

РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ

«Робинзонада» и общественный человек

Традиционная схема рассмотрения религии (как и других аспектов культуры), утвердившаяся еще в философско-рационалистической критике XVII—XVIII вв., а затем практически и во всем религиоведении прошлого века,— это схема, центр которой составляет религиозный индивид. Предположение, лежащее в основе этой схемы, сводится к тому, что, рассматривая верования, переживания, поступки такого отдельно взятого индивида, можно составить представление о существовании религии, о ее «корнях» и «функциях» в обществе, другими словами, что религиозный индивид (как представляла себе его соответствующая философская или этнографическая школа) может служить моделью религии. Историческое оправдание этой робинзонады — как и всех аналогичных ей конструкций в этике, политической экономии и т. д.— выразилось, как известно, в лозунге освобождения индивида от крепостных оков феодальной цивилизации, в противопоставлении «реального человека» иерархической системе с ее теологическими прикрытиями.

Вполне очевидно, что тот показательный религиозный индивид, о котором трактовало традиционное религиоведение, представлял собой не слепок с какого-то определенного обитателя нашей планеты, а абстрактную, чисто логическую конструкцию типичного «человека вообще», призванного представлять род человеческий в ученых кабинетах и на философских диспутах.

Определяющим признаком «показательного индивида» в рационалистических схемах неизменно оказывалось его мышление, понимаемое как оперирование логическими категориями; моделью служила, таким образом, мыслящая единица (и в дополнение к этому — чувственная, страдающая и т. д.).

Отсюда вытекает и тот прием логического эксперимента, который играл решающую роль не только в рационалистических конструкциях мыслителей Просвещения, но и в этнографических и других схемах последующего времени. О человеке судили на основании того, что он думает, или, точнее, на основании того, что он должен думать по поводу тех или иных явлений⁸².

⁸² Мы читаем у Л. Я. Штернберга о «дикаре»: «...Он должен думать о ветрах, бурях, ураганах, которые так же внезапно исчезают, как и появляются... Не естественнее ли всего ему думать, что это — живые существа, одаренные разумом и волей...?» (Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете

Следующий тезис рассматриваемой нами концепции состоял в том, что человеческое мышление сводится к единообразному употреблению одних и тех же логических категорий в процессе познания. Это положение, которое нередко представляется выводом, к тому же опирающимся на огромный историко-этнографический материал⁸³, фактически заключено уже в исходных посылах рассматриваемой схемы. Одна из таких посылок состоит в том, что само мышление, как и познание, сводится к серии элементарных актов (и постольку «универсальных»; трудность неизменно возникает при поисках грани между ними и аналогичными актами у животных).

Более общая и поистине универсальная предпосылка всей разбираемой конструкции состояла в том, что «мыслящая единица», по мерке которой строился «человеческий род», оказывалась все-таки слепком с определенных, вполне конкретных представителей этого рода — именно, авторов конструкции. Логический и эмпирический анализ приводил их к выводу о «философствующем дикаре», озабоченном решением тайн жизни и смерти, о первобытном мыслителе, исполненном безграничной любознательности, именно потому, что прообраз роденовского мыслителя был заранее задан, заранее вложен в «логическую машину».

Вот типичная самохарактеристика «философствующего дикаря» у Дж. Леббока: «Двенадцать лет тому назад я пошел однажды пасти свой скот. Погода была пасмурная. Я сел на скалу и стал задавать себе грустные вопросы; да, грустные, потому что я не в силах был ответить на них. Кто касался звезд своими руками? На каких столбах они держатся?.. Разве я знаю также, как растет хлеб? Вчера у меня в поле не было ни былинки; сегодня я пришел туда и нашел их несколько. Кто мог дать земле мудрость и силу, чтобы произвести это? И я закрыл лицо руками»⁸⁴. Приблизительно в том же духе трактовали сознание «показательного дикаря» Э. Тейлор, Дж. Фрезер и другие; хорошую сводку взглядов этого течения, как уже отмечалось, мы находим у Л. Я.

этнографии. Л., 1936, стр. 5). Крупный отечественный этнограф, Штернберг не был оригинальным мыслителем, и ссылки на его взгляды — здесь и в дальнейшем — важны нам лишь для того, чтобы судить об установках психологическо-эволюционистской школы Тэйлора, Фрезера и других по весьма прямолинейному их изложению.

⁸³ «...Психическая природа человека, каким он известен из этнографии и истории, всегда и везде тождественна.

Мыслительный аппарат «дикаря» устроен точно так же, как и у нас, и процесс мышления у него происходит по тем же законам, как и у человека цивилизации» (Л. Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 2). В лекциях, прочитанных около 30 лет назад, Л. С. Выготский охарактеризовал подобную точку зрения как «имеющую лишь историческое значение» (Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций. М., Изд-во АПН РСФСР, 1960, стр. 43).

⁸⁴ Дж. Леббок. Начало цивилизации. СПб., 1875, стр. 133—139.

Штернберга. В том или ином облачении образ философствующего дикаря витает над многими трудами по истории и критике религии, по истории сознания. Попытки вывести, скажем, мифологические представления из «ошибки» или даже представить их результатом процесса «филиации» ошибок, влекущих за собой одна другую⁸⁵, неизменно имеют в качестве своей основы именно этот образ Человека (с прописной буквы, поскольку речь идет все о той же многозначительной и бессодержательной модели «мыслящей единицы»), уединившегося перед лицом ужасно важных для него метафизических Проблем — прописная литера по той же причине. Общение с другими, общественная проверка «ошибок», социальный отбор полезного — в лучшем случае таятся где-то на втором плане этой концепции, выступают в качестве вторичных факторов, способных закрепить или ослабить изначально данную ошибку.

Заметим, что положение в принципе не изменится, если мы заменим Робинзона любомудрствующего Робинзоном изнывающим от любви к человечеству (Фейербах), жаждущим реализовать свою волю (Вундт), пребывающем в хроническом состоянии аффекта (Маретт) или мучим собственным либидо (Фрейд). Сложившиеся в конце прошлого века теории, заведомо противостоявшие рационалистической трактовке сознания, в частности религиозно унаследовали от своих «антиподов» тот же предмет рассмотрения — изолированную, самодовлеющую «духовную единицу» и то же стремление — сложить из так единиц или даже вывести из них определенное общественное явление.

Отмеченные черты рационалистической концепции имеют довольно глубокие корни в самом характере науки минувшего столетия с ее «атомистическим» типом мышления, который ориентировался на сведение сложного к сумме каких-то неразложимых и «простых» единиц или «клеточек». Наибольшее влияние, конечно, имели в этом отношении попытки биологии XIX в. свести организм к совокупности клеток и аналогичные взгляды химиков элементы и вещества. Понятие о системе как особом предмете исследования, имеющем дифференцированную структуру, пробило

⁸⁵ «Ведь мы знаем, что в нашем обиходном мышлении достаточно сделать ошибку в исходном пункте — и все наши выводы будут ложными; то же самое у примитивного человека. Представьте себе, что он пришел к неверному выводу относительно происхождения того или иного явления. Продолжая мыслить вполне логически в этом направлении, он тем не менее, исходя из этой неправильной предпосылки, будет, конечно, прибавлять ошибку к ошибке и в конце концов может дойти до самого нелепого вывода» (Л. Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 28).

себе дорогу в «широкую науку» и логику значительно позже, а в ощутимой мере уже в середине нашего века⁸⁶.

Если уже политическая экономия Смита-Рикардо называется от выведения экономических отношений «экономического индивида» (сохраняя, правда, «элементарную» категорию стоимости и тщетно пытаясь вывести из нее все многообразие экономических отношений), I вплоть до новейшего времени в исследовании культуры задает тон идея «культурного», «мыслящего», «эстетического», «религиозного» индивида — то ли в своем буквальном значении, то ли в родовом. Неспособность выйти за рамки банально очевидного факта («человек мыслит, оценивает, заблуждается!») служит оправданием трактовок общественного (бытия и сознания) как усложненного и усредненного индивидуального и в то же время подкреплением традиционно-идеалистических истолкований явлений общественного сознания как особых «сущностей».

Естественно, что условием (и следствием) рассмотрения индивида как самодовлеющего начала служит представление об обществе как о «среде», «резервуаре», т. е. как о чем-то, лишь внешним образом связанном с составляющими его людьми. Мы встречаемся с двумя наиболее отчетливыми вариантами изображения отношения индивидов и, общества в качестве чисто внешнего отношения. Первый из них противопоставляет реальному человеку общество как совокупность, как множество, как «фиктивное» целое. Именно так трактовали вопрос классики буржуазной социальной мысли в период подъема индивидуализма. «Общество есть лишь собрание отдельных лиц»,— писал Гельвеций⁸⁷. Еще резче та же мысль выражена у Пентама: «Общество есть фиктивное тело, состоящее из индивидуальных лиц, которые рассматриваются как составляющие его члены. — Что же такое есть в этом случае интерес общества? — сумма интересов отдельных членов, составляющих его»⁸⁸. Уместно привести эти наивно-откровенные формулировки 150—200-летней давности именно потому, что сейчас мы вновь и вновь встречаемся с им подобными в концепциях различных школ, но лишь в урезанном, завуалированном виде.

⁸⁶ См. В. Н. Садовский. О методологических принципах исследования предметов, представляющих собой системы.— «Ученые записки Томского университета», 1962, № 41; В. А. Лекторский и В. Н. Садовский. О принципах исследования систем.— «Вопросы философии», 1960, № 8.

⁸⁷ К. Гельвеций. Об уме. Соцэкгиз, 1938, стр. 30.

⁸⁸ Избранные сочинения Иеремии Бентама, т. I. СПб., 1867, стр. 3. Сопоставление Гельвеция и других с Бентамом см. в «Немецкой идеологии».— К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 409—411.

Второй вариант противопоставления индивида среде выражен в самых разнообразных (и, безусловно, преобладающих в современной буржуазной социологии) концепциях, которые усматривают в социальных институтах, нормах, требованиях особую самостоятельную и первичную по отношению к индивиду силу.

Туманное понятие «родового начала» приобрело к концу минувшего века в работах социологов позитивистского направления «положительное» содержание: это начало искали и находили прежде всего в таких явлениях социальной жизни, как язык (Дюркгейм), как неосознанные традиции (Самнер). Не подлежит сомнению, что в схемах подобного типа фиксируются весьма существенные особенности социальной жизни, а именно: а) существование социального индивида (или всего их множества), б) необходимость подчинения деятельности отдельных индивидов социальным нормам. В свое время Маркс и Энгельс указывали, что представление о совместной деятельности как чуждой человеку силе стимулируется реальным превращением этой деятельности, которое достигает степени очевидности в буржуазном обществе⁸⁹.

Не удивительна особая популярность в современных условиях схем общества, построенных на противопоставлении человека социальным силам. Соответственно этой дихотомии исходным пунктом рассмотрения может оказаться либо индивид, «актер», играющий свою роль по извне поставленным правилам (так поступает «философия ценностей»), либо сами по себе социальные нормы и институты (позитивистская социология). Подчеркнуто отрекаясь от «индивидуалистской» позиции, позитивистская социология не преодолела пресловутую дихотомию индивида и общества, а лишь фиксировала внимание на одной из ее сторон («социальной»). Впрочем, явного водораздела не только между социологическими деноминациями, но и между отдельными авторами в этом отношении нет. В том или другом случае исследование останавливается на очевидном, зримом противоречии. Сколько бы ни дало подобное рассмотрение для характеристики тех или иных проблем, оно всегда представляет разновидность «созерцания индивида в гражданском обществе», в котором Маркс видел принципиальную ограниченность социальных идей Фейербаха: «индивид» и «общество», «актер» и «текст» в этой схеме заранее заданы как некие отдельности.

Самодвижение и саморегуляция общества как целого, порождение и дифференциация социальных норм остаются при таком рассмотрении тайной за семью печатями; собственно говоря, эта проблема вообще остается за гранью рассмотрения.

⁸⁹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 33.

Максимум, чего может достичь созерцание наперед заданного индивида в социальной среде,— это констатация тех социальных противоречий, которые в данный момент выступают как противоречия между запросами и потребностями индивида, с одной стороны, и социальными рамками его деятельности — с другой. Ни к чему иному применение индивидуальной модели к объяснению общественного целого и не может привести.

Не лучше обстоит дело и с попытками усмотреть в тех или иных атрибутах «примитивного» сознания соответствующие атрибуты «развитого» сознания в эмбриональном виде или по крайней мере в виде «возможностей», «корней» и т. п. В религиозной литературе такого рода попытки выражались прежде всего в представлениях о развитии идей бога, священного, молитвы, жертвы из того первоначального религиозного багажа, которым, как предполагалось, обладал человек на пороге цивилизации. Развитие, усложнение, дифференциация этих идей считались в той же психологическо-эволюционистской школе не только свойствами «религии вообще», но и свойствами отдельных ее сторон. И опять-таки серьезный идейный исток этих представлений мы легко обнаруживаем в модной для последних десятилетий прошлого века (и поверхностной) интерпретации эволюционной идеи в биологии⁹⁰. Нельзя в связи с этим не вспомнить слова В. И. Ленина о том, что идея эволюции вошла в обиход в своем опошленном, плоском виде. Будучи отнесенной к истории религии, спенсеровская схема эволюции (при всем том, что она имела антитеологическую направленность) вела к ряду принципиально несостоятельных и бесперспективных установок, оказавших тем не менее влияние на науку.

Во-первых, эволюционная схема в таком виде означала как бы дарвинизм без происхождения видов, без появления новых типов органического развития: последнее изображалось как накопление и проявление какого-то набора уже заданных характеристик.

Во-вторых, эта схема (или модель) давала по существу бессодержательную, тавтологическую меру эволюции от «простого» к «сложному», от «низшего» к «высшему». Что касается отождествления «сложного» с развитым, то оно представляется

⁹⁰ «...Философия эволюции, созданная Дарвином, Геккелем, Ляйэлем и др. в приведенная в систему Спенсером, доказала с поразительной очевидностью, что все существующее в области физической или психической есть результат постепенного роста, развития, последовательного перехода от простейшего к сложнейшему» (Л. Я. Готтерберг. Первобытная религия..., стр. 182). «В развитии мысли, как и в эволюции материи, более простое предшествует во времени»,—писал Фрэйзер (см. Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление. [М.], «Атеист», [1930], стр. 11).

попросту неверным, ибо мы знаем целый ряд типов развития, когда более развитое оказывает «проще»: так обстоит, например, дело с языковыми нормами. Постулат же, согласно которому позднейший этап развития должен считаться «высшим», есть простое описание совершающегося и не содержит в себе никакой объяснения.

В-третьих,— и это наиболее существенно,— провозглашая всеобщность эволюции, спенсеровская и подобные ей схемы не принимали в расчет рассмотрение развивающегося предмета в качестве системы. Если ограничиться предметом в его «единичности», т. е. рассмотрением его в качестве неделимого («атомистичного» в том или ином отношении) предмета, будь то человеческий индивид «черта» культуры, то можно констатировать его появление или исчезновение, или же замену его другим, подобным же «единичным» предметом. Увидеть же в этом проявление такого процесса, как процесс развития, возможно лишь в том случае, если рассматривать данный предмет в какой-то целостной развивающейся системе других предметов или же сам этот предмет рассматривать как систему⁹¹.

Вопрос о характере развивающейся системы неизбежно возникает при рассмотрении развития явлений социальной жизни. Занимающая нас тема дает отличные иллюстрации этому положению. Эволюционное религиоведение (т. е. Тэйлор и др.) приписывало «развитие» каждой черте культуры, закрывая тем самым для себя дорогу к объяснению истинных закономерностей этого развития. Единственно чем пытались объяснить традиционное религиоведение XIX в. изменения в религиозных представлениях и обычаях,— это якобы заложенные в самом религиозном сознании (подразумевалось: сознании религиозного индивида, как бы распространенном на все «общество») скрытые возможности. Вынесенная В. Шмидтом в заголовок его многотомного труда формула «Происхождение идеи бога» может служить лейтмотивом для такого подхода к вопросу. Другое дело, что сами возможности подобного «развития» трактовались по-разному — в соответствии с тем, как представляли себе эту «конечную точку» идеологи монотеизма или деизма, сторонники абсолютно трансцендентного или, наоборот, абсолютно имманентного, субъективного или этического бога и т. п. В этот ряд можно поставить и вульгарные трактовки

⁹¹ Методологические вопросы изучения развивающихся систем в последнее время разбирались в работах: Г. П. Гцедровицки Методологические замечания к проблеме происхождения языка. «Филологические науки», 1963, № 2; Б. А. Грушин. Очерки логики исторического исследования. «Высшая школа», 1961.

атеизма, в которых последний изображался продуктом особого и постепенного многовекового развития мысли.

Маркс и Энгельс писали, что в материалистическом понимании истории «мораль», религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития...»⁹². Реальный субъект исторического развития — не какой-либо отдельно взятый элемент культуры или общественного сознания, а общественная система как целое, как целостный организм со всеми его регулятивными и иными «устройствами». Лишь на основе анализа этого целого как исторически развивающейся системы мы можем судить и о факторах, порождающих и приводящих в движение различные ее элементы.

Мы, таким образом, вплотную подошли к тезису, который позволяет преодолеть пресловутую дихотомию человека и общества и соответственно отказаться от моделирования общества по образу и подобию индивида. «Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт»,⁹³ -- писали Маркс и Энгельс.

Человек — существо «по природе» общественное. Человек уже был «общественным» у Аристотеля и у Платона; у Аквината он — звено иерархии, ведущей через социально-политическую организацию к «высшим целям». Оставив в стороне не интересующие нас сейчас иерархию ценностей и телеологию, мы можем выделить в этих системах одно положение, лишенное всякой мистики и метафизических претензий. Человек считается общественным, потому что его «существо» состоит в жизни конкретного общества (у Аристотеля — полиса). Человек — «зоон политикон, ибо он существует как человек только в полисе»⁹⁴.

Может показаться, что здесь мы присутствуем (мы! ленно, конечно) при сакральном появлении сущности человека в ее первично обнаженном и элементарно противоречивом виде. Но более пристальное рассмотрение показывает, что и картина античного полиса да и примитивной орды или чего-либо в этом роде дает нам лишь человека в какой-то обязательной социальной «среде». Когда Аристотель добавляет к определению человека, что он не только «животное политическое», но и обладающее

⁹² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 25.

⁹³ Там же, стр. 29.

⁹⁴ «Тот, кто живет вне государства в силу своей природы и н вследствие случайных обстоятельств, тот существо дурное, либо более могучее, чем человек... Ведь такой человек по своей природе только и жаждет войны, и сравнить его можно с выбитой из ряда пешкой на игральной доске» («Политика», I, 1, 1253a.— С. В. П. Зубов. Аристотель. Изд-во АН СССР, 1963, стр. 22).

разумом он, вполне резонно конечно, выносит разум (логику) за пределы городских стен античного полиса, берет его как нечто стоящее вне ведомой ему истории. Поэтому пресловутая дихотомия в учении Аристотеля еще не исчезает.

Аристотель писал, что человек является общественным животным «в большей степени, чем пчелы и всякого рода стадные животные» благодаря речи, в которой выражен не только состояние субъекта, но и какие-то общественные общезначимые оценки явлений⁹⁵. Возникает вопрос: является ли это языковое содержание посторонним, внешним по отношению к «совместной», общественной жизни? В конечном счете, объяснение социальной природы категорий морали, права, религии зависит именно от того, насколько удастся вывести эти категории «из данных отношений реальной жизни» (Маркс).

Но что представляют собой эти «отношения реальной жизни»?

Показателем специфически человеческой деятельности является, как ясно было уже В. Франклину, создание орудий труда: человек есть «животное, делающее орудия». На эту формулу ссылается Маркс, характеризуя «простые и абстрактные моменты» процесса труда, рассматриваемого как процесс между человеком и природой и только, вне его общественной формы, вне специфически общественных отношений⁹⁶. Это выражается, в частности, в том, что потребности, которым подчинен акт труда, даются как внешние его условия. Опираясь с такой «простой» и «абстрактной» моделью трудового процесса, мы еще не имеем дело с общественным процессом как таковым (первым актом которого, по словам Маркса и Энгельса, является «порождение новых потребностей»⁹⁷). Вот почему никаких общественных форм, потребностей, категорий, никаких «элементов» общественного сознания мы не можем вывести из отношения человек — орудие — природная среда.

Многочисленные серии опытов с шимпанзе, манипулирующими за решеткой с палками и приманками, начатые в свое время В. Келером, дают чрезвычайно много интересного материала об ассоциативных рефлекторных реакциях высших обезьян в экспериментальных условиях. Но никак нельзя согласиться с распространенными в

⁹⁵ «Ведь мы говорим, что природа ничего не делает напрасно, а из всех животных один только человек обладает речью. Голос способен выражать печаль и радость, а потому он есть и у прочих животных (ибо и их природа настолько развита, что они способны ощущать радость и печаль и выражать свои ощущения друг другу). Речь же распространяется на то, что полезно и вредно, а следовательно, и на то, что справедливо и несправедливо» («Пол: тика», I, 1, 1253а.—См. В. П. Зубов. Аристотель, стр. 21—22).

⁹⁶ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 188—195.

⁹⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 27.

научной литературе, в том числе и у нас, мнениями, будто мы здесь имеем дело с каким то «зачатком» человеческого мышления, образования понятий, интеллекта⁹⁸. Такое представление исходит из уже знакомой нам схемы соотношения отдельно взятого индивида с «природой» как предметом овладения и познания, с себе подобным как предметом «господства и подчинения» и т. д.

От обезьяны, берущей в руки камень или палку, человека отличает систематичность пользования орудием. Человеческий труд предполагает два плана «организованных», «системных» отношений, охватывающих: а) синхронную совместную деятельность какого-то множества индивидов (группы, рода, сообщества и т. п.), б) диахронную, т. е. развернутую во времени, деятельность ряда поколений. Общественная система реализуется, стало быть, в деятельности организованного множества людей. Другая черта этой системы — ее историчность. «Субстрат», «материал» общественной жизни — люди, отдельные поколения — меняется непрерывно, между тем общественные формы этой деятельности (сюда входят и общественные потребности, навыки, знания и т. д.) сохраняются или видоизменяются на протяжении крупных исторических отрезков. Это достигается путем передачи (трансляции) из поколения в поколение и от одного индивида к другому накопленного опыта, умения, традиций, потребностей,— короче говоря, культуры.

Своего рода «историческую» систему мы встречаем и в органической природе, где обеспечивается передача по наследству определенной формы деятельности. Весь вопрос в том, как это осуществляется; в конечном счете именно от этого зависит и то, какова сама эта форма. Главное средство трансляции формы жизнедеятельности в истории органического мира — это хранение и передача наследственной информации внутри самого организма, а начиная с известного уровня эволюционного развития — генетическим аппаратом. Этим определяется инстинктивный характер поведения животных, построенного на наследуемых (т. е. кодируемых в наследственной «памяти») стереотипных действиях. Ограниченность роли накапливаемой на протяжении жизни информации определяет и ограниченность, стереотипность форм общения особей.

Развитие наследственно не фиксируемых действий составляет характерную черту высших млекопитающих; именно оно позволяет им проявлять определенную

⁹⁸ См. А. Г. Спиркин. Происхождение сознания. Госполитиздат, 1960, стр. 45 и сл.; Ю. И. Семенов. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962, стр. 134 и др.

лабильность поведения⁹⁹. У человека же способность накопления, преобразования и передачи информации в системах, отличных от генетической, а именно культурных, «языковых», является решающей особенностью¹⁰⁰.

В самом общем смысле эти специфические социальные системы передачи «наследственной» информации могут быть охарактеризованы как знаковые, языковые, семиотические. Принцип их действия состоит в том, что определенная последовательность звуков, жестов или иных воспринимаемых актов приобретает значение хранителей и передатчиков какой-то общественной информации, становится знаками этой информации (т. е. определенных общественных связей). Следует подчеркнуть, что не «знак» как таковой, не его «тело» (звук, жест, изображение), а общественная деятельность, и которой формируются и используются знаковые системы, является реально функционирующей целостностью. Благодаря все более многообразному использованию языковых систем («общих» и надстраивающихся над ними, специфических) человеческое общество получило возможность для безграничного расширения своей «памяти» и колоссального повышения эффективности накапливаемой информации. Человеческий труд (производство) составляет систему именно потому, что полученный опыт фиксируется, распространяется, преобразовывается из поколения в поколение в особых социальных системах знаний, умения, норм поведения и т. д. «Начало» человеческого общества следует поэтому искать не в самом по себе вооружении его предка палкой, а в развитии общения и формировании Биогенетических, социальных систем передачи информации (собственно говоря, именно наличие последних и позволяет уподоблять исторически определенную общественную систему «сверхорганизму» т. е. сверхбиологическому организму, рассматривать ее как нечто целостное, обладающее своими специфическими особенностями).

Точно так же онтогенетическую «гоминизацию», т. е. «созревание» индивида, нельзя объяснить непосредственно как переход ребенка к орудийной деятельности. Далеко не каждый «зрелый» человек занят производством орудий труда, но каждый

⁹⁹ См. Н. А. Северцов. Сочинения, т. 5. Изд-во АН СССР. 1949, стр. 214; т. 3, 1945, стр. 289—311.

¹⁰⁰ «...Если на низших ступенях биологической эволюции все средства передачи информации подчинились генетической системе, то у приматов эта последняя ставится в зависимость от каналов связи внутри группы» (15. В. Иванов. Язык в сопоставлении с другими средствами передачи и хранения информации.— В сб.: «Прикладная лингвистика и машинный перевод». Изд-во Киевского университета, 1962, стр. 101).

человек непременно «приобщается» к этому производству косвенно, именно через соответствующие системы (языка, знания, ценностей).

Использование и развитие многообразных систем такого типа в социальной деятельности означает, что любые предметы и явления, причастные к этой деятельности, приобретают помимо своих «телесных», «физических» характеристик некоторое особое свойство — свойство выражать какие-то социальные значения, быть знаками этих значений. Маркс писал о товаре как о фетише, как о «чувственно-сверхчувственной» вещи¹⁰¹, имея в виду, что помимо определенных «природных», «чувственных» свойств в этой вещи выражены и недоступные чувственному созерцанию общественные свойства (воплощать определенную общественную потребность и одновременно меру абстрактного труда, т. е. потребительскую стоимость и стоимость).

Сразу же отметим еще одну очень важную особенность социальной действительности, детально прослеженную Марксом на «товарной» модели. Любой предмет, фигурирующий в качестве товара, наделяется «сверхчувственными» свойствами в указанном выше смысле. Однако этого мало. С развитием товарных отношений возникает и приобретают все большее значение особая категория товаров, специально предназначенных для того, чтобы обозначать определенные отношения, и как бы лишенный своего физического «естества»: у банковских билетов или кредитных записей их собственная материя для нас несущественна. Выделение «специфических» знаков из общего ряда «значащих» (для данной системы) предметов имеет место в любой семиотической системе (в частности в религиозной).

Одно из важных для нас следствий подхода к явлениям общественного сознания под углом зрения их места в системе социальной деятельности состоит в том, что такой подход позволяет преодолеть пресловутое противопоставление «тела» «душе», материального духовному, противопоставление, длительное время оковывавшее изучение культуры. Пока мы ограничиваемся рассмотрением «индивида» или исходим из такого рассмотрения, «субстанциональное» различие «двух начал» в человеке буквально навязывается нам самим этим способом исследования а пресловутая антитеза сознания как «свойства души»! с одной стороны, и как «эманации мозгового вещества», — с другой, действительно остается неразрешимой.

^{101 20} К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 81.

Лишь анализ функционирующей общественной системы как целого вскрывает тот кажущийся парадокс, что определенные процессы преобразования информации в нервной системе, определенные коды в головном мозге человека оказываются носителями «сверхчувственного», «идеального» значения. Ни анатомия, ни физиология мозга или органов чувств не дадут нам ответа на вопрос о «содержании» сознания индивида. Чтобы получить такой ответ, нам следует обратиться к тем системам социальным значений, с которыми имеет дело данный индивид.

А поскольку это так (т. е. поскольку речь идет отнюдь не о сугубо физиологических, «дообщественных» отправлениях человеческого организма), постольку всякая человеческая деятельность (включая, разумеется, и мыслительную, языковую) представляется социальной, т.е. каким-то образом «включенной» в общий контекст функционирования данного социального целого. Но весь вопрос в том, каким образом, на каком уровне это включение осуществляется.

Обратимся к примеру из известной работы Ч. Морриса. «Представьте себе, что некто сидит один в комнате и пишет какую-то поэму, которую он потом уничтожает, раньше, чем ее прочтет кто-либо другой. В этом случае нет социального поведения, так как поэма не создана при наличии стимулов от других организмов и не служит стимулом к какому-либо другому организму»¹⁰². Очевидно, Моррис заведомо исключает из «социального поведения» язык, и социальное сводится у него лишь к взаимному стимулированию индивидов («организмов»)¹⁰³. Деятельность индивида рассматривается им лишь в контексте непосредственного «взаимодействия организмов».

Существенно иначе рассматривает аналогичный пример Маркс: «Общественная деятельность и общественное пользование существуют отнюдь не *только* в форме *непосредственно* коллективной деятельности и *непосредственно коллективного* пользования...

Но даже и тогда, когда я занимаюсь *научной* и т. п. деятельностью,— деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществлять в непосредственном общении с другими, — даже и тогда я занят *общественной* деятельностью, потому что я действую как *человек*. Мне не только дан, в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности — даже и сам язык, на

¹⁰² Charles Morris. *Signes, language and behavior*. New York, 1950, p. 37.

¹⁰³ «Общество — это группа организмов, находящихся в относительно устойчивом социальном взаимодействии...» и т. д.— Там же, стр. 204.

котором работает мыслитель,— но и мое *собственное* бытие *есть* общественная деятельность...»¹⁰⁴.

Здесь Маркс выделяет два вида связей, характеризующих социальную природу любого человеческого акта: а) материал деятельности человека — общественный продукт; б) сама деятельность имеет общественное значение. Самоочевидным примером общественного «материала» служит язык, разумеется, не только «обыденный», «лингвистический». Уединенный мыслитель (или придуманный Моррисом «поэт») пользуется не только, скажем, русским или китайским языком, но непременно «языком» какой-то системы нравов, знаний, философии, поэтической символики, привычек и т. д. Поведение человека включено в социальный контекст через языковые системы различной степени универсальности. Система категорий всякого «естественного» языка представляется бесконечно универсальной именно потому, что она соответствует весьма широкому периоду развития человеческой деятельности. На деле, однако, как давно показано историческим языкознанием, и сами естественные языки достаточно ясно выражают историческую ограниченность различных типов этой деятельности¹⁰⁵.

Но система «естественного» языка никогда и нигде не выступает в чистом виде, иначе говоря, человек никогда не пользуется в своих логических операциях словесными категориями, взятыми непосредственно из энциклопедического словаря. На общий («безграницный» в пределах повседневного опыта, а точнее, однопорядковый с последним и потому не измеряемый им; это обстоятельство справедливо отмечает Б. Уорф) запас слов и комбинаций неизбежно накладываются ограничения: и «мыслитель» и «поэт» выбирают из воображаемого сундука как бы данного языка то, что соответствует потребностям соответствующей эпохи, класса, нормам определенного метода мышления или стиля стихосложения и проч. Они творят в «ограниченных», «культурных» системах языков, которые уже не выступают просто как «данный» материал, внешний по отношению к конкретной эпохе и конкретному деятелю.

Так мы переходим ко второму из выделенных Марксом обстоятельств, к тому, что можно назвать «конкретным» социальным контекстом человеческой деятельности. Тот

¹⁰⁴ 23 К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. Госполитиздат, 1956, стр. 590.

¹⁰⁵ Именно это обстоятельство схвачено и гиперболизировано в формуле Б. Уорфа: «Мы расчлняем природу в направлении, подсказанном нашим* родным языком» («Новое в лингвистике», вып. 1. ИЛ, 1960, стр. 174).

же анахорет занимается общественной деятельностью не только потому, что он оперирует с языком, но и потому, что строй его мышления и поступков соответствует каким-то общественно данным условиям, имеет свое значение только в рамках этих условий и прямо или косвенно выполняет какую-то функцию в общей системе жизнедеятельности соответствующего общества. Неведомые современникам открытия Леонардо или второй том «Мертвых душ» — тоже факты «социального поведения», если использовать термин Морриса. Весь вопрос «лишь» в том, как и в какую систему социальной деятельности они включены.

Имеет ли это включение «исторический» смысл? Иначе говоря, можно ли считать «приобщение» человека к миру социальных стандартов реально происходящим процессом или же это только логическая модель соответствующей зависимости?

Непосредственному опыту этот процесс дан с двух сторон: либо человек овладевает готовым, заранее данным стандартом общественного сознания («обучение»), либо те или иные идеи человека становятся общим достоянием, т. е. в некотором смысле общественным стандартом («творчество»). Так или иначе в этом опыте сознание индивида противостоит общественному сознанию как чему-то внешнему. Выход опять-таки в том, чтобы от созерцания «эмпирически данного» индивида перейти к анализу общества как системы, к общественному сознанию и языку как атрибутам этой системы.

Исходя из того, что сознание «с самого начала» является общественным продуктом, что оно практически существует в языке, что оно «возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми», Маркс и Энгельс делают вывод о том, что сознание и язык существуют «для меня» лишь благодаря тому, что они существуют «и для других людей»¹⁰⁶. Сознание «для других», для общества оказывается первичным по отношению к сознанию «для себя», для индивида. Но в таком случае плодотворной моделью генезиса сознания должна быть модель «индивидуализации» фактов социального общения. Именно в этом направлении, как известно, работала мысль таких психологов, как Ж. Пиаже и Л. С. Выготский. «Все высшие психические функции суть интериоризованные отношения социального порядка, основа социальной структуры личности. Их состав, генетическая структура, способ действия,— одним словом, вся их природа социальна; даже превращаясь в психические процессы, она остается квазисоциальной. Человек и

¹⁰⁶ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 29.

наедине с собой сохраняет функции общения»¹⁰⁷. По мысли Выготского, всякая высшая психическая функция первоначально является социальной. В развитии ребенка она выступает сперва как межчеловеческая, а затем уже как «внутренняя».

Во всех концепциях) «общественного договора» и «естественного права» индивиды со своими индивидуальными интересами и индивидуальным сознанием выступают как нечто первичное, а «общественное начало» выглядит в этих концепциях как нечто, наложенное на индивид, «обуздывающее» его стремления. «Индивидуализм» изображается в них первичным (хотя и не всегда предпочтительным) по отношению к «коллективизму». Архаичность подобной модели общества представляется очевидной. «Человек обособляется как индивид лишь силой исторического процесса,— писал Маркс.— Первоначально он выступает как общественное существо, племенное существо, стадное животное...»¹⁰⁸.

Это «обособление» проявляется в том, что формы жизнедеятельности общества «интериоризируются» в отдельных людях, благодаря этому последние получают возможность в какой-то мере выступать как самостоятельные деятели, как отдельные центры жизнедеятельности общества. Появляется возможность закрепления и развития индивидуальных, неповторимых особенностей отдельных индивидов. Для того же, чтобы «общественным» интересам определенных общественных групп могли быть противопоставлены «частные», индивидуальные интересы (отдельных членов этих групп), эти последние должны появиться как особая форма существования интересов соответствующего общества, должны возникнуть условия, способствующие сохранению этого противоречия. Можно полагать, что в первобытной общине противопоставление отдельного члена группы всей группе, если могло спорадически появляться, то не имело никаких шансов на сколько-нибудь долгое существование.

Вся совокупность семиотических систем, т. е. естественного языка и всех «настроившихся» над ним языков культуры, действующих в определенном общественном организме, выполняет функции его регулятивного механизма. Для каждого данного индивида и для каждого поколения эта система предстает как необходимое, наперед заданное условие, предписывающее определенные типы

¹⁰⁷ Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 198. Исходя из иных установок и иного материала, к сходным формулировкам приходит Ч. Моррис, говоря о том, что «человек интернализирует в себе социально-объективный процесс языкового общения, его мышление сохраняет форму разговора, а его самоконтроль в новой и утонченной форме продолжает технику социального контроля» (Charles Morris. Указ, соч., стр. 200).

общения и социальной деятельности в целом. Мели люди не могут жить, не производя и не потребляя материальных благ, то они не могут это делать и вне каких-то, исторически меняющихся форм общения: «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись...»¹⁰⁹.

То обстоятельство, что исторически сложившиеся формы общения выступают в качестве объективно данных норм человеческого поведения, в различных его аспектах находит свое выражение в целом ряде социологических концепций. Можно упомянуть известную теорию «коллективных представлений» Дюркгейма, повторенную Леви Брюлем¹¹⁰. Логические категории, формы мышления, существующие независимо от отдельных личностей и принудительно навязываемые им из поколения в поколение, связывались этими исследователями с «коллективными 11 представлениями».

В один ряд с этой концепцией французской социологической школы нужно поставить выдвинутый У. Самнером тезис о роли «народных обычаев». По его слова жизнь общества в решающей мере контролируется и родными обычаями (folkways), которые «не являются плодами целеустремленной деятельности или мышления людей», «подобны продуктам естественных сил, бессознательно приводимым в действие людьми, или инстинктивным способом деятельности животных»; лишь «внешние проявления» этих обычаев «подлежат изменению и контролю и в какой-то мере фильтруются человеческой философией, этикой и религией и другими актами интеллектуальной рефлексии»¹¹¹. В различных вариантах тезисы значения для общественной жизни внешних по отношению к каждому данному отдельному сознанию знаковых си тем отражены в лингвистических взглядах (например Э. Сепира и Б. Уорфа)¹¹², в психологических теории З. Фрейда («сверх-Я») и К. Г. Юнга («архетипы»).

¹⁰⁸ К. Маркс. *Формы, предшествующие капиталистическому производству*. Госполитиздат, 1940, стр. 30.

¹⁰⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. *Сочинения*, т. 3, стр. 37.

¹¹⁰ См. Э. Дюркгейм. *Метод социологии*. Киев — Харьков, 1899, стр. 90; Л. Леви-Брюль. *Первобытное мышление*, стр. 5.

¹¹¹ W. Sumner. *Folkways*. Boston, 1906, p. 4.

¹¹² См. по этому вопросу: М. А. Смирницкий. *Объективность существования языка*. Изд-во МГУ, 1960.

В подобных тезисах прежде всего фиксируется подвергается той или иной интерпретации зримая оппозиция индивида (его сознания) всемогущим, непреложным не укладывающимся в сознание нормам, символике социального или подсознательного. Притом, что особенно ясно у Дюркгейма или Самнера, эта оппозиция берется как раз навсегда данная («индивидуальное», с одной стороны, «сверхиндивидуальное», — с другой); система описывается в ее статике, но не в развитии.

Очевидно, содержание «сознания» общества не может быть сведено к сумме, составленной из сознания его членов, или же представлено в виде некой копилки, суммирующей идеи поколений — одного вслед за другим.

Прежде всего в социально значимой регулятивно системе «приобретения» индивидуального сознания отдельных людей не просто суммируются, но проходят отбор. В итоге общество как система оказывается в информационном отношении беднее, чем его члены. Нам сейчас важно подчеркнуть другую сторону дела: лишь в социально значимых семиотических системах преемственность идей, представлений и тому подобных «актов сознания» выступает как цельная и действующая система регулятивных механизмов; «незначительное» и внешне для отдельных индивидов порой оказывается значимым и внутренне необходимым в социальной системе. Здесь происходит приблизительно то же, что и с поступками отдельных людей, преследующих различные цели, по-разному представляющих свои нужды и проч.: социальное значение, «смысл» этих поступков, может быть понято только в соотношении их с системой жизнедеятельности общества в целом. Учет этого обстоятельства весьма важен при рассмотрении религиозных систем.

Вот почему социальное сознание не просто количественно, но принципиально отлично от индивидуального. Хотя мышление «существует только как индивидуальное мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей»¹¹³ (Энгельс), оно отнюдь не является просто актом индивидуального сознания или только функцией мозга. В процессе мышления (да и в представлении и в эмоции, если речь идет о человеческих представлениях и эмоциях) человек оперирует с социально значимыми семиотическими системами и употребляет соответствующие правила операции, которые в принципе не контролируются им и лишь отчасти могут быть осознаны.

¹¹³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 87.

Поэтому имеет смысл высказанная в свое время Лихтен-бергом и Бастианом мысль о том, что «не мы думаем, а в нас думает (es denkt)»¹¹⁴.

С наибольшей очевидностью это обстоятельство выступает при, рассмотрении процесса мышления у «примитивных» народов (это объясняется самой структурой наиболее древних систем коммуникации, о которых нам придется говорить позже). Вот часто цитируемое и чрезвычайно характерное высказывание, записанное Расмуссеном: «Мы, эскимосы, не занимаемся сами решением всех загадок. Мы повторяем старые рассказы так, как они были рассказаны нам, и теми словами, которые мы помним... Мы придерживаемся старых правил, чтобы можно было жить без забот»¹¹⁵.

Вполне обосновано поэтому мнение Боаса о том, что отдельный индивид — «примитивный» или цивилизованный — не совершает полного логического процесса, «не доводит попытки причинного объяснения явлений до конца, но доводит ее лишь до амальгамации с другими, предварительно известными фактами», а поэтому «результат всего процесса вполне зависит от характера традиционного материала», т. е. «традиционных идей»¹¹⁶.

Рассмотрение социальной природы мышления возможность подойти ближе к вопросу о его исторически! типах или о его уровнях¹¹⁷. Ведь если ограничиваться рассмотрением сознания как индивидуального акта, логические и лингвистические его формы представляются вневременным, абсолютным условием всякого мышления наподобие того, как ньютоново абсолютное пространство выступает внешним условием построения всевозможных геометрических фигур. Допущение иных типов мышления кажется при этом произвольной гипотезой, подрывающей основы логики. Именно под этим углом зрения в свое время критиковали теорию Леви-Брюля «психологисты» (например, у нас Л. Я. Штернберг). Да и сама такая гипотеза, если исключить рассмотрение социальных основ различных типов мышления, остается лишь наудач} введенной в анализ моделью (как это и было у того же Леви-Брюля), служащей лишь для того, чтобы чисто отрицательно описать «иной» тип мышления, т. е. указать чего этот тип не содержит.

¹¹⁴ См. Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 119.

¹¹⁵ Knud Rasmussen. Intellectual culture of the Hudson Bay Eskimos. Copenhagen, 1938, p. 69.

¹¹⁶ Ф. Боас. Ум первобытного человека. М.— Л., Госиздат, 1926 стр. 112, 113.

¹¹⁷ Заслуживает внимания тот факт, что в последнее время ряд советских авторов подчеркивает необходимость серьезно разобратсья в этой проблеме и вновь рассмотреть взгляды Леви-Брюля. См Б. Ф. Поршнев. Общественная психология и формирование нового человека.— «Коммунист», 1963, № 8; Ю. И. Семенов. Возникновение человеческого общества, стр. 105.

Анализ социальной природы любой мыслительной деятельности дает иное, притом содержательное (а не чисто формальное), направление постановке вопроса типах мыслительной деятельности; последние выступают перед нами как типы хранения и преобразования информации в семиотических системах. От констатации категорий универсальной логики (и естественного языка) приходится перейти к исторически развивающимся и как бы надстраивающимся один над другим типам «содержательных логик»¹¹⁸ («ограниченных» и «культурных» языковых систем).

Скажем, передача исторически накопленного опыта культуры) может происходить в разных системах коммуникации либо в виде передачи «знаний», либо в виде передачи некоторой суммы практических навыков (со значением этого различия нам еще придется встретиться) в виде отдельных «элементов» или относительно крупных «блоков» разного типа и т. д.

Предположение о существовании различных «мыслительных» (точнее, коммуникативных) структур в человеческом сознании¹¹⁹ получило в последние десятилетия довольно широкое распространение: «Поведение современного взрослого культурного человека не является гомогенным, однородным в генетическом отношении,— писал Л. С. Выготский.— Его психологическая структура, как устанавливают П. Блонский и Г. Вернер, содержит в себе много генетически различных слоев... Генетическая многоплановость личности, содержащей в себе пласты различной древности, сообщает ей необычайно сложное построение и одновременно служит как бы генетической лестницей, соединяющей через ряд переходных форм высшие функции личности с примитивным поведением в онто- и филогенезе»¹²⁰.

Многоплановость личности прослежена в психологических и лингвистических исследованиях неврозов, афазии, шизофрении и других психических состояний, в которых происходит как бы отключение некоторых «высших» коммуникативных систем и соответственно оказываются на поверхности низшие, более древние слои сознания¹²¹. Психоанализ истолковывает такие явления как возрождение в сознании

¹¹⁸ Ср. Г. П. Щедровицкий. О различии понятий формальной и содержательной логик.— «Ученые записки Томского университета», 1962, № 41.

¹¹⁹ В общей форме мы встречаем его у Леви-Брюля: «Не существует двух форм мышления у человечества... а есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто,— быть может, всегда — в одном и том же сознании» (Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление, стр. 4). Как мы уже отмечали, характеристика «прелогического» мышления у Леви-Брюля почти целиком сводится к отрицательным определениям.

¹²⁰ Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 89—90.

¹²¹ См. Вяч. Вс. Иванов. Лингвистика и исследование афазии.— В сб.: «Структурно-типологические исследования». Изд-во АН СССР, 1962.

человека «вытесненных» структур (например, либидо у Фрейда, «архетипы» у Юнга). На существование «многослойности» физиологического строения мозга в свое время обращал внимание И. П. Павлов.

Различные типы коммуникативных систем (т. е. различные коды) следует, по-видимому, прежде всего искать в структуре социальных семиотических систем, в тех исторически сложившихся типах общения, которые накладываются друг на друга в данной системе социальной деятельности. Память, хранитель соответствующих кодов может при этом выступать не только в виде слов и изображений, но и в своем «динамическом» виде, т. е., в виде определенных стандартизованных действий. Обращает на себя внимание тот факт, что в современных лингвистических трудах по этому вопросу подчеркивается именно значение социального плана¹²².

Следует заметить, что введенные когда-то Фрейдом для обозначения структур сознания специальные термины «сознательное» и «бессознательное», термины, получившие распространение даже в теориях, ничего общего с психоанализом не имеющих¹²³, оказываются на деле весьма ограниченными в своем значении. Никаких четко разграниченных «двух планов» в сознании при ближайшем рассмотрении не обнаруживается. Та ограниченная (и неодинаковая по объему как исторически, так и даже просто индивидуально у разных людей) часть социально значимых регуляторов человеческого поведения, которая «осознается», т. е. моделируется в семиотической системе иного уровня, в понятиях, не обладает никакой внутренней тождественностью, никакой особой структурой. Бывают разные степени и типы «осознания». Что же касается «всего остального» содержания этих регуляторов, «проходящего» через сознание, но специально не «регистрируемого» им, то эта масса так же неоднородна. Окрестив бессознательной», мы получим лишь отрицательное определение (вроде леви-брюлевской дихотомии логического прелогического), данное по отношению к неоднородному основанию («сознательному»)¹²⁴. Вопрос поэтому не в подобной

¹²² Вяч. Вс. Иванов пишет, что для описания бессознательных речевых явлений «требуется социальная психология бессознательного, существенно отличающаяся от фрейдовской» (там же стр. 90). В другой работе им высказана мысль о том, что там, где Фрейд усматривал возврат к древней символике, на деле речь идет о снятии тех ограничений систем, которые образуют код современной цивилизации («Прикладная лингвистика и машинный перевод», стр. 107). Разумеется, что «современная цивилизация» слишком широкое понятие, за которым стоит целый ряд наслоившихся друг на друга коммуникативных кодов.

¹²³ См. Ф. В. Бассин. Сознание и «бессознательное». — В кн. «Философские вопросы физиологии высшей нервной деятельности и психологии». Изд-во АН СССР, 1963.

¹²⁴ Такое чисто отрицательное определение «бессознательного» Мы получим даже в том случае, если подразделим его («бессознательное») на типы, как у Л. Беллака (см. упомянутую статью Ф. Бассина).

малосодержательной дихотомии, а в многообразии тех «кодов», которые с развитием цивилизации последовательно надстраивались один над другим.

Нельзя ли в какой-то мере уподобить структуру коммуникативных кодов в обществе структуре «механизмов» индивидуального сознания? Здесь имеется определенная аналогия, более того — определенное родство. Это следует из того положения, что человеческая личность выступает изначально как социальная личность, как функция социальных систем, что в личностных характеристиках интернализируются социальные формы общения. Не общество троится по образу и подобию человека (личности), а личность — «по образуй подобию» социальных структур.

Как можно представить себе порождение определенной системой социальной деятельности тех или иных черт осваиваемых и употребляемых отдельными людьми коммуникативных или семиотических систем?

Вульгарно-социологический ответ на этот вопрос сводится к тому, что последние системы являются чем-то вроде зеркального отображения структуры общества. Сошлемся на наивные, но в то же время классические для того направления положения «радикальных позитивистов». Религия, по Ж. М. Гюйо, — «универсальный социоморфизм», «социологическое объяснение мира в мифической форме», религиозные представления отображают общественную реальность¹²⁵. Дюркгейм развивал мысль о том, что все категории мышления являются выражением форм общественной жизни и возникают из наблюдения над последними (с этим связывалось и его представление о религии как универсальном выражении общественной жизни и исходной точке развития всякой логики). По его словам, например, «иерархия — исключительно социальное явление, только в обществе существуют высшие, низшие, равные... Именно общество дало канву, по которой движется логическая мысль»¹²⁶. Категория рода у него отражает человеческую группу, времени — ритм человеческой жизни, пространства — обитаемую территорию и т. д.¹²⁷.

В таких представлениях содержатся две принципиальные, связанные друг с другом ошибки.

Во-первых, общество понимается как совокупность форм организации (группы, классы, территория, подчиненные и т. д.), а не как деятельность, не как функционирующая система. Во-вторых, понятия, категории, знаковые системы

¹²⁵ См. J. HasenfuB. *Soziologismus in der Religionswissenschaft*. Würzburg, 1955, S. 62.

¹²⁶ E. Durkheim. *Les formes elementaires de la vie religieuse*. Paris, 1912, p. 211.

¹²⁷ Там же, стр. 628.

трактуются опять-таки как статическое, зеркальное отображение соответствующих социальных форм, а не как момент социальной деятельности. Вот почему подобные представления, фиксируя отдельные стороны изоморфизма общества и сознания (в частности, религиозного), упускают из виду главное — выражение в семиотических системах исторически определенных типов общения. Исходной социальной основой перенесения черт человеческой деятельности (и форм ее организации) на «внешний мир» служит нерасчлененность предмета и деятельности. Но именно это обстоятельство не учитывая вульгарным социологизмом, который отмечает сходство форм действительного и воображаемого мира и не видит социальной основы перехода от одного к другому, ищет объяснения социоморфизму в «исконных» склонностях человеческого ума к уподоблению себе предметов, т. е. в чем-то внесоциальном.

Аналогии между «миром богов» и миром людей проводились, как известно, уже Кратилом. Параллельность представлений о небожителях и, скажем, феодальных деспотах, монистическом божестве и абсолютном монархе в сознании масс соответствующей эпохи служила одним из основных предметов просветительской критики религию Маркс и Энгельс ставили в заслугу Фейербаху то обстоятельство, что он пошел дальше и открыл земной прообраз христианского монотеистического божества, в «абстрактном человеке»¹²⁸. Но абстрактный человек, по мысли Маркса — это не просто продукт философской абстракции, а воплощение определенного этапа развития социальных отношений. Материалистическое объяснение общественной жизни позволяет глубже вскрыть «земное ядро туманных религиозных представлений», но, как писал Маркс¹²⁹, это не объясняет главного — перехода от отношений реальной жизни к соответствующим им религиозным представлениям. Сколь подробно ни удалось бы нам проследить, скажем, подобие социальных и мифологических образований, остановившись на этом (т. е. на констатации социоморфизма), мы еще не объясним тех особых атрибутов мифологических персонажей («сверхъестественное», «священное»), которые, собственно, и делают их объектами религиозного отношения, тем более не раскроет нам такой социоморфизм происхождения и функций этих персонажей в религиозных системах.

Основная проблема здесь в том, чтобы раскрыть те недоступные внешнему наблюдению характеристики социальной деятельности, которые обуславливают

¹²⁸ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 329; т. 21, стр. 295.

¹²⁹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 2; т. 23, стр. 383.

функционирование соответствующих ей знаковых, в том числе религиозных, комплексов в качестве особых регулятивных механизмов этой деятельности.

Любой акт индивидуального поведения человека социален по самой своей природе, ибо он включен через каналы различного порядка в контекст социальной деятельности, и функционирование общественной системы. Весь вопрос в том, какие это каналы, иначе говоря, как общество управляет поведением индивидов в тех или иных условиях. Вульгарное сведение социального к коллективному, игнорирование всего иерархического многообразия семиотических (и иных) систем, «связывающих» общество в единое целое, ведет к тому, что достойным представителем социальности оказываются ритуальные собрания и марширующие толпы; сюда же относятся и представления о том, что общественное сознание может быть сведено к «коллективному разуму» — некоей средней результирующей актов сознания массы индивидов¹³⁰.

С другой стороны, попытка оценить внутреннее значение тех или иных действий вне их социального контекста дает крайне искусственные, неплодотворные конструкции. В качестве примера можно сослаться на характеристику ритуала, которую дает Уайтхед: «Привычное исполнение определенных действий, которые не имеют прямой связи с сохранением физических действующих организмов» «примитивный способ отдыха и избавления от излишней энергии»¹³¹. Неудивительно, что понятый таким образом ритуал не отличается от игры и поэтому приписывается, например, птицам. Еще более наглядный пример той же ошибки мы находим у Кребера. Описав проделанный в свое время В. Келером опыт с шимпанзе, который пугался, приняв нарочито грубо сделанную куклу-обезьяну за живое существо, Кребер замечает: «Серая обезьяна с пуговичными глазками, по-видимому, является буквально сверхъестественной для шимпанзе или во всяком случае близка к тому, чтобы быть сверхъестественной. Мы можем сказать довольно твердо, что у обезьяны нет религии, но мы можем также довольно твердо сказать, что она иногда действует так, как будто она религиозна»¹³². Получается, что страх перед куклой делает обезьяну, по меньшей мере «почти» религиозной. Здесь опять-таки, налицо уже хорошо известное нам стремление «локализовать» религию в индивидуальной психике, и при ЭТОМ одинаково

¹³⁰ «Совокупность верований и чувств, общих, в среднем, членам одного и того же общества, образует определенную систему, имеющую свою собственную жизнь; ее можно назвать *коллективным или общим сознанием*» (Э. Дюркгейм. О разделении общественного труда. Одесса, 1900, стр. 63).

¹³¹ A. N. Whitehead. Religion in the making. Cleveland New York, 1961, p. 20.

¹³² A. L. Kroeber. Antropology. New York, 1948, p. 66—67.

неизбежны либо переход к нелепому представлению о «птичьем ритуале» и «религии шимпанзе», либо поиски мистических религиозных переживаний в неизвестных структурах сознания.

Что индивидуальное переживание, поскольку оно не является переживанием для других, т. е. элементом семиотической системы, играет важную роль в сохранении и возбуждении религиозности масс, не подлежит ни малейшему сомнению. Но точно так же несомненно, что ни одно переживание, ни одна эмоция сама по себе, вне соответствующей, санкционированной обществом систем значений не могут быть охарактеризованы как религиозные; они становятся таковыми лишь будучи включенными в определенную систему религиозных (культовых) отношений, т. е. в определенном социальном контексте. «...,Религиозное чувство" само есть общественный продукт»¹³³.

Затронутый выше круг вопросов, относящихся к проблеме социальной природы человеческой деятельности, характеризует в общих чертах тот «социологический» угол зрения, под которым и рассматривается религия в настоящей книге. Конечно, сама по себе принципиальная постановка этой проблемы еще не раскрывает нам ни специфики религии как особой системы знаков и формы общения (семиотической и коммуникативной системы), ни ее особых социальных функций. Установив, скажем, что мифологический мир существует лишь в общественном сознании, мы еще не вправе отсюда заключить, что из наличия такого сознания «вытекает» религия или хотя бы абстрактная возможность ее появления, так как не знаем, какие именно стороны, какие «атрибуты» общественного сознания связаны с религиозными системами¹³⁴.

Энгельс писал, что люди, создающие религии, «сами ощущают потребность в ней и понимают религиозные потребности масс»¹³⁵. Здесь религия рассматривается не просто как следствие определенных условий и причина появления других действий, но и как явление, появившееся для удовлетворения определенных потребностей общества, иначе говоря, выполняющая определенные функции в общественной системе.

¹³³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 3.

¹³⁴ Точно так же нельзя, установив, например (при ином, «гносеологическом», подходе к проблеме), что мифология является продуктом «фантазии», сделать вывод о том, что способность фантазии порождает мифологию или является ее «корнем». С тем же успехом эта способность может считаться «корнем» логики, математики, естествознания, художественного творчества, юриспруденции и т. п. См. критику представлений о «гносеологических корнях религии»: Г. М. Гак. Учение об общественном сознании. Изд-во НИИШ и АОН при ЦК КПСС, 1960, стр. 149—153; Ю. И. Семенов. Возникновение человеческого общества, стр. 401—403. (Представляется правильной даваемая Ю. И. Семеновым интерпретация известных замечаний В. И. Ленина о «первобытном идеализме»).

¹³⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 308.

Реальная проблема, прежде всего возникающая при рассмотрении функциональной зависимости (т. е. связи «потребность — функция»),— это проблема выделения того «целого», того «организма» («живой системы»), который и является носителем соответствующих потребностей.

Ведь о религии как выражении определенной человеческой потребности говорили и Кант и Фейербах. «Субъект» этой потребности у первого — практический разум, у второго — чувственная природа человека.

«Психологическая» традиция в религиоведении выводила религию из потребностей самой мыслительной, познавательной деятельности. Атрибутом последней объявлялась «каузальная потребность», якобы заставляющая человека искать причины всего и вся, с чем он сталкивается. Однако никакое исследование мыслительных способностей и процессов у народов, стоящих на самых различных культурных уровнях, не обнаружило подобных структур. Направленность «любопытности» человека, как и средства ее удовлетворения, довольно жестко детерминирована характером практической деятельности людей в соответствующей общественной системе.

Нужно отметить также, что, представив религию функцией «каузальности», мы тем самым молчаливо предполагаем, что «каузальная потребность» может быть равно удовлетворена не только научными и вообще реальными объяснениями, но и какими-то суррогатами объяснения вроде мифов.

Не лучше обстоит дело и с попытками изобразить религию как плод неудовлетворенной практической потребности человека. Подобная точка зрения историческими корнями уходит в недра той же «психологической школы». Ее представители утверждали, что люди прибегают к мифам и обрядам тогда, когда затронута «область невежества».

Во всех этих суждениях так или иначе фиксируется связь религиозных действий с какой-то ограниченностью человеческой практики и человеческого познания, с усилием человека». Неверно и ненаучно, однако, выводить из «бессилия» религию и на этом основании провозглашать ее неизбежным дополнением человеческого знания и человеческой деятельности в целом.

Религиозность не является непременным спутником всякой ограниченности наших сил и знаний. Известно, например, что в жизни эскимосов куда больше опасных случайностей, чем у туземцев Меланезии, и тем не менее у них значительно меньше магических обрядов. Между тем, индейские племена Калифорнии, живущие в условия

благоприятнейшего климата и обилия пищи, регламентируют свою жизнь Колоссальным количеством табу. Можно привести и факты более общего порядка. Не всегда наиболее страдающий слой населения обнаруживает большую религиозность: в современном буржуазном обществе пролетариат религиозен не более, а менее, чем буржуазные классы, да и в античных государствах отнюдь не рабы оказывались наиболее религиозными. Война, принося неисчислимые страдания огромным массам населения, не всегда и не всюду стимулирует религиозные настроения. Более того, за последнее столетие рост причиненных войнами страданий и опасностей был едва ли не прямо пропорционален упадку влияния религиозных систем.

Функции религии правомерно рассматривать в сопоставлении не с какими бы то ни было «естественными» потребностями человека, но с потребностями исторически конкретных социальных систем. Как показывают факты, самые нелепые и внутренне противоречивые мифологические конструкции, самые «дикие» ритуальные действия нередко представляются людям нужными, поскольку существует не зависящая от их воли и сознания общественная потребность в данном типе религии. И наоборот, эти конструкции в том же массовом сознании в конце концов рушатся, поскольку таковая потребность отмирает.

В общественной жизни мы встречаемся с двумя типами деятельности: а) с воспроизводством материальных предпосылок, или жизненных средств существования общества, и б) с воспроизводством самого способа общения, общественной «формы» материальной деятельности. Совокупность этих видов социальной деятельности составляет регулятивную систему, «управляющий механизм» данного, общественного организма. Историческое значение и исторические судьбы религии как социального института связаны именно с развитием регулятивной системы человеческого общества.

Возникновение «священных» регуляторов социальной деятельности можно рассматривать как один из моментов разложения «исходного» механизма социального управления. В первоначальных («примитивных», гипотетически реконструируемых) формах передачи и закрепления социальной деятельности, по-видимому, не различались еще «обычная» и «священная» необходимость. Характеристика определенной деятельности как религиозно-значимой, включенной в систему культа, является не плодом «вторжения» религий в социальный мир, а продуктом развития и расчленения критериев социальной регуляции. Такое расчленение приводит к обособлению и гипертрофии отдельных ее сторон. В религиозном сознании аккумулируются и приобретают видимость самостоятельности субъективные,

«личностные» характеристики социальной деятельности, поскольку в иных формах сознания аккумулированы ее «безличные», стихийные, объективные компоненты. «Религия — душа бездушного мира» (Маркс).

В религиозных критериях концентрируются, фантастически отображаются и восполняются «абсолютные», «последние» уровни системности человеческой деятельности тогда как в иных формах сознания приходится иметь дела с промежуточными, частичными, преходящими системами регуляции. При этом «абсолютный» уровень может составлять не только, скажем, идея всемогущего, вездесущего и т. д. божества, но и стереотипный акт поведения, если на нем обрывается цепь обоснований, поскольку оно оказывается как бы высшей целью и последней причиной самого себя. Предельная общность философской абстракции и предельная узость традиционного — нерасчлененного, неосмысленного — акта здесь сходятся в одной точке.

Каждый из полюсов дихотомии священных и светский регуляторов, как и каждый из полюсов магнита, обусловлен в своем существовании другим полюсом. Вот почему Маркс связывает проблему преодоления религии с проблемой «очеловечения» мира, с изменением самого характера общественного бытия и общественного сознания с принципиальным изменением типа социальной регуляции.

Социальные характеристики религии

Для того чтобы выявить специфические социальные «координаты», социальные определения религии нужно прежде всего выделить в различных явлениях религиозной жизни какую-то повторяющуюся структуру и поставить ее элементы в связь с общей структурой социальной деятельности.

Можно указать на два основных подхода к выявлению такой структуры, которые более или менее осознанно употреблялись в религиоведческой литературе представителями самых различных школ.

Первый из них состоит в том, что основное значение придается истории какого-то «конкретного» (т. е. непосредственно данного в определенной культовой системе) элемента, например, идеи бога или церкви. Соответственно определенная религиозная система (как правило, иудео-христианская) рассматривается в качестве «модели», универсальной мерки, абсолютного образца любой религии, а все прочие считаются либо приближениями к этому образцу, либо его перевоплощениями, искажениями и т. д. История религии представляется при этом чем-то вроде пресловутого развития идеи

бога, а ее этапы — ступенями формирования идеи «абсолютного», «истинного» бога, «абсолютной» церкви. Многообразие исторически конкретных форм религии выступает как теодицея, оправдание необходимости данной ее формы, принимаемой за абсолют.

Классическое выражение этой точки зрения мы, конечно же, находим у Гегеля, который считал, что различные религии «воспроизводят опять-таки лишь разные стороны одной единственной религии». «Абсолютной» религией, религией «как таковой» у него выступает евангелическое христианство. В вульгаризованной и опошленной форме аналогичную точку зрения проводит едва ли не вся традиционная теология (за частичными исключениями, может быть, лишь таких ее форм, как экзистенциалистская). Характерная черта такого подхода состоит и том, что решающее значение в объяснении (и оправдании) «абсолютной» религии придается изображению внутренней необходимой связи содержания мифов о пророчествах и их реализации, необходимой последовательности мифологических образов и церковных установлений, т. е. единства религиозной структуры в ее истории; отсюда соответствующая трактовка памятников религиозной литературы («священные книги»).

Важно отметить, что едва ли не вся классическая критика религии, в том числе и убежденно атеистическая критика просветителей XVIII в. и Фейербаха, также принимала христианское божество со всеми его атрибутами за «абсолютную» модель религии¹³⁶. Соответственно предметом критики оказывалась «историческая» теодицея, т. е. подлинность свидетельств о пророчествах, историчность мифологических персонажей. Предполагалось, что выбив тот или иной камень из лестницы исторических оправданий абсолютной религии, удастся критически обрушить все ее здание, похоронив под его обломками религиозные системы низших порядков. Этнографические описания многообразных религиозных систем, широко развернувшиеся со второй половины прошлого века имели своей предпосылкой те же христианские рамки представления о всемогущем трансцендентном божестве, бессмертии души и т. д.

Наконец по той же мерке строилось рассмотрение религиозности индивидов (у Джевонса, Джемса, Леуба и др.).

¹³⁶ Это показывает глубокую справедливость мысли Маркса о том, что «первая критика всякой науки необходимо находится во власти предпосылок той самой науки, против которой она ведет борьбу» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 33).

В этом плане рассмотрения религии ее социальные характеристики в основном сводились к выяснению социально-исторических прообразов мифологических персонажей (феодальный деспот, «абстрактный человек») и социально-исторических стимулов, побуждавших «массу» в тот или иной период обращаться к религии (обман гнет). Такой подход в значительной мере predetermined тот факт, что само «преобразование», которому подвергалась «социальная информация» при переходе в религиозную область, т. е. то, что составляет суть проблемы, неизменно оставалось за гранью исследования.

Другой способ или, точнее, другая тенденция рассмотрения религии характеризуется тем, что в качестве модели берется какая-то вневременная (ахроническая) структура вроде, скажем, «связи человека со сверхъестественным», «соотношения светского со священным» и т. При этом выделенный характеризующий признак рассматривается как универсальный, а историческое многообразие религиозных систем — как многообразие форм его проявления. Тем самым отодвигается на второй план вопрос об исторической теодицее, т. е. об оправдании всем предшествующим развитием религиозных форм какой-то избранной, исключительной, абсолютной религии. Приобретает значение проблема связи каждой конкретной религиозной системы с какими-то современными ей условиями, изображение ее как атрибута какой-то иной, нерелигиозной системы¹³⁷.

Как уже говорилось выше, типичными примерами выделения ахронической структуры религии являются построения дихотомий «естественное — сверхъестественное», «светское — священное», «мирское — святое». Эти три дихотомии близки, но отнюдь не тождественны друг другу. Первую широко употребляет Маретт, трактуя ее как якобы имманентно присущую человеческой психике оппозицию двух субстанций; вторая использовалась Дюркгеймом и его последователями как показатель различных типов отношения человека к социальным явлениям; третья же связана у Р. Отто с абсолютным противопоставлением «святого» (das Heilige) всему остальному миру.

Рассмотрим поближе значение подобных дихотомий. Первое, что бросается в глаза, — это крайняя неясность самих исходных определений. Возьмем сначала

¹³⁷ Энгельс писал, что с такой религией, как христианство «нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей. Чтобы разделаться с ней, необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 307).

противопоставление естественного порядка вещей сверхъестественному. Каков критерий этого противопоставления? Можно ли выделить <какой-то определенный «субстанциальный» признак, на основании которого выделяется категория сверхъестественного в человеческом сознании?

Согласно Р. Маретту, сверхъестественное, существующее в положительной форме как сверхъестественная сила («мана»), а в отрицательной как сверхъестественный запрет («табу»), составляет основу всякой религии— «теоплазму», «божественную материю»¹³⁸. Категория сверхъестественного рассматривалась им как предмет «религиозного чувства», составляющими которого являются «страх, восхищение, удивление, интерес, почтение, любовь»¹³⁹. В то же время у Маретта можно встретить утверждения о том, что дикари считают сверхъестественным неизвестное¹⁴⁰. По Кодрингтону, впервые введшему в научный обиход термин «мана», последняя характеризуется как «сила, отличная от физической силы... которая обладав! свойством владеть и контролировать»¹⁴¹.

Многочисленные исследования дают основание полагать, что представление о единой, безликой сверхъестественной силе (мана, оренда, ваканда, аранта, уйвель, крамат и т. п. в языках различных народностей) представляет собой экстраполяцию современных религиозно-философских категорий на примитивное сознание, но отнюдь не свойственно ему¹⁴².

Историко-лингвистические исследования (см. упомянутую работу Б. Уорфа) приводят к заключению об отсутствии в первобытном сознании категорий субстанции и силы, свойственных механистическим моделям мира XVII в., или же аристотелевских категорий «вещей», «свойств», «действий», закрепленных в индоевропейских грамматиках. Можно полагать, что термины, принимавшиеся Кодрингтоном и другими авторами за название единой таинственной силы, в действительности относятся к «особым» свойствам вещей и явлений, а еще точнее — я особому месту этих предметов в общей системе человеческой деятельности.

¹³⁸ R. R. Marell. The thresholds of religion. London, 1909, p. 66, 127.

¹³⁹ Там же, стр. 10, 13.

¹⁴⁰ Маретт приводит объяснение, слышанное им от вождя племени пигмеев: если в теле умершего находят стрелу или крупную занозу, смерть считается естественной, в противном случае ее приписывают козням «оудахта» — дьявола (R. R. Marett. Указ, соч., стр. 100).

¹⁴¹ R. R. Marell. Указ, соч., стр. 120.

¹⁴² К. Леви-Строс сообщает, что у бразильских индейцев нам-биквара различается три типа «сверхъестественных» сил: наиболее абстрактная из них—>«нанде», затем идут духи «атасу», нлко-нец, животные, наделяемые особыми качествами. Но и «панде», ш ясняет автор, выступает не как собственно

Наиболее интенсивную критику в научной литературе первой половины нашего века вызвала, однако, другая, более очевидная сторона, присущая концепции сверхъестественного: представление о противопоставлении (в неведомых тайниках первобытного сознания) двух порядков вещей. Идея «сверхъестественного», замечал Дюркгейм, связана с отрицанием какого-то иного, «естественного» порядка вещей, представление о котором сложилось лишь недавно¹⁴³. Маретт писал, правда, что противопоставление естественного и сверхъестественного не дано примитивному сознанию в общей форме. «Дикарь не имеет слова «природа». Он не различает абстрактно между порядком обычных явлений и высшим порядком чудесных явлений. Он лишь отмечает и использует эту [разницу, когда она представлена в конкретном]¹⁴⁴. Но чтобы в каждом конкретном случае уметь «отличить» два порядка явлений, надо иметь некие нормы для такого различения, притом нормы, заданные ,в общем, «абстрактном» виде,— а это предположение не выдерживает критики.

А. Холлоуэлл, изучавший жизнь индейцев отжибва, отмечал, что в их языке наличествует дихотомия живого и неживого (понимаемая по-своему: некоторые камни считаются живыми), но нет «типично европейской дихотомии естественного и сверхъестественного». «Всякая концепция безликих „естественных сил" совершенно чужда мышлению отжибва»¹⁴⁵. Наконец К. Клакхон, рассматривая категории мышления индейцев навахо, сообщает, что термин, который можно перевести как «сверхъестественно», «применяется ко всем индивидам, вещам, событиям, находящимся за 'Пределами обычного опыта, наделяемым особой сверхъестественной силой и опасностью... Сверхъестественное не имеет какого-либо парного соответствия для обозначения явлений обычного мира. „Земные" люди постоянно противопоставляются „сверхъестественным людям", но нет общей категории, охватывающей весь обычный опыт»¹⁴⁶.

Как видим, никто из исследователей, стремившихся отыскать какую-то субстанцию сверхъестественного, какую-то устойчивую основу воображаемого раздела мира на два противоположных порядка, не оказался в состоянии пойти дальше ссылок на то, что сверхъестественное — это чем-то выделяющееся из массы обычного, «более

абстрактная сила, а как «определенный аспект материального, зримого, познаваемого» (См. С. Levi-Strauss. *La vie familiale et sociale des indiens Nambik-wara*. Paris, 1948, p. 95—101).

¹⁴³ E. Durkheim. *Les formes elementaires de la vie religieuse*. p. 35—38.

¹⁴⁴ R. R. Marell. Указ, соч., стр. 109.

¹⁴⁵ A. Hollowell. *Ojibwa ontology, behavior and world view*. In: «Culture in history». Ed. by S. Diamond. New York, 1960, p. 23—24., 28.

высокое» и т. п. (если *не* говорить о заведомо неудачных попытках отождествить сверхъестественное с «неизвестным», «странным», ведь вопрос именно в том, какая часть «неизвестного» выступает в сверхъестественном облачении и из чего это последнее «скроено»). Оправданным поэтому представляется замечание Нормана Бирнбаума: «В социологии религии не существует никакого точного и общ! признанного определения сверхъестественного, как и вообще в религоведении»¹⁴⁷.

Сугубо историческое значение имеет теперь попытка Тэйлора и других считать признаком «религиозного» или «сверхъестественного» наличие представлений о «нематериальной» душе, духах, духовном мире. Исследования показали, что ничего подобного современным религиозным или религиозно-философским представлениям о «нематериальном» примитивное сознание не содержит¹⁴⁸. Не только фетиши, но и божества примитивных культов являются вещами «чувственно-сверхчувственными», т. е. считаются вполне реальными и данными в ощущениях объектами которые наделены кроме обычных какими-то сверхобычными свойствами. Никаких представлений о самостоятельном бытии идей в этом сознании, конечно, нет. Но даже тогда, когда мы в современном сознании имеем дело с огромной массой систем сугубо «нематериальных», знаковых образований, выделение из них религиозного требует особого критерия, и это опять-таки возвращает нас к исходному пункту рассуждений.

Совершенно то же происходит, если мы примем в качестве достаточного показателя «неадекватность», фантастичность отображения реальности в религиозных системах, поскольку все зависит от ответа на вопрос, чем именно эти формы «фантазии» отличаются от иных — научным художественных, этических и пр.; где специфика этой «неадекватности» по сравнению с логической ошибкой или заведомо односторонней логической моделью и т. д.

Дюркгейм попытался неуловимую, как Протей, категорию сверхъестественного заменить как будто вполне осязаемой категорией «священного», которая противопоставляется «светскому». «Все известные религиозные верования, простые или сложные, содержат одну общую черту: они навязывают определенную классификацию явлений - реальных или идеальных... на два класса, на два противостоящих друг другу рода, обозначаемых в общем виде двумя терминами,

¹⁴⁶ Clyde Cl u c k h o n. Nawaho kalhegories. In: «Culture in history», p. 67.

¹⁴⁷ «Probleme der Religionssoziologie», S. 79.

¹⁴⁸ «Но что означает „духовное“? Если мы настаиваем на пред-1 ставлении о полностью бестелесных существах, то на примитив-1 ных уровнях, вероятно, не найдется никаких тому примеров!» (R. H. Lowie. Primitive religion. New York, 1924, p. 99).

которые достаточно точно переводятся словами светское (profane) и священное (sacre)¹⁴⁹. Священное означает просто стоящее в определенном отношении к человеку, но о характере этого отношения он может сказать лишь то, что оно «обособленное, запретное»¹⁵⁰.

Когда Дюркгейм пытается идти дальше, наполнить категорию священного определенным содержанием, он отождествляет священное с социальным¹⁵¹, объявляет общество прообразом божественных сил и персонажей. Как мы уже говорили, в основе этих конструкций лежит противопоставление индивида роду как социальной «среде». Однако сведение религиозного к социальному (фактически — сверхъестественного к священному) оказалось у Дюркгейма декларативным. Это предопределило дальнейшую судьбу названных категорий. С одной стороны, категория священного рассматривается в шкале типов поведения (например, у Беккера и Боскова¹⁵²), с другой стороны, в современной апологетической литературе «священному» нередко дается сугубо фидеистическая интерпретация (Г. Меншинг и др.).

Как мы уже видели, решительно все авторы, рассматривающие дихотомии естественного и сверхъестественного или светского и священного, признают, что подобное разделение действительности, как правило (т. е. практически повсюду, за исключением, быть может, философского сознания), происходит аффективно, неосознанно, подсознательно, чуть ли не инстинктивно и т. д. Верно, что люди обычно не задаются целью конструировать особые теоретические модели религиозных дихотомий (а именно это и может служить признаком осознанности), но это в такой же мере относится к дихотомиям нравственным («должное — недопустимое»), эстетическим («прекрасное — безобразное») и др. И в той же мере это не освобождает исследователя от необходимости строить такие модели.

Вопрос в том, как это делать, можно ли строить такую модель интересующего нас предмета на основе выделения какого-то особого чувства или «психического состояния» религиозного индивида? Ответ должен быть отрицательным. Поскольку под чувством мы понимаем сугубо внутреннее переживание, состояние индивида, не имеющее

¹⁴⁹ E. Durkheim. Указ, соч., стр. 50.

¹⁵⁰ Там же, стр. 65.

¹⁵¹ «...Единственная, по-видимому, черта, которую одинаково представляют все религиозные понятия, как и чувства, та, что они общи известному числу индивидов, живущих вместе, и что, кроме того, они имеют довольно высокую среднюю интенсивность... Когда более или менее сильное убеждение разделяется группой людей, оно неизбежно принимает религиозный характер» (Э. Дюркгейм. О разделении общественного труда, стр. 134).

¹⁵² Г. Беккер и А. Босков. Современная социологическая теория. ИЛ, 1961, стр. 179.

«выходов» наружу, не «звучащее» и не значащее для других, постольку мы не можем говорить о религиозном чувстве. Поскольку же мы имеем дело с такими состояниями личности, которые имеют социальные «входы» и «выходы» и являются как-то значимыми для общества, мы должны уже рассматривать не интимную, а значимую сторону этих состояний: ту роль, которую они играют в определенных системах общения. Иначе говоря, мы должны рассматривать их как определенные явления социальной действительности, запечатленные, «закодированные» в деятельности людей (выражаемое вовне переживание — тоже действие).

Поэтому и нельзя указать на какое-либо психическое состояние человека, которое можно бы считать характерной меткой существования или генезиса религии. Следует учесть, правда, и то, что не только в просторечии, но и научной литературе к «чунгтам» относят не только определенные формы психических состояний (радость, гнев, страх, жажда и проч.), но и самые разнообразные «предметные» чувства, т. е. такие, которые включают и какое-то психическое состояние («эмоциональная окраска»), какой-то специфический предмет, явление, условие, : которые это состояние так или иначе ориентировано (сюда попадут и чувство любви к родной природе, и «чувство абсолютной зависимости», которое Шлейермахер считает характерной меткой религии). Это разные по своей природе вещи. С «предметными» (в указанном выше смысле) чувствами мы вступаем в мир отношений субъекта к внешнему миру, выраженных в какой-то общезначимой форме и отличной, скажем, от мышления прежде всего, не по составу, а по способу прохождения через аппарат сознания. Скажем, «эстетическое чувство» отличается от «эстетического суждения» лишь степенью осознания; точно так же и «религиозное чувство» (вроде «чувства без условной зависимости», «благоговения» и проч.) только степенью осознания отличается от соответствующих «религиозных понятий». Специфика его не в каком-то особом состоянии психики, а в особом предмете, на который это психическое состояние ориентировано.

Едва ли не наиболее последовательная попытка свести религию к сугубо «внутренним» переживаниям была в свое время предпринята Джемсом. Поучителен результат этой попытки: религия (понимаемая как «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает Божеством»¹⁵³) лишается своей общезначимости, сводится к

¹⁵³ Вильям Джемс. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. стр. 26—27.

«многообразию религиозного опыта», каждая форма которого имеет значение лишь для ее обладателя.

Древний афоризм (приписываемый Петронию, наставнику и наперснику Нерона) гласит: «Впервые в мире богов создал страх». Пример вполне буквального, так сказать, «фундаменталистского» применения этого тезиса мы находим у Р. Маретта¹⁵⁴, который сводит «общий фон» религиозных интерпретаций к «религиозным чувствам», в частности к страху. В то же время, как мы уже видели выше, предмет этих чувств («сверхъестественное») выводится у него в свою очередь из характера «чувств»; последние оказываются самодовлеющими. Афоризм Петрония используется в известном, часто цитируемом высказывании В. И. Ленина о страхе перед силой капитала как источнике религии в буржуазном обществе¹⁵⁵, но, как ясно видно из контекста, этому афоризму в трактовке Ленина придан совершенно иной смысл. Тот «страх», о котором говорится в ленинской работе «Об отношении рабочей партии к религии», нельзя свести к чувству испуга или состоянию психической подавленности: речь идет о социальной подавленности, которая накладывает свою печать и на характер страхов и радостей отдельных людей.

Напрашивается вывод о том, что самые разнообразные попытки выделить какой-либо специфический признак, при помощи которого можно было бы не только охарактеризовать любое религиозное явление (дать его «метку»), но и раскрыть его характер, вызывают значительно больше недоумений, чем они способны преодолеть. Каждый из выделенных тем или иным способом и, возможно, ценный в каком-то отношении «определяющих признаков сам требует определения, притом такого, которое само оказывается зависимым от искомого неизвестного.

Обычный практический, эмпирический выход из этого затруднения общеизвестен и прост: в рамках всякой данной определенной ситуации какой-то ограниченный, допустим даже, условный «признак» или сочетание таких признаков может служить достаточно надежной меткой наличия религии (определенные верования, обрядность и проч.). Этот прием широко используется в эмпирической анализе религиозности, при котором речь идет об определенном исторически заданном ее типе и где поэтому «признаки» религии не приходится выводить цепью теоретических рассуждений: они даны конкретной исторической ситуацией.

¹⁵⁴ R. R. Marett. Указ, соч., стр. 13, 10.

¹⁵⁵ См. В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 419.

Но если мы ищем теоретическое решение проблемы в общем виде, то от процедуры выделения подобных признаков придется отказаться. «Признаки» имеют значение лишь в рамках определенной системы, и мы можем судить об этом значении только при том условии, если нам в каком-то виде «задана» эта система. Чтобы оценить значение того или иного признака, надо прежде всего воспроизвести в сознании деятельность рассматриваемой нами системы в целом, найти «принцип» этой деятельности. На это методологическое положение, как известно, указывал Маркс в «Капитале».

Однако такой принцип нельзя искать и в разложении самой деятельности на отдельные «составляющие» (точнее «разлагаемые»), ибо мы воспроизводим при этом лишь статическое описание моментов процесса, но не сам процесс. Мы уже упоминали о распространенном в классическом религиоведении требовании искать объяснение «сложных» и «развитых» религиозных явлений в их элементарных «клеточках», «примитивных» формах религии. Обосновывая это требование, Э. Дюркгейм писал, что история «позволяет нам разложить какой-либо институт на его составные элементы, поскольку она располагает их во времени один за другим»¹⁵⁶.

Это положение неверно и фактически и принципиально, поэтому неверен и связанный с ним тезис об изучении сложного целого по его «элементам», как организма — по клеткам.

Научный подход требует противоположной процедуры: свойства элементов можно объяснить лишь в свете свойств организованного, системного целого, а «неразвитые» формы в историческом процессе — на основании анализа более развитых или более расчлененных форм. Нельзя искать в «примитивных» культах той же структуры (категорий, элементов, образов и проч.), что в «сложных»; в то же время лишь рассмотрение «сложного» (расчлененного) культа в его действии дает нам надежный ориентир и для понимания «примитивного» культа.

Рассматривать какую-либо религию в действии можно лишь при неременном условии учета двух «плоскостей», двух «планов» анализа. Прежде всего мы видим, что любая религиозная система ставит жизнь людей в какую-то связь с особым «миром» религиозных образов, представлений, категорий и т. д. (точнее, с «миром» религиозных значений реальных предметов и особых символов, выражающих эти значения). В этом плане религия предстает перед нами как одна из семиотических систем, и возникает задача рассмотреть структуру этой религиозной системы, ее отличие, например, от

¹⁵⁶ E. Durkheim. Указ, соч., стр. 105.

структуры науки или искусства, особенности различных типов религиозных систем и т. п. Но оставаясь в такой плоскости анализа, мы не в состоянии отличить «работающую» религиозную систему от мертвой, сохраняющей лишь историческое значение, не в состоянии провести водораздел между религиозным мифом и сказкой¹⁵⁷ и главное — не можем судить, какую роль в жизни людей играют те или иные стороны религиозных систем, отличить их «букву» от «духа». Чтобы ответить на эти вопросы, требуется другой подход к предмету исследования,— а именно: нужно сопоставить религию с иными формами общения (коммуникации) людей в данном социальном организме, иначе — с иными средствами регулирования деятельности этого организма, с иными средствами «управления» деятельностью людей в данном обществе.

Только на пересечении обеих плоскостей (семиотической и коммуникативной) может быть рассмотрена религия как специфическое социальное явление. Мифологическая система может считаться религиозной. Лишь в мере, в какой в нее веруют и в какой с ней считаются реальной жизни («вера без дел мертва»). И, напротив, лишь те элементы и стороны деятельности людей в обществе можно отнести к религиозным, которые так или иначе связаны с миром религиозных значений и символов. Обе плоскости даны нам (практически-историческому опыт как независимые друг от друга, обладающие каждая своей собственной системностью и собственным «временем» (периодизацией) и т. д.; лишь гипотетически можно реконструировать изначальное совпадение обеих плоскостей, т. е. такое единство знаковой и коммуникативной систем, при котором буквальный и социально значимый смысл соответствующих символов был бы один и тот же.

Это обстоятельство весьма важно учитывать при рассмотрении современного кризиса религиозных систем, одним из проявлений которого служит фактическая переоценка, изменение жизненного значения установившихся религиозных представлений, культовых символов и т. д. История христианства за последнее столетие дает нам изобилие примеры того, как принятая система верований и образов, внешне не изменяясь, приобретает измененное значение в изменившихся исторических условиях. В значительной своей части современные процессы секуляризации общественной жизни происходят именно за счет переоценки значения религиозных систем, а не пересмотра их текстов и ритуалов (т. е. знаковой формы).

¹⁵⁷ См. В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Изд-во ЛГУ, 1948.

Обратимся сначала к характеристике религии в первом из указанных планов — как системы особых представлений и действий, т. е., вообще говоря, как знаковой системы. Поставленное условие — рассматривать интересующий нас предмет в его движении — требует не просто выделения отдельных его признаков, а какой-то особой операции, которая характеризовала бы «религиозное» (мифологическое) преобразование социальной информации, «религиозное» извращение действительности, религиозную «болезнь» человеческой фантазии. Следует обратить внимание на то, что известная характеристика религии, содержащаяся в «Анти-Дюринге» Энгельса¹⁵⁸, ориентирует не на описание каких-то «свойств» религиозных объектов, а указывает именно на специфическую операцию, которая их порождает: земное выступает в виде «неземного».

В чем же состоит подобное «превращение»¹⁵⁹? О том, что его нельзя охарактеризовать только как появление особого рода фантастических образов или категорий самих по себе, мы уже говорили. Наиболее общим функциональным признаком «религиозного мира» (к которому принадлежат не только представления об особом сверхъестественном «царстве» и проч., но и представления о связи его с людьми и, наконец, соответствующие таким представлениям действия) служит то, что в этой системе в фантастической форме преодолеваются, «снимаются» реально значимые противоречия (оппозиции) человеческой жизни и мышления: невозможное оказывается возможным, чрезвычайное — обычным, случайное — необходимым, безличное — личным, преходящее — вечным; при этом в различных условиях выделяются и доминируют разные типы подобных оппозиций.

Религия неизменно оказывалась общей теорией «превратного мира» во всех его воплощениях именно потому, что составляла его фантастическое восполнение, «его всеобщее основание для утешения и оправдания», «сердце бессердечного мира», «дух бездушных порядков» (Маркс)¹⁶⁰.

¹⁵⁸ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 328.

¹⁵⁹ Употребление этого выражения требует определенных оговорок, равно как и использование распространенного термина «религиозное извращение». В самом деле, что подвергается преобразованию? Нельзя представлять себе дело так, что какой-то объем первично правильной, научно значимой, истинной информации затем претерпевает искажение в религиозном сознании. Энгельс справедливо обращал внимание на то, что с некоторыми явлениями люди не могли осваиваться иначе, как в религиозной форме. Религиозное «преобразование» фактически означает определенный тип систематизации явлений в человеческой деятельности, что в сопоставлении с научной систематизацией выступает как извращение. Другое дело — случаи заведомой фальсификации или ложной трактовки научных положений, распространенные в современной апологетике.

¹⁶⁰ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 414—415.

Сопоставим с этими положениями трактовку религии у Гегеля. «Мы знаем, что в религии мы удалены от временного, что она является для нашего сознания такой областью, в которой разрешены все загадки мира, преодолены все противоречия глубокомысленного ума, успокоены все муки чувства...»¹⁶¹. «Все, что вызывает в нас сомнения и страх, все горе, все заботы, все ограничений интересы конечного мы оставляем на берегу временного»¹⁶². «Снятие конечного есть религиозная точка зрения»¹⁶³. Не следует забывать, однако, что эти мысли их автора тесно связаны с его основным представлением, религии как о «неабстрактной» форме постижения абсолютной истины. В религиозном сознании индивида, по Гегелю, противоречия реальности преодолеваются потому, что они уже сняты на религиозной ступени движений духа как такового. Способность религии «утешать», «успокаивать» и т. д. выводится из ее отношения истине. Утверждения о том, что религия лечит раны, успокаивает, «примиряет», мы встретим едва ли не у все религиозных апологетов и притом как подтверждение «истинности» или «откровенности» соответствующей религиозной системы.

И гегелевская философия религии и традиционная апологетика в данном случае как бы переворачивают причинно-следственные связи. Религиозные системы претендуют на преодоление «земных» противоречий именно потому, что в «религиозном мире» эти противоречия уже сняты, и именно это фантастическое, чисто символическое (мифологическое, литургическое и т. п.) их «снятие» составляет секрет всего религиозного «извращения и дополнения реальности. Именно как результат этого процесса религиозной трансформации действительности выступают категории или качества сверхъестественное священного, «чудесного» и т. п.

Одним из показателей религиозной трансформации действительности — пожалуй, наиболее общим из них - является религиозное «преодоление» случайного.

Человек и общество всегда имели и имеют дело с процессами и обстоятельствами, которые являются нерегулируемыми, непредвидимыми, которые не укладываются в установленный порядок человеческой деятельности и мышления (разумеется, границы «случайного» в различных условиях оказываются неодинаковыми). Но противопоставления этого типа не существует в примитивных формах сознания и в религиозных системах. Вот характерное свидетельство: «Для туземцев,— писал

¹⁶¹ G. W. F. Hegels sammtliche Werke, Bd. 15. Stuttgart, 1928.

¹⁶² G. W. F. Hegels sammtliche Werke, Bd. 15, S. 21.

¹⁶³ Там же, стр. 126.

Пехуэль Леше,— нет ничего случайного. То, что является смежным во времени, хотя бы даже в очень удаленных между собою пунктах, легко принимается ими за предметы и явления, причинно связанные между собою»¹⁶⁴. Многочисленные данные показывают, насколько чужда первобытному сознанию мысль о случайности каких бы то ни было явлений. Для этого мышления вовсе не существует случайных отношений, подчеркивал Леви-Брюль¹⁶⁵. «Для примитивного человека нет в природе того, что мы называем „случай“»,— писал Л. Я. Штернберг¹⁶⁶.

Объяснения, даваемые упомянутыми авторами этим фактам, совершенно различны (у Леви-Брюля — магическая «партиципация», у Штернберга — «любопытность»), и нас в данной связи не интересуют. Важна констатация исследователями, подходившими к «примитивному сознанию» с различных позиций, одного и того же факта. То же самое относится и к суждению Б. Малиновского о том, что мы находим магию всюду, где имеются элементы случайности¹⁶⁷. Для «примитивного сознания» все (т. е. все, так или иначе доступное ему) обязательно детерминировано, представляет собой цельную сеть причинных связей, в которой доступные человеку связи дополнены связями типа «post hoc» и связями явлений через фантастических посредников. Причины возникновения такого строя мышления мы рассмотрим несколько позже, а сейчас отметим некоторые его последствия.

Неприятие случайного фактически означает неприятие какого-либо порядка вещей, который был бы внешним по отношению к человеческому (т. е. к кругу упорядоченной человеческой деятельности), отличался бы от него по своей структуре. С этим связана установка на то, что в окружающем, так или иначе известном нам мире нет ничего, что не было бы целесообразным, что не имело бы какого-либо смысла. Первобытному человеку с его примитивным сознанием¹⁶⁸ чужды поиски и сомнения.

¹⁶⁴ См. Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление, стр. 46.

¹⁶⁵ См. там же, стр. 188.

¹⁶⁶ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 251.

¹⁶⁷ См. В. Malinowski. Myth in primitive psychology. In: В. Malinowski. Magic, science and religion and other essays. Boston, 1948, p. 116.

¹⁶⁸ В нашей литературе широко распространены термины вроде «первобытное сознание» и «первобытная религия», в переводной литературе принято без оговорок переводить primitive как «первобытное», сохраняя в этом виде его противопоставление современному. Это не вполне удачно, поскольку создается представление о единстве типа мышления на всем протяжении истории доклассовых обществ, охватывающей не менее 90% истории человечества и о непосредственной обусловленности всех сторон деятельности общественного сознания господствующим типом собственности. Тон более бесперспективна характеристика определенных явлений со знания современных нам людей как «первобытных». Можно полагать, что с развитием культуры происходит изменение и наложении друг на друга типов осознания обществом своей деятельности, т. е. типов семиотической регуляции общественного организма. Возможно, в дальнейшем удастся выделить целый

Для него просто не существует неизвестного (т. е. им не признается таковое): любое явление, затрагивающей жизнедеятельность «примитивного общества», уже вписано в систему его связей, оценено, приписано к какому-то порядку его деятельности и постольку введено в его сознание.

Поэтому последнее неизбежно оказывается крайне консервативным, неподвижным, глубоко чуждым какому-либо индивидуальному изменению сложившегося способа деятельности. Ведь неприятие случайного (в выше указанном смысле) означает фактически исключение какого бы то ни было поля деятельности, в котором для человека был бы возможен выбор¹⁶⁹.

«Религиозный мир», в котором сняты реальные значения противоположностей, оказывается как бы локализованным «во времени и пространстве». В мифологических системах, как общее правило, имеется представление о некотором отрезке времени, в рамках которого этих противоположностей нет: отсутствуют смерть, болезни различие между людьми и животными («когда звери говорили» — универсальная формула сказок), труд, страдание и т. д. и т. п. Этот период может приурочиваться к какому-то историческому моменту в прошлом или в будущем (или и к прошлому и к будущему). В некоторых типах мифологии, впрочем, далеко не во всех, эти моменты изображаются как «начало мира» или «конец мира». Так, у племен Африки и Северной Америки (кроме Калифорнии) миф о творении отсутствует, но зато непременно имеются предания о «времени, когда животные жили человеческой жизнью»¹⁷⁰. В христианской мифологии, унаследовавшей идею сотворения мира (или, точнее, его «оформления» богом из первозданной тьмы, воды и хаоса и проч.), в качестве «поворотного пункта истории» обычно выступает все же не «сотворение», а «грехопадение» первочеловека, которое якобы в корне изменило и переоценило отношение людей к богу, к природе, друг к другу; следующая подобная переоценка связывается в христианстве с пришествием мессии, а иногда еще и с другими фантастическими событиями (например, «второе пришествие»).

ряд та кии типов, в настоящее же время приходится вполне сознательно ограничиваться противопоставлением крайних членов этого ряда, выделяя «примитивный» и «современный» уровни в качестве более или менее удобных абстрактных моделей поведения, анализируя которые мы можем получить известное представление о его исторической структуре.

¹⁶⁹ Л. С. Выготский, разбирая одну логическую модель этической проблемы («Буриданову» ситуацию), подчеркивал, что чело-иск может овладеть ситуацией, сознательно введя в нее случайные факторы вроде жребия (см. Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 25). Человек становится хозяином положения, допустив нечто внешнее по отношению к заданной его ситуации, признав каким-то образом существование в ней моментов которые подлежат произвольному изменению.

Датировка «мифологического времени» в различных религиозных системах непосредственно связана с существующими в соответствующем обществе типами трансляции культуры, наличием письменности, счета, «историзмом» социальной памяти. В одних случаях мифологическое время отличается неопределенным указанием («давным-давно», «в незапамятные времена» и т. п.), в других называется какое-то количество лет, поколений, хронологических периодов и проч. У индейцев арапхо из племени алгонкинов (Северная Америка) существовало представление о том, что «начало» человеческой культуры (переданной людям мифологическим существом) имело место 400 лет назад¹⁷¹, иудео-христианская мифология относит соответствующий момент на 6—7 тысяч лет назад; буддийские же воззрения содержат указания на то, что обитатели одного из подземных царств томятся там не менее 1 600000 миллионов лет.

Мифологическое время фигурирует в религиозных системах в различных видах, оно не только повторяется (в буддизме — циклически), но и протекает в данный момент в каком-то особом «мифологическом пространстве»: на священной горе, в священном лесу, «за морями, за горами», «на небесах», в идеализированной мифологии — «в потустороннем мире». Самая общая характеристика мифологического пространства состоит именно в том, что в нем сняты определенные запреты «земной» жизни.

Но «религиозный мир», как мы уже видели, не сводится к «миру религиозной фантазии». Его необходимой дополнением — и более того, необходимым условием существования — составляет «мир» человеческих действий: последние в представлениях верующего выступают как связи человека с религиозными объектами. Вне этих связей (поклонение, жертва, молитва и прочие религиозные действия) мир религиозной фантазии теряет свое специфическое качество, оставаясь фантастической сказкой, исторической легендой, нравоучительной притчей и т. п.

В культе мы непременно встречаем нечто вроде дубликата отношений мифологического сознания. Аналогом мифологического времени выступает здесь «литургическое время». Для религиозной фантазии, для самосознания и самоощущения религиозного человека — это время сближения со священным, приобщения к божеству, слияния с ним и т. д.

¹⁷⁰ См. Ruth Be ne diet. Myth. In: «Encyclopedia of social scien-ГРЯ». London, 1932, vol. XI, p. 178—181.

¹⁷¹ A. L. Kroeber. The nature of culture, Chicago, 1952, P. 10.

Если же обратиться к реальным характеристикам поведения человека в особых рамках литургического времени, то становится очевидным, что наиболее универсальная из них опять-таки сводится к снятию каких-то «обычных», жизненных запретов (если не в поступках, то в помыслах; последнее тоже не следует сбрасывать со счетов). В христианском культе верующий воспроизводит и переживает единение с бесконечно благим богом, преодоление смерти, т. е. состояние, аналогичное тому, которое относится к различным этапам мифологического времени. Самое основное и самое очевидное проявление литургического «преодоления» обыденных, мирских запретов — это «поедание» тела священного существ т. е. нечто, одна мысль о чем в обычное время считается величайшим святотатством. В мифологии племен Центральной Австралии мифологические существа — тотемические предки — охотятся почти исключительно на животное, почитающееся тотемом, и поедают его¹⁷², и именно так ведут себя люди в «священный» период совершения определенных культовых действий. В самых разнообразных культурах мы встречаем теофагию — поедание божества, которое ацтеки совершают с фигурой кровожадного бога войны, а христиане — с хлебом и вином, символизирующим плоть и кровь мессии. То же самое — в сибирском «культе медведя». У ряда индонезийских и полинезийских племен, а также в Передней Азии литургическое время означает снятие строжайших половых табу.

Аналогом мифологического пространства оказывается «литургическое пространство», т. е. наделяемые особыми свойствами местности соответственно мифологическим деятелям — реальным или вымышленным существам, которым приписываются способности делать невозможное для человека. Аналогичны «литургические деятели» — лица, приобретающие такие же способности в культе (шаманы, жрецы, богоравные цари и т. п.); им приписывалась способность совершать и то, что абсолютно недоступно простым смертным, и то, что категорически запрещено им. В древнем Египте, например, инцест считался одним из тяжелейших преступлений, был табу для всех, кроме священного фараона (многие из них, например знаменитый Рамзес II, были женаты на родных сестрах).

Не существует религиозной системы, которая обходилась бы без системы священных запретов, табу, охраняющих обособленное положение каких-либо лиц, предметов, действий. Именно при помощи таких запретов обозначается особый,

¹⁷² См. B. Spenser and F. Gillen. The native tribes of Central Australia. London — New York, 1899,

«высший» порядок мифологического мира по сравнению с обыденным, они играют роль барьера, отделяющего обычный порядок от священного. За каждый переход через эту преграду (лишь в культе, т. е. в рамках литургического времени) приходится «платить» отказом от норм дозволенного в обычных условиях: от обычных благ (жертва), от обычного состояния организма (экстаз), от обычной жизни в обществе (отшельничество) и т. д. В разных системах культа в различных комбинациях и в различной степени мы встречаем подобные запреты, которые так или иначе указывают границу между царством мирской необходимости и «царством священного», т. е. царством, где эта необходимость теряет свою силу. В одних вариантах соблюдение ритуальных ограничений представляется условием кратковременного приобщения к божеству (христианская литургия), в других — мысленное «очищение» от мирских желаний в конечном счете придает человеку божественное достоинство (в буддизме аскет может быть приравнен к будде).

В рационалистических концепциях религии имело широкое распространение (а в популярной антиклерикальной и антирелигиозной литературе бытует и поныне) представление о том, что исключительность, экстраординарность религиозных объектов является не чем иным, как отображением каких-то исключительных, экстраординарных явлений или сил, действующих вокруг человека, вроде землетрясения, наводнения, мора, грозы и т. д. Это опять-таки взгляд, который останавливается на констатации сходства религиозных персонажей с мирскими прообразами, не будучи в состоянии объяснить главного — закономерностей перехода от вторых к первым.

Этнографические наблюдения подтвердили, что в мышлении «примитивных» племен явления, считающиеся у нас жуткими, грозными, таинственными, представлялись вполне простыми и понятными, и потому не вызывали «священного трепета». Подтверждено также, что фактические прообразы религиозных объектов — это, как правило, не исключительные, а совершенно обычные, регулярно действующие силы, ежедневно повторяющиеся условия¹⁷³.

Особый, исключительный характер религиозного следует усматривать не в его социальной основе или в «земных» прообразах, а в способе деятельности, переносящей

р. 320—321.

¹⁷³ В. И. Ленин подчеркивал, что в современном буржуазном обществе главным корнем сохранения религиозности является ежедневный и ежечасный гнет, причиняющий «в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям, чем всякие из ряда вон выходящие события...» (В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 419).

человека в мир религиозной фантазии и ритуальных связей. «Исключительными», экстраординарными на деле являются те действия или состояния человека, которые связаны с религиозными отношениями. Обычное земное превращается в религиозном (мифологическом и литургическом) мире в неземное, священное, отделенное особым барьером табу от остального мира.

Известно, правда, что определенная часть религиозных запретов непосредственно относится к совершенно обыденным вещам: разнообразные пищевые табу и предписания в Ветхом Завете, требования поддержания «чистоты» у парсов, табу общей собственности на о. Пароиа — все подобные запреты по аналогии с другими могут быть истолкованы просто как гигиенические, гастрономические, социальные и т. д. Это дает основание для представлений о том, что религиозные запреты являются истолкованием или искажением нравственных и прочих правил и более поздним образованием по сравнению с ними. Однако ошибка подобных представлений¹⁷⁴ состоит в самой установке на «простое» истолкование, иначе говоря, на использование отдельно взятой нормы вне системы ее употребления, вне ее значения. В принципе священные табу не «выводятся» из обычных ограничений; скорее можно отметить признаки перевоплощения обратного порядка. Мы еще вернемся к этому вопросу в последующем.

Рассматривая «религиозный мир» под углом зрения отмеченной выше характерной черты его функционирования — преодоления реальных противоречий в системе особых запретных, священных действий,— мы обнаруживаем бросающееся в глаза многообразие таких противоречий и особенно способов их религиозного «преодоления».

Возьмем, например, такую составляющую значительной части мифологических систем, как представление о порядках «потустороннего», загробного мира, в котором продолжается существование людей после смерти. Нетрудно обнаружить бесчисленные аналогии подобных фантазий с порядками и правилами соответствующего исторического общества. Но, как мы уже видели, религиозный характер продуктам такой фантазии придают отнюдь не аналогии, а наоборот, принципиальные их отличия от изображаемых явлений, то особенное «извращение» реальных отношений, которое и определяет их в качестве религиозных (мифологических). Скажем, те отношения между людьми, которые религиозная

¹⁷⁴ См. С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. Госполитиздат, 1964, стр. 533.

фантазия рисует в мифологическом пространстве, оказываются продолжением отношений реальной жизни, но в перевернутом возмездием виде: низшее становится высшим и наоборот в других вариантах подчеркивается уравнение людей перед лицом божества или же обесценение каких бы то ни было социальных соотношений в «царстве теней».

Различие вариантов связало с различиями общих функций мифологического пространства в данной системе культа; последнее выступает либо как возмездие, либо как полное прекращение реального мира (в отдельных культах варианты могут наслаиваться друг на друга). Если в загробном мире индейцев Перу и Мексики знатные превращаются в певчих птиц, а простонародье – в жуков и других неблагородных животных, или если в полинезийской мифологии души вождей становятся божествами, а души простых людей гибнут¹⁷⁵, — перед нами показатель того, что в этих мифологических системах сохраняется «земная» система социальных соотношений, перенесенная в иную плоскость, которая создана фантастическим преодолением других оппозиций (человека и рода, поколения и традиции, людей и животных). Но если в мифологическом мире бедные становятся богатыми, а богатые — бедными (как в мифах гиляков¹⁷⁶ или в первоначальном значении притчи о Лазаре), то здесь уже вступает в действие оппозиция социальной иерархии.

В христианской мифологии такая оппозиция преодолевается в представлении об отрицательном равенстве людей как грешников перед богом, представлении, наслаивающемся на более древнее (например, апокалиптическое) воззрение о социальном возмездии. В итоге притча о Лазаре или проповедь социального возмездия, содержащаяся в послании Иакова, получает истолкование в плане торжества духа над плотью и смирения перед богом. Но целый ряд мифологических систем вообще не касается этого противоречия в описаниях загробной жизни. Гомеровское загробное царство — это мир бесплотных теней которые никак не продолжают земную жизнь и не испытывают возмездия (противоречащие этому правилу мифы о Тантале и Сизифе, по мнению специалистов, не характеризуют общий тон греческого религиозного сознания). В ассиро-вавилонской мифологии в потустороннем мире всех ждет один безрадостный жребий, но зато в этой мифологии придается огромное значение характеру похорон, которые должны обеспечить покой умершему. В этих мифологических системах действуют иные варианты решения земных противоречий.

¹⁷⁵ См. Л. Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 335.

Аналогично положение и с мифологическим образом божества, содержание которого определяется характером его связи с миром. Абсолютно трансцендентный миру бог – атрибут иудео-христианской теологии и философии.

Практически же все «массовые» религии, включая и христианскую, рисуют божества в виде некоторых членов мирового порядка, в той или иной степени контролирующих действия и желания людей и в свою очередь подверженных контролю с их стороны.

Перенесение на классификацию мифологических персонажей этических пар противоположностей (добрые-злые) или гносеологических противопоставлений (идеального—материальному) представляется неудачным; это опять-таки экстраполяция атрибутов абсолютного иудео-христианского божества на его «предшественников». Ведь финикийские представления о богах как уродливых чудовищах, посылающих засуху, заразу и проч., или изображения свинорылого «веселящегося Будды» не связаны с какими-либо мотивами осуждения или одобрения, а выражают представления о месте соответствующего персонажа в системе «сил» данного миропорядка.

То же самое относится к различию типов жертвы или молитвенного обращения к божествам. Для восточных культов характерно отношение к молитве и жертве как средству контроля над божеством¹⁷⁷, для иудео-христианской мифологической системы (в теологии) — как к знаку покорности, смирения перед богом. Немалое значение имеет различие типов просьб, с которыми обращаются молящиеся к мифологическим персонажам. «За исключением, и то частично, христианства и немногих других специфически аскетических исповеданий, спасительные блага всех, как первобытных, так и более культурных пророческих и непророческих религий, являлись в основной своей массе, посюсторонними: здоровье, долгая жизнь, богатство – вот что являлось обетованиями китайской, ведической, заратустрической, древнеиудейской, мусульманской, кийской, египетской, вавилонской и древнегерманской религий, а равно и индуизма, и буддизма, поскольку дело касалось благочестивых мирян»¹⁷⁸.

¹⁷⁶ См. там же.

¹⁷⁷ Ведический текст гласит: «Жертвоприносящий преследует Индру как добычу; он держит его так же крепко, как птицелов птицу; бог — это колесо, которое певец (т. е. молящийся.— Ю. умеет вертеть... как бык ревет о дожде, так Индра требует сомы» (жертвы.— Ю. Л.). См. Шантепи де ля Соссей. Иллюстрированная история религий, т. II. М., 1899, стр. 36.

¹⁷⁸ М. Вебер. Хозяйственная этика мировых религий.— ист», 1928, № 25, стр. 27. Финикийский царь Библос в надписи жертвеннике просил долгой жизни, уважения богов и народа (Шалтепи де ля Соссей. Иллюстрированная история гий, т. I. М., 1898, стр. 260).

Это несомненно верное замечание не учитывает, однако того обстоятельства, что и так называемые аскетические культовые системы (точнее, аскетические разновидности или толкования культовых систем) ориентированы «посюсторонне». Весь вопрос в том, при помощи каких «ориентиров» это делается, и соответственно, какими средствами осуществляется религиозная «регуляция» обыденной, мирской, материальной, посюсторонней человеческой деятельности.

Отметим еще один тип классификации священных персонажей по характеру их деятельности. Греки, римляне, христиане просят свои божества о помощи на каждом шагу, вавилоняне молят их оставить в покое мертвецов в могилах¹⁷⁹, а у племени нуэр текст наиболее распространенной молитвы — *akopienko*, что можно перевести, как «оставь нас в покое» или «дай нам спать»¹⁸⁰. Дело здесь, конечно, не в «атеистических» настроениях у двух последних из упомянутых народов, а в различии функций, исполняемых божествами в системе жизнедеятельности соответствующих общественных систем, а значит и в мифологическом миропорядке. Это ведет к вопросу, обсуждаемому нами в дальнейшем изложении книги, о типах и функциях религиозной «ориентации» человеческого поведения.

Пока же мы можем отметить, что религиозный мир есть не что иное, как восполнение социального мира (социально значимого, включающего и отношения к природным факторам). Религиозное «восполнение» определяется построением особых систем взглядов, чувств, действий, в которых фантастически преодолеваются оппозиции, имеющие реальное значение в жизни данного общества, и религиозный мир выступает перед нами, как мир «наоборот», как перевернутый реальный мир. Религиозное «разрешение» противоречий происходит в иной системе, чем та, в которой эти противоречия имеют место и реальной действительности. Различие порядков этих систем обозначается барьером священных запретов (табу).

Характер этого религиозного «преобразования» социальной информации определяется характером исторически конкретной общественной системы.

Повторим сделанную уже нами оговорку: поскольку мы имеем дело с характеристиками религии как системы образов, категорий, символов (иначе говоря, как знаковой системы), мы еще не выделяем религиозное из мифологического, сказочного; все сказанное относится к любому мифологическому материалу, его «религиозные ограничения» мы обсудим позже.

¹⁷⁹ См. Шантепи де ля Соссей. Там же, стр. 215.

Рассмотрим теперь подробнее уже отчасти затронутую проблему социальной природы выделенных выше характеристик деятельности религиозных (мифологических) систем. Каковы те социальные связи, те формы общения, в рамках которых оказывается необходимым формирование и функционирование систем, обладающих такими характеристиками?

В социальных отношениях, в социальной иерархии различных общественных организмов мы бесспорно находим земные прообразы ряда мифологических - персонажей и отношений между ними. «Мифологическое время» выступает как продолжение или «инобытие» времени «исторического». Но констатация этого факта еще не приближает нас к пониманию природы различий между ними, т. е. к пониманию специфики «религиозного мира», религиозного извращения реальной действительности. После обнаружения земной первоосновы религии «главное остается не сделанным» (*Маркс*): не обнаружена основа перехода от земного мира к религиозному.

Бесспорно в настоящее время, что определенные социальные условия стимулируют, закрепляют, возрождают религиозность масс, что эксплуататоры вполне целеустремленно прилагают усилия для сохранения выгодных для них настроений и предрассудков в умах трудящихся. В той или иной мере это признают и многие исследователи, стоящие на самых апологетических позициях по отношению к церкви и к капиталистическому строю. Но мало признать существование каких-то факторов, стимулирующих обращение масс к той или иной религиозной системе; надо объяснить еще существование самой такой системы и самого «механизма» регуляции общественного сознания, который под действием соответствующих социальных факторов выводит сознание на «мифологическую орбиту».

Как мы уже видели, имелись попытки приписать наличие этих атрибутов самому процессу развития знания, изобразить мифологию «необходимым спутником» процесса ознакомления познающего индивида с окружающими его явлениями. «Механизм» функционирования религиозных систем при этом связывается предполагаемым механизмом функционирования индивидуального сознания, его гносеологическими ошибками. Эти попытки (Д. Юма и др.), как мы уже видели, бесплодны, потому что религия никоим образом не является атрибутом «индивидуального» сознания. Следовательно, социальный контекст религии нужно искать особенностях

¹⁸⁰ R Evans-Pritchard. Nuer religion. Oxford, 1956, p. 24.

исторического развития самого общественного сознания или, шире, в истории самих социальных форм общения людей. Маркс указывает на «ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе»¹⁸¹ как на основу появления религии. Рассмотрим содержание этого тезиса.

Если понимать упомянутую «ограниченность» в чисто отрицательном смысле — как неумение, незнание, неспособность, недостаточность каких-либо качеств (воздействия на природу, обмена деятельностью, абстрактного мышления и т. д.), — мы не получим ответа на вопрос о социальной основе «механизма» религиозной трансформации. Незнание того, что находится за запертой дверью может послужить толчком к нагромождению фантастических предположений на этот счет (при наличии соответствующего интереса), но сами эти предположения должны были сформироваться каким-то иным образом, на какой-то доступной основе. Неумение, скажем, обеспечить устойчивый улов рыбы, может стимулировать применение магических действий при рыбной ловле, но сами эти действия из «неумения» объяснить нельзя.

Выделяя «отрицательно-экономические» или, в более общем виде, «отрицательно-социальные» характеристики ограниченных отношений, мы констатируем определенные внешние отличия этих отношений от иных, более развитых, но еще не раскрываем внутреннего их содержания. Чтобы пойти дальше, нужен анализ содержательных черт «примитивной» (в оговоренном ранее смысле) деятельности, т. е. рассмотрение характера, форм общения, соответствующих этому «ограниченному» уровню.

Можно выделить две тесно связанные друг с другом стороны в этой «ограниченности».

Во-первых, это нераздельность человеческой деятельности с ее предметом, порождающая перенос «субъективных» (человеческих, социальных) атрибутов на внешний мир.

Во-вторых, это нераздельность индивида и рода, незрелость индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины первобытной общности, естественнородовых связей с другими людьми¹⁸², незрелость, ведущая к господству традиции над живым опытом и к воплощению социальной нормы в виде системы табу.

¹⁸¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 89.

¹⁸² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 98,99.

Взятые вместе, эти две черты, по-видимому, могут характеризовать исходную и вновь проявляющуюся существенную социальную основу формирования и функционирования мифологического сознания. Рассмотрим подробнее каждую из них.

Давно отмечено, что в примитивном сознании огромную роль играет освоение человеком разнородных явлений внешнего мира путем их уподобления узкому кругу уже освоенного. Какова основа этого уподобления? По мнению Л. Я. Штернберга (суммирующего традицию «психологической школы» в этом вопросе), первобытный человек познает прежде всего самого себя, свою личность и, прилагая мерку этого известного ко всему миру, логически приходит к всеобщему антропоморфизму¹⁸³. Этот взгляд сопутствует всей концепции «философствующего дикаря» и не требует специальной критики. «Примитивное» сознание не знает обособленного положения личности, более того, оно вообще чуждо обособлению отдельных познаваемых объектов, и именно в этом можно искать реальное основание «антропоморфизма»¹⁸⁴.

«Может быть, самой заметной чертой так называемого примитивного мышления,— писал Р. Турнвальд,— является его диффузность, отсутствие в нем точности и отшлифованности... Примитивное мышление оперирует грубыми комками опыта, в которых не разграничиваются выводы о связях и зависимостях»¹⁸⁵ (по Турнвальду, причина этой «грубости» примитивного уровня мышления — в ограниченности опытного материала).

«Деятельность их сознания,—писал Леви-Брюль о примитивных обществах,— является слишком мало дифференцированной для того, чтобы можно было в нем самостоятельно рассматривать идеи или образы объектов, независимо от чувств, от эмоций, страстей, которые вызывают эти идеи и образы или вызываются ими»¹⁸⁶. Объект действия или переживания существует в их сознании лишь вместе с соответствующими чувствами, вместе с отношением человека к нему.

Часто приводимые в литературе ссылки на «конкретность» терминов в языках «примитивного» типа, равно как и многообразие и сложность их грамматических форм

¹⁸³ «„Я“ „дикаря“ — единственное существо, которое он лучше всех знает, поэтому от него, как от известного, он идет ко всеми неизвестному во всех затруднительных случаях. Это для него единственный путь, это его психологический метод объяснения внешней природы» (Л. Я. Штернберг. Первобытная религия...., стр. 3.).

¹⁸⁴ Термин приходится брать в кавычки, поскольку примитивное представление о единстве природы существенно отличается от более или менее сознательного перенесения, скажем, на животный мир тех характеристик, которые известны как специфические человеческие (желание, ум и проч. в описаниях старых натуралистов — А. Брэма, Ж. Фабра или в фильмах А. Згуриди).

¹⁸⁵ Richard Thurnwald. Grundlage menschliche Geselk Ausgewallte Schriften. Berlin, 1957, S. 29.

¹⁸⁶ Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление, стр. 19—20.

(времен, падежей и проч.), служат подтверждением мысли о том, что эти раздробленные до крайности элемента языкового общения не могут фигурировать отдельно, в качестве логически или грамматически значащих единиц, ко непременно выступают в каком-то довольно широком комплексе, в блоке, который и функционирует как «единица» соответствующей знаковой деятельности.

Одно из проявлений этой особенности примитивного сознания — отмеченный Б. Малиновским факт: в бесписьменных языках; носителем значения выступает не само по себе высказывание, но высказывание в контексте конкретной ситуации¹⁸⁷. В последующем мы остановимся на вытекающих отсюда следствиях, касающихся форм культового языка.

Психологическое обоснование рассматриваемого тезиса мы находим у Л. С. Выготского, утверждавшего вместе с Г. Вернером, что «целостное, не различающее отдельных: частей восприятие и действие являются генетически первичными, наиболее элементарными и простыми»¹⁸⁸, а развитие психики состоит не в сложении простых элементов, а в «разложении динамического целого, которое с самого начала существует как целое».

«Ситуационным», (Комплексным характером первобытного мышления и объясняется отсутствие (или неразвитость) в нем обозначений объекта человеческой деятельности отдельно от самого процесса этой деятельности и от ее цели. Передача опыта из поколения в поколение в примитивном обществе происходит в форме передачи традиций, обычаев, т. е. целостных отрезков, «узлов» поведения. (В противоположность этому в современном научном мышлении транслируются отдельные абстрактные описания объектов деятельности и их свойств, а также способов деятельности.) Примитивное мышление весь доступный ему мир рассматривает как человеческий, как единое целое с самим собой, с миром потребностей и свойств общественного (общинного, родового) человека. С этим связано и примитивное очеловечение мира, т. е. приписывание ему черт человеческой деятельности, сознания, иногда и личности; наделение мифологических существ человеческим обликом — частный случай такого перенесения. Антропоморфизм

¹⁸⁷ См. В. Malinowski. Magic, science and religion and other essays, p. 231, 240, 246, 250. Оценку введенного Малиновским понятия «контекст ситуации» см. в статье В. Н. Топорова в сб. «Структурно-типологические исследования», стр. 255.

¹⁸⁸ Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 158.

примитивного сознания прежде всего является социоморфизмом и логоморфизмом, поскольку переносятся вовне черты деятельности общества и общественного сознания.

Но о перенесении черт, как уже отмечалось, можно говорить в данном случае лишь иносказательно, так как нет никаких оснований следовать допущению «психологической школы» о первичности познания человеком своего «я». На деле налицо отсутствие выделения и инея ней природы и «я» из комплекса «очеловеченного мира».

Другую сторону той же «примитивной» ограниченности составляет слитность индивидуального с коллективным, родовым. Поскольку мы имеем дело с тем, что Маркс называл «стадным», «бараньим» сознанием, единственным субъектом социальной деятельности является первобытный общественный организм как целое. Это не значит, что составляющие его индивиды «на одно лицо»; дело в том, что отсутствуют средства фиксации и трансляции во времени приобретений и своеобразия индивидуального опыта. Поскольку универсальной формой передачи культуры является передача стандартных отрезков коллективной деятельности (традиций, обычаев), индивидуальные обогащения культуры практически имеют исчезающе малое значение. Но это определяет и положение индивидуального разума, индивидуального логического мышления в процессе общения на соответствующем уровне. В «традиционном» обществе человек – раб традиции, которой он не может не следовать, которую он не в силах изменить и которую он не может и не обязан осознавать.

Объективная социальная необходимость (в рамках которой примитивное сознание имеет дело и с природной необходимостью) выступает для человека не в форме логических законов, а в форме категорических императивов поведения, иначе говоря, — в форме безусловных, неосознаваемых запретов (предписания можно понимать тоже как своего рода запреты), в форме социальных табу. Последние не требуют логического анализа или мотивировки, высший аргумент здесь (это видно из приводившейся беседы эскимоса с Расмуссеном) — ссылка на обычаи, традиции предков.

Конечно, указанные выше особенности никоим образом не позволяют дать социологическое объяснение конкретным категориям и персонажам мифологического мира, это требует особой типологизации последних и детального исследования отдельных типов, что не входит в план настоящей работы. Наша задача состоит сейчас не и прослеживании конкретно-исторических условий формирования определенных религиозных образов, а в анализе принципиального «механизма» их деятельности в системе общественных отношений.

Структура культа

Нельзя рассматривать «механизм» действия такого социального института, как религия (как и любого другого института), но выделив его значащих элементов и их связей, а точнее, не представив его в виде некоторой расчлененной структуры. Как и во всех аналогичных случаях, здесь путь научного анализа предполагает предварительное теоретическое разложение непосредственно данного, созерцаемого целого («религиозная жизнь», «религия» в ходячем, нестрогом толковании этого слова), выявление его абстрактных (по терминологии Маркса) элементов — в целях последующего рассмотрения структуры в целом.

В религоведческой литературе насчитываются многие десятки определений религии как системы¹⁸⁹, в которых выражаются различные подходы к пониманию самого этого предмета и его членению. Сами культовые тексты дают большое многообразие подобных членений: будда - учение — община («тиратна» у буддистов), «церковь видимая» и «церковь невидимая» у христиан и проч.

Широко распространенный в религиоведении с конца прошлого века подход к религии как к форме индивидуального сознания и поведения сказывается в выделении элементов религии как элементов внутренней и внешней деятельности человека. «Религия в целом представляет собой органический комплекс мыслей, чувств и поведения»¹⁹⁰. По Уайтхеду, в религии можно выделить четыре стороны: ритуал, эмоции, веру, «рационализацию»¹⁹¹. Как известно, в этом же плане проводил членение религии и Г. В. Плеханов, рассматривавший последнюю как совокупность определенных представлений, настроений и действий¹⁹².

Иначе подходят к выделению религиозной структуры (мы пока говорим только о выделении, а не об оценке соответствующих элементов), например, авторы социотипологических описаний религии. По И. Ваху, существуют три «области религиозного выражения»: «теоретическая» (миф, доктрина, догма), «практическая» (культ) и «религиозные группировки». По Дж. Дьюи, религия — «особая система верований и

¹⁸⁹ По П. Шебеста, таких определений известно не менее 150 (см. P. Schebesta. *Ursprung der Religion*. Berlin, 1960).

¹⁹⁰ R. R. Marell. Указ, соч., стр. XII.

¹⁹¹ A. N. Whitehead. Указ, соч., стр. 18.

¹⁹² См. Г. В. Плеханов. О религии и церкви. Изд-во АН СССР, 1957, стр. 251.

действий, обладающая определенной институциональной организацией»¹⁹³. Не вдаваясь в оценку значения тех или иных подходов к членению религии, отметим лишь, что они непосредственно связаны с принятой системой ее рассмотрения.

Как и всегда, основной проблемой рассмотрения структуры оказывается здесь не столько выделение отдельных элементов, сколько поиски связей, переходе соотношений между ними, их места в данной структуре. Мы встречаем в соответствующей литературе многообразные попытки свести непосредственно обнаруживаемый набор «элементов» религии к одному из них (у просветителей—к мифу, у Маретта — к чувству, у Дюркгейма, Юбера, Мосса—к социальной организации и т. д.), объявить их все проявлением общего начала («нуминозного» у Р. Отто), либо, наконец, просто поставить их в ряд друг с другом как набор, совокупность явлений, связи которых якобы лежат за пределами научного исследования. Характерная особенность практически всех подобных подходов состоит в том, что в качестве исходного пункта рассмотрения принимается какое-то уже наличное, зримое противопоставление обособленных элементов.

Об этом свидетельствуют многочисленные дискуссии вокруг дилеммы «миф или ритуал», нашумевшие в начале нашего столетия и не умолкнувшие доселе.

Рационалистическая традиция, восходящая к Возрождению и просветителям, подходит к религии как к разновидности философского знания и соответственно выдвигает на первое место мифологию, теологию, вообще религиозную «теорию», сводя все прочие видимые стороны религиозной жизни к средствам распространения теологии. «Религия, соединенная со многими обрядами, больше привязывает к себе»—такова формула Монтескье¹⁹⁴, достаточно красноречиво характеризующая постановку этого вопроса в концепции «обмана». Эта точка зрения тесно связана как с общим пониманием социального поведения («мнения правят миром»), так и со специфическим предметом критики — христианским богословием, которое акцентирует на значении «веры», противопоставляет ее ритуализму предшествовавших культов и на этом основании третирует последние как «несовершенные» или «деградировавшие»¹⁹⁵.

Критика подобного узкорационалистического понимания проблемы получила развитие (к концу минувшего столетия) прежде всего в связи с крушением

¹⁹³ John Dewey. *A common faith*. New Haven, 1960, p. 9.

¹⁹⁴ «Французские просветители XVIII в. о религии». Госполитиздат, 1960, стр. 137.

¹⁹⁵ Иной и более глубокий взгляд высказывал Гегель, усматривавший в культе внутреннее движение, снимающее противопоставление субъективного духа — объективному (см. G. W. F. Hegels *samtliche Werke*, Bd. 15, S. 83).

христоцентризма в религиоведении. Изучение широкого круга «примитивных» культов, а также религиозных систем Востока с их ярко выраженным ритуализмом¹⁹⁶ при выявившейся притом невозможности свести историческое значение этих систем к подготовке или вырождению «истинной» религии — в немалой мере способствовало пересмотру воззрений на соотношение мифа и ритуала.

Социально-психологические исследования религиозности показывают преобладание ритуалистической и вообще «привычной» религиозности даже в районах сравнительно устойчивого влияния наиболее «доктринальных» форм христианства¹⁹⁷.

Одним из первых с обоснованием положения о примате ритуала выступил У. Робертсон-Смит. Его тезис: «Античные религии большей частью не имели кредо; они целиком состояли из институтов и обрядов». Подтверждение: «В Древней Греции, например, в храмах производились определенные действия, и люди соглашались, что было бы недостойно не совершать их. Но если бы вы спросили их, почему они это делают, вы, вероятно, получили бы несколько противоречащих друг другу объяснений от разных лиц». (Заметим, что подтверждением служит как бы опрокинутая в прошлое анкета религиозности). Объяснение: «Религия в первобытные времена была не системой верований с практическими приложениями: это была система фиксированных традиционных действий, которым подчиняется всякий член общества. Люди создают общие правила поведения прежде, чем они начинают выражать общие принципы в словах; политические институты старше политических теорий и аналогичным образом религиозные институты старше, чем религиозные теории»¹⁹⁸. Эта схема рассуждений, как мы увидим далее, чрезвычайно типична, и так же типична основная ее слабость — попытка объяснить в один прием два как будто бесспорных факта: а) генезис особого традиционного действия—религиозного, б) генезис «теоретического» (мифологического) вида этого действия.

¹⁹⁶ Во всех религиях до появления христианства, как отмечал Энгельс, главную роль играла обрядность — участие в жертвоприношениях и процессиях, соблюдение пищевых запретов и т. д. (см. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 313).

¹⁹⁷ Польский социолог Э. Чюпак констатирует, например, что «философская сторона религии чужда основной массе верующих в селе», на них оказывает влияние главным образом «материализованная в символических факторах идеология» (E. C i u p a k. Kul-tura religijna wsi. Warszawa, 1961, str. 47). По данным И. Фукуяма, Изучавшего американские конгрегационалистские церкви, подавляющее большинство показывали «культовую религиозность» и лишь 20—30% могли сослаться на религиозные убеждения, позитивную ценность религии и т. д. (см. «Probleme der Religionstheologie», Köln — Opladen, 1962, S. 136—137).

¹⁹⁸ W. Robertson-Smith. Lectures on the religion of the Semites. London, 1927, p. 16—17.

Расшатывание устоев традиционно-рационалистической концепции религии создало благоприятную почву для распространения тезисов о примате ритуала над мифом и, более того, о ритуальном источнике мифологии.

В развернутом виде эти тезисы были выдвинуты Э. Харрисон в ее работах по интерпретации античной мифологии¹⁹⁹. Мифы, по ее мнению, первоначально представляют описание и оправдание определенных ритуалов будучи освобождены от ритуальной нагрузки, они потом могут быть использованы для описания исторических событий, объяснения явлений природы и т. д. «Единственное, из чего может быть сделан мифологический рассказ,— это имитация ритуала»,— пишет американский исследователь фольклора С. Томпсон²⁰⁰, придерживающийся той же точки зрения. На что опирается эта концепция?

Во-первых, это уже упомянутое,— в принципе бесспорное — положение о ритуалистическом характере всякой массовой религиозности, древнейшей или современной.

Во-вторых, на конкретный анализ огромного числа мифов самых различных культурных районов мира, который с большой степенью убедительности покапал правомерность их ритуалистического генезиса²⁰¹.

В-третьих, на широко известный факт поразительной устойчивости ритуальных процедур на всем протяжении истории религии. «Единообразие многих обрядов на больших пространствах и различие их мифологического объяснения ясно показывает, что обряд сам является стимулом для появления мифа»,— писал Ф. Боас, делая отсюда вывод: «... Обряд существовал, и сказка возникла из желания объяснить его»²⁰².

В советской научной литературе в разное время точку прения о примате обряда над мифом специально рассматривали такие авторы, как В. Я. Пропп, И. И. Скворцов-Степанов, С. А. Токарев, Ю. П. Францев²⁰³.

Интерпретация мифа как описания, оправдания, повторения обрядового действия дала серьезный стимул научению религии как действующей функционирующей системы, позволила ввести в научный анализ массовую (ритуалистическую)

¹⁹⁹ E. J. Harrison. *Epilegomena to the study of Greek rcligflj and Themis*. New York, 1962.

²⁰⁰ S. Thompson. *Myths and folktales*. In: *Myth. A symposium*. Ed. by T. Sebeok. New York, 1958, p. 482.

²⁰¹ Наиболее фундаментальное обоснование этого дано в книге: В. Я. Пропп «Исторические корни волшебной сказки». Л., 1948.

²⁰² F. Boas. *General antropology*. New York, 1938, p. 617.

религиозность, сыграла свою роль в разработке общих проблем мотивации социального поведения, в частности, места сознательности в его системе и т. д.

Следует отметить, однако, что допускаемое при такой постановке проблемы противопоставление обряда мифу как обособленных явлений религиозной жизни неизбежно ограничивает плодотворность использования такой схемы анализа довольно узкими рамками (рамками исторически определенной ситуации или истории определенного мифа и проч.); за их пределами такое противопоставление, и попросту говоря, «не работает».

Так обстоит, например, дело при рассмотрении проблемы генезиса религиозных форм в целом. Как вполне справедливо признает Клакхон, попытка определить, предшествовал ли ритуал мифу или наоборот, ведет к схоластической дилемме типа «что было сначала — курица или яйцо»²⁰⁴. Сколь бы удачны ни были интерпретации тех или иных мифов как описания или оправдания обрядов или, наоборот, интерпретации отдельных ритуалов, как «драматизации мифа», они не дают основания для общего решения проблемы, равно как не дают ответа на вопрос о происхождении «первичной» формы.

Ни миф, ни ритуал не могут быть постулированы как „первичные“, — констатирует К. Клакхон²⁰⁵. Мифы, по словам Раглана, всегда были связаны с ритуалами, а потому не могут быть ни первичными, ни вторичными по отношению к ним²⁰⁶.

Заметим, однако, что в довольно многочисленных высказываниях такого рода сохраняется противопоставление ритуала мифу как изначально данное и недоступное объяснению. Не меняет дела и заявление о том, что как миф, так и ритуал служат выражением какого-то более фундаментального единого начала — «религиозного чувства», «социального чувства» и т. д. Максимальный результат развития такой постановки вопроса — это констатация единства ситуации, в которой функционируют и ритуал и миф. «Миф — это система словесных символов, в то время как обряд — это система символов объекта и действия. Оба являются символическими процессами, которые имеют дело с одним и тем же типом ситуации в одном и том же аффективном

²⁰³ См. С. А. Токарев. Что такое мифология.— «Вопросы истории религии и атеизма», вып. 10, 1962; И. И. Скворцов-Степанов. Избранные атеистические произведения. Изд-во АН СССР, 1959; Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия, М.— Л., 1959.

²⁰⁴ С. Cluckhohn. Myths and rituals: a general theory. «The Harvard theological review», vol. XXXV, N 1, 1942, p. 54.

²⁰⁵ Там же, стр. 55.

ключе»²⁰⁷ — вот итоговый вывод Клакхона, ссылающегося на близкие по смыслу суждения Б. Малиновского и А. Рэдлиф-Брауна, вывод, крайне бедный содержанием, который решительно ничего не дает для понимания действия различных элементов религиозной структуры. Ведь сводить различие мифа и ритуала к «осмысленному» («рационализованному») и «неосмысленному» («иррациональному») в культовом действии — значит делать критерием различения то, как сознает эти явления пресловутый «религиозный индивид».

Нас же интересует оценка различных компонентов религии под углом зрения их места в системе социальной деятельности, в данной связи пока что оценка «механизма» их действия в этой системе. Но это требует отказа от ссылок на «осмысленность», «аффективность» и им подобные субъективные критерии и перехода к рассмотрению интересующих нас элементов под углом зрения тех типов массовой деятельности, которые с ними связаны, иначе говоря, — их рассмотрение как определенных типов управления такой деятельностью. По словам В. И. Ленина, об общественных помыслах и чувствах реальных личностей можно судить лишь по их общественным действиям²⁰⁸. Этот подход к рассмотрению явлений общественного сознания оправдан тем, что именно по общественным действиям «судит» о них сама история общества.

Для нее религия представляет собой не систему «взглядов», «объяснений», «иллюзий», а систему определенных общественно значимых действий, которые в какой-то форме соотнесены с культовыми объектами. Религиозные взгляды, намерения, переживания (подобно этическим, политическим и т. д.) история фиксирует лишь в их «снятом» виде, т. е. в виде их практических, общественно значимых плодов. Вопрос о структуре религии при таком подходе выступает как вопрос о структуре «религиозной деятельности» или «религиозного поведения».

Для того чтобы подойти к характеристике религиозной структуры под этим углом зрения, следует отказаться от застывшего противопоставления мифа ритуалу или в более общем виде противопоставления религиозной идеологии — религиозной «практике». Обратим в этой связи внимание на два обстоятельства, давно известные науке.

1. Ни один религиозный миф не существует (не является религиозным) вне определенной системы его «воспроизведения», «исполнения». Прежде всего очевидно,

²⁰⁶ Lord Raglan. Myth and ritual. In: Myth. A symposium p. 460.

²⁰⁷ С. Cluckhohn. Указ, соч., стр. 58.

²⁰⁸ См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 423, 424.

таким воспроизведением является совершение обрядовых действий. «Религиозное содержание мифа в том и проявляется, что всякий, кто верит в этот миф, должен обязательно совершать определенные обряды... Когда миф обязывает людей совершать обряды, тогда он является важной составной частью религии»²⁰⁹. Как свидетельствует Б. Малиновский, у туземцев островов Тробриан мифы ни когда не «рассказываются», но обязательно «переживаются», причем такие элементы ситуации, как тон рассказа, реакция аудитории и т. д. играют не меньшую роль чем сам воспроизводимый текст²¹⁰. Если в «примитивной религии воспроизведение мифа непосредственно может совпадать с обрядом, с выполнением ритуальных требований (табу и проч.), то в «сложной» религиозной системе мифологические установки могут реализоваться и в не связанных с ритуалом актах поведения (соблюдение соответствующих нравственных норм и т. д.). В христианстве, например, таким воспроизведением мифа о страданиях Христа выступают, с одной стороны, соблюдение ритуальных норм, а с другой — поддержание в «мирской жизни» христианского смирения и т. п.

2. Ни один ритуальный акт не является религиозным вне определенной системы культовых значений. Лишь те телодвижения, высказывания, переживания могут быть отнесены к ритуальным, которые несут соответствующую смысловую нагрузку, иначе говоря, являются знаками культовых отношений, поскольку ритуал — это такой же язык культа, как и миф, такая же знаковая («символическая» — менее удачный термин) система²¹¹.

Это позволяет нам при анализе структуры религии как социального явления отнести и ритуал и миф (религиозную идеологию в целом) к одному структурному «уровню». Всего таких уровней при этом оказывается три:

а) «культовый текст» — совокупность знаковых систем, обозначающих каким-либо образом (в жестах, словах, категориях) отношение людей к мифологическому миру или описывающих этот мир, священные объекты, действия

и т. д.;

²⁰⁹ Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия стр. 304.

²¹⁰ В. Malinowski. Указ, соч., стр. 78—82.

²¹¹ Иногда, правда, можно встретить в литературе возражения подчеркивающие необходимость строгого противопоставления «материального», внешнего действия и «идеального» переживания, осмысления. Так, по мнению И. А. Кривелева, религия есть прежде всего идеология, т. е. совокупность взглядов, представлений, а потому культовые действия «лишь связаны с этой идеологией или неизбежно вытекают из нее» («Вопросы истории религии и атеизма», 1956, вып. 4, стр. 41). Здесь упускается из виду то обстоятельство, что идеология представляет собой одну из сторон социальной деятельности, что в определенных условиях она оказывается «непосредственно вплетенной» в эту деятельность. На соответствующем положении Маркса мы в дальнейшем остановимся более подробно.

б) «воспроизведение» культового текста — совокупность действий (включая сюда и «внутренние», т. е. переживания), приводящих в движение культовый текст, превращающих его в факт социального общения. Сюда относится и исполнение обряда и соблюдение предписываемых религиозной доктриной норм поведения;

в) социальная организация культа — совокупность отношений между людьми (различные виды группировок, авторитетов и т. д.), в которых только и может происходить воспроизведение культовых текстов.

Под религиозным (культовым) текстом понимается всякая совокупность обозначений культовых объектов, взятая вне культового действия (отсюда не следует, что существование «текста» исторически служило предпосылкой культа: «текст» не мог возникнуть обособленно от последнего). Как и любая другая «языковая», семиотическая система, религиозный текст служит определенным средством, при помощи которого соответствующая социальная система управляет поступками и помыслами своих членов. Разновидности религиозного текста означают в этом плане различия в типах такого управления.

Содержание «священных» книг (и рассказов в допись-менных обществах), равно как и установленный порядок ритуала мы рассматриваем как разновидности культовых текстов, как различные способы фиксации «религиозного языка». Но эти способы отнюдь не тождественны друг другу.

Прежде всего очевидны количественно-информационные различия между ними. «Память» ритуальной системы, т. е. разнообразие запечатленных (закодированных) в ней действий, значительно меньше, чем соответствующая «память» мифологической системы. Сравнительная мифология исчисляет несколькими десятками варианты мифологических ситуаций, в то время как во всех известных культовых системах едва ли наберется дюжина различных ритуальных стандартов²¹². Это объясняет значительно большую устойчивость ритуалистических систем по сравнению с мифологическими. Такое же соотношение существует вообще между языками жестов и слов.

Но с этим связано более фундаментальное, «качественное» различие между содержанием «памяти» ритуальной и мифологической систем. В первом случае запечатлевается определенная последовательность действий, т. е. какой-то грубый,

²¹² В мире (по Мирдоку) насчитывается 60 «типовых мифологических систем». Рассмотрев 50 из них, Клакхон подсчитал, что в 34 описывается потоп, в 37 — убийство чудовищ, в 39 — инцест, в 7 — андрогенез богов и т. д. По другим данным (Рут Бенедикт)! 3000 мифов о творении, записанных у североамериканских индейцев, сводятся к 8 типам, из которых 7 известны и в европейской мифологии (см. «Myth and mythmaking». Ed. by H. A. Murray! New York, 1960, p. 48—55).

нерасчлененный отрезок деятельности в целом (включающий состояние действующего лица, действие, объект и аксессуары всего этого как единый комплекс, ситуацию). Во втором случае мы имеем дело с такой «записью» прошлой или воображаемой деятельности, в которой сквозь ситуативную ткань более или менее ясно просвечивают какие-то «принципиальные» моменты (образцы, оценки, мотивировки и проч.) поведения, отделенные от конкретной ситуации. (В мифологии, сведенной в теологическую систему, налим описание и оценка таких «принципиальных» моментов деятельности самих по себе).

Это приводит нас к более общему вопросу о различии типов управления социальным поведением (и соответственно типов трансляции культуры), которые нетрудно выделить в любом разрезе социальной деятельности. В качестве критерия различения таких типов мы возьмем указанный Марксом показатель «вплетения» идеологии в социальную деятельность. На одном «полюсе» окажется деятельность, нормы которой составляют единое целое с ней самой и не выступают в виде особых культурных образований, на другом «полюсе» — раздвоение деятельности на какие-то нормы (принципы, способы) и их осуществление; здесь способ деятельности существует отдельно (идеально, как особые знаковые системы). Ни в какой ситуации мы не встречаем таких типов в «чистом виде»; это крайние случаи, полюсы аналитического рассмотрения сложного целого. Для удобства будем называть указанные типы поведения соответственно «традиционным» и «идеологическим».

В традиционном поведении его «способ», или принцип, существует только в самом акте поведения (окажем, в трудовом процессе), не существует особого рода действий, специально служащих для обозначения такого способа. В этих условиях информация о способе деятельности (передающаяся по каналам общения от поколения к поколению) накапливается в самом процессе материальной деятельности и вместе с ним воспроизводится.

«Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни», — писали Маркс и Энгельс, отмечая при этом, что то же относится «к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа»²¹³.

²¹³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 24.

Примеры такого типа деятельности мы находим, во-первых, в жизни «примитивных» обществ, во-вторых, на «традиционных» этажах современной культуры, в мире массовых обычаев, т. е. форм поведения, передающихся «по традиции», как простое повторение одного и того же образца.

Роль обычая в первобытных общественных системах давно обратила на себя внимание исследователей. «Руководство через обычаи, которые мы находим повсюду среди остальных народов, по Спенсеру, это единственно понятное руководство в самом начале»²¹⁴. «Трудно переоценить обычаи и мелкие церемониальные традиции диких,— замечает другой наблюдатель.— Обычаи регулируют все действия человека — его купание, умывания, прическу, еду, питье, воздержание. От колыбели до могилы он раб древних традиций. В его жизни нет ничего свободного, ничего оригинального, ничего самопроизвольного, никакого прогресса в направлении к высшей и лучшей жизни, никаких попыток улучшить свои условия умственно, морально или духовно»²¹⁵.

Энгельс писал, что в эпоху, когда люди еще не оторвались от пуповины первобытной общности, перед ними не возникало проблем регулирования своих отношений: «в большинстве случаев вековой *обычай* уже все урегулировал»²¹⁶.

Можно указать на следующие характерные черты «традиционного» поведения.

1. Формой общения в нем выступает прежде всего или даже исключительно тот «язык реальной жизни», о котором писал Маркс. Специальные языковые (знаковые) системы крайне бедны содержанием и не играют самостоятельной роли. Слова имеют значение только в конкретной ситуации, и именно целостная ситуация выступает значащим элементом в процессе общения. Сама структура бесписьменных, «примитивных» (в действительности весьма сложных)²¹⁷ языков говорит о таком их употреблении. Две внешне противоположные, а по существу обуславливающие друг друга черты этой структуры обращают на себя внимание: «конкретность» языкового выражения и многозначность его в соответствии с ситуацией. Здесь существует

²¹⁴ W. S u m n e r. *Folksways*, p. 8.

²¹⁵ Там же, стр. 4.

²¹⁶ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 98Ш 99.

²¹⁷ «Первобытные языки, в общем, сложны. Мелкие различия в точке зрения выражаются посредством грамматических форм; • грамматические категории латинского, а тем более современной английского языка, кажутся невыработанными по сравнению *Л* сложностью психологических или логических форм первобытным языков,— форм, совершенно неизвестных нашей речи» (Ф. Боас Ум первобытного человека, стр. 108). Многочисленные приморы «сложности» «примитивных» языков приводит Леви-Брюль (си «Первобытное мышление», стр. 95 и ел.). При обилии «конкретный и грамматических форм выражения в этих языках слабо развиты абстрактные категории счета и проч.

глубокая аналогия между «примитивным» уровнем психики в онто- и филогенезе, т. е. изоморфизм «первобытного» и детского мышления²¹⁸.

Нетрудно понять, что употребление языка, отличного от «языка реальной жизни», играет весьма небольшую роль в традиционных формах поведения.

Вот характерное описание такого поведения (рыбная ловля на островах Тробриан): «Канэ скользят легко и бесшумно, их толкают люди, которые особенно хорошо умеют это делать и всегда этим занимаются. Другие специалисты, которые знают дно ложины, высматривают рыбу... делаются привычные знаки или произносятся при-шлчные звуки или слова... Вся группа, как единый ансамбль, действует тем способом, который определен старыми семейными традициями и отлично знаком действующим лицам по опыту всей их жизни». При этом произносятся какие-то слова 'вроде «давай», «дальше», «идет» и т. п., понятные только в конкретной ситуации деятельности как ее второстепенные моменты²¹⁹.

«Традиционная», почти бессловесная организация жизнедеятельности в условиях современной буржуазной культуры блестяще показана в «Голом острове» Канэдо Синто. Фильм подчеркивает, что людям, поскольку они связаны традиционным образом жизни, фактически нечего сказать друг другу, потребности общения исчерпаны «языком реальной жизни».

2. Решающая мотивировка, первый и последний «аргумент» в пользу определенного образа действия в «традиционном» поведении — ссылка на обычай предков. Австралийцы объясняли свои церемонии просто: «Так установили наши предки»²²⁰. Если их спрашивают, почему они действуют определенным образом, «примитивные» люди неизменно отвечают, что их предки всегда так поступали²²¹. Нет нужды умножать подобные ссылки: при отсутствии индивидуализации действия и

²¹⁸ А. Валлон приводит наблюдения Кука над голамами (Либерия), которые «не знают, что они говорят словами (в каждое я (которых вложен постоянный смысл) в их различных сочетаниях. Для их сознания фраза представляет собой единое целое, причем, каждый раз каждая из фраз кажется им точно приспособленным к оригиналу. Между тем ребенок сначала говорит только словами, которые являются, правда, словами-фразами» (А. Валлон. 01 действия к мысли. ИЛ, 1956, стр. 167). Очевидно, что заключительное замечание снимает противопоставление. По словам Л. С. Выготского, первое слово, произнесенное ребенком, соответствует смыслу целому предложению, но этот смысл принадлежит не слову самому по себе, а целостному комплексу, который включает в себя и действующее лицо, действие, его объект, предыдущую неудавшуюся попытку и т. д. (Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 166).

²¹⁹ В. Malinowski. Указ, соч., стр. 245.

Заметим, кстати, что эта картина сложенного коллективного гурда противоречит тезису Малиновского об «индивидуальном» характере действий и потребностей первобытного человека.

²²⁰ E. Durkheim. Указ, соч., стр. 530.

²²¹ W. Sumner. Folkways, p. 31.

индивидуальной их мотивировки, равно как и индивидуальной оценки значения отдельных их элементов, человеку не требуется ставить перед собой вопросы о том, почему следует поступать каким-то образом, хорошо или плохо то или иное деист и т. д., здесь опять-таки, говоря словами Энгельса, «вековой обычай уже все урегулировал»...

3. Отсюда вытекает и крайняя консервативность традиционных форм поведения. Сохранение и трансляция огромного количества наследственной информации, притом непереработанной, «сырой», т. е. целостных отрезков прошлой деятельности, представляет основную культурную функцию «примитивных» общественных организмов.

Нерасчлененность накопленного опытного материала означает, что в нем нет разделения сведений об окружающей природе от производственных навыков, этих последних от социальных традиций и т. д. В такой (идеализированной, разумеется, взятой как «крайняя») ситуации малейшее изменение традиционного способа деятельности в какой бы то ни было области оказывается подрывом всех устоев общества и поэтому действует сильнейшая тенденция к элиминации любых новообразований. К тому же, поскольку социальная память «складывается» из простого накопления традиционных действий, возможный вклад каждого отдельного поколения или лица ничтожно мал незначителен по сравнению с этой машиной. Ряд исследователей отмечают явное предпочтение, оказываемое «примитивными» народами монотонному труду, состоящему из повторения однородных актов, перед действиями, требующими какого-то индивидуального поиска решений²²². В этом весь «дух» традиционной культуры, опирающейся на повторение как будто бы раз и навсегда установленных приемов деятельности.

Развитие общества выдвигает на первый план иной тип деятельности (общения, трансляции культуры), который как бы надстраивается над описанным выше и в значительной мере переоценивает его значение. Исторические иллюстрации здесь излишни, поскольку мы ежечасно имеем дело именно с этим типом и, более того, еще распространено мнение о том, что это единственно возможный в человеческом обществе тип деятельности. Его характерные черты:

²²² См. R. Thurnwald. *Economics in primitive communit* London, 1934, p. 213—214; B. Malinowski. *Crime and custom savage society*. Patterson, 1959, p. 28—29.

1. Способ деятельности фиксируется в особых, отдельных от данного процесса деятельности знаковых системах (языков в широком смысле слова), и поэтому сама деятельность выступает как осуществление «требований» таких систем.

2. Благодаря этому создается возможность разложения способа деятельности на деятельность и объект, выявления структуры того и другого. Такими элементами деятельности являются побуждающий стимул, модель соответствующего процесса, оценка отдельных действий, санкции за их невыполнение и т. д. и т. п. Запоминание необходимой информации в переработанном, расчлененном виде служит важнейшим условием увеличения объема социальной памяти, а также ее лабильности.

3. Запечатленным в социальной памяти и передающимся по каналам исторических связей является не деятельность в ее конкретных отрезках, а некие «абстрактные» ее характеристики, «общие принципы» поведения. Применение их требует конкретизации, т. е. привлечения данных индивидуального, ненаследуемого опыта. Отсюда возможность новообразований, возможность относительно быстрых изменений и в самом способе деятельности. Отсюда также возможность для индивидуальной (логической) аргументации, сопоставления «за» и «против» и т. д.

Подчеркнем вновь, что речь пока идет не о содержании, не о значении или социальных функциях различных типов деятельности, а об их механизме, причем последний мы рассматриваем лишь в двух «крайних» точках.

Если в «традиционном» поведении человек, по словам Маркса, не оторвался от пуповины своего общественного целого, а потому не существует, вообще говоря, и особой проблемы отношений «общества» и «индивида», то в поведении «идеологическом» она всегда в той или иной форме присутствует, всегда имеется определенное соотношение между индивидуальным сознанием и системой общезначимых норм, требований, санкций, которые запечатлены в соответствующих обозначениях и которые индивид обязан принять, усвоить, реализовать. Здесь различаются индивидуальная деятельность и «внешняя» по отношению к ней (запечатленная как таковая) социальная норма. Формы Развития этих отношений, появление и преодоление разно-Порядковых конфликтов в этой сфере определяются конкретными стадиями развития и типами общественных систем — прежде всего, понятно, характером общественно экономической формации. Но в то же время существует более или менее сильная (в зависимости от соответствующих условий) тенденция к превращению «идеологической деятельности в «привычную», «традиционную» с такими особенностями последней, как нерасчлененность деятеля и

действия, способа и ситуации деятельности. Это происходит в той мере, в какой внешние по отношению к деятельности индивида требования (будь то требования разговорного языка или «языка» этических норм), к которым, каким-то образом относится, с которыми так или иначе оперирует, нераздельны с этой деятельностью. Так появляются «опривыченные» действия, то, что Л. С. Выготский удачно называл «окаменелостями поведения»²²³.

Было бы неверно представлять себе дело так, будто входить в привычку и образовывать такого рода «окаменелости» могут лишь какие-то определенные, «низшие» по содержанию, по объекту действия. Трудно найти такой круг деятельности, который в определенных условиях не превращался бы в «окаменелости», в привычку, и деятельность, не требующую, скажем, теоретического описания и осознания. В той или иной форме, в виде мечты например, признание этого факта мы встретим в литературе различных эпох и направлений.

Представление о снятии оппозиций индивидуального и должного (т. е. общественно необходимого) на основе интернализации и превращения его в привычку мы находим, например, в автобиографическом рассуждении Конфуция: «В 15 лет я отдался учению. В 30 лет я твердо поставил свои ноги на его почву. В 40 лет я больше пострадал от затруднений. В 50 я знал, в чем благословение неба. В 60 я слышал его чутьем уха. В 70 я мог следовать требованиям своего собственного сердца; ибо то, чего я желал, больше не переходило через границы праведного»²²⁴.

Если превращение всего комплекса человеческого поведения в свободное выражение интернализированной социальной нормы — всегдашнее достояние утопизма, то «рутинизация» отдельных сторон и процессов деятельности — реальный и необходимый процесс, непереносимое условие развития и расширения сознательной, «принципиальной» деятельности. Три фазы регуляции социальной деятельности — традиционная, «идеологическая» и «привычная» — составляют необходимые последовательные элементы цикла ее движения и в то же время определяют различия в ее одновременно существующих уровнях. В любом историческом процессе, как и в любом разрезе деятельности людей в обществе, мы найдем все эти типы деятельности.

Что дает нам выделение этих типов для характеристики элементов интересующей нас «религиозной» структуры?

²²³ Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций, стр. 137.

²²⁴ См. R. Bellah. Tokugawa religion. Glencoe, 1957, p. 100.

Ритуал выступает прежде всего как стереотипное повторение определенных привычных действий. «Ритуальный жест с самого начала стереотипен... Подвергая индивидуум влияниям среды, которая дала ему его модель, ритуальный жест, хотя и может иметь довольно низкий моторный уровень, становится инструментом деятельности по мотивам, настолько бесконечно возобновляемым, насколько эволюция обществ может их вызывать»²²⁵. В своей магической форме ритуал не связан с мифологическим представлением, т. е. с выделением и описанием объекта культа; «священно» само ритуальное действие как целое. И в религиях с самой развитой и утонченной мифологией и теологией на определенном, «массовом» уровне мы встречаемся с нерасчлененными, самоценными ритуалами, для которых мифологическая оболочка — лишь внешняя форма, как правило, неведомая действующему лицу: на вопрос о «смысле» коленопреклонения, крестного знамения и проч. ответят ученый этнолог или ученый богослов, но не «массовидный» христианин. Это не значит, однако, что можно поставить знак равенства между «традиционным» поведением и ритуалом.

От повторяющегося обычного акта любой ритуал отличается тем, что его «смысл» не в самих по себе физических следствиях, составляющих его движений, слов, жестов, а в особом рода социальном их значении как культовых действий. «Сам ритуальный жест является не столько действием, сколько наглядным изображением действия. Искомые следствия находятся не в нем, а в силах, которые он стремится вызвать, то есть в том, что он представляет,— пишет по этому поводу А. Валлон. — Ритуал вводит представление, и благодаря ему оно становится посредником или конденсатором действия, которое больше не заключается в простом грубом обращении с предметами, в простом мускульном действии в контакте с объектами»²²⁶. Ритуальное действие — знаковое, это элемент культового языка. Даже в таких грубейших своих формах, которые по составу ровно ничего культового как будто не содержат — вроде метания копий в изображения кенгуру или сексуального акта на хлебном поле (в Меланезии), — реальное содержание обряда, как и любого знака, не в его «теле», а в том, что он обозначает (культовое отношение).

Можно обнаружить различные стадии выделения ритуального действия из «обычной», «содержательной» деятельности. Само содержательное действие может быть носителем культового значения (соблюдение определенных обычаев на охоте, в

²²⁵ А. Валлон. От действия к мысли, стр. 126.

семейной жизни, гигиене, диете и проч.). Ритуальные действия могут сопровождать «содержательные» (охотничья магия). Наконец, такие действия могут фигурировать отдельно, как особое занятие, как «религиозная деятельность», не имеющая прямой связи каким-либо определенным «содержательным» действием (к категории такой специфической религиозной деятельности должны быть отнесены и молитва о спасении души и культовая пляска). Но во всех случаях, поскольку ритуал выступает не просто как действие, а как знак (как «снятый» способ деятельности), перед нами не просто «повторение» привычных актов, не просто «тренировка их исполнения, а выражение какого-то «принципа», «нормы», «стандарта», запечатлеваемого отдельно от самого процесса деятельности, причем этот стандарт выражен виде повторения традиции.

Миф по своему характеру выступает как изложение какого-то прошлого, предполагаемого или воображаемого события, изложение, служащее не для его дублирования а для символического объяснения или стимулирования иных событий и действий.

Это «принципиальное» действие, совершаемое в форме «традиционного»; здесь всегда мертвый хватает живого, традиция довлеет над учетом конкретной ситуации.

Можно полагать, что в каких-то исходных формах (равно как и в постоянно воспроизводящихся массовых формах) в культе не разделены воспроизведение описания «текста» (в указанном выше смысле). Выделение мифологии как особой системы описания культового объекта происходит с разложением, членением этого исходного комплекса²²⁷. В результате в какой-то «точке» развития культа возникают обрядовое и мифологическое как особые, сопоставимые друг с другом виды или ступени отношений к культовым объектам. Появившись на свет, мифология вводит ритуал в систему идеологических отношений, описывает его как «драматизацию мифа» и т. п. В то же время мифология переносит традиционное, субъективное, антропоцентрическое и т. д. действие на теоретическое описание мира. С одной стороны, мифология проецирует ритуальное отношение — на объяснение мира, его описание в образах и категориях²²⁸, с другой стороны, опрокидывает религиозную идеологию на исходный культовый комплекс.

²²⁶ А. Валлон. От действия к мысли, стр. 125—126.

²²⁷ См. А. М. Пятигорский. Материалы по истории индийской философии. Изд-во восточной литературы, 1962, стр. 147 и сл.

²²⁸ Теология, описание культового объекта в категориях, выделяется из мифологических систем сравнительно недавно. Р. Отто утверждал, что этот процесс произошел повсеместно почти одновременно

Если развитие, рафинирование, «рационализация» мифологии составляет один «этаж» истории религиозных систем, то закрепление и преемственность ритуальных стандартов поведения — другой, «низший», более близкий к фундаменту этаж. Эти этажи нетрудно обнаружить в любом религиозном поведении, поскольку речь идет о массовом поведении. Не существует такой системы религиозности (т. е. массовядного религиозного поведения), в которой не было бы переплетения сублимированной и «грубой» мифологии, мифологических и «магических» ритуальных действий. Надстраивая на фундаменте примитивных форм культа многоэтажные сооружения мифологии, догматики, мифологизированных ритуалов, религиозной философии и т. д., история религии с такой же необходимостью на каждом шагу возрождает «примитивные», нерасчлененные, традиционные формы культовых связей.

В мифологических системах происходит как бы развертывание, расчленение культовой связи на составные элементы (или, точнее, усложнение этой связи до видения таковых): описание культовых объектов, оценка и соответствующая квалификация человеческих действий и проч. Здесь появляется и культовая оценка действий («грех», «подвиг», «служение») и соответствующая аксеология, в определенных условиях принимающая формы противопоставления добра и зла. Любопытно при этом отметить значение исторической особенности, на которую обращали внимание многие исследователи: как тягчайшее нарушение религиозных обязанностей большинство религий рассматривает пренебрежение определенными ритуалистическими требованиями (включая табу) и, напротив, показателем добропорядочности оказывается соблюдение таковых требований²²⁹. То, что кажется иному христианскому богослову нелепым формализмом, в действительности является историческим свидетельством, полным глубокого смысла. Оно говорит нам, во-первых, о том, что соблюдение ритуальных норм в какой-то период выступало универсальным критерием «должного», иначе говоря, о том, что вся система действий людей в этот период оценивалась по их отношению к священным стандартам. Другой вывод, который можно сделать из этого,— что культовые оценки («грех», «добродетель») складываются в управлении деятельностью людей, а не в созерцании этических проблем. Когда культ распадается на ритуал и «идеологию», над первоначальными

за 800—500 лет до н. э., в период между Гесиодом и Платоном, к которому относят деятельность Лао Цзы, Зороастра, Будды, составление Упанишад и т. д. Натянутая «одновременность» приобретает у него явно мистический оттенок (см. G. M e r s e n n e r, Die Religion. Stuttgart, 1960, S. 170).

²²⁹ См. М. Weber. Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie. j Bd. 3. Tübingen, 1923, S. 272—273.

критериями этих оценок надстраиваются «идейные» (мифологические, догматические): грех из нарушения незыблемого и потому священной обычая превращается в нарушение «священного принципа», наследие мифологической катастрофы («первородного греха») и т. п.

«Воспроизведение» религиозного «текста» по существу означает воссоздание тех ситуаций, которые в данном тексте запечатлены. Именно в этом процессе выявляется человеческое, социальное значение данного текста, его реальное религиозное содержание.

Этот процесс можно представить себе состоящим ряда этапов, каждый из которых как бы снимает один и «слоев» содержания данного культового текста. Прежде всего воспроизведение религиозного текста состоит обычно в его «прочтении», произнесении определенных записанных фраз, совершении предписанных ритуалом движений. Это отнюдь не тождественно простому повторению текста вслух или его выражению в серии жестов. Когда исследователь (или вообще посторонний) читает текст какого-либо заклинания, культового гимна и проч., тоже происходит определенное «воспроизведение» содержания этого текста, но это не культовое, а созерцательное, теоретическое, постороннее культу воспроизведение (это, конечно, относится и к исполнению, скажем, древней мистерии на сцене современного театра). Воспроизведение текста является элементом культа лишь тогда, когда оно означает воспроизведение религиозного отношения человека, группы к соответствующим объектам. Это, очевидно, имеет место при совершении религиозной общиной или отдельными ее членами положенных обрядов. В обряде воспроизведение предписанных внешних действий (звуков, жестов) сопровождается воспроизведением соответствующих «внутренних» действий (переживаний, представлений).

Грани ситуации, которую принято относить к обряду, исторически весьма подвижны. Существуют многочисленные виды обрядов, таинств, обычаев (адаты в исламе и т. п.), исполнение которых прямо или косвенно входит в определенную систему культовых отношений. В религиях с развитым подразделением на мифологию и обрядность мы встречаемся с таким положением, когда мифологическую оценку получают действия, которые не входят в состав обрядов. Почитание царя служило у египтян важнейшим элементом культа, в христианстве же это не обряд, но одно из «моральных приложений» к мифологической доктрине. Страдания у йогов или у христианских «столпников» — явный обряд, а в обычной жизни христианина — это общая установка на терпеливое отношение к лишениям. В расчлененных религиях,

вроде христианства, исполнение внеобрядовых предписаний мифологии играет, как известно, исключительно важную роль; само по себе совершение обрядов, поскольку оно не оказывает какого-либо воздействия на остальную жизнь, не без основания рассматривается приверженцами этих религий как формальное и недостаточное.

Мы можем поэтому сделать вывод о том, что воспроизведение культового текста не исчерпывается обрядом в узком смысле, оно состоит в воспроизведении всего того комплекса отношений (социальных, семиотических по своей природе), которые запечатлены в данном тексте. Совершение обряда выступает как один из этапов этого воспроизведения, как снятие одного из слоев содержания культовой записи. (Для пояснения можно сравнить этот процесс с воспроизведением грамзаписи. Ни повторение иглой звукоснимателя тех движений, которые были совершены при записи звука, ни воссоздание самого записанного звукового текста еще не исчерпывают процесса воспроизведения, скажем, музыки. В него включено воспроизведение слушателем заложенных в исполнение чувств, настроений, а в более широком контексте — вкусов эстетических отношений, действие которых далеко выходит за пределы ситуации прослушивания и переживания данной записи).

Из того обстоятельства, что религиозный текст действует только в процессе его постоянного «воспроизведения», следует, что его содержание, его социальное значение не может быть понято вне процессов создания и воссоздания определенных его слоев. Иначе говоря, социальное содержание культового текста (как целое) никогда не выражено в самой записи этого текста, но лишь в записи, как она рассматривается соответствующими общественным анализатором («звукоснимателем»). Всякий религиозный текст «символичен» в том смысле, что он, как мы уже видели, сообщает о каких-то явлениях в событиях не ради дублирования, копирования, обозначения этих явлений, а для стимулирования других действий, для ориентации в явлениях иного плана. Расшифровка, снятие культового текста в процессе его воспроизведения ведет к осуществлению символизированных действий, настроений и проч. Правомерна поэтому постановка вопроса о том, какие «слои» значений запечатлены историческим процессом в данном культовом тексте и какие из них расшифровываются, декодируются в данном процессе воспроизведения этого текста.

Значит ли это, что общественное содержание культа определяется произвольным выбором любого «исполнителя», фантазией первого попавшегося «толкователя» (теолога, философа)? Отнюдь нет. «Произвол» я «фантазия» людей вообще далеко не безграничны; конкретные исторические условия ставят им довольно жесткие рамки Но

совершенно иные, более узкие рамки ставит история «фантазиям», которые получают общественное, и значит устойчивое массовое значение. Здесь уже ни для какого «произвола» места почти не остается, остается строго детерминированное, сравнительно небольшое количество возможных ячеек «социальной фантазии», которые заполняются развитием общественного сознания. Здесь налицо вполне строгая, доступная научному анализу закономерность. В философско-теологических интерпретациях мифологических текстов можно встретить в одно и то же время (в наши дни, например) огромную массу вариантов и, наоборот, обнаружить идентичность в толковании мифологических аллегорий и символов у мыслителей, разделенных десятками веков (один и тот же вариант аллегорического истолкования креационистского мифа из Библии, где «дни» приравнены к «периодам», встречается и у Оригена и у новейших проповедников религиозного модернизма).

Если остановиться на констатации этого очевидного, лежащего у самой поверхности факта, придется признать непостижимую бесконечность перипетий «фантазии» и ограничить критику опровержением буквалистских интерпретаций каких-либо культовых текстов, вроде тех же креационистских мифов.

Но рассматривая религию как явление социальное, мы имеем дело с закономерным, обычно медленным изменением типов массовых, общественно значимых «истолкований» религиозных текстов. Здесь, собственно, речь идет не о теоретическом объяснении мифологических символов, а о способе их «воспроизведения» (в широком, указанном выше смысле). При этом подходе мы получаем возможность проследить, как изменение типов социальной (практической и теоретической, знаковой) деятельности людей стимулирует и формирует определенные изменения в понимании (и применении) ими одних и тех же культовых «текстов», одних и тех же описаний чуда, греха, благодати, всемогущества божия, изменения объема «священных» этических предписаний и т. д. и т. п.

Шумные теолого-философские диспуты между ортодоксами и модернистами католицизма в начале нашего века, между фундаменталистами и модернистами в протестантизме в 10-х—20-х годах, между бартианцами и Р. Бультманом о «демифологизации» в 40-х годах, равно как ветхие дискуссии о триипостасности или о благодати,— все эти диспуты, если оценивать их в самом общем виде, вовсе не споры о том, символичны ли религиозные тексты, а о том, как надлежит раскрывать их «скрытый смысл», иначе говоря, как воспринимать значение данных текстов. Даже наиболее радикальные из теологических реформ (вроде бультмановской

«демифологизации») не выводят за рамки культовых систем и по содержанию дублируют интерпретации, предлагавшиеся стойками и т. д. Вопрос же о том, могут ли они закрепиться, составить какой-то новый шаг в развитии религии, решается соответствием их трактовок с современными и массовидными «религиозными возможностями».

Если культовый текст действует только в процессе своего воспроизведения, то последнее возможно лишь в рамках определенной системы отношений людей, которую мы выше назвали социальной организацией культа. К последней относятся те специфические отношения между людьми и общественными группами которые складываются и закрепляются в культовых действиях. Поскольку эти отношения проходят через общественное сознание, они могут быть отнесены и «идеологическим» общественным отношениям, по известному выражению В. И. Ленина. Культовые отношения составляют сторону или часть общественных отношений; это не отношения людей к идеям и не отношения между идеями, а отношения и связи людей друг с другом, выраженные при посредстве культовых действий и относящихся к ним представлений, оценок, переживаний.

В буддистской «тиратне» один из трех элементов культа составляет санкхья, община поклонников. «Где трое соберутся во имя мое, там и я буду среди них»,— заявляет евангельский Христос. Эти положения в данном случае интересуют нас постольку, поскольку в них ясно выражена необходимость определенного культового сообщества для функционирования культа, притом и для столь «индивидуализированных» религий, как буддизм и христианство. Где нет подобного сообщества, где нет какой-то более или менее устойчивой организации людей в процессе культа, для культа, по поводу культа,— нет ни устойчивости, ни преемственности культовых отношений, иными словами, нет и религии. Где нет «троих», собирающихся «во имя» Христа, подчиненных авторитету его пророков и наместников и сплоченных в коленопреклонении перед его святостью,— нет ни Христа (как божества), ни святости его. В развитых религиях определенные культовые действия могут и даже должны совершаться в уединении, молча; индивидуальное «откровение», «озарение» и т. п., которое связывается с нервным потрясением или сновидением, ставится в них выше массового ритуала. Но индивидуальный культ возможен лишь как момент или как продукт функционирования культового сообщества. Поддержание, распространение, передача потомству и видоизменения культовой системы могут происходить только в «организме» такого сообщества.

Противопоставление магии религии у Дюркгейма на том основании, что первая сугубо индивидуальна и не предполагает какой-то «магической общины»²³⁰, равно как и выделение Э. Трельчем «неорганизованного религиозного индивидуализма» (мистики) как особого социального типа христианства²³¹, исходят из заведомо узкого понятия культового сообщества, которое сводится к «малой группе» или к церковной организации. Между тем ритуальная группа и «церковь» (как ее определяет Трельч или как ее трактуют теологи различных направлений) являются лишь частными проявлениями (или даже побочными продуктами) культового сообщества и лишь изредка могут совпадать с ним. Как мы уже видели, воспроизведение культового текста (действие религиозной «драмы») не сводится к периодическому исполнению ритуальных действий, а включает и другие виды деятельности, поскольку они являются так или иначе религиозно значимыми. Культовое сообщество охватывает весь круг людей, связанных единством такой деятельности и постольку определенным образом организованных (можно сказать короче: это — социальная организация, сохраняющая и воспроизводящая культовый текст). В данном случае речь идет об организации, которая не обязательно провозглашена как Церковь, имеющая служителей, храмы, каноны и проч.

Круг людей, участвующих в культовом действии, неизбежно обладает какой-то организованностью, какой-то системой распределения ролей, авторитетов, представляет, таким образом, не простое множество, но именно организованное, т. е. определенную систему. Типы этой организации многообразны. То множество приверженцев христианства, которое традиционное богословие именует «земным телом Христовым» на деле является чисто вербальным единством, — т. е. единством, определенным однотипностью культовых действий, а не реальной связью²³². В «христианском мире» мы встречаем довольно сложную иерархию культовых сообществ разного типа — от приходской общины до «вселенской» церкви, которые к тому же находятся в неодинаковых отношениях к иерархии «мирских», некультовых образований.

Классификация «социальных типов» религии и типология «религиозного авторитета» с коллекционерской скупулесностью была изложена И. Вахом в его

²³⁰ E. Durkheim. Указ, соч., стр. 60—62.

²³¹ E. Troeltsch. *Soziallehren der christliche Kirchen und Gruppen*. Tubingen, 1912, S. 424, 967.

²³² В последние годы в связи с экуменическим движением, витеам контактов между протестантизмом, православием и като цизмом, в богословских органах интенсивно обсуждаются вопро о том, в каком смысле разделенное на десятки церквей христиа! ство может считаться единым.

широко известных работах²³³. Однако составлена эта классификация без учета природы культа и его исторического движения, просто как некий феноменологический ряд. Разбирать отдельные «полочки» такой коллекции, очевидно не имеет смысла. Коснемся лишь одной принципиально и актуально важной проблемы — соотношения культовых форм социальной организации (культовых сообществ) с некультовыми, мирскими.

Здесь налицо два крайних типа. На одном полюсе – полное совпадение обеих обществ, на другом — столь же полное их противопоставление. Австралийская тотемическая община, которую Дюркгейм и принял за универсальную модель социально-религиозных отношений, ближе всех других известных нам форм общественной организации подходит к первому типу. Здесь нет никакого особого культового сообщества, отличного от сообщества родового (а вместе с тем «экономического»). Здесь нет никакого особого института религиозных авторитетов. Культовое сообщество на этом уровне представляет лишь одну из сторон первобытного родового общественного организма. «Тело» этого организма непосредственно является и «телом» культа, его субъектом.

К другому полюсу нашей дихотомии приближаются, по крайней мере в тенденции, христианские общины, провозглашающие единение в культе (или «вере») и полное безразличие к социально-экономическим, политическим, расовым, этническим и другим группировкам, поскольку они не входят в культовые соотношения, не подлежат культовым оценкам. Следует сразу же подчеркнуть, что этот полюс существует лишь как тенденция, которая нигде и никогда в полной мере не реализуется. Показателями отделения культового сообщества от некультового служат особые группировки людей по культовому признаку, иерархия особых, религиозных авторитетов, институт церкви, отличный от института публичной власти.

Между этими крайними точками может быть расположен обширный ряд переходных ступеней. «Пуповина» единства культового сообщества с другими типами социальной организации тянется через всю историю религии: культовое значение авторитета старейшин, царской власти, семейно-брачных отношений, национально-племенных перегородок в тех или иных формах проявляется до последнего времени.

Всевозможные варианты объяснения «социальных типов религии», получившие широкое распространение в социологии религии после Э. Трельча и М. Вебера, сводятся по существу дела к указаниям на различные разновидности одного и того же

²³³ См. например: J. Wach. *Sociology of religion*. Chicago, 1944.

типа универсальной («мировой») религии. Именно в ее лоне разворачивается в этих объяснениях противопоставление «церковного» типа религиозной организации «сектантскому».

Известно, что эта оппозиция имеет место фактически в течение всей истории «универсальных религий», что она не исчезает от изменений в религиозной идеологии или в отношениях церкви с государством. Тем не менее никаких общих идеологических характеристик для сектантства в целом указать нельзя: их не существует. Тот специфический признак, который позволяет нам говорить о секте как об особом явлении религиозной жизни, состоит именно в противопоставлении ее господствующей в культовом сообществе религиозной системе — «церкви». Секта всегда представляет собой организацию религиозного «меньшинства», противостоящую организации преобладающего религиозного «большинства» или, точнее, организации, рассчитанной на это «большинство». Эта оппозиция типов религиозной организации позволяет объяснить многие характерные особенности их ритуальных, догматических политических различий.

«Церковь» несет на себе отпечаток былого единства культового сообщества с общественным организмом в целом и постольку претендует на охват всех его членов; поэтому критерии доступа в нее оказываются невысокими и традиционными. Сектантство противопоставляет этому узкую организацию, основанную на отборе членов по сравнительно более строгим критериям. Традиционализму церкви секта противопоставляет концентрированный фанатизм, омертвевшему, формализованному ритуализму — «живую веру» и, наоборот, догматической схоластике — ритуальный экстаз и т. д. Если церковь по самому своему общественному положению вынуждена приспособляться к наличным социально-политическим условиям, соответствующим образом истолковывая свои доктрины, то секта, ввиду своего «исключительного» положения в данной идеологической системе (т. е. положения оппозиционного меньшинства), имеет возможность концентрировать и сохранять более строгие исходные принципы и порядок данного культа среди ограниченного круга «избранников».

Следует подчеркнуть, что конкретное содержание указанных типов религии определяется наличными социально-историческими условиями. Кроме того, это опять-таки лишь примеры каких-то «крайних», «полюсных» типов, между которыми можно расположить большое многообразие промежуточных или близких форм.

Многоплановость и «многослойность» религиозной структуры важно иметь в виду для того, чтобы избежать ошибок поверхностного сведения изменений религии к движению по одной линии — к «подъему» или «упадку». В действительности в любой религиозной системе наличествуют многие переменные, и воздействие изменяющихся условий может приводить к перестройке ряда из них, например, к расщеплению культового комплекса, мифологизированию ритуала, переоценке значения культовых текстов, формализации различных сторон культа и т. д. Научная критика религии и практически-политическая деятельность государства по отношению к церкви не могут не учитывать этих различий.