, так и магия основываются на одних и тех же умственных операциях, утверждает Леви-Строс. Из этого правильного постулата делается, однако, спорный и не совсем логичный вывод: вместо того, чтобы противопоставлять магию и науку, правильнее рассматривать их как два параллельных способа достижения истины<sup>32</sup>. Но ведь магия направлена не на теоретическое познание, а на достижение конкретных практических результатов. Проблема магии – и религии вообще – не может быть решена только на уровне мышления, как пытается решить ее Леви-Строс.

Великие культурные завоевания эпохи каменного века, такие, как земледелие, одомашнивание животных, гончарство и ткачество, основывались, по словам Леви-Строса, на подлинно научном мышлении. "Неолитический человек был наследником долгой научной традиции"<sup>33</sup>. И это справедливо. Но здесь же Леви-Строс пытается обосновать равноценность научного и мифологического мышления. Мнение, что оба типа мышления представляют собой две стадии или фазы в эволюции познания мира, является глубоким заблуждением, пишет он<sup>34</sup>. За изоморфизмом магии и науки, мифологического и научного мышления, который стремится обнаружить Леви-Строс, исчезают не только их природа, их особенности, но и сама возможность их адекватного истолкования.

Леви-Строс высказывает обоснованную мысль о том, что естественные условия воспринимаются людьми не пассивно, их восприятие опосредовано условиями жизни общества. Казалось бы, и восприятие природы в мифе, на уровне концептуального мышления, опосредовано общественно-историческими условиями; между тем для Леви-Строса природа выступает лишь средством для выражения имманентных свойств сознания<sup>35</sup>. Последние как бы заданы изначально. Такой взгляд на общественное сознание и его формы нельзя признать историческим.

Леви-Строс противопоставляет магию и религию. Религия – антропоморфизация природы, внесение в нее человеческого начала, магия – физиоморфизация человека. "Религия состоит в гуманизации природных законов, а магия – в натурализации человеческих действий, т.е. в таком отношении к определенным человеческим действиям, как если бы они были интегральной частью физического детерминизма"<sup>36</sup>. В то же время религия и магия как бы дополняют друг друга, подразумевая одна другую. Не существует религии без магии, как нет и магии без религии – хотя бы без какого-то признака ее. Понятие сверхъестественного возможно лишь в обществе, которое приписывает себе самому сверхъестественные качества и, в свою очередь, наделяет природу собственной "сверхчеловечностью". Мысль о том, что в религии человек проецирует на окружающий мир собственную сущность, не нова, но, несомненно, заслуживает внимания.

Изучая и сравнивая мифы и религиозные верования разных народов, пытаясь обнаружить некую универсальную первичную структуру человеческого сознания, Леви-Строс видит в первобытной религии ее модель. Вначале тесно связанные с ритуалом мифы затем отторгаются от ритуального контекста и начинают жить самостоятельной жизнью, сохраняя тем не менее свою исходную логическую структуру. Леви-Строс стремится доказать универсальность и логическую организованность структуры сознания на всех ступенях социального развития. Он приходит к обоснованному выводу, к которому пришли и многие другие исследователи первобытного сознания: "Логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная и, в сущности, мало чем от нее отличается. Разница здесь не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу... Прогресс произошел не в мышлении, а в том мире, в котором жило человечество"<sup>37</sup>. По словам Е.И. Мелетиного, Леви-Строс показывает, что мифологическое мышление – "достаточно сильное интеллектуальное орудие освещения мира человеком, что оно вполне логично и даже рационально, хотя и "символично", хотя и конкретно, хотя и доверчиво исходит из элементарных чувственных свойств, не отделяя их от сущности"<sup>38</sup>.

Для Леви-Строса в основном характерен целостный подход к предмету, единственно возможный при изучении архаического мировоззрения. В своем фундаментальном труде о мифологии архаических обществ он стремится интерпретировать мифы в конкретном социальном, этнокультурном контексте. Но этот целостный подход нередко изменяет ему, как, например, в его теории тотемизма, который он рассматривает как один из видов символической классификации (по преимуществу). Это связано с тем, что Леви-Строс в конечном счете исходит из структуры сознания, а не из эмпирической реальности.

Пьер Тейяр де Шарден, палеонтолог и религиозный мыслитель, внесший большой вклад в решение проблемы происхождения человека, широко известен как автор обобщающего труда "Феномен человека"<sup>39</sup>. Главный методологический принцип Тейяра – идея эволюции. Эволюцию Вселенной – космогенез – он понимает как усложнение единой субстанции, "ткани универсума", одновременно материальной и духовной. Конечной целью и регулятором космогенеза является божественный дух, персонифицированный в точке Омега – духом центре универсума. Духовная энергия – движущая и направляющая сила эволюции. Человек – вершина эволюции, "эволюция, осознавшая самое себя"; история человечества – завершающая эпоха космогенеза. Религия этически оправдывает, обосновывает эволюцию и, объединившись с наукой, становится религией действия. Тейяр стремится устранить противоположность между религией и наукой и рассматривает науку как разновидность религиозного отношения к действительности. Перед нами своеобразный, религиозно окрашенный эволюционизм, в системе которого и сама религия предстает как этап эволюции, этап ноогенеза – "развития духа". Религия, наряду с другими продуктами человеческого творчества, – закономерное, осознанное продолжение филогенеза.

Появление у неандертальцев погребений Тейр де Шарден не связывает с религией. По-видимому, религия возникла лишь у человека современного вида, в эпоху позднего палеолита. Духовная культура этого времени обладает уже всеми признаками, свойственными культурам современных народов Африки, Америки, Океании. Это уже современный человек в полном смысле слова. Отныне эволюция человека продолжается главным образом в сфере сознания. Познавая мир, человек открыл самого себя как предмет познания. Человечество вступает в эру науки о человеке, когда "познавший человек заметит, наконец, что человек как предмет познания — это ключ ко всей науке о природе"<sup>40</sup>. Но, сосредоточившись на человеке, наука окажется лицом к лицу с религией, ибо до сих пор именно религия занималась проблемой человека, давала ему веру в прогресс и в смысл универсума. Конфликт между наукой и верой должен разрешиться на пути синтеза. "Религия и наука — две неразрывно связанные стороны, или фазы одного и того же полного акта познания, который только один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции"<sup>41</sup>.

Культура, а следовательно, и религия как этап и выражение эволюции — такова одна из доминант современной науки о человеке. Примером может служить такое междисциплинарное направление, как социобиология человека, возникшее на основе эволюционной теории Дарвина и современной биологии. Для этого направления характерно перенесение биологических закономерностей на социальные процессы, понимание социальной эволюции как непосредственного продолжения биологической. Последняя выступает фундаментом социальной и культурной эволюции. Биологические основы социальности человека, соотношение биологического и социального, — конечно, важные, большие проблемы, нуждающиеся в изучении, но далеко не со всеми выводами сторонников этого направления можно согласиться. Так, по мнению Александра Галлуса (на которого идеи социобиологии оказали несомненное воздействие), первобытная религия удовлетворяла потребности общества и индивидуума в безопасности и самосохранении и обладала биологически приспособительными функциями<sup>42</sup>. Свою теорию происхождения религии Галлус называет "биофункциональной". Верно, что на ранних стадиях развития религия играет адаптивную роль, но этим значение религии и тогда не исчерпывалось. А главное, едва ли есть основание сближать адаптивную роль религии с той ролью, которую играют в живом организме биологические механизмы.

Концепцию врожденной религиозности человека развивает английский биолог Алистер Харди в книге "Биология Бога"<sup>43</sup>. Человек, по его определению, — "религиозное животное". Чувства, испытываемые человеком по отношению к богу, обусловлены в значительной степени биологически. Это такое же свойство биологической природы человека, как, например, сексуальность. Становление человеческой способности верить в бога связывает развитие религии с биологической эволюцией, лежащей в ее основе. Биологически обусловленные религиозные чувства Харди сравнивает с врожденными чувствами страха и привязанности, которые ребенок испытывает к родителям. При-

этом Харди опирается на исследователя детской психологии Ж. Пиаже и автора книги "Этическое животное" К. Уоддингтона, который стремится обосновать биологическое происхождение этики. Добавим, что идеи биологических основ этики, альтруизма (который, по мнению социобиологов, играет в эволюции важнейшую роль) разрабатывались в последние годы Э. О. Уилсоном и многими другими исследователями. Моральное и религиозное поведение Харди связывает с поведением, свойственным нашим животным предкам. В биологической истории человека он видит глубокие корни религиозности.

Харди пишет о "новой естественной теологии", которая связывает бога с эволюцией органического мира. Предтечей этой теологии он называет Тейяра де Шардена. Однако он считает "феномен человека" скорее поэмой в прозе, чем наукой — мистической поэмой, рассказывающей о возникновении человеческого духа и чувства божественного. Новая естественная теология, по мнению Харди, может быть хорошо согласована с современным неodarвинизмом и идеями социобиологов. Общий вывод Харди таков: религия в значительной мере заложена в нас самих, в нашем подсознании, в нашей эмоциональной сфере; религиозная вера находится в гармонии с подлинным духом науки.

Перспективным направлением исследований является экология религии. Здесь прежде всего следует назвать Оке Хюльткранца. Разрабатывая экологический подход к религии, изучая религию арктических охотников, Хюльткранц пишет о решающем влиянии окружающей среды на организацию и развитие религиозных форм. В понятие окружающей среды он включает естественные ресурсы, топографию, биотоп, климат, а также демографические факторы. Религия народов Арктики характеризуется некоторыми общими чертами, отражающими воздействие среды — охотничьими ритуалами, особым церемониализмом, связанным с животными — предметами охоты, культом наиболее заметных объектов земли и неба, шаманизмом, наземным типом погребений<sup>44</sup>. Проблематика экологии религии изучается не только европейскими, но и американскими исследователями — например, в работах теоретика "культурного материализма" М. Харриса.

Мы проследили, из каких теоретических источников складывались современные концепции первобытной религии. Разумеется, развитие ее теоретического осмысления определяется не только самодвижением научной мысли, но и накоплением эмпирического материала, требующего теоретического анализа с применением новой методологии, апеллирующего к новому пониманию действительности. Ибо все отчетливее осознается тот факт, что прежние научные концепции, прежние методы исследования уже не могут дать удовлетворительного объяснения фактическому материалу, они изжили себя, наука нуждается в новом непредвзятом взгляде на вещи, в способности в старом, известном обнаруживать новые грани, новые явления. В этом отношении особенно показательны 2 направления современной науки. Одно из них — структурализм, другое еще не имеет названия, и я назвал бы его концептуализмом. Оно представлено Дюпре и некоторыми исследователями. Оба направления стремятся увидеть за внешней изменчивой и многообразной тканью явлений глубинные, скрытые от глаз универсалии, оба подходят к первобытному мышлению как

мировоззренческой системе, причем второе направление видит в этой системе устремленность к углубленному постижению мира, и философскому его осмыслению, присущую человеку на любой ступени социального и культурного развития. Руководствуясь различными методологическими принципами, оба направления соприкасаются в своих обобщениях, в своем отношении к первобытному человеку, его интеллектуальному потенциалу, его духовной культуре. К этим двум направлениям примыкает третье, которое восходит к концепции Юнга и его последователей и усматривает в глубинах мировоззрения современного человека архетипы древнего мифологического сознания.

Первобытной религии в ее конкретных проявлениях, в ее этнической мозаичности посвящено немало трудов современных исследователей. Мы в этой статье стремились выйти за пределы этого круга работ, чтобы сосредоточить внимание на общих теоретических трудах и концепциях, на движении теоретической научной мысли.

Не следует рассматривать изучение первобытной религии современной западной наукой только как частную, хотя и теоретически важную, научную проблему. Оно стремится удовлетворить широкий общественный интерес к истории человеческого сознания, общества, культуры, к первобытности как некоему идеальному состоянию человечества, удовлетворить возрождающийся интерес к религии. Говоря словами Тейяра де Шардена, до сих пор именно религия занималась проблемой человека, пытаясь раскрыть перед ним смысл человеческого существования, место и значение человека в универсуме. И эта "сверхзадача" религии, как стремится показать современная наука, была присуща ей еще в эпоху первобытности.

- 1 P e t t a z z o n i R. Essays on the history of religions. Leiden, 1954. P. 9.
- 2 P e t t a z z o n i R. The supreme being: Phenomenological structure and historical development // The history of religions: Essays in methodology / Ed. M. Eliade, J.M. Kitagawa. Chicago, 1954. P. 66; I d e m. The all-knowing God: Researches into early religion and culture. L., 1956.
- 3 Ursprung der Religion / Hrsg. P. Schebesta. B., 1961.
- 4 E v a n s -P r i t c h a r d E. Nuer religion. Oxford, 1956; L i e n h a r d t R. G. Divinity and experience: The religion of the Dinka. Oxford, 1961.
- 5 S k o r u p s k i J. Symbol and theory: A philosophical study of theories of religion in social anthropology. Cambridge (Mass.), 1967. P. 33.
- 6 W a o h I. Sociology of religion. Chicago, 1958.
- 7 H i l l M. Sociology of religion. L., 1973.
- 8 J u n g C. G. Psychology and religion: West and East. L., 1958; I d e m. The archetypes and the collective unconscious. L., 1959; I d e m. Man and his symbols. L., 1964.
- 9 C a m p b e l l J. Masks of God: Primitive mythology. N.Y., 1959. Vol. 1-4; I d e m. Creative mythology. N.Y., 1968.
- 10 N e u m a n n E. The Great Mother: An analysis of the archetype. L., 1955; I d e m. Der schöpferische Mensch. Zürich, 1959.

- 11 J e n s e n A. E. Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden, 1951; I d e m. Die getötete Gottheit: Weltbild einer frühen Kultur. Stuttgart, 1966.
- 12 T e m p e l s P. P. Bantoe-filosofie. Antwerpen, 1946.
- 13 G r i a u l e M. Conversations with Ogotemeli: An introduction to Dogon religious ideas. L., 1965.
- 14 D u p r é W. Religion in primitive cultures: A study in ethnophilosophy. The Hague, 1975.
- 15 S t e i n e r F. Taboo. L., 1956.
- 16 D o u g l a s M. Purity and danger. L., 1966.
- 17 H e n n i n g s e n G. Fatalism in systematic aspect and fatalism in functional context // Fatalistic beliefs in religion, folklore and literature. Stockholm, 1968.
- 18 B a a l J. v a n. Symbols for communication. Religion in anthropological theory. Assen, 1971; I d e m. Man's quest for partnership. The anthropological foundation of ethics and religion. Assen, 1981.
- 19 H u l t k r a n t z Å. The concept of the supernatural in primal religion // History of religions. 1983. Vol. 22, N 3. P. 231-253.
- 20 M i d d l e t o n J. The religious system // A handbook of method in cultural anthropology. N.Y., 1970. P. 503.
- 21 E v a n s - P r i t o h a r d E. Nuer religion; L i e n h a r d t R.G. Divinity and experience.
- 22 L e a c h E. Political systems of Highland Burma. L., 1954; R i c h a r d s A. J. Chisungu. L., 1956; F o r t e s M. Oedipus and job in West African religion. Cambridge (Mass.), 1959; H o r t o n R. The Gods as guests. Lagos, 1960; M i d d l e t o n J. Lugbara religion: Ritual and authority among an East African people. L., 1960.
- 23 F i r t h R. Tikopia ritual and belief. L., 1967; I d e m. Bank and religion in Tikopia. L., 1970.
- 24 L e a c h E. Culture and communication. Cambridge (Mass.), 1976.
- 25 L e a c h E. Social anthropology. L., 1982. P. 49-50.
- 26 Ibid. P. 144-145, 213.
- 27 M a i r L. An introduction to social anthropology. Oxford, 1972. P. 210.
- 28 B e a t t i e J. Other cultures: Aims, methods and achievements in social anthropology. L., 1964. P. 202-240.
- 29 H o r t o n R. F. A definition of religion and its uses // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1960. Vol. 90, N 2. P. 201-226.
- 30 Д е в и - С т р о с К. Структурная антропология. М., 1983; Основные труды: L é v i - S t r a u s s C. Triates Tropiques. P., 1955; I d e m. Anthropologie structurale. P., 1958; I d e m. Le totemisme aujourd'hui. P., 1962; I d e m. La pensée sauvage. P., 1962; I d e m. Mythologiques. P., 1964. I; 1966. II; 1968. III; 1971. IV; I d e m. Anthropologie structurale deux. P., 1973; I d e m. La voie des masques. P., 1979.
- 31 L é v i - S t r a u s s C. The savage mind. L., 1966. P. 2-9.
- 32 Ibid. P. 13.
- 33 Ibid. P. 15.
- 34 Ibid. P. 22.
- 35 Ibid. P. 95.
- 36 Ibid. P. 221.

- 37 Леви - Строс К. Структурная антропология. С. 206-208.
- 38 Мелетинский Е.М. Мифология и фольклор в трудах К.Леви-Строса // Леви - Строс К. Структурная антропология. С. 520.
- 39 Teilhard de Chardin P. Le phénomène humain. P., 1959.
- 40 Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965. С.275.
- 41 Там же.
- 42 Gellus A. A biofunctional theory of religion // Current Anthropology. 1972. Vol. 13, N 5.
- 43 Hertz A. The biology of God: A scientist's study of man the religious animal. L., 1975.
- 44 Hultkrantz Å. Type of religion in the Arctic hunting cultures: A religio-ecological approach // Hunting and fishing / Ed. N. Hvarfner. Lulea, 1965. P. 265-318; I d e m. An ecological approach to religion // Ethos. 1966. Vol. 31. P. 131-150; I d e m. Ecology of religion: Its scope and method // Science of religion: Studies in methodology / Ed. L. Honko. The Hague, 1979.

Андрианов Б.В., Итина М.А.

#### ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В ряду исторических наук археология и этнография выделяются близостью теоретических и методологических подходов наряду с различиями в характере источников, используемых методов, в профессиональной специфике. Археология изучает историю общества по вещественным остаткам жизни и деятельности людей, выявляет пути и причины изменений в культуре человечества и формах хозяйства, стремится восстановить социальную историю исследуемых обществ. Объект исследования этнографии - народы (этносы), их традиционно-культурные особенности, образ жизни в прошлом и настоящем.

Наряду с другими историческими дисциплинами археология и этнография, дополняя друг друга, помогают решить главную задачу истории как науки - воссоздать прошлое человечества по всей его конкретности и многообразии форм культуры.

В современном широком понимании понятие "культура" включает общественное сознание людей, их поведение и действия, материальные и духовные результаты их деятельности<sup>1</sup>. Культура - это все созданное умом и руками человека - орудия и жилище, политические учреждения и моральные нормы, идеи и художественные образы. Вместе с тем культура - это и преобразованная в процессе трудовой деятельности природа - сельскохозяйственные угодья, каналы, дороги, искусственные насаждения и культурные растения. Все эти явления культуры изучаются, наряду с другими науками, археологией и этнографией, конечно, в разной степени. Особенно плодотворен союз двух наук в разработке проблем типологии в многообразии явлений культуры, методики историко-культурных аналогий, исторических и социокультурных реконструкций древних обществ<sup>2</sup>.