

ЭТНОЛОГИЯ
В
США
И
Канаде

УДК 304.7(73)

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Ордена Дружбы народов
Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

ЭТНОЛОГИЯ В США И Канаде

Ответственные редакторы:
кандидат исторических наук
Е. А. ВЕСЕЛКИН
доктор исторических наук
В. А. ТИШКОВ



Москва «Наука» 1989

Современная американская этнография и происхождение религии

В. Р. Кабо

Наше время отмечено большим разнообразием научных направлений и концепций в области религиоведения и смежных наук. Но в одном представители западной науки почти единодушно — это относится как к Европе, так и к Америке — в скептическом или отрицательном отношении к самой постановке проблемы происхождения религии. Прежние теории, выдающиеся научные системы XIX—начала XX в., сделавшие эпоху, ставшие классическими, рассматриваются теперь как умозрительные и спекулятивные. Все они нуждаются в пересмотре — таково преобладающее мнение. Интерес к поиску начал религии обнаружил, по мнению современных западных этнографов, принципиальную невозможность достижения положительных результатов¹. Во всем этом нельзя не видеть один из симптомов кризиса как в области теории, так и в методологии наук. И все же некоторые ученые все еще считают, что какие-то обобщения, относящиеся к происхождению и эволюции религии, возможны и небесполезны и что такие обобщения следует основывать, как это делалось прежде, на этнографических фактах, почерпнутых из жизни современных отсталых обществ². Последнее требование, правда, остается во многих случаях лишь добрым пожеланием. Так, Дж. и П. Пелто в самой общей форме говорят о том, что религия возникла в процессе практической адаптации общества к окружающей среде³. О том, как это происходило конкретно, авторы не пишут. Д. Хантер и П. Уиттен прослеживают эволюцию религии от «инструментальных», практически ориентированных верований, свойственных архантропам, к трансцендентальным верованиям современного человека⁴. Дж. Китагава выделяет в развитии религии три периода: первобытные религии, религии ранних цивилизаций, мировые религии. Первые отмечены неразрывной связью мифа и ритуала, универсальностью и интегративностью — они простираются на все стороны жизни общества⁵.

В этой периодизации очевидна ориентация развития религии на основные этапы истории общества. Еще более подчеркнутый социологический характер имеет периодизация Ф. Вивело, связывающая эволюцию религиозных верований с тремя уровнями социально-политической интеграции — общинным, племенным и государственным. Первому соответствует политеизм, второму — мультиитеизм и унитаризм (сначала при большом числе божеств каждое является объектом почитания одной из родовых групп, а затем из значительного количества божеств лишь одно становится общим для всего племени). Для третьего этапа характерен моно-

теизм⁶. Несомненно явная искусственность, надуманность этой схемы, игнорирование других, не менее важных форм религии, сосуществующих и взаимопереплетающихся. Почему, например, религия обществ, находящихся на первобытнообщинном уровне развития, сводится к политеизму? Но главный порок схемы — тот же, которым страдают и другие плоды крайнего эволюционизма: выстраивание форм или типов религиозных верований в линию последовательного развития.

Э. Норбек считает поиски происхождения религии как явления (в отличие от конкретных религий) ложной проблемой, но в то же время отмечает глубокую древность религии и связывает ее с возникновением способности к абстрактному символическому мышлению. Древнейшими свидетельствами религии являются, по его мнению, преднамеренные неандертальские погребения и следы культа черепов. Отличительная черта религии — вера в сверхъестественное, которое выступает в двух основных формах: как безличное, существующее повсеместно, и как персонафицированное, олицетворенное, антропоморфизированное сверхъестественное⁷.

Эти сравнительно скромные проявления интереса американских антропологов к происхождению и эволюции религии, как мы увидим дальше, не являются единственными. В определенной мере они обязаны трудам двух исследователей социологии религии — Г. Свэнсона и Р. Беллы. Свэнсон развивал теорию, восходящую к Э. Дюркгейму, согласно которой религия является как бы символическим выражением общества, создающего богов по своему образу и подобию. Он проанализировал религии нескольких десятков обществ и обнаружил известное соответствие между формами религии и социальными структурами. Незначительная уступка эволюционизму (четыре стадии эволюции религии) компенсировалась тем, что автор полностью уклонился от ответа на вопрос, как же, собственно, возникла религия⁸.

Р. Белла в отличие от Свэнсона интересуется не теми или иными формами верований — он очерчивает широкую перспективу пяти последовательных стадий развития религии: первобытной, архаической, исторической, ранней современной и современной⁹. Остановимся на первых трех. Характеристика первобытной стадии основана на данных по этнографии аборигенов Австралии. Как справедливо отмечает Белла, до европейской колонизации Австралия оставалась единственной обширной культурно-исторической областью мира, не затронутой влияниями извне. Согласно Белле, этой стадии развития религии свойственны две главные отличительные особенности — высокая степень соответствия мира мифического миру реальному и текучесть, пластичность внутренней структуры. Люди здесь не столько почитают сверхъестественные существа, сколько идентифицируют себя с ними и принимают участие в их жизни. Ритуал состоит не из молитв или жертвоприношений, а из непосредственных действий, в ходе которых участники обряда стремятся как бы стереть границу между собой и сверхъестественными существами. Здесь еще нет священнослужитель-

телей, исполняющих роль посредников между людьми и сверхъестественным миром, как нет еще и никакой религиозной организации. Такова в основных чертах самая ранняя стадия развития религии, в такой форме, полагает Белла, она возникла, и следует отметить, что в этой картине немало верных наблюдений и она, несомненно, заслуживает внимания. Происходит это потому, что Белла опирается на доброкачественный этнографический материал и анализирует его в целом как систему, а не вырывает из него отдельные явления. Такой метод увеличивает достоверность его построений. Иными словами, если Белла эволюционист, то это эволюционизм сегодняшнего, а не вчерашнего дня.

На архаической стадии, соответствующей возникновению земледелия и началу классового образования, впервые образуется, согласно Белле, пропасть между людьми и сверхъестественными существами, которых теперь почитают, которым приносят жертвы. Третья стадия, историческая, относится уже к обществам, обладающим письменностью и еще более сложной социальной организацией. Ее характеризуют религии спасения. Последнее рассматривается как главная цель жизни.

И Свэнсон, и Белла при всех различиях между ними едины в одном: религия — явление социальное, и ее наиболее архаические формы обусловлены отнюдь не стремлением первобытного человека объяснить мир, как полагали эволюционисты прошлого века. Не является она и результатом откровения, как считают теоретики первобытного монотеизма. По словам В. Тэрнера, «большинство мыслителей отвергли сверхчеловеческое происхождение религии и отказались от сугубо теологической позиции в объяснении или оправдании религиозных явлений»¹⁰. Обе эти тенденции — антирационалистическая и антитеологическая — в целом отражают понимание первобытной религии современной западной этнографией¹¹.

Заметным и во многом симптоматичным явлением в американской антропологии стали труды Э. Уоллеса¹². Уоллес — автор еще одной глобальной схемы развития религии. Отдаленные истоки религиозного поведения он усматривает у животных в повторяющихся, стереотипных, ритуализованных актах, сравнимых с ритуальным поведением человека, которое может иметь как религиозную, так и нерелигиозную направленность. Религиозным становится такое ритуальное поведение, которое осмысливается и истолковывается в контексте представлений о сверхъестественном. С эволюционной точки зрения религию можно определить как использование речи с целью увеличения эффективности ритуала. Первые свидетельства религии Уоллес находит в палеолите: соответствующая глава его книги имеет подзаголовок «Ритуал неандертальцев» и рассматривает неандертальские человеческие погребения и захоронения животных. В позднем палеолите к этим двум категориям религиозно-ритуального поведения добавились еще две — обряды охотничьей магии и обряды плодородия. Носители позднепалеолитических культур были первыми творцами

сложных обрядов, в которых значительную роль играли символические изображения животных. Все это знаменовало собой дальнейшее развитие ритуала. Но у древних людей он продолжал служить тем же целям, что и у животных, — борьбе, добычанию пищи, воспроизводству. От ритуального поведения животных человеческое ритуальное поведение отличалось тем, что было осознанным и связывалось с представлениями о душе и сверхъестественных существах¹³.

Итак, религия в понимании Уоллеса является фактом эволюции природы и должна рассматриваться как продукт тех же самых естественных законов, которые определяют собой и другие естественные явления. Ученый постулирует существование организационного инстинкта, направленного на упорядочение общественного опыта; религия и наука являются выражением этого инстинкта. В диалектическом столкновении противоположных тенденций — жизни и смерти, энтропии, дезорганизации, с одной стороны, и организации, восстановления, обновления жизни — с другой, — религия, по мнению Уоллеса, играет конструктивную роль, выходящая верующим, что жизнь и порядок в конечном счете возобладают над хаосом и смертью¹⁴.

В структуре религии Уоллес выделяет универсальные категории религиозного поведения (молитва, жертвоприношение, одержимость, символизм и др.), которые являются в то же время и элементами ритуала; рационализация ритуала осуществляется системой верований. Религия конкретного общества — это слияние двух систем — обрядовой и системы верований.

В концепции Уоллеса ритуал выступает первой и ведущей формой религиозного поведения. Неясно только, откуда же берутся те самые идеи о сверхъестественном, которые и делают ритуальное поведение религиозным. А ведь это вопрос первостепенной важности. Впрочем, натуралистическая установка ученого не способствует удовлетворительному ответу на него. Действительно позитивное у Уоллеса — это то, что он, рассматривая эволюцию религии, опирается на твердую почву фактов, прежде всего археологических.

Развитие религии проходит, согласно Уоллесу, четыре основные стадии. На самом примитивном уровне ее структура состоит только из шаманистских и индивидуалистских (как называет их Уоллес) культовых институтов. Второе из двух названных понятий предполагает, что здесь каждый член общества может выступать в качестве религиозного специалиста, каждый индивидуально входит, когда необходимо, в контакт со сверхъестественными силами. Однако, отмечает Уоллес, этнография не знает обществ, в которых религия имела бы только такой индивидуалистский характер, и даже в самых отсталых обществах есть религиозные специалисты, обслуживающие все общество, — шаманы. Этнографический пример такого типа религии — эскимосы.

Для следующего уровня характерны общинные религии, интегрирующие прежние шаманистские и индивидуалистские инсти-

туты. Этнографические примеры этого типа религий — аборигены Австралии и тробриандцы. Напомним, что в схеме Беллы, рассмотренной выше, религиозные верования австралийцев представляют не вторую, а первую стадию развития религии, тогда как шаманизм характеризует скорее сменяющую ее архаическую стадию. Две следующие (в схеме Уоллеса) фазы — олимпийские и монотеистические религии — относятся уже к развитым обществам. Характерно, что каждая фаза этого эволюционного ряда не устраняет, а, напротив, интегрирует, вбирает в себя все предыдущие. Будущее религии, несмотря на ее значение в прошлом, не имеет перспектив, религия, по мнению Уоллеса, обречена на исчезновение, роль ее сыграна.

Совершенство идейное наследие Ф. Боаса и его школы, современные американские этнографы руководствуются твердым убеждением в принципиальной равноценности умственного потенциала представителей отсталых и цивилизованных обществ. «Дело не в различных познавательных структурах, а в идентичной познавательной структуре, отражающей широкое разнообразие культурного опыта»¹⁵. В анализе условий возникновения и развития религии значительное место принадлежит психологическим теориям, объединяемым в три группы, — рационалистическим, эмоционалистическим и психоаналитическим. Рационалистические теории, связывающие появление и эволюцию религиозных верований с попытками первобытного человека осмыслить многообразие окружающего мира, как мы отметили, в настоящее время утратили свою популярность. Во многом это связано с переориентацией современной психологии и повышенным вниманием к аффективной сфере человеческой психики. В то же время многие американские ученые видят истоки религиозных верований в той стадии развития, когда появляются зачатки теоретического (абстрактного, символического) мышления. Вторая группа теорий выводит религию из особенностей психики первобытного человека, преодолевающего с помощью религии чувство страха перед необъяснимым. Отметим, что теологические теории, не разделяемые большинством этнографов, интерпретируют особенности первобытной психики как выражение врожденного религиозного чувства. Третья группа теорий развивает идеи Фрейда и Юнга.

Подходя к изучению религии с традиционного для американской науки понимания первобытной культуры как единого целого, как системы, американские этнографы — а вслед за ними и европейские — пишут о невозможности четкого разграничения религии и других сфер культуры отсталых обществ, более того, о «религиозном измерении» любого аспекта общественной жизни. Они говорят о необходимости целостного, «холистического» (термин А. Кребера) подхода к изучению этих обществ¹⁶.

Норбек, Уоллес и многие другие исследователи считают веру в сверхъестественное ключевым признаком религии, отличающим ее от других сфер общественного сознания¹⁷. Иное понимание предложил К. Геертц. Религия, согласно его определению, явля-

ется «системой символов, которая порождает у человека с помощью упорядочивающих его существование концепций сильные всеохватывающие настроения и побуждения и облекает эти концепции ореолом действительности с тем, чтобы соответствующие настроения и побуждения выглядели возможно более реальными»¹⁸. Такое понимание религии, впрочем, в чем-то близко уоллесовскому: оно оттеняет ее упорядочивающую, организующую функцию и отмечает в то же время ее иллюзорность. Однако «ореол действительности», облекающий религиозные концепции и настроения, сообщает человеческому опыту определенный смысл и мотивирует поведение людей. Построение Геертца оказалось, по словам Т. Асада, «наиболее влиятельным за последние два десятилетия антропологическим определением религии»¹⁹. Оно вызвало, однако, возражения самого Асада. Он упрекает Геертца в том, что тот отрывает религию от общественной практики, в преувеличении когнитивного, познавательного ее аспекта. Если религиозные символы являются носителями значений, могут ли такие значения не зависеть от общественных условий? Религиозные символы, утверждает Асад, нельзя попятить вне социального контекста, вне жизни общества. Меняясь, они меняются вместе с ней. Игнорируя социально-историческую обусловленность религии, Геертц не пытается поставить проблему возникновения религии, его не интересуют социальные факторы, создающие религию и поддерживающие ее существование²⁰.

Геертцу возражает и М. Харрис, по мнению которого понимание религии, предложенное Геертцом, слишком широко и охватывает едва ли не всю сферу общественного сознания²¹. Это верно, во всяком случае, для первобытного общества. В силу присущих этому обществу особенностей мышления (первобытный идеологический синкретизм) определение Геертца может быть распространено и на другие области духовной культуры. Автор одного из обобщающих введений в проблематику культурной антропологии объясняет, почему он не посвящает религии особой главы в своей книге: «В большинстве отсталых обществ религия не составляет какой-то отдельной сферы опыта или действия. Здесь скорее любая область жизни имеет некое религиозное измерение. Здесь не существует свойственного западному мышлению различия между естественным и сверхъестественным, и оно не может помочь пониманию этих обществ»²². Б. Сэйлер в статье под характерным названием «Сверхъестественное как категория западного сознания» пишет: «Мы вправе применять оппозицию естественного / сверхъестественного только тогда, когда удастся доказать, что первобытные люди руководствуются таким же противопоставлением»²³.

Различение естественного и сверхъестественного — продукт западного (точнее, современного, научного) мышления, и его не следует переносить на отсталые общества — таково мнение многих западных этнографов²⁴. С этой тенденцией связан распространенный в американской антропологии «эмический» подход, при-

зывающий к изучению неевропейских культур как бы изнутри, с точки зрения самих носителей этих культур, противопоставляемый «этическому» подходу — изучению их с позиций исследователя. Этическая ориентация — примерно то же, что Р. Редфилд называл «мировоззрением»: видение мира с точки зрения самого народа, его представление о вселенной²⁵. Все это звучит как отказ от свойственного западной науке этноцентризма, но, по существу, нередко означает отказ от объективных научных категорий.

В то время как Геертц подчеркивает символическую и когнитивную функции религии, роль сознания в ней, М. Спиро отмечает активный, практический, институциональный аспект религии и определяет ее как «социальный институт, назначение которого — культурно обусловленное взаимодействие с существами, возвышающимися над человеком»²⁶. Спиро отказывается рассматривать понятие священного главной чертой религии прежде всего потому, что оно, по его мнению, формулируется слишком расплывчато, недостаточно научно. Стержнем религии является универсальная вера в сверхчеловеческие существа, способные помочь людям, защищать их или причинять им вред.

У. Смит противопоставляет институциональному подходу к религии значение индивидуальной религиозности: религию делают только люди, ее носители. Он пишет: «Компоненты религии, то, что ее составляет, — символы, институты, доктрины, практические действия, — могут изучаться самостоятельно, и именно так было всегда. Но сами по себе они еще не являются религией, суть последней заключается в ее значении для тех, кто ее исповедует»²⁷. Религия — это выражение личной веры, внутреннего религиозного опыта. Функция исторических атрибутов религии — мифов, доктрин, храмов и т. п. — состоит в передаче религиозной веры, религиозной традиции от поколения к поколению²⁸. Отметим, что такое понимание религии близко к тому, как понимал ее П. Радин. Согласно последнему, сущностью религии является религиозное чувство, а не обычаи или верования сами по себе. Они религиозны лишь постольку, поскольку в них объективирована сущность религии.

То или иное понимание и определение религии, ее сущности, ее структуры, ее функций, казалось бы, не имеет прямого отношения к проблеме происхождения религии, но это лишь на первый взгляд. Даже когда авторы этих концепций отрицают значение названной проблемы и отказываются от ее решения, она содержится в их концепциях в скрытом виде.

Выделяемые американскими исследователями функции религии в целом соответствуют их типологии, принятой и в советской науке, — интегративной, регулятивной, коммуникативной, компенсаторной. К этому можно добавить познавательную функцию, о которой пишет Геертц, призванную объяснить действительность, указать человеку его место в ней и вместе с тем помочь ему продолжать существование в этом несовершенном мире²⁹. В подчеркивании познавательной функции религии есть некий возврат

к эволюционистской традиции, восходящее к Э. Тэйлору и Дж. Фрезеру рационалистическое понимание религии как попытки объяснения окружающего мира и контроля над ним. Отмечаются общность гносеологических корней религиозного и научного мировоззрений, сходство мыслительных процессов, порождающих в зависимости от меняющихся условий религиозную или научную картину мира³⁰. Этому направлению противостоит теория иррациональности религиозного мировоззрения, для которой «наука и религия — совершенно противоположные явления, не имеющие между собой ничего общего»³¹.

Некоторые американские этнографы, подобно Дж. Фрезеру и Б. Малиновскому, все еще различают магию и религию, полагая, что их приемы воздействия на сверхъестественное различны. Другие, напротив, рассматривают магию как «технику религии», как ее орудие³². По словам Дж. Мидлтона, противопоставление двух функций религиозной деятельности, которые он называет инструментальной и экспрессивной, как магии и религии не имеет оснований: функции той и другой одинаковы, и мы имеем здесь дело скорее с разными аспектами одной и той же деятельности³³. В отличие от Фрезера, по мнению которого магия родственна науке, большинство американских этнографов противопоставляют религию и магию науке.

Многие этнографы, подобно Э. Дюркгейму, пишут о свойственном религиозному мышлению делению мира на две разнородные и во многом противоположные сферы — священного и обыденного. Ф. Плог и Д. Бейтс считают такое деление характерным не только для первобытной религии, оно сохраняется и в религиях развитых обществ³⁴.

Как известно, еще У. Робертсон-Смит отмечал, что религиозная практика предшествовала религиозной идеологии. Подобные взгляды высказываются и поныне. Совсем недавно продолжалась традиционная дискуссия о соотношении мифа и ритуала, о том, что чему предшествовало, является ли обряд драматизацией мифа или миф — объяснением обряда. Теперь большинство исследователей едины в том, что обе противоположные точки зрения наивны и неприемлемы. Возрождение старой ритуальной теории мифа мы находим у Дж. Фонтенроуза. Он пишет о приоритете культа и ритуала, о необходимости их анализа для понимания мифа. По-иному подходит к проблеме Т. Гастер: миф и ритуал взаимосвязаны и миф является одним из аспектов ритуала³⁵. Все чаще высказывается правильная и самоочевидная мысль о ритуале как одном из типов символического поведения (необязательно связанного с религией), выражающем в невербальной форме то, что верования и мифы, а наряду с ними, очевидно, и социальные нормы выражают словами³⁶. Дж. Мидлтон называет проблему приоритета мифа или ритуала ложной проблемой. По словам Дж. Коллинса, она неразрешима, ибо не подлежит проверке. Существеннее то, что миф и ритуал взаимосвязаны и образуют неотъемлемую часть любой религии³⁷. Эту мысль следовало бы сформулировать шире:

принципиально неверно ставить вопрос о приоритете в истории религии обрядов, практических действий или верований, религиозных концепций, ибо они неразрывно связаны, хотя могут иметь (и часто действительно имеют) различное происхождение.

В. Тэрнер (1920—1983) придерживался довольно распространенного в западной этнологии взгляда на ритуал как на средство передачи информации от поколения к поколению с помощью символов, отражающих верования и иные духовные ценности общества. Для нас важнее, однако, в концепции Тэрнера другое: в ритуале люди периодически утверждают свою солидарность как условие продолжения общественной жизни. Ритуальная драма способствует разрешению и преодолению социальных конфликтов. Таким образом, ритуал возникает и функционирует как некий социально конструктивный институт, как одно из важнейших средств самосохранения и самоутверждения общества. Для общества, тяготеющего к однородности, внутренней целостности, Тэрнер предлагает название «коммунитас». В таком качестве обычная община выступает лишь в так называемый лиминальный период. Термин «лиминальность» заимствован у А. ван Геннепа, согласно которому обряды жизненного цикла («обряды перехода»), столь характерные для первобытного общества и сопровождающие перемену социального статуса, возраста, места, проходят три фазы: разделение, грань или «порог» (лат. «лимен»), соединение. На первой фазе человек отрывается от его прежнего места в социальной структуре, на последней воссоединяется с ней, но уже в новом качестве. Вторая фаза — промежуточная, или лиминальная, — характеризуется отсутствием свойств как прошлого, так и будущего. Типично лиминальный период — тот, через который проходят неопиты во время обрядов инициации³⁸.

Лиминальность противостоит общественной структуре и системе социальных статусов, она выступает как особое, бесстатусное, бесструктурное состояние, через которое периодически проходят все члены первобытной общины. В нем можно видеть, хотя Тэрнер и не пишет об этом прямо, некое исходное состояние общества, ритуализованный возврат к положению, в условиях которого начался сам ритуальный процесс, началась религия.

Для Тэрнера и других американских антропологов религия является прежде всего символическим выражением социальной реальности, а ритуал — ключом к пониманию социальной структуры и социальных процессов. Но Тэрнер идет дальше. Религиозные явления, по его словам, «обладают онтологической ценностью, имеющей определенное отношение к состоянию человека как развивающегося вида, эволюция которого осуществляется главным образом посредством культурных инноваций»³⁹. Для человека, следовательно, процесс культурных инноваций является одной из центральных проблем, а всякий процесс имеет свои истоки, накладывающие печать на все последующее развитие. Но именно эти истоки остаются в тени как у Тэрнера, так и у большинства других западных исследователей.

У. Гуд в исследовании первобытной религии как социального явления продолжает традиции Э. Дюркгейма и М. Вебера. Он показывает, какое воздействие оказывает религия на социально-экономическую и другие сферы жизни общества, каким сложным и многосторонним оказывается взаимодействие религии и общественной жизни в целом ⁴⁰.

Книга У. Ля Барре имеет подзаголовок «Происхождение религии». Одним из главных источников религии являются сны и другие драматические переживания личности, интерпретация которых принимается затем и другими людьми. Но лишь когда во главе их становится пророк или ясновидец, чуткий к процессам, идущим в глубинах массовой психологии, возникает новая религия ⁴¹. Таково, по мнению Ля Барре, происхождение любой религии. В действительности его книга является социально-психологическим исследованием возникновения массовых религиозных профетических движений.

Одной из наиболее значительных фигур современного американского религиоведения является М. Элиаде (1907—1986). Подобно Тэрнеру, Элиаде начал свою научную деятельность в Европе, но затем переехал в США. Его труды посвящены различным проблемам религиоведения; особенно большое внимание уделяет он истории и архаическим формам религии ⁴². Одной из ключевых категорий его концепции религиозного феномена являются иерофании — воплощения чувства или понятия священного. Мы встречаем их на всех стадиях социального и культурного развития. Иерофаниями может стать все, с чем человек соприкасается, на что направлены его чувства и помыслы. Элиаде пишет об иерофаниях неба, солнца, луны, воды, камней, земли, растений, животных. Каждое общество выбирает из окружающей действительности какое-то количество явлений и превращает их в своем сознании в иерофании, вкладывая в них свое понимание священного. Эти явления, предметы почитаются не сами по себе, а потому, что они считаются священными. Наряду с иерофаниями носителями священного являются также архетипы-символы, идентичные архетипам К. Юнга, — космическое дерево, мать-земля, центр мироздания.

Проблему происхождения самого представления о священном Элиаде, по существу, не ставит, как не делает этого и Р. Отто, один из ведущих теоретиков концепции священного. (Элиаде говорит о себе как последователе Отто). Священное для Элиаде — это нечто присущее человечеству изначально, неотъемлемое и вечное свойство человеческого сознания. Генетическая проблема тем самым снимается. Развитие религиозных идей Элиаде прослеживает начиная с палеолита, по для него это не более чем свойственные различным эпохам и культурам проявления извечно присущих человеку единых в своей сущности структур религиозного сознания. Говоря словами Элиаде, священное — это «элемент структуры сознания, а не стадия его истории» ⁴³.

Если судить о палеоантропах по материальным следам их

деятельности, прежде всего по орудиям труда, то мы имеем дело с существами, обладавшими уже сравнительно развитым человеческим сознанием, пишет Элиаде. В этом ученый, несомненно, прав. Но он делает вывод, что эти существа имели, следовательно, и религию, что уже спорно. И лишь когда Элиаде переходит к мустьерским погребениям, к захоронениям черепов и костей животных, которые, полагает он, можно рассматривать как свидетельства жертвоприношений, здесь автор становится на более твердую почву фактов. Религия, утверждает Элиаде, всегда была свойственна человеку, хотя восстановить ее можно только на основе этнографических аналогий⁴⁴.

Располагая бок о бок религиозные явления, заимствованные из самых разных эпох и культур, Элиаде делает это не потому, что считает их пережитком какого-то исходного состояния (как эволюционисты прошлого века и их современные эпигоны), а для того, чтобы обнаружить фундаментальные структуры религиозного феномена. «Я не пытаюсь исследовать религиозные явления в их историческом контексте, они интересуют меня лишь как иерофании», — пишет ученый. Их структура повсюду, во все эпохи остается одной и той же, полагает он. Сущность иерофаний всегда одина, будь это австралийская чуринга или воплощение Логоса. Для него все это лишь различные выражения единого в своей основе религиозного феномена, присущего человеку на любой ступени его развития. «Религия появилась раз и навсегда в ее основополагающих признаках в тот момент, когда человек впервые осознал свое положение во вселенной»⁴⁵.

В построениях Элиаде, в целом оригинальных, в то же время ощутим своеобразный сплав концепций его предшественников — Отто, Юнга, Дюркгейма. К последнему восходит представление о мире, расколотом в религиозном сознании на две сферы — священного и профанного, обыденного. Священное время, в котором совершаются события космогонических мифов, противопоставлено профанному — историческому времени, в котором протекает повседневная жизнь людей. Внутри священного пространства находится нечто подобное мифическому центру или оси Вселенной, дающей возможность человеку ориентироваться в хаосе мироздания. В отличие от пространства священного пространство профанное однородно и бесструктурно. Дихотомия профанного и священного наряду с другими бинарными оппозициями, такими, как жизнь и смерть, добро и зло, день и ночь, выражает одно из коренных свойств человеческого сознания.

Первобытное сознание, по словам Элиаде, моделирует историческое существование человечества в соответствии со священным, доисторическим, довременным бытием. Ученый возвращает нас к Ф. Шеллингу, хотя и не называет его, к мысли о том, что не историей народа определяется его мифология, а, напротив, мифологией определяется его история. Воспроизводя мифы, повторяя деяния героев мифологии, совершая обряды, воплощая в символической форме архетипы своего сознания, первобытные люди

как бы сакрализируют профанное, историческое время, внося в него некий высший смысл. Все это помогает архаическому человеку освободиться от исторического времени, выйти из истории, из проблем повседневной жизни, вернуться в священное время мифического прошлого. Элиаде утверждает, что на более ранней стадии каждый человек мог общаться со сверхъестественным миром, но позднее это стало доступно только шаманам. Обряды инициации в драматизированной форме изображают смерть неофита для обыденного существования и его возрождение для вечного, мифического времени. Здесь Элиаде смыкается с Тэрнером, с его теорией о состоянии лимinality, освобождения от всех внешних связей и символов в архаическом ритуале.

Следует сказать, что в действительности не мифология моделирует повседневное и историческое бытие людей: в конечном счете реальное социально-историческое существование первобытного человека, укорененное в определенной пространственно-временной ситуации, моделирует его мифологическое, религиозное мировоззрение.

Дж. Салиба, анализируя взгляды Элиаде, возражает против утверждения последнего о том, что миф является для первобытного человека «священной историей», поскольку концепция истории в нашем понимании первобытному сознанию не свойственна⁴⁶. Это неверно: она свойственна и ему, понятие исторического времени, противостоящего времени мифологическому, возникает уже в первобытном сознании.

Структура поселений традиционного общества отражает, по мнению Элиаде, процесс мифологической космогонии. В действительности в основе космического символизма архаического социума находится сама его структура, отношение его к земле, процесс освоения им обитаемого пространства. Сакрализация пространства имеет реальное, земное, социальное происхождение.

Религиозного человека, *homo religiosus*, утверждает Элиаде, нельзя понять только в его историческом или культурном контексте: он верит в существование иной, абсолютной реальности, и этот иной, нематериальный мир для него не менее, а, быть может, более существен. Мир, лишенный «религиозного измерения», полностью десакрализован, является недавним изобретением в истории человечества, пишет Элиаде. И бродячие охотники, и оседлые землевладельцы жили в сакрализованном космосе⁴⁷.

Элиаде, несомненно, преувеличивает значение религиозного начала в архаическом сознании, в жизни первобытного человека. Конечно, религиозно-мифологические представления здесь тесно связаны с другими сферами синкретического общественного сознания, с многообразными видами человеческой деятельности. Они оказывают глубокое воздействие на мировоззрение и мировосприятие людей, но все это еще не дает основания отождествлять духовную жизнь архаического человека с его религией и утверждать, что священное для него более реально, в большей мере наполнено смыслом и содержанием, чем повседневное.

Религия — слишком сложное явление, утверждают Элиаде и некоторые другие исследователи, чтобы ее можно было исчерпать одним определением, охватить и объяснить одной формулой⁴⁸. Священное не подлежит рациональному истолкованию, а ведь священное для Элиаде — стержень самой религии.

Книги Элиаде прочно вошли в круг произведений современной этнографической и религиоведческой литературы, ответивших на пробуждение широкого общественного, преимущественно молодежного интереса к первобытной религии и — шире — к первобытному общественному укладу. В нем современное западное общество видит некое идеальное состояние, здесь оно ищет выхода из бездн современной цивилизации. В этой ностальгии по утраченному первобытному раю как бы вновь, но на более высоком витке развития вернулась старая мечта о безгрешном, гармоничном первобытном состоянии человечества. Архаические мифы и ритуалы, помогающие человеку, как стремится показать Элиаде, вырваться из истории, из тягостной действительности, стали идеологическим знаменем современного нетрадиционного религиозного движения, направленного на возрождение «изначальной и подлинной» религиозности.

-
- ¹ *Barnouw V.* An introduction to anthropology. Homewood (Ill.), 1975. Vol. 2. P. 242; *Harris M.* Culture, people, nature: An introduction to general anthropology. N. Y., 1975. P. 520; *Haviland W.* Cultural anthropology. N. Y., 1975. P. 310; *Kottack C. P.* Cultural anthropology. N. Y., 1974. P. 194.
 - ² *Plog F., Bates D. G.* Cultural anthropology. N. Y., 1976. P. 234.
 - ³ *Pelto G. H. and P. J.* The human adventure: An introduction to anthropology. N. Y., 1976. P. 388.
 - ⁴ *Hunter D. E., Whitten P.* The study of anthropology. N. Y., 1976. P. 296—297.
 - ⁵ *Kitagawa J. M.* Primitive, classical, and modern religions: a perspective on understanding the history of religions // History of religions. Chicago, 1967.
 - ⁶ *Vivelo F. R.* Cultural anthropology: A basic introduction. N. Y., 1978. P. 194—197.
 - ⁷ *Norbeck E.* Religion in primitive society. N. Y., 1961. P. 24—26, 36—37.
 - ⁸ *Swanson G. E.* The birth of the gods. Ann Arbor, 1960.
 - ⁹ *Bellah R. N.* Religious evolution // Amer. Sociol. Rev. 1964. Vol. 29. P. 358—374; *Idem.* Beyond belief. N. Y., 1970. P. 20—50.
 - ¹⁰ *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 106.
 - ¹¹ *Saliba J. A.* Religion and the anthropologists, 1960—1976 // Anthropologica. 1977. Vol. 49, N 2. P. 177—208.
 - ¹² *Wallace A. F. C.* Religious revitalization: A function of religion in human history and evolution. Boston, 1961. *Idem.* Religion: an anthropological view. N. Y., 1966.
 - ¹³ *Wallace A. F. C.* Religion. P. 223—233.
 - ¹⁴ *Ibid.* P. 38—39.
 - ¹⁵ *Тэрнер В.* Указ. соч. С. 105—106.
 - ¹⁶ *Norbeck E.* Religion in primitive society. P. 10; *Gill S. D.* Beyond «the primitive»: The religions of nonliterate peoples. Englewood Cliffs, 1982. P. 8.
 - ¹⁷ *Anderson R. T.* The cultural context: An introduction to cultural anthropology. Minneapolis, 1976. P. 295—296; *Kottack C. P.* Cultural anthropology. P. 183; *Prog F., Bates D. G.* Cultural anthropology. P. 228.
 - ¹⁸ *Geertz C.* Religion as a cultural system // Anthropological approaches to the study of religion. L., 1966. P. 4. (ASA Monogr.; N 3).
 - ¹⁹ *Asad T.* Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz // Man. 1983. Vol. 18, N 2. P. 237.

- ²⁰ Ibid. P. 237—259.
- ²¹ Harris M. Culture, people, nature. P. 546—547.
- ²² Bock P. K. Modern cultural anthropology. N. Y., 1974. P. 319.
- ²³ Saler B. Supernatural as a western category // *Ethos*. 1977. Vol. 5. P. 51.
- ²⁴ Saliba J. A. Religion and the anthropologists. P. 179—214.
- ²⁵ Bedfield R. The primitive world and its transformation. Ithaca, 1953.
- ²⁶ Spiro M. E. Religion: Problems of definition and explanation // *Anthropological approaches to the study of religion*. P. 96.
- ²⁷ Smith W. C. Comparative religion: Whither- and why? // *History of Religion: Essays in methodology*. Chicago, 1959. P. 35.
- ²⁸ Smith W. C. The meaning and end of religion. N. Y., 1964. P. 141.
- ²⁹ Guthrie S. A cognitive theory of religion // *Curr. Anthropol.* 1980. Vol. 21, N 2. P. 181—201.
- ³⁰ Barbour J. Myths, models, and paradigms: A comparative study in science and religion. N. Y., 1974.
- ³¹ Barbour J. Issues in science and religion. N. Y., 1971. P. 1.
- ³² Pelto G. H. and P. J. The human adventure. P. 370; Spradley J. P., McCurdy D. W. *Anthropology: the cultural perspective*. N. Y., 1975. P. 424—440.
- ³³ Middleton J. The religious system // *A handbook of method in cultural anthropology*. N. Y., 1970. P. 502.
- ³⁴ Plog F., Bates D. G. *Cultural anthropology*. P. 234—235.
- ³⁵ Fontenrose J. The ritual theory of myth. Berkeley, 1971; Gaster T. H. *Thespis: ritual, myth and drama in the ancient Near East*. Garden City, 1961.
- ³⁶ The ritual process / Ed. J. La Fontaine. L., 1969.
- ³⁷ Middleton J. Op. cit. P. 504; Collins J. J. *Culture, society and evolution*. Englewood Cliffs, 1975. P. 435.
- ³⁸ Turner V. W. The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual. Ithaca, 1967; *Idem*. The ritual process: Structure and anti-structure. Chicago, 1969; *Idem*. Metaphors of antistructure in religious culture // *Changing perspectives in the scientific study of religion*. N. Y., 1974.
- ³⁹ Turner V. W. Revelation and divination in Ndembu ritual. Ithaca, 1975. P. 31—32.
- ⁴⁰ Goode W. J. Religion among the primitives. N. Y., 1964.
- ⁴¹ La Barre W. The ghost dance: Origins of religion. N. Y., 1970.
- ⁴² Eliade M. *Patterns in comparative religion*. L.; N. Y., 1958; *Idem*. The sacred and the profane: the nature of religion. N. Y., 1959; *Idem*. Shamanism: archaic techniques of ecstasy. N. Y., 1964; *Idem*. The myth of the eternal return, or, Cosmos and history. N. Y., 1965; *Idem*. Rites and symbols of initiation: The mysteries of birth and rebirth. N. Y., 1965; *Idem*. The quest: history and meaning in religion. Chicago, 1969; *Idem*. Australian religions: an introduction. Ithaca, 1973; *Idem*. A history of religious ideas. Chicago. Vol. 1. 1978; Vol. 2. 1982.
- ⁴³ Eliade M. A history... Vol. 1. P. XIII.
- ⁴⁴ Ibid. P. 5—27.
- ⁴⁵ Eliade M. *Patterns...* P. 461—462, 463.
- ⁴⁶ Saliba J. A. «Homo religiosus» in Mircea Eliade: an anthropological evaluation. Leiden, 1976. P. 129.
- ⁴⁷ Eliade M. The sacred and the profane. P. 13, 17, 52—53.
- ⁴⁸ Saliba J. A. «Homo religiosus»... P. 154—155; Yinger M. The scientific study of religion. N. Y., 1970. P. 4.