

С. А. Токарев

ЕЩЕ РАЗ О РЕЛИГИИ КАК СОЦИАЛЬНОМ ЯВЛЕНИИ

[ответ моим критикам]

Моя статья «О религии как социальном явлении (мысли этнографа)», помещенная в № 3 журнала «Советская этнография», 1979 г. (в дальнейшем при ссылке в тексте на эту статью указывается соответствующая страница), вызвала оживленную полемику¹. Она на это и была рассчитана. Однако несколько озадачивает другое: написанная этнографом и обращенная в первую очередь к этнографам, она осталась именно с этой стороны почти без отклика; откликнулись же на нее преимущественно философы. Это и хорошо и плохо: приятно, что статья, написанная с этнографических позиций, вызвала живой интерес у представителей других (смежных) наук; но досадно, что в нашей собственной, этнографической среде дискуссия практически не развернулась.

Несмотря, однако, на различия в исходных позициях, найти общий язык автору-этнографу и его критикам-философам оказалось в общем возможным. Если не говорить пока о некоторых недоразумениях — вероятно, случайных и легко устранимых, — мне кажется, что положительное решение поставленных в моей статье вопросов вполне возможно.

Хотя девять авторов, высказавшихся по поводу моей статьи, весьма разошлись в ее общей оценке — одни из них склоняются к положительной оценке, другие скорее к отрицательной, — но тот или иной критический заряд есть в каждой из названных статей, и он более или менее одинаков — разница лишь в оттенках.

Главным предметом разногласий послужил — как того и следовало ожидать — поставленный мною вопрос: что является главным и определяющим в религии? Главным и определяющим я считаю, вопреки традиционному взгляду, не содержание верований (не мифологию, не вероучение, не догматику), а определенную форму взаимоотношений людей. Говоря более конкретно, хотя и менее точно, религия для меня как этнографа есть один из *этнических признаков*. С самого начала и до самого конца религия есть форма социальной связи, взаимоотноствования (интеграции) единоверцев и взаимоотталкивания (сегрегации) иноверцев. В этом смысле она выполняет ту же (точнее, аналогичную) роль,

¹ См.: Д. М. Угринович. О марксистском понимании религии. — «Сов. этнография», 1980, № 1; И. А. Крызевлев. О существенном и несущественном в изучении религии. — Там же; Ю. И. Семенов. О сущности религии. «Сов. этнография», 1980, № 2; В. Н. Шердаков. О главном в понимании религии. — Там же; Ю. А. Муравьев. Религия: вера, иллюзия, знание. — «Сов. этнография», 1980, № 4; Я. В. Минкявичюс. О содержании религии. — Там же; М. И. Шахнович. Развивать исследование проблем религии. — «Сов. этнография», 1980, № 5; Г. Г. Громов. Некоторые спорные вопросы изучения религии. — Там же; И. Р. Григулевич. Еще раз о религии как социальном явлении (Мысли религиоведа по поводу мыслей этнографа). — «Сов. этнография», 1980, № 6 (в дальнейшем ссылки в тексте с указанием фамилии и страницы).

что любой другой «этнический признак»: язык, формы материальной культуры, народное творчество и пр.

Само содержание верований — представления о божестве или божествах, об их взаимоотношениях, свойствах и пр. — оказывается с этой точки зрения не первичными, не определяющими элементами каждой религии (и религии вообще), а элементами производными и опосредствованными.

Этот тезис вызвал возражения со стороны моих оппонентов. Некоторые из них нашли в нем призыв вообще не изучать содержание религиозных верований. Вместе с тем они поняли его как недопустимое «противопоставление» мною религиозных верований социальной роли религии (Угринович, с. 67—68; Кривелев, с. 73, 76; Семенов, с. 63; Григулевич, с. 62—65).

Оба эти упрека — чистое недоразумение. Различать — не значит противопоставлять. Считать какой-то предмет не первичным, не основным, а производным и вторичным — не значит считать его недостойным изучения или пренебрегать им, как выражается Д. М. Угринович (Угринович, с. 67). К. Маркс писал о формах общественного сознания как о чем-то производном от общественного бытия, но отсюда никак не вытекает, что он считал ненужным их изучение или пренебрегал им. Тем более он никогда не «противопоставлял» материальные отношения людей их идеологическим отношениям.

В данном случае ведь спор наш идет лишь о том, что первично и что производно в религии. Можно было бы сказать, что то и другое (верования и отношения людей) настолько взаимосвязаны, что самый вопрос напоминает известную проблему курицы и яйца. Но это не так. Марксизм тем и отличается (как теория познания) хотя бы от новейшего структурализма, что в системе взаимодействующих общественных функций он видит не только их взаимосвязи, но и ставит вопрос о том, что тут основное. Д. М. Угринович удачно напоминает о верном решении Энгельсом проблемы происхождения христианства; удачно напоминает о верном понимании известным историком Н. М. Никольским корней древнефиникийской религии (Угринович, с. 67, 68). Но ведь Н. М. Никольский не считает культ богов *основой* земледельческого хозяйства финикийцев (наоборот!); и Ф. Энгельс не считал книгу «Откровения» *основой* экономического и политического кризиса рабовладельческого строя Римской империи (наоборот!). И другие примеры, приводимые моим критиком в подтверждение своей мысли (католицизм и протестантизм — Угринович, с. 67), говорят скорее против него: ведь не из-за догматических разногласий откололись от Рима протестантские церковные общины, а как раз наоборот — стихийный протест против деспотической и грабительской политики папского Рима вылился в странах Центральной и Северной Европы в форму богословских споров об «оправдании верой», «оправдании делами» и пр., споров, которые, впрочем, велись только богословами и оставались совершенно недоступны массе мирян. Кстати сказать, решились эти споры (на первом их этапе, в XVI в.), как известно, на такой компромиссной формуле, которая вообще не содержала в себе никакой догматики, а звучала чисто политически: «чья страна, того и вера» («*cujus regio, ejus religio*» — Аугсбургский религиозный мир, 1555 г.), т. е. попросту — слушайся начальства и не рассуждай!

Но вопрос этот требует дальнейшего уточнения и углубления. Поставим его так: что именно составляет в религии предмет собственно этнографического изучения? (а статья моя адресована, повторяю, этнографам). Должен ли этнограф изучать, скажем, католическую догматику в ее отличиях от православной или лютеранской? Должен ли он углубляться в творения отцов церкви, в богословско-философские трактаты, в анализ ветхозаветных и новозаветных источников? Очевид-

но, что нет. Но достаточно ли с него — возьмем другую крайность — знать, к какому вероисповеданию принадлежит такой-то народ, чтобы сразу разделаться с этим «этническим» признаком? Достаточно ли этнографу знать, что сербы православные, а хорваты католики, что ирландцы католики, а шотландцы пресвитериане, что есть таты-мусульмане и таты-иудаисты, что в Японии есть буддисты и есть синтоисты? Нет, конечно, этого этнографу мало. Где же граница «законной» сферы этнографической науки в области религии?

Отвлечемся на минуту в сторону — посмотрим, как решаются аналогичные вопросы в отношении других предметов этнографического изучения, в области материальной и духовной культуры.

В аналогичном положении находится, например, *язык* — другой не менее важный «этнический признак». Лингвистическая наука накопила за полтора века своего существования колоссальный материал по самым различным — если не по всем — языкам мира. Собраны огромные фонды лексического материала, разработаны тончайшие вопросы грамматического строя отдельных языков, их фонологическая типология, разработаны теоретические вопросы языковедения, проблемы структуры в лингвистике и пр. Должен ли и может ли этнограф постигнуть всю эту лингвистическую премудрость? Разумеется, нет! А если нет, то где граница его обязательной осведомленности? Думается, что этнограф может и должен знать генеалогическую систематику языков, языковые семьи и их подразделения — группы, подгруппы, ветви, наречия, диалекты, говоры, по крайней мере в каком-то определенном регионе; должен знать факты социального бытования и функционирования языков, соотношение диалектов с литературными языками, языковые контакты, явления билингвизма, общие проблемы языкового общения.

Другой пример — из области материальной культуры. Многие этнографы интересуются *пищей* народов, об этом есть уже целая литература. Но не их дело составлять кулинарные рецепты, не их дело высчитывать калорийность питательных веществ, определять вкусовые качества кушаний. Задача этнографа — изучить функционирование биологического процесса питания как формы общения людей: обычные и праздничные трапезы, обрядовые кушанья, способы их изготовления, ритуал совместной еды, угощения, банкеты, приемы дежеля пищи, пищевые запреты, посты, обычаи, обряды и поверья, касающиеся еды; словом, еда как средство социальной связи: кто с кем может или должен и кто с кем не может и не должен вместе пить и есть.

Попробуем применить эти примеры к этнографическому изучению религии.

Религиозные верования разных народов поразительно разнообразны: гораздо более разнообразны, чем языки, чем пища или другие явления материальной или духовной культуры. Это потому, что религиозные верования суть плоды религиозно-мифологической фантазии, а для человеческой фантазии пределов, как известно, нет. Нужно ли этнографу изучать и знать эти верования во всем их разнообразии? Да, конечно, нужно. Но надо при этом не смотреть на верования как на некие вещи в себе, существующие самостоятельно, отдельно от людей: нужно ставить вопрос об их социальных корнях и их социально-идеологической роли. Притом — что особенно важно — не в смысле общих, раз навсегда затверженных формул, а в самой что ни на есть конкретно-исторической реальности.

С этим, впрочем, согласится, вероятно, всякий марксист. Разногласия начинаются лишь дальше. Что *важнее* для понимания сущности религии как социального явления? Содержание ли религиозной фантазии или социальное функционирование религии? Религия как вид умственной деятельности человека или как форма общения и разобщения людей? Я сам отдаю предпочтение второму ответу, мои оппоненты, по

крайней мере Д. М. Угринович, И. А. Кривелев, Ю. И. Семенов, И. Р. Григулевич, — первому. Но между ними тоже есть разногласия, на которых стоит остановиться.

Д. М. Угринович тоже считает, что в религии главное — ее социальные функции. Но он видит важнейшую социально-идеологическую роль религии в ее «иллюзорно-компенсаторной» функции, а интегративно-сегрегативную функцию религии считает второстепенной, ибо она-де не специфична для религии (Угринович, с. 69). Возражение серьезное. Но все дело в том, что «иллюзорно-компенсаторная функция» при всей ее важности выполняется религией в отношении не отдельного «человека» (каким очень часто оперируют философы), не индивида, а всегда, *без единого исключения*, в отношении некоего коллектива, какой-то *группы* людей. Прекрасный пример — христианское учение о страшном суде и загробном воздаянии: в полном смысле слова «иллюзорно-компенсаторная» доктрина. Но как и когда стала эта доктрина действительной силой? Только тогда, когда появились сначала мелкие, а потом массовые группы сектантов — иудео-христиан, «верных», «братьев», «призванных», «трудящихся и обремененных», страстно жаждавших избавления от всех мирских зол. Из этих людей и составились ранне-христианские общины — первоначальное ядро христианства. Так было и во всех других случаях. «Иллюзорно-компенсаторная» функция любой религии собирает вокруг нее адептов, приверженцев, верующих, единоверцев и отделяет их от всех прочих людей, у которых есть, как правило, *своя* религия со *своей* иллюзорно-компенсаторной функцией. Если нет этой кучки (или этой массы) людей, то нет и их религии со всеми ее функциями!

Кстати, надо не забывать и еще об одном. Иллюзорно-компенсаторная функция религии при всей ее важности действует ведь не постоянно. В будничной, мирной обстановке, в периоды относительного благополучия (ведь бывают же такие даже и в классовом антагонистическом обществе!) человек обычно не ощущает надобности в какой-либо компенсации, будь она иллюзорной или нет. Даже люди из эксплуатируемых классов — крестьяне, ремесленники, рабочие — обычно привыкают к своему положению, к серой рутине, к мещанскому или мужицкому благополучию. В такие периоды люди редко вспоминают о боге. Тем более люди правящих классов: пользуясь всеми благами жизни, они, как правило, не нуждаются в каких-либо «иллюзиях» или «компенсациях». Только в случае несчастья, тяжелой болезни, пожара, неурожая начинают люди ощущать потребность «компенсации», вернее, потребность в помощи, в спасении, в защите. В периоды общественных кризисов, массовых бедствий, голодовок, эпидемий, вражеских вторжений, в эти экстремальные моменты — вот когда появляется на сцене религия с ее иллюзорной компенсирующей функцией. Так было в эпоху зарождения христианства, так было не раз в средневековье, когда появлялись массовые плебейские секты, обещавшие своим членам спасение от бедствий. Вот почему, не отрицая огромной роли религии как «иллюзорно-компенсаторной» силы, я все же не могу признать ее главной функцией религии.

И. А. Кривелев в своих возражениях больше подчеркивает другую сторону. Нельзя недооценивать важности изучения религиозных представлений, и прежде всего вопроса о существовании или несуществовании сверхъестественных существ: иначе-де сотрется разница между богословами и атеистами и иначе вообще невозможно-де даже подойти к религиозным явлениям (Кривелев, с. 74—77). По его мнению, без внимания к «теоретической мировоззренческой проблематике» нельзя и решить вопрос о борьбе со злом: бороться ли с ним собственными силами или обращаться с молитвой к богу. «Не наше мол дело, — пишет И. А. Кривелев в своем обычном ироническом стиле, — есть бог или нет

его, просто не будем к нему обращаться. Но если он есть, то как же можно к нему не обращаться?!» (Кривелев, с. 77). Очень даже можно! Вот в Африке у очень многих народов существует представление о небесном божетворце (Ньяма, Замбе, Калунга, Леза, Мулунгу, Киумбе и др.). Но считают, что этот бог-творец, создав мир, давно уже перестал им интересоваться и совершенно не вмешивается в дела людей; поэтому и люди считают бесполезным обращаться к нему с молитвами, приносить жертвы и т. п. (предметом молитв, жертвоприношений, культа служат предки). Это — «*deus otiosus*» («праздный бог»). Подобные примеры известны и на более высокой ступени общественного развития. Основатель буддизма, Гаутама-Будда, учил своих учеников о бесполезности обращения к богам. Боги существуют, но они не только не могут помочь людям избавиться от мучительного существования (а жизнь есть сплошное страдание!), но и сами подвластны порочному круговороту бытия; только своими собственными усилиями может человек достигнуть желанной цели — блаженной нирваны.

Наиболее решительны возражения Ю. И. Семенова, но они зато и наименее убедительны. Создается впечатление, что Ю. И. Семенов просто не понял содержания моей статьи. Ему почему-то показалось, что главное в ней — это мое стремление во что бы то ни стало опровергнуть «господствующее в нашей литературе» определение религии как «веры в сверхъестественное» (Семенов, с. 49, 50, 51). Откуда вывел Ю. И. Семенов это заключение, сказать трудно. Я в своей статье как раз воздержался от обсуждения того, насколько удачно такое определение религии и принял именно его — религия как вера в сверхъестественное (с. 92). Каким же образом можно было увидеть в этом вопросе, который я отказался обсуждать, главное содержание моей статьи?

Однако, чтобы сделать вопрос еще более ясным и устранить всякий повод для неправильного понимания смысла моей статьи, — я готов включить выражение «вера в сверхъестественное» в мою формулу («Сов. этнография», 1979, № 3 с. 91, 96), которая от этого абсолютно не изменит своего смысла. Она будет в таком случае звучать так: «Религия есть отношение людей друг к другу по поводу веры в сверхъестественное». — Надеюсь, что теперь уже всякому ясно, что главная мысль дискутируемой статьи ни в малой мере не зависит от употребления или неупотребления слов «вера в сверхъестественное».

В своих возражениях по моему адресу Ю. И. Семенов идет и дальше. Он возражает и против моего тезиса о том, что сами «верующие» обычно плохо знают — и даже совсем не знают — предмета своей веры. По мнению Ю. И. Семенова, это невозможно. «Нельзя иметь верования и не знать их» (Семенов, с. 50 и др.). Ю. И. Семенов был бы здесь в некоторой мере прав, если бы религия в самом деле сводилась к одной только вере в сверхъестественную силу. Тогда, конечно, если я верю в сверхъестественную силу, то я знаю, что я в нее верю, и этого достаточно. Но ведь можно действительно верить в сверхъестественное, но не иметь понятия, что же оно собой представляет — безличную ли опасную силу, тайное искусство колдуна или ведьмы, злого духа, священно-го быка или змею, божество или целый сонм богов...

Если же вспомнить, что религии всего мира далеко не сводятся к «вере в сверхъестественное», а включают в себя бесконечно разнообразные представления о богах и духах, в сложных религиях — строгую догматику, разные «символы веры», богословские учения и пр., то странно даже и подумать, что все это может требоваться от простого мирянина-«верующего». Ведь чтобы убедиться в том, что вполне можно «иметь верования и не знать их», достаточно произвести нехитрый эксперимент: задать прихожанину любой церкви два-три вопроса по православному катехизису. Спор решится сам собой.

Однако, идя еще дальше в полемике со мной, Ю. И. Семенов доходит до утверждений по меньшей мере странных. Социальная функция религии есть, по его мнению, не только не важнейший ее элемент, но и вообще не обязательный и несущественный. «Вообще никакой подход к религии со стороны исследования ее функций не может приблизить к пониманию ее сущности», — пишет Ю. И. Семенов (Семенов, с. 52). «Религия появилась, — пишет он в другом месте, — вовсе не для того, чтобы выполнять какую-либо определенную общественно необходимую функцию» (там же, с. 58) ...«Религия возникла просто потому, что не могла не возникнуть» (там же) ...«Но возникнув, религия начала выполнять определенные функции» (там же, с. 58).

Мысль о том, что одно дело — сущность общественного явления (в данном случае религии), а другое дело — выполнение им каких-то общественных функций, — мысль, напоминающая о кантовском различении «вещи в себе» и познаваемого нами явления, — высказывалась не раз в социологической литературе; очень ясно выразил ее в свое время Дюркгейм. Мне думается, однако, что такое противопоставление «сущности» религии выполняемым ею «функциям» (и подразумеваемая при этом мысль о необязательности каких бы то ни было ее «функций») ошибочно. Социальное явление, не выполняющее никаких социальных функций, не может существовать. Чтобы это было яснее, приведу некоторые наглядные примеры. Каково происхождение искусства? Об этом существуют разные теории. Если следовать рассуждениям Ю. И. Семенова, то оно возникло «просто потому, что не могло не возникнуть»; но раз возникнув, оно стало выполнять определенные функции: коммуникативную, магическую, эстетическую, символическую и пр. Другой пример: каково происхождение земледелия? По такому же рассуждению, оно «возникло просто потому, что не могло не возникнуть»; но раз возникнув, земледелие начало выполнять общественно необходимые функции: снабжать людей хлебом и прочей пищей, льном и хлопком для одежды и т. д. Мне кажется, что подобные рассуждения не приведут к пониманию ни сущности какой-то вещи, ни ее происхождения.

Некоторые из моих оппонентов, видимо, обижены тем, что я считаю пустой тратой времени примитивную «полемику» о религии такого типа: «нет бога — есть бог». Этим я, во-первых, будто бы «ставлю на одну доску верующих и атеистов» (Григулевич, с. 62), а во-вторых, возвожу поклеп на атеистов, которые будто бы только и умеют, что повторять эту коротенькую фразу. Для большей наглядности И. Р. Григулевич приводит юмористический пример Остапа Бендера и его религиозного диспута с ксендзами (Григулевич, с. 63). Он прав: к сожалению, такие «атеисты», по общему развитию стоящие на уровне школьника 5-го класса, у нас есть. Боюсь, что их средний умственный уровень даже ниже — Остап Бендер знал хоть несколько латинских слов — и что их даже во много раз больше, чем ученых атеистов-религиоведов. Но ведь мы равняемся не на уровень бендеровского «атеизма»! Я лично предпочел бы вести полемику на более высоком уровне, скажем, на уровне Спинозы, великого мыслителя, которому его материалистическое мировоззрение не мешало называть «первичную субстанцию» «богом»! Ведь, как известно, «Спиноза сделал центральным пунктом своей онтологии тождество бога и природы, которую он понимал как единую и единственную, вечную и бесконечную субстанцию, исключаящую существование какого-либо другого начала, и тем самым как причину самой себя (causa sui)»².

К сожалению, остался почти вне поля зрения моих критиков главный тезис моей статьи — тезис о социальной, сегрегативно-интегратив-

² См. «Философская энциклопедия», т. 5. М., 1970, с. 112.

ной функции всякой религии. Он почти что обойден молчанием. Ю. А. Муравьев, сказав вначале по моему адресу несколько лестных фраз («интересные мысли», «нешаблонное освещение проблем», «богатая эрудиция»...), в дальнейшем даже не упомянул об этом моем важнейшем тезисе. В. Н. Шердаков лишь вскользь, хотя и с одобрением, говорит о нем, равно как и Г. Г. Громов (Шердаков, с. 66; Громов, с. 77—78). Ю. И. Семенов, ставя этот вопрос, решительно отвергает мою точку зрения: хотя, говорит он, «бесспорно, что религия может способствовать и сплочению и разъединению групп людей», но «видеть в этом специфику религии нельзя». То, что я считаю «главной функцией религии», есть в действительности «второстепенный момент» (Семенов, с. 52). Если согласиться с Ю. И. Семеновым, то надо закрыть глаза на многовековую историю кровавых религиозных войн, на «подвиги» инквизиции, замучившей и казнившей миллионы ни в чем не повинных людей, «еретиков» и «ведьм»; закрыть глаза на кровавые крестовые походы, на «Варфоломеевскую ночь» и многочисленные подобные ей злодеяния, на зверства мусульманских изуверов над христианами, на индусо-мусульманскую резню, на многолетние войны католиков и протестантов в Ольстере и прочее и прочее... Это все — «второстепенный момент»? А где же тогда главный момент? Может быть, в «вере в сверхъестественную силу»? или в делении человеческой деятельности на «свободную и несвободную», как того требует философский метод Ю. И. Семенова?

И. А. Крывелев тоже возражает против моего тезиса, но более уклончиво. Самую проблему сегрегации и интеграции он считает «небезынтересной», но мое решение ее — «неубедительным» (почему?). А свое возражение он сводит — по своей литературной привычке — к шутке. «Какая, в самом деле, — иронически пишет он, — может быть интеграция в обществе, где отдельно существуют протодьяконы и экзархи, да еще плюс к тому иеромонахи с архимандритами? Сплошная сегрегация!». При этом он меня же упрекает в намерении «серьезную проблему утопить в несерьезной словесности» (Крывелев, с. 78). Кто же из нас двоих тут более несерьезен? Мне кажется, что отшутиться от серьезной проблемы не значит решить ее.

Единственно дельное возражение против моего тезиса сделал Д. М. Угринович. Оно очень просто. Религия — не единственный фактор сегрегации, говорит он; в такой же роли выступают и другие социальные явления: этнические традиции, политические и правовые взгляды господствующего класса, классовые, сословные и прочие интересы (Угринович, с. 69). Совершенно верно! Но я именно и старался в моей статье поставить религию в один ряд с другими социальными силами, выполняющими ту же основную функцию. Я писал (повторяю это для неосведомленных читателей): «В этом смысле (в смысле главной социальной функции) религия не исключение среди других социальных явлений. Напротив, она подобно любому другому явлению культуры, как материальной, так и духовной, выполняет важнейшую общественную функцию: как-то объединять, сплачивать определенную группу людей и тем самым противопоставлять ее всем другим. — Эта двоякая, лучше сказать двуединая, роль религии — как фактора интеграции и одновременно сегрегации — свойственна всем элементам культуры, без единого исключения. Религия — один из них. И она, быть может, более наглядно, более эксплицитно выполняет и всегда выполняла эту роль» (с. 97). Значит, и возражение Д. М. Угриновича бьет мимо цели.

Я очень огорчен также тем, как мало внимания уделили мои оппоненты той части моей статьи, где говорится о «проблеме зла» как о главном *содержании* всякой вообще религии (с. 92—95). Правда, Ю. И. Семенов верно заметил, что эта часть статьи недостаточно органично связана — даже, пожалуй, совсем не связана — с основной ее

частью (Семенов, с. 52). Он прав. Вопрос этот вполне мог бы составить содержание особой статьи. С другой стороны, однако, и в рамках настоящей статьи нельзя было обойти молчанием вопрос: что же все-таки составляет важнейшее содержание религиозных верований всех эпох и стран?

Верно ли, что именно проблема зла и способов борьбы с ним составляет важнейшую сторону религиозной идеологии и религиозной психологии? Мысль эта вообще не нова. Где страдание, там религия, говорили еще философы-просветители XVIII века. Сложные «мировые» религии давно уже принято называть «сотериологическими» — «религиями спасения». Спасения от чего? От мирского зла во всех его видах. Культы «богов-спасителей» существовали и в древнем мире.

Против чего же здесь возражают мои оппоненты? Во-первых, они считают, что само понятие «зла» применимо только к классовому обществу. В первобытную эпоху «понятие зла еще не отдифференцировалось от понятий „плохое“, „вредное“, „безобразное“» (Угринович, с. 70; Семенов, с. 51, 52). Во-вторых, в религиозном сознании идея зла и идея избавления от него всегда связывается с представлением о каком-либо сверхприродном существе, причинившем зло, или о таком же существе, могущем избавить человека от зла; значит, основным здесь оказывается именно вера в это сверхъестественное существо (Угринович, с. 70, 71; Семенов, с. 51). В-третьих, наконец, «проблемой зла» занимались не только религиозные деятели, но и мыслители, далекие от всякой религии (Семенов, с. 51). Спор здесь, видимо, вызван главным образом тем, что слово «зло» употребляется вообще в разных значениях. Я употребил его ради краткости в самом широком смысле — включая сюда всякие страдания, боль, вред, неудачу, голод, болезнь и пр., словом, все то, от чего нормальный человек стремится избавиться, — все равно, «отдифференцировано» в каждом отдельном случае понятие зла (в узком смысле) от понятий о плохом, вредном и пр. или нет. Понятие же «зла» в более узком, моральном или социальном смысле свойственно более высокому уровню общественного развития: против этого никто не спорит. Но мне жаль, что мои оппоненты не обратили внимания на то, что в моей статье как раз сделана попытка рассмотреть в исторической последовательности как бы ступени развития понятия «зла» в зависимости от общего хода истории — начиная от простой физической боли и вплоть до абстрактного и универсального понятия мирового зла.

А что понятие «зла» (в широком смысле) на каждой ступени исторического развития связано в религиозном сознании с образами сверхъестественных виновников зла или с образом сверхъестественного спасителя от зла — это хорошо известно. Но зависимость-то тут как раз обратная той, о какой думают некоторые мои оппоненты: не потому человек терпит боль (страдание, зло) и не потому он надеется на сверхъестественное спасение от него, что уверен в существовании подобных агентов, — напротив, он потому в них и верит и надеется на их помощь, что терпит боль и жаждет от нее избавиться.

Проблему зла решала не только религия? Конечно. Этим делом занималась и занимается медицина (лечение болезней), пожарная охрана (борьба с пожарами), органы охраны порядка (борьба с преступлениями). Религия тоже боролась и борется как с частными проявлениями всего нежелательного и неприятного, так и с мировым злом в целом — последнее в развитых, «сотериологических» религиях. Но беда религии в том, что средства-то борьбы у нее негодные, иллюзорные. Впрочем, в формальную дефиницию понятия религии борьба со злом, по-моему, не должна входить.

Не совсем ясна позиция И. Р. Григулевича по этому вопросу. Он, с одной стороны, пишет, что идея о религии как «борьбе со злом» — «не новая» (приводя цитату из статьи одного из зарубежных религиоведов),

и в этом он прав. С другой стороны, он упоминает о «десятках культов», в которых проблема зла вовсе не ставится. Интересно, что это за культы? Может быть, такие и есть; но И. Р. Григулевич приводит в качестве примеров — весьма неудачно — такие религии (толстовство, «демонические» культы), которые, как раз напротив, очень рельефно иллюстрируют мой тезис. Странно звучит и такое его утверждение: «...даже там, где религия провозглашает борьбу со злом своей главной функцией, она не столько борется с ним, сколько способствует его укреплению» (Григулевич, с. 64). Еще бы! Ведь потому-то мы и отвергаем религиозное мировоззрение, что оно указывает *ложный* путь борьбы со злом! Потому-то К. Маркс и называл религию «опиумом народа»; а Д. М. Угринович, развивая мысль Маркса, говорит об «иллюзорно-компенсаторной» ее функции.

Кстати, о религии как «опиуме народа». Тот же И. Р. Григулевич в своей статье несколько раз употребляет это выражение Маркса (Григулевич, с. 64, 65), воображая, что этим самым он полемизирует со мной. Напрасно! Формула К. Маркса абсолютно правильна и лишь подтверждает мой основной тезис. Но ошибается И. Р. Григулевич, принимая эту формулу за «определение» религии. Это отнюдь не «определение» (оно не отвечает логическому понятию «определение»), а фраза, вырванная из контекста, где Маркс в нескольких выражениях метко характеризует социально-идеологические функции религии. Напомню, как звучит в контексте это место, урезанным цитированием которого так часто злоупотребляют:

«Основа иррелигиозной критики такова: *человек создает религию*, религия же не создает человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но *человек* — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический комpendиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur*, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовной *усадой* которого является религия.

Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа.

Упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование *отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях*. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия.

Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы — не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком. Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движу-

щееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого»³.

Я сожалею особенно о том, что мои критики отнеслись без внимания к весьма существенному вопросу о месте христианского вероучения в истории религиозной концепции зла. Всякий, кто знаком хотя бы поверхностно с великими религиями Азии, не поколеблется выделить среди них религиозно-этические учения буддизма и зороастризма. Обе эти доктрины представляют собой всеобъемлющее философское обобщение, хотя выводы в том и другом учении противоположны: буддизм (ранний) учит об универсальности страдания как имманентного свойства самой жизни; зороастризм — об извечной борьбе доброго и злого начала в природе и истории — с перспективой конечной победы добра над злом. Что бы ни думать о моральной и идеологической стороне и той и другой концепции, нельзя отказать им обоим в логической последовательности и ясности. Я не могу понять, как можно ставить с ними в один ряд и даже чуть ли не выше их (Семенов, с. 61) путаный догмат христианской религии о «первородном грехе», совершенном (по неопытности!) Евой и Адамом, вкусившими плод с запретного дерева, за что всеблагодатный бог покарал ни в чем не повинное будущее человечество и всю природу (Быт., III, 17—19). В этом корень и причина мирового зла по христианскому вероучению!

Обошли молчанием мои оппоненты и связанный с тем же вопрос о месте образа дьявола в христианской догматике. Его традиционно принято считать виновником мирового зла. Но в «священном писании» опоры для такого взгляда нет. В Ветхом завете роль дьявола (сатаны) совершенно ничтожна. В рассказе о «грехопадении» он не фигурирует и потому не может считаться его виновником: соблазнил Еву и Адама хитрый «змей» (Быт., III, 1—5). В Новом завете есть лишь туманные упоминания об «искусителе», но вовсе не как о первопричине зла и греха. В обязательном для всех христиан «Символе веры» (325—381 гг.) дьявол даже не упомянут. Вообще роль дьявола как виновника мирового зла остается богословски не обоснованной. Для науки же эта религиозно-философская проблема представляет большой интерес.

В скобках отмечу нестати брошенный мне И. А. Кривелевым упрек в плохом знании библии. По его мнению, Токарев «не заметил», что «миф о грехопадении» содержится не в Новом, а в Ветхом завете (Кривелев, с. 78). На самом деле не Токарев, а Кривелев не заметил, что в статье говорится именно о «древнееврейском весьма нескладном мифе», принятом «отцами христианской церкви» (с. 94).

Есть и другие недоразумения. Тот же И. А. Кривелев ставит мне на вид целый ряд исторических или религиозно-философских неточностей, и кое в чем он отчасти прав. Он прав (Кривелев, с. 77), заметив у меня неточность в обозначении религии Израиля как «монотеистической» (с. 93), без должной оговорки, что такой она стала лишь в послевоенную эпоху (о чем у меня говорится в другом месте; см. с. 90). Но он ошибается в истолковании мною религиозно-философской концепции Вл. Соловьева: у меня сказано о «любопытной попытке» Соловьева «сочетать зороастрийское учение о великом нечистом духе — антагонисте бога — с христианским вероучением» (с. 94). А И. А. Кривелев понял меня так, что я будто бы приписал Вл. Соловьеву вообще «введение в христианство фигуры дьявола» (Кривелев, с. 79). Религиозно-философское учение Вл. Соловьева вообще заслуживает более внимательного разбора, но зачем же искажать мысли и самого Соловьева, и того, кто о нем пишет? То же и с образом Антихриста, учение о

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, М., 1955, с. 414, 415. Заметим попутно, что Маркс был не первым, кто уподобил религию «опиуму», до него пользовались таким сравнением Руссо, Марешаль, Кант, Гейне, Бруно Бауер, Фейербах.

котором, как мне кажется, именно Вл. Соловьев старался ввести к рамки всемирно-исторического процесса, как будущего противника Христа. «А кто же его, — восклицает И. А. Кривелев, — когда бы то ни было понимал иначе?» (Кривелев, с. 79). Как кто? Да в «Апокалипсисе», первоисточнике учения об Антихристе, он изображен как зверь с 7 головами и 10 рогами (Откров. XIII, 1—2, 7 и др.). А что многие исторические деятели — от Фридриха II до Петра Великого — принимались верующими за антихристов, это и мне, и всем хорошо известно, и то, что я не упоминаю об этих исторических «антихристах», еще не говорит о «забвении» мною «всей истории христианства», а скорее говорит о невнимательном чтении моей статьи оппонентом.

Таким же невнимательным чтением объясняются, вероятно, и некоторые историографические замечания И. А. Кривелева. Если я упоминаю о критике теории «аграрных демонов» Маннгардта со стороны шведского этнографа фон-Сюдова (с. 89) как о примере разногласий в понимании ранних форм верований, это еще не значит, что я согласен с этой критикой (Кривелев, 72); напротив, я всегда считал и считаю теорию Маннгардта прекрасно обоснованной. Мое краткое упоминание о весьма солидном исследовании Полом Радином роли «религиозных мыслителей» в ранних формах религии приводит И. А. Кривелева в удивление. «Невероятно, но факт, — пишет он, — автор пришел к теории обмана!» (Кривелев, с. 74). Не следовало бы смешивать публицистические выпады Мелье или Марешаля против духовенства с выводами такого добросовестного и ультраосторожного автора, как Радин, исследования которого никак не укладываются в рамки примитивной «теории обмана».

Некоторые из моих критиков, лишь вскользь коснувшись существенных сторон моей статьи, придают зато большое значение некоторым философским тонкостям. Например, ставят вопрос: чем собственно порождена была первобытная религия — самим *фактом* бессилия первобытного человека перед стихиями природы или *чувством* (сознанием) этого бессилия? Ю. И. Семенов считает первый ответ марксистским, а второй — «чистейшим идеализмом» (Семенов, с. 53); в этом с ним согласен Ю. А. Муравьев (Муравьев, с. 81), но решительно не согласен М. И. Шахнович (Шахнович, с. 85). Тут, однако, опять недоразумение. Что чувство (осознание) бессилия первобытного человека перед окружающими его силами природы было лишь отражением самого факта («реального, объективного», как выражается Ю. И. Семенов) бессилия — в этом никто не сомневается. Но *до* возникновения общественного сознания это «реальное объективное» бессилие не могло породить никакой религии — по той же простой причине, по какой подобное же бессилие не порождает религию у животных, которые тоже «реально, объективно» бессильны перед стихийными силами природы, но не осознают этого бессилия. Только пройдя через человеческое сознание (*общественное* сознание), беспомощность человека могла породить религиозные образы и все то, что мы вообще называем религией. Не признавать этого можно, только стоя на позициях вульгарного, механического материализма.

После того как я выше рассмотрел внимательно целый ряд моих разногласий с Ю. И. Семеновым, мне очень приятно упомянуть о вопросе, в котором я, напротив, с ним вполне согласен.

«Для обычного верующего, — говорит Ю. И. Семенов, — религия всегда была прежде всего практическим делом. Его прежде всего интересовало, что нужно делать (или чего не нужно делать), чтобы обеспечить благоприятное воздействие сверхъестественных сил на исход его деятельности и отвратить неблагоприятное. Что же касается вопроса о природе сверхъестественных сил, то он меньше всего его интересовал. Для него существование сверхъестественных сил выступало как что-то

само собой разумеющееся, не требующее никаких доказательств, никаких объяснений, никаких размышлений. Поэтому он и не пытался ни осмыслить свои верования, ни выявить связь между ними. *Первобытная религия никогда не представляла собой сколько-нибудь стройной системы.* Она была беспорядочным нагромождением самых разных верований, представлений и обрядов, нередко не только противоречащих, но даже исключаящих друг друга» (Семенов, с. 57; курсив мой.— С. Т.).

Совершенно верно! Не буду здесь особенно настаивать на том, что эти мысли Ю. И. Семенова несколько противоречат тому, что он сам пишет в других местах. Но эти совершенно правильные мысли бьют не в бровь, а в глаз современным «семиотикам»-структуралистам, повсюду ищущим «системы», «коды», «модели» и т. п. Ведь глава современного структурализма Клод Леви-Стросс прямо рассматривает мифологию как некую самостоятельную сущность, независимую от сознания человека и подчиненную своей собственной имманентной логике.

Лишь вскользь коснулись мои оппоненты (особенно И. Р. Григулевич) важного вопроса, который, правда, и в моей статье оставлен почти без рассмотрения: вопроса о соотношении религиозных общностей с классовой структурой. В этом вопросе мне нет надобности защищать какие-либо особые позиции: разногласий тут нет, хотя есть много неисследованного. И. Р. Григулевич неправ, ставя мне в упрек, что я будто бы из сферы изучения религиеведа исключая классовый подход, заменяя его феноменом сплочения — разъединения (Григулевич, с. 65). Я его не исключаю, но в своей статье не имел возможности, по недостатку места, внимательно рассмотреть эту сложную проблему. Она сложнее, чем на первый взгляд кажется. Ведь надо изучить сначала те довольно многочисленные исторические факты, когда при классовом общественном строе господствующий класс придерживается одного вероучения, а угнетенные классы, в своем большинстве, — другого. Так, в Боснии при османском режиме богатые землевладельцы были в большинстве мусульманами, а подавляющее число бедных крестьян («кметы») — христианами (католиками или православными). Аналогичное положение было у некоторых народов Кавказа, особенно у осетин, где религией большинства крестьян-общинников было христианство (смешанное с дохристианскими культами), а князья и дворяне были мусульманами. На правобережной Украине и в Западной Белоруссии дворянство — шляхта исповедовали католицизм, а крестьяне («хлопы») были православными или униатами. В Северной Ирландии до сих пор правящий класс придерживается пресвитерианства, а неимущие крестьяне — католики. Таких примеров немало, и в каждом случае требуется конкретно-историческое исследование, чтобы понять роль и функции каждой конфессии. В вероисповедной розни отражаются здесь классовые интересы и классовая борьба.

Но еще чаще, несомненно, ситуации, в которых правящий и угнетенные классы формально объединены одним вероисповеданием: оно в этих случаях выполняет функцию фиктивно-иллюзорного «братства», затушевывая классовый гнет и классовую эксплуатацию. Чьим классовым интересам служит в таких ситуациях религия — ясно само собой. Однако и здесь остается много еще неизученного.

Хочется отдельно остановиться на статье Г. Г. Громова, стоящей четко особняком среди статей других участников дискуссии: она стоит особняком, во-первых, потому, что написана, как и моя статья, с этнографических позиций, а во-вторых, потому, что содержит много свежих конструктивных мыслей, заслуживающих серьезного внимания.

Следует поддержать прежде всего стремление Г. Г. Громова перенести центр тяжести в изучении общественного сознания (у отсталых народов) с религиозно-магических представлений и суеверных обрядов на положительные знания и разумную практическую деятельность

человека. Действительно, ведь многое из того, что мы по привычке относим к суевериям и магическим обрядам, на поверку нередко оказывается проявлением положительных, хотя и не всегда систематизированных народных знаний. Даже профессиональная деятельность колдунов, жрецов, священнослужителей, оторвавшихся от народа и хранящих втайне обряды своей профессии, бывает основана в конечном счете на реальных знаниях народа, образуя на них некий «пустоцвет». Аналогичное соотношение видит Г. Г. Громов — и правильно — между нормами морали, имеющими вполне разумный и полезный смысл, и их религиозной оболочкой (Громов, с. 76).

Только зря так заостряет Г. Г. Громов различие между собственно народными религиозными представлениями и официальными церковными институтами с их богословской идеологией (Громов, с. 78—80). Не такая уже непроходимая грань пролегает между тем и другим. Едва ли поэтому обосновано его стремление сузить мое понимание религии как силы сегрегации: сузить, относя эту функцию не к религии в целом, а лишь к церкви; для религии в целом эта функция, по его мнению, «мнимая» (Громов, с. 78). К сожалению, это не так: многовековые религиозные войны вели между собой вовсе не одни богословы и духовенство — в них участвовали народы! К несчастью, бытовое разобщение иноверцев («...а вера с верою не пьет, не ест, не женится», как писал про жителей Индии русский путешественник Афанасий Никитин еще в XV в.) сохраняется в отсталых слоях населения доньше. Это далеко не «мнимое» разобщение!

Итак, какой же общий вывод? С какой точки зрения надо подходить к религии, чтобы понять самую ее сущность, понять ту роль, какую религия играла и играет в жизни людей? Для приближения к ответу возьмем один конкретный случай.

Какова роль ислама в сегодняшней международной обстановке и в событиях в отдельных странах Азии и Африки? Можно ли понять эту роль при помощи ссылок на то, что ислам есть «вера в сверхъестественную силу» (как того требует позиция Ю. И. Семенова)? Не думаю. Или ссылкой на «иллюзорно-компенсаторную функцию» всякой религии (с точки зрения Д. М. Угриновича)? Едва ли. Чтобы понять, какую роль играет сейчас мусульманская религия в Иране, Пакистане, в Бангладеше, в Ливане, в Египте, в Алжире и пр., едва ли необходимо углубляться в догматику ислама (очень несложную), рассматривать все имена, эпитеты и атрибуты Аллаха (их насчитывают до сотни!), вникать в споры о божественном или человеческом происхождении корана и пр. Все это интересно, но едва ли поможет нам в решении поставленных выше вопросов. Очевидно, нужно специальное изучение, чтобы понять, откуда взялась эта громадная сила, оказывающая такое большое влияние на социально-политическое развитие многих стран и народов, живущих в совсем иных условиях. И нельзя заменить это изучение повторением формул о «вере в сверхъестественное» и о «свободной и несвободной человеческой деятельности».

Другой пример — католическая религия, которая в современной международной обстановке, проявив невероятную гибкость и приспособляемость, играет весьма сложную, неодинаковую в разных странах роль: где защищает народ от военно-фашистских диктатур (Латинская Америка), где поддерживает крестьян и арендаторов в их борьбе за землю (Ольстер), где служит буфером между демократическими массами и неофашистскими течениями (Италия). Для понимания экономических и этноконфессиональных конфликтов в том же Ольстере едва ли много даст сравнительное изучение католического и протестантского катехизисов.

И все же я должен признать здесь свою ошибку. Увлечшись задачей поставить на первое место в изучении религии именно социальную ее

сторону — религия как форма общения и разобщения людей, я оставил слишком в тени другую сторону дела: освященное долгой научной традицией изучение самого содержания верований. Хотя я и сделал по этому поводу специальную оговорку (с. 97), но, видимо, ее было недостаточно, и я сам дал известный повод для упреков, что я-де не считаю особенно нужным изучать содержание вероучений. Еще раз повторю: конкретное изучение религиозных верований всех народов было и остается важной задачей науки. Только не нужно, во-первых, смешивать — это правильно отметил Г. Г. Громов — подлинно народные поверья с догматическим катехизисом, которого сами верующие, как правило, не знают; а во-вторых, изучая содержание верований, не следует ни на минуту забывать, что эти верования существуют не сами по себе (как это представляют себе «семиотики»), а лишь в головах людей, которые *по поводу* этих верований объединяются и разобщаются между собой.

Возвращусь к тому, с чего начиналась статья. Идет дискуссия, но силы участников ее неравны: два этнографа против восьми философов, правда, некоторые из них сами настроились на этнографический камертон. Зато такая ситуация дает мне повод присмотреться к различиям в самом методе подхода к религии. Кстати, называя своих оппонентов суммарно «философами», я имею в виду, конечно, не специальности их и не занимаемые должности, а единственно *метод* подхода к предмету.

Во всякой религии есть объект и есть субъект. Субъект — кто верит? Объект — *во что* он верит? Об *объекте* религии говорилось уже много: бог? боги? сверхъестественное? загробный мир? Примем любое. Но где *субъект* религиозных верований?

Для философов — это мыслящий *человек*, «верующий», который выступает здесь прежде всего как субъект познания окружающего мира — адекватного или неадекватного познания — другое дело. Конечно, философ-марксист в отличие от своего буржуазного коллеги по профессии рассматривает человеческую личность как *социальное* существо, не как биологическую особь; но все же в качестве субъекта религиозного познания мира выступает для философа именно «человек» с его потребностями, способностями и привычками.

Для этнографа же субъект (носитель) религии — это *народ*, *этнос* либо группа этносов или — в случае поликонфессиональности — часть этноса. Тем самым этнографическое изучение религии, оставаясь таковым, вписывается органически в проблематику собственно этнографической науки. Для этнографа испанцы, итальянцы, ирландцы, мальтийцы — католики; шведы, датчане, финны — протестанты; греки, сербы, румыны — православные; иранцы — мусульмане-шииты. Здесь дело идет не о личных убеждениях «верующих», а об объективном факте преобладания такой-то конфессии в такой-то стране. Среди католиков Италии, среди лютеран Швеции могут быть (и есть) люди разных взглядов, колеблющиеся, равнодушные к религии, даже убежденные атеисты. Статистика религий не принимает этого во внимание; лишь в немногих странах подсчитывается отдельно количество свободомыслящих — атеистов. Таким образом, этнографический метод изучения религии — по крайней мере в этом отношении — является чисто объективным. Мне кажется, что это надо причислить к его достоинствам.

Конечно, это не означает отказа от изучения религиозных взглядов мыслителей-одиночек (Сведенборг, Сковорода, Лев Толстой, Сютаяев и др.), они тоже интересны, но для этнографа — лишь как индивидуальные отражения каких-то общин, массовых (по крайней мере в прошлом) религиозных течений.

Последнее замечание. Я умышленно почти не касался здесь тех высказываний участников дискуссии, которые или прямо направлены в

поддержку защищаемых мною идей, или даже развивают их дальше. Это замечания Ю. А. Муравьева (в плане теории познания), В. Н. Шердакова (религия и мораль), особенно Я. В. Минкивичюса (в социологическом плане) и Г. Г. Громова (в чисто этнографическом). Я могу здесь ограничиться лишь выражением им искренней благодарности за желательный отклик.

ONCE MORE ON RELIGION AS A SOCIAL PHENOMENON (A REPLY TO CRITICS)

In this paper the author, continuing the discussion that started with his paper (see «Sovetskaya Etnografia», 1979, No. 3), replies to his opponents: D. M. Ugrinovitch, I. A. Kryvelev, Yu. I. Semenov, V. N. Sherdakov, Yu. A. Muravyov, Ya. V. Minkivicius, M. I. Shakhnovitch, G. G. Gromov, and I. R. Grigulevitch (see «Sovetskaya Etnografia», 1980, Nos. 1, 2, 4, 5, 6).

The main subject of controversy was the question: what is the principal, the most important aspect of religion? The beliefs themselves, their content (such is the opinion of most of the author's opponents) or the social function of religion (the author's opinion). In the present paper the author repudiates the allegation that he denies the need for studying the content of religious beliefs; however, he does not see this as the principal object in studying the history of religion. At the same time, the author admits his error: in his eagerness to stress that which is most important in religion, its social role, he left in the shadow the study of the beliefs themselves; naturally, their study is obligatory for specialists in religion.

The author still thinks that the principal social role of any religion is to serve as a factor of uniting people (social *integration*) and of separating them (*segregation*); the latter function is the principal one.

The main difference of opinion between the author and his opponents lies in their different interpretation not of the object but of the subject of religious beliefs: for philosophers, including most participants of the present discussion, the subject in religion is *man* (for Marxian philosophers — social man); for ethnographers (including the present author) it is the *ethnos* (people), or a group of ethnoses or a part of one. On this basis cooperation between ethnographers and religion specialists as such is both possible and desirable.

Incidentally, the author replies to various particular objections and remarks made by the participants in the discussion.

К ИТОГАМ ДИСКУССИИ ПО СТАТЬЕ С. А. ТОКАРЕВА «О РЕЛИГИИ КАК СОЦИАЛЬНОМ ЯВЛЕНИИ»

В дискуссии по статье С. А. Токарева «О религии как социальном явлении (мысли этнографа)» приняли участие ученые разных специальностей — философы, религиоведы, этнографы. Это придало дискуссии комплексный, междисциплинарный характер, позволило обсудить широкий круг проблем. Участниками дискуссии был выдвинут ряд интересных соображений, которые привлекут внимание специалистов, подчеркивалась необходимость всемерного развертывания марксистских исследований актуальных проблем религиоведения. В кратком заключении невозможно коснуться всех аспектов дискуссии, но по ее стержневым вопросам редакция считает необходимым высказаться.

Перед советскими исследователями религии стоят важные и ответственные задачи. Для их успешного решения необходимы всесторонний учет и творческое развитие теоретического наследия классиков марксизма-ленинизма, глубокий анализ современной религиозной ситуации, комплексное исследование религиоведческих проблем представителями всех общественных наук, в том числе этнографии.

Как подчеркивалось в ходе дискуссии, религия в наши дни видоизменяется, пытается приспособиться к реальности современного мира. В связи с этим становятся более подвижными границы предметной области религиоведческой науки, меняются исследовательские приоритеты в изучении религиозной ситуации. Так, по мнению С. А. Токарева, не содержание религиозных представлений само по себе, а социальное функциони-