

С. А. Токарев

О РЕЛИГИИ КАК СОЦИАЛЬНОМ ЯВЛЕНИИ

(МЫСЛИ ЭТНОГРАФА)

1

Существует множество определений религии. Но они зачастую различаются между собой только оттенками. По существу же есть лишь два определения — два понимания религии, коренным образом различающиеся между собой. Одно понимание принадлежит верующим, богословам и защитникам религии, другое — ее противникам, атеистам.

Первое понимание исходит из того, что вне нас существует некая могущественная сверхприродная сила, от которой человек находится в зависимости. Отсюда религия понимается как установление каких-то взаимоотношений между человеком и этой силой: выражение покорности этой силе, страха перед ней, признания зависимости, подчинения ее воле, желания сблизиться, слиться с этой силой и пр. Характер этой надприродной силы, степень ее могущества, содержание ее повелений и заповедей, отношение к моральным принципам (добрый или злой, прощающий или гневный бог), степень олицетворенности и т. п. — все это различается в отдельных религиях и по-разному отражается в формулах-дефинициях религии; но различия касаются лишь частных и деталей.

Второе — «атеистическое» — понимание религии исходит, в противоположность первому, из непризнания существования чего-либо надприродного, сверхъестественного. Религиозные идеи, образы, складывающиеся в сознании человека, — это только плоды его воображения. Страх перед сверхъестественными силами — это страх перед чем-то несуществующим; старание их умиротворить — это старание умиротворить нечто иллюзорное, нереальное. Поэтому задача понять религию, ее корни, ее сущность сводится с этой точки зрения к вопросу о том, каким же образом возникли в человеческом сознании те идеи, представления о вещах, которые не существуют в реальном мире. На этот вопрос сторонники разных научных направлений отвечали и отвечают по-разному (теории фетишизма, анимизма, магизма и др.), но они все сходились и сходятся в одном: в признании иллюзорности всех и всяческих религиозных образов.

Если, однако, присмотреться ближе к «богословскому» и «атеистическому» пониманию сущности религии, то мы с некоторым удивлением заметим, что они — при всей их полярной противоположности — тоже имеют нечто общее. Это общее — понимание религии как совокупности идей о некой потусторонней силе, стоящей над человеком. Но богословы говорят: эта сила действительно существует, а атеисты ее существование отрицают.

Попробуем задать себе вопрос: можно ли вообще считать главным в религии само содержание религиозных представлений, т. е. образы религиозной фантазии? Они ли являются самой существенной и притом первичной стороной всякой религии?

Вопрос смелый и на первый взгляд даже странный. Что же другое, как не вера в бога (или в богов, в духов, в нечистую силу и пр.), составляет, казалось бы, самую суть религии? В чем же другом надо искать эту суть?

Однако присмотримся к делу ближе.

Всякий, кто имел дело с этнографическими или иными описаниями верований любого народа, не мог не заметить крайнюю расплывчатость, неясность и зачастую противоречивость этих верований. В отношении одного и того же народа один исследователь описывает эти верования так, другой — совсем иначе (это зависит от выбора информатора и от других причин). Возьмем наудачу два-три примера из сотен.

Тотемические верования племен Центральной Австралии описывались не раз, притом хорошо подготовленными исследователями: Б. Спенсер, Фр. Гиллен, Карл и Томас Штреловы и др., и все же содержание этих верований остается неясным: образы тотемических предков — люди или животные или то и другое вместе? Священные «чуринги» — «духовная часть» предка или «второе тело» человека? «Альтжира» — небесный бог или древние мифические времена? И т. д.

В промысловых культах народов Сибири видную роль играет почитание «хозяев» природы, тайги, животных. Но что это за «хозяева»? Духи ли это — покровители животных, тех или иных явлений природы или сами эти явления природы (тайга, горы, море и пр.), которые служат предметом почитания? Если это духи, имеют ли они какое-либо отношение к образам предков, к шаманским духам? ¹

Что такое пресловутые «фетиши» народов Западной Африки? Почитаемые ли материальные предметы, которым приписываются сверхъестественные свойства? Или духи либо иные воображаемые существа, обитающие в этих предметах либо как-то с ними связанные? Об этом долго велись в науке споры ².

При такой неопределенности предметов религиозного почитания, при такой туманности самого содержания верований немудрено, что каждый полевой этнограф, описывая эти верования, вольно или невольно пытался уложить их в рамки привычных для него понятий — берутся ли эти понятия из арсенала богословской терминологии (бог, дьявол, душа и пр.) или из научной (фетиш, тотем, мана и пр.). Неудивительно, что одни и те же верования (одного и того же народа) фигурируют в научной литературе как этнографические иллюстрации то анимистических, то фетишистских, то магических (преанимистических) представлений — в зависимости от теоретических взглядов автора.

Отсюда и долголетние споры среди этнографов о том, что такое «мана», что такое «фетиш», что такое «тотем», что такое «маниту». Отсюда и споры, получившие особую остроту, о том, есть ли у какого-то народа представление о небесном божестве-творце, и усиленные старания адептов теории «прамонотеизма» (особенно В. Шмидта) найти такие представления у андаманцев, семангов, бушменов, огнеземельцев, тасманийцев и других отсталых народов. Отсюда и безнадежные усилия подогнать различные представления отсталых народов о жизненной силе под христианское понятие «души».

¹ См., например: Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 31; В. Г. Богораз. Чукчи, ч. 2. — «Религия». Л., 1939, с. 4, 11.

² См. В. Н. Харузина. Заметки по поводу употребления слова «фетишизм». — «Этнографическое обозрение», 1908, № 1—2.

В числе нерешенных до сих пор, но более частных вопросов можно назвать хотя бы вопрос о том, был ли у народов Сибири культ предков. Раньше этот вопрос обычно решался положительно, и о «культе предков» у алтайцев, хантов, манси, чукчей и других говорилось как об очевидном и бесспорном факте; однако в последние годы в этом зародилось сомнение, и некоторые исследователи склонны отрицать существование культа предков у большинства народов Сибири³.

Еще пример: с конца прошлого столетия широко распространился взгляд, что аграрные культы у земледельческих народов древней и новой Европы основаны на олицетворении «духа растительности» (Маннгардт, Вундт, Фрэзер); но в недавние годы было высказано мнение (фон Сюдов), что олицетворений этих в сущности нет и что описанные Маннгардтом «ржаные волки», «хлебные девушки», «хлебные матушки» и пр. им же и сочинены под влиянием господствовавшей в XIX в. «мифологической теории», народ же о них ничего не знает⁴.

Можно было бы привести еще много примеров того, что за описаниями, казалось бы, самыми добросовестными, конкретных верований того или другого народа или группы народов стоит не какая-нибудь вполне определенная категория представлений, а некий идейный туман, в котором каждый исследователь видит то, что соответствует его собственным взглядам.

Не мудрено, что после двухвековых стараний понять и определить характер ранних форм религиозных верований, в науке так и не найден убедительный ответ на вопрос, что они собой представляли: почитание природы, культ предков, анимизм, фетишизм или что-то еще. Если названные только что понятия отражали стадии развития религии, то в какой последовательности они сменяли друг друга?

Критическая проверка накопившихся в литературе описаний верований разных народов привела Пола Радина — одного из виднейших американских этнографов — к смелому, но хорошо обоснованному выводу, что вообще подавляющее большинство верований, описанных исследователями у народов разных стран, принадлежит не самому народу, не массе населения, а лишь небольшой прослойке шаманов, жрецов и прочим «религиозным мыслителям»; они являются не только хранителями и знатоками верований (от них этнографы по большей части и получали свою информацию), но и создателями этих верований; простой же народ, т. е. подавляющее большинство «верующих», не знает этих верований и не особенно интересуется ими, разве лишь в моменты каких-то катастроф: с него достаточно совершать установленные обряды, приносить жертвы⁵.

3

Если обратиться к более поздней ступени истории религии — к религиям древних государств — Египет, Месопотамия, Индия, античный мир и др., то нетрудно увидеть, что, хотя имеющаяся у нас информация о содержании религиозных представлений, об образах богов и других сверхъестественных существ временами более полна и более надежна благодаря религиозным текстам и иконографии, все же многое остается на долю догадок. Особенно если ставить вопрос о происхождении этих образов: каково происхождение египетских Осириса, Исиды, Ра, Аммона и др., вавилонских Мардука, Иштар, Шамаша и др., античных Зевса, Аполлона, Афины, Геры, Посейдона и др.? Тем более, что многие и самые важные (с точки зрения верующих) стороны богопознания превратились в руках жрецов в эзотерические, хранившиеся в строгой

³ См., например, Б. П. Шишло. Истоки культа предков. Л., 1972.

⁴ K. von Sydow. Selected papers on folklore. Copenhagen, 1948.

⁵ P. Radin. Primitive religion. N. Y., 1937 (2-е изд. — 1957).

тайне священные знания, совершенно недоступные народу. Они пропали и для нашей науки.

Вот почему мы так мало в сущности знаем даже о религиях античного мира — о подлинном содержании самих верований. Мы знакомы по сути дела лишь с экзотерическими мифами о богах, их художественно-литературной трансляцией, даже сатирически-пародийной переделкой. Подлинные религиозные представления древней Греции хранились в тайных мистериальных культах, в среде жрецов и мистов и умерли вместе с ними.

Но мало того, что мы плохо знаем идейное содержание древних национально-государственных религий; мало того, что сами почитатели древних богов не имели о них ясного представления. Приходится признать, — как бы это ни казалось странно на первый взгляд, — что это содержание древних религий вообще не составляло их существенной стороны. Иначе как объяснить тот факт, — мне приходилось уже об этом писать⁶, — что религии древних государств, стоявшие примерно на одном уровне общего исторического развития, выполнявшие одну и ту же социально-идеологическую функцию, чрезвычайно резко отличались друг от друга по своему идейному содержанию? Если религии античного мира, а особенно древнеиудейская религия, были почти целиком ориентированы на земную жизнь, то египетская религия была, напротив, подчинена главным образом идее посмертного существования. Та же египетская религия с ее гипертрофированными заботами о теле умершего (мумификация, пирамиды, заупокойные храмы) резко отличалась хотя бы от иранского маздаизма, с суеверным ужасом сторонившегося нечистоты трупа. Мистический аскетизм Индии, доходивший до изуверского фанатизма, весьма мало похож на чинную набожность и чисто формальный ритуализм конфуцианского Китая. Бесчисленный пантеон богов Индии, Японии и других стран резко контрастирует со строгим монотеизмом Иудеи послепленной эпохи. В пределах античного мира богатая, красочная религиозная мифология греков противостояла сухим, бесцветным и абстрактным образам богов у римлян. И таких контрастов можно бы насчитать еще немало. Они, однако, отнюдь не мешают исследователю — по крайней мере марксисту — брать за общие скобки эти древние (хотя дожившие в некоторых странах до наших дней) национально-государственные религии как религии вполне определенного типа.

Наконец, что касается даже современных нам больших «мировых» религий — буддизма, христианства, ислама, то и здесь мы находим аналогичную картину. Прежде всего, не нужно думать, что содержание догматики этих религий общеизвестно. Вовсе нет. Ее знают профессионалы-богословы и немногие «светские» специалисты. Огромная масса верующих, например, христиан, очень смутно представляет себе содержание христианского вероучения. Можно сказать, что большинство верующих его совсем не знает. Об этом свидетельствуют данные хотя бы специальных религиозно-социологических обследований, проводившихся в США. Там, например, согласно анкете «Института Гэллага» (1954), хотя 96% опрошенных заявили себя верующими христианами, но из них 60% не смогли назвать по именам лиц «пресвятой троицы»; 65% не знали, кому принадлежит «нагорная проповедь»; 79% не назвали имени ни одного ветхозаветного пророка. По другому обследованию, 53% опрошенных не знают имен четырех евангелистов⁷.

⁶ С. А. Токарев. Проблемы периодизации истории религии. — «Вопросы научного атеизма», в. 20. М., 1976, с. 77, 78.

⁷ W. Herberg. Protestant, Catholic, Jew. An essay in American religious sociology. N. Y., 1956, p. 14, 236; см. также Ю. А. Левада. Социальная природа религии. М., 1965, с. 198.

Еще важнее другое. Как и в национально-государственных религиях, мы и здесь обнаруживаем, что содержание вероучения трех мировых религий весьма и весьма различно. Эти различия особенно бросаются в глаза в отношении буддизма и ислама, где контраст доходит до крайности (христианство занимает в этом смысле как бы среднее положение). В исламе — фанатическая проповедь веры в единое божество (Аллаха), в буддизме — признание неопределенного множества божеств разных рангов; в исламе — безусловная и пассивная покорность богу, в буддизме — первоначально полное пренебрежение к божествам и самостоятельный путь человека к спасению, а позже — опора на помощь живых людей-божеств и на разные магические действия; в исламе — вера в единый направленный и необратимый исторический процесс, завершаемый последним судом бога над людьми, в буддизме — бесконечная цикличность мировых периодов, управляемых последовательно разными божествами; в исламе — идея личного спасения бессмертной человеческой души, в буддизме — отрицание личного бессмертия и учение о вечном распадающихся и сочетающихся дхармах...⁸

И опять-таки, как в отношении национально-государственных религий, так и здесь, — наличие резких контрастов несколько не мешает нам объединять буддизм, христианство и ислам в одну категорию, в один тип — тип «мировых религий».

4

Все сказанное выше достаточно объясняет тот крайний разноречивый, который господствует в научной литературе по вопросу о классификации религиозных явлений и о периодизации истории религии (Гегель, Конт, Лёббок, Фробениус, Ахелис, Парриш и многие другие). Одни пытались, хотя и с натяжками, построить периодизацию религии по смене почитаемых объектов, другие — по типу отношений человека к божеству⁹. Новейшие попытки этого рода — у Эриха Фромма (авторитарные и гуманистические религии¹⁰) или у Арнольда Тойнби (прогрессистские и циклические системы)¹¹ — представляют интерес, но не решают проблемы.

Между тем в марксистском учении об обществе и общем ходе его исторического развития уже содержится достаточно прочная основа для построения более строгой и объективной истории религии. Ведь с марксистской точки зрения религия есть *социальное* явление, она есть одна из форм *общественного сознания*. Иначе говоря, это одна из форм «идеологических» отношений между людьми. Из этого следует само определение религии: она есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько *отношение людей друг к другу — по поводу представлений о боге (о богах)*.

5

Но прежде чем перейти к подробному рассмотрению этого предмета, попробуем еще раз коснуться вопроса о самом идейном содержании религиозных представлений.

Ведь уже один факт чрезвычайного разнообразия религиозных верований на разных и даже на приблизительно одинаковых ступенях исторического развития неизбежно ставит перед нами вопрос: а что же в таком случае остается *общего* во всех этих религиозных представлениях с точки зрения их содержания, того общего, что оправдывает их отнесение все же к одной сфере общественного сознания и отграничивает от всяких других сфер, «нерелигиозных»?

⁸ С. А. Токарев. Указ. раб., с. 80.

⁹ С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 6—10.

¹⁰ E. Fromm. Psychoanalysis and religion. N. Y., 1967, p. 34—37.

¹¹ A. Toynbee. An historian's approach to religion. Oxford, (USA), 1956, p. 10—13.

На такой вопрос чаще всего отвечают, указывая на «веру в сверхъестественное» как на главный или даже единственный достоверный признак религии, отделяющий ее от всякой «нерелигии». Примем пока это определение, не вдаваясь в критику его неточности и некоторой туманности. Но в чем же конкретно проявляется — в сознании или в действиях человека — эта вера в сверхъестественное?

В попытках ли объяснить непонятные (или всякие вообще) явления окружающего мира? Происхождение Вселенной, антропогенез, видимые движения солнца, луны и звезд? Разумеется, нет.

Конечно, было время (европейское средневековье), когда церковно-христианское богословие заменяло собой знание о мире. Теология подчиняла себе и философию, и робкие зачатки точных наук. Но это время давно прошло. История борьбы науки за эмансипацию от церковной догматики, история ее побед над средневековой лженаукой и схоластикой хорошо известна. Ныне религия и не пытается — по крайней мере в цивилизованных странах — оспаривать достижения точных, естественных и даже гуманитарных наук; не пытается соперничать с ними в познании мира. Современные богословы — католические, протестантские и иные — сами прекрасно осведомлены о достижениях астрономии, атомной физики и других наук. Многие видные ученые-натуралисты остаются верующими, и религия ничуть не мешает им делать научные открытия.

6

Не претендуя уже давно на «объяснение» материального мира, религия зато заявляет претензию на общее осмысление жизни, на решение кардинальных философских и философско-этических проблем. И в первую очередь на решение вопроса: откуда зло в мире и как с ним надо бороться.

Если поэтому вернуться к поставленному выше вопросу о самом *содержании* религиозных представлений, то можно сказать, что главное в этом содержании — не имена богов и не богословские учения об их свойствах и взаимоотношениях, и не идеи об отношении человека к богу, а то, какой ответ дает та или иная религия на вопрос о происхождении зла в человеческой жизни.

Можно даже рассматривать всю историю религии всех веков и народов с точки зрения того, как в ней решался и решается вопрос о причинах зла и о средствах преодоления его. По-видимому, тут можно говорить о постепенном *восхождении*, по мере общего роста культуры и усложнения общественных отношений, от примитивного конкретно-вещественного решения этого вопроса к более обобщенному и абстрактному его решению; и от непосредственного физического ощущения боли — к понятию социального зла и способов избавиться от него.

На самой ранней ступени исторического развития (примеры — племена Австралии, папуасы Новой Гвинеи, индейцы Южной Америки) зло — это колдовство врага-чужеплеменника; и это колдовство представляется вполне материальным: порча в виде какой-нибудь косточки, впущенной врагом в тело жертвы. Устранить порчу можно, высосав ее (это дело специалиста-знахаря) или убив колдуна.

Позже, видимо, появляется идея о злом духе, похитившем душу человека; тогда ее надо найти и вернуть; или о духе, поселившемся в теле больного: тогда его надо выгнать. Это профессия шамана, умеющего управляться с духами. Здесь, как и раньше, еще нет абстрактного понимания зла, а чисто практическое, вещественное его восприятие. Но на этой ступени уже зарождается как некое обобщение общее представление о злых духах как особой категории невидимых существ, виновников болезней и других несчастий. Кто эти духи, откуда они взялись — духи враждебного племени, либо олицетворения грозных стихий природы,

либо разгневанные невниманием со стороны людей предки — это уже другой вопрос. Этнографические примеры этой стадии — американские индейцы, народы Сибири, народы Африки и др.

В древних национальных (классовых) религиях концепция зла приобретает более обобщенную и осмысленную форму. Само зло выступает преимущественно как социальное неравенство, гнет, насилие, несправедливость. Причина зла — гнев богов, рассерженных непочтением со стороны поклонников, скупостью жертв или другими промахами почитателей. Здесь много оттенков: одни боги злы по природе, другие терпеливы, но обидчивы, одни требуют человеческих жертв, другие удовлетворяются мелкими подношениями. В античной религии, где религиозно-философская мысль достигла высокого уровня, выработалась обобщенная идея о богах как вполне антропоморфных существах, с человеческими душевными свойствами. Боги карают смертного за непочтение, за гордость и заносчивость, но они могут наслать беду на человека просто из зависти к слишком большому счастью этого человека (вспомним классическую историю Поликрата). В любом случае, однако, на богов перекладывалось всякое — по преимуществу социальное — зло.

В монотеистической религии Израиля та же идея получила однобокое, но вполне логическое развитие. Зло — это служение чужим богам вместо служения своему богу Ягве. За такое отступничество Ягве карает и весь народ в целом, и отдельных людей. Наказывает он и за малейшее ослушание, в чем бы оно ни проявилось.

В других строго систематизированных национальных религиях Востока проблема зла решается просто и однозначно. В китайском конфуцианстве зло — это нарушение или неисполнение установленных «церemonий» (ли), т. е. символических актов подчинения существующему строю жизни. В индуизме зло или причина зла — это несоблюдение законов богоустановленных каст.

Гораздо выше поднялась религиозно-этическая мысль о причинах мирового зла в дуалистической религии Ирана. Зло и добро здесь олицетворены в виде двух великих и до поры до времени равносильных богов: злого, темного, нечистого Ангро-Майнью и светлого бога правды и чистоты Агура-Мазды. Весь мир, вся жизнь человека — арена непрестанной борьбы этих двух богов. Человек, поклонник Агура-Мазды, должен всеми своими силами участвовать на его стороне в этой тысячелетней борьбе. В конце мира Агура-Мазда победит, злой Ангро-Майнью будет уничтожен, наступит светлое царство.

Этой стройной, последовательно оптимистической концепции мирового зла и его уничтожения противостоит другая, тоже последовательная, но пессимистическая морально-религиозно-философская система — буддистское учение о зле и страдании как неотъемлемом свойстве всякого существования, всякой жизни. Избавиться от страдания можно, только подавив в себе само стремление к существованию. Этот путь труден, цель далека, но человек, уверовавший в Будду и его учение, может в конце концов достичь этой цели, погрузиться в нирвану.

Как в буддизме, так и в зороастризме человеческая философская мысль, хотя и облеченная в религиозную форму, достигла высокого ступени абстракции, что свидетельствует об общем очень высоком уровне философско-морального мышления. Исследование должно понять и объяснить, почему результаты этого мышления оказались в обоих случаях диаметрально противоположными.

Общую, весьма стройную картину постепенного восхождения философской мысли ко все более последовательному и обобщенному решению проблемы мирового зла неожиданно нарушает христианская

концепция зла и греха. Она до крайности странна и нелогична. Почему зло царит в мире? Потому, что мир греховен. А почему он греховен? Потому что первая пара людей ослушалась бога и вкусила плодов с запрещенного дерева. Ответ по меньшей мере странный. Так как ни из чего не видно, что сами запрещенные плоды были чем-то вредны (слова бога, что съевший их в тот же день умрет,— Быт., II, 17 — оказались неправдой), то очевидно, что проступок первых людей состоял только в ослушании, в самом акте нарушения запрета. Но если это и был дурной морально поступок, то никакая человеческая мораль не могла бы оправдать тех последствий поступка, которые излагаются тут же в тексте библии: проклятие богом всего человечества, всей земли и всего на ней живущего и растущего, короче — водворение на земле царства мирового зла. Здесь нет ни малейшей разумной связи. Очень странно, что отцы христианской церкви, вырабатывавшие в течение нескольких веков основы вероучения, не нашли, кроме этого древнееврейского весьма нескладного мифа, ничего в запасах религиозно-философской мысли, чем можно было бы обосновать учение об искупительной жертве Иисуса Христа. Что именно должен был искупить Христос своими безмерными страданиями, своим мученическим самопожертвованием? Неужели только два съеденных яблока? Абсурднее трудно что-нибудь придумать!

Весьма неясное место занимает в христианском вероучении образ дьявола (сатаны). В Ветхом завете этот персонаж не играет почти никакой роли. «Грехопадение» Евы и Адама приписывается в книге Бытия змею (который «был хитрее всех зверей полевых»), и отнюдь ни из чего не видно, чтобы под этим обликом скрывался дьявол. Сатана трижды упоминается в Ветхом завете (I. Парал., XXI, 1; Иов, I, 6—9; II, 1—7; Зах., III, 1—2), но вовсе не как противник бога, а скорее как подчиненный ему дух. Некий «злой дух» мучает царя Саула, но он тоже был «от господ», хотя и напоминает шаманского духа (I. Царств., XVI, 14). В Новом завете сатана — образ, по-видимому, заимствованный не из иудаизма, а из зороастризма,—играет более заметную роль. Он «искушает» Иисуса в пустыне (Мтф., IV, 1—11). В дальнейшем сам Иисус многократно изгоняет «бесов» («нечистых духов», «бесовских духов») из больных и помешанных, как это делают шаманы; но эти мелкие бесы не имеют никакого отношения к мировому злу или греховности человека. Самого Иисуса обвиняют в том, что он лечит больных «силой вельзевула, князя бесовского» (Мтф., XII, 24—27; Лука, XI, 15, 19). Только в Апокалипсисе сказано более определенно о «великом драконе, древнем змие, называемом дьяволом и сатаной», о его «низвержении на землю» (Откров., XII, 9). Но это произведение стоит вообще особняком в христианской литературе. В Никео-константинопольский символ веры тезис о дьяволе не вошел. Роль его как виновника зла и греха на земле остается в христианской догматике совершенно неясной¹². Здесь благодарное поле для религиозоведческого исследования.

8

Нередко высказывается мысль, что главное в религии — это вопрос о смерти, о ее неизбежности, о возможности ее избежать или преодолеть. «Вера в бога» и «вера в бессмертие души» (в «загробную жизнь») — эти два понятия очень часто считаются нерасторжимыми.

¹² Любопытную попытку сочетать зороастрийское учение о великом нечистом духе, антагонисте бога, с христианским вероучением сделал известный русский философ Владимир Соловьев. Он рассматривал самое понятие зла не в отрицательном смысле, как отсутствие или недостаток добра, но как положительную и активную мировую силу, борющуюся с добром. Апокалиптического «Антихриста» Вл. Соловьев понимал вполне реалистически и материально, как имеющего народиться противника Христа. См. В. Соловьев. Краткая повесть об Антихристе.— Собр. соч., т. 8. СПб., 1901.

Верить в бога и верить в бессмертие — это, дескать, по существу одно и то же.

Факты, однако, показывают, что это далеко не так. Отнюдь не все религии пытаются как-то решить вопрос о преодолении смерти. Мало того, большинство религий даже не ставят этого вопроса. Конечно, верования, связанные со смертью и с погребальными обычаями, есть у всех народов. При всем разнообразии погребальных обычаев и обрядов общий смысл их почти везде один и тот же. Он двоякий: во-первых, материально и символически избавиться от мертвеца, удалить и обезвредить его; во-вторых, символически восстановить и укрепить систему социальных связей общины, нарушенную смертью одного из ее сочленов. Самозащита человеческого коллектива, его символическая реинтеграция — вот общий тон реакции на смерть человека.

Только при погребении какого-либо вождя, предводителя, царя, императора, жреца — сам умерший делается центральной фигурой ритуала: его награждают посмертными дарами, чтобы умиловить или просто откупиться от него. Здесь зарождается идея создать условия для посмертного благополучия покойника, идея какого-то продолжения земной жизни: по поверьям американских индейцев, смелый охотник и по смерти будет охотиться в богатых дичью угодьях; по верованиям древних скандинавов, воин, павший в бою, будет и в загробном мире сражаться с врагами. Но и такая, относительно благополучная, загробная участь обещана не всем. А во многих, притом относительно развитых религиях, и этого нет. Античная греческая религия не обещала своим адептам ничего привлекательного за гробом. То же самое в древнееврейской религии. В этих и в других подобных религиях, если боги (или бог) даже и осыпают благодеяниями покровительствуемого ими человека, эти благодеяния касаются лишь земной жизни человека и его потомства, не простираясь далее гробовой черты.

Одни только «сотериологические» религии действительно пытаются решить вопрос о смерти как о существенном зле и о ее преодолении. Зачатки идеи победы над смертью были, помимо приведенных выше примеров, в древнеегипетской и иранской религиях. Доминировать стала эта идея в христианстве, но в очень непоследовательном, по существу парадоксальном учении о загробном воздаянии», в котором райское блаженство обещалось лишь меньшинству людей. То же по существу в исламе. Религии Индии и выросший из них буддизм решили вопрос о смерти по-своему: решили его доктриной реинкарнации. Но и эта реинкарнация — по крайней мере для буддизма — представляется не как желанное преодоление смерти, а наоборот, как неотвязное продолжение мучительного существования.

Словом, формула «религия как преодоление смерти», хотя бы воображаемое, никак не заменяет выведенную выше формулу: «религия как объяснение и оправдание зла и страданий».

Итак, мы видим, что на протяжении всей многовековой истории религиозных верований они, несмотря на крайнее разнообразие форм верований, религиозно-мифологических образов, в сущности решали одну большую проблему: откуда зло и страдания в жизни людей и как от них избавиться? Ответы давались разные, это зависело прежде всего от общего уровня социального и культурного развития, но это были ответы на один и тот же вопрос. Само зло понималось по-разному, это зависело от тех же общих исторических условий. Эти исторические условия, в самой общей форме, сводились к тенденции постепенного уменьшения зависимости человека от природных сил и все более тяжелой зави-

симости угнетенных масс от власти имущих. Подчинение силам природы, конечно, оставалось (болезнь, старость, стихийные бедствия), но и оно все более опосредствовалось общественной структурой: богатый меньше страдал и от болезней, и от стихийных катастроф, чем бедняк. Но общим для всякого религиозного объяснения зла оставалось то, что искомая причина зла представлялась в искаженной, мистифицированной, мнимой, фантастической форме; она оказывалась в той сфере, которую мы теперь называем «сверхъестественной», «потусторонней». Поэтому и средства преодоления зла заимствовались из того же «потустороннего» арсенала: молитва, заклинание, умиловивление, жертвоприношение, искупление, поиски «спасения».

Иного решения вопроса человеческая мысль, опиравшаяся на «само-разорванную и самопротиворечивую земную основу»¹³, дать и не могла.

Из этого следует также, что *объяснение* причин зла означало для религиозной мысли и его *оправдание*. На протяжении веков религии всех народов *оправдывали* вещественное и *социальное* зло, вместо того чтобы с ним бороться. Религия, значит, отвлекала и отвлекает людей от действительной борьбы с мировым злом.

Если все сказанное выше верно, то из этого следует важный вывод. Мы можем сказать, что подлинное различие в понимании сущности религии верующими и атеистами состоит не в безнадежном и беспредметном повторении фраз «бог есть» и «бога нет», а в абсолютно принципиальном противопоставлении двух практических линий: взывать ли к богу (к богам), чтобы избавиться от зла, страданий, несправедливостей, или бороться своими силами со злом, страданиями и несправедливостями. Всякая религия разоружает и демобилизует людей в их борьбе за лучшее будущее; социалистический атеизм — вооружает и мобилизует. Притом — что особенно важно — религия *разобщает* людей, стремящихся к счастью (какому богу молиться и как молиться), а социалистический атеизм их *сплачивает* единой целью борьбы.

Тут-то мы и подходим к той стороне религии, которая должна в первую очередь интересоваться науку, и особенно этнографическую науку.

10

Религия — повторим уже сказанное — есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько *отношение людей друг к другу по поводу* представлений о боге (о богах).

Ведь единой общечеловеческой религии нет и никогда не было. У каждого народа своя религия, свои обряды, своя «вера». Недаром в народном быту — у русского народа — вероисповедная принадлежность человека в прошлом всегда рассматривалась как знак (даже как синоним) этнической принадлежности. О человеке чужой национальности спрашивали, какой он «веры».

И не только в просторечье, но и в научном обиходе, в современной этнографической науке принято считать вероисповедание (конфессиональную принадлежность) одним из устойчивых этнических признаков, иногда даже важнейшим, отличающим данную (этноконфессиональную) группу от других, соседних или родственных. Иезиды — это курды-огнепоклонники; парсы — индийцы-огнепоклонники; сикхи — индуистско-мусульманская секта; копты — египетские христиане; хемшины — армяне-мусульмане; боснийцы — югославские мусульмане. Пусть эти определения неточны, пусть нет полного совпадения между этнической и кон-

¹³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 2.

фессиональной принадлежностью человека, все равно для национальной статистики, для практических политико-административных мероприятий, проведения государственных и административных границ религиозная принадлежность людей принимается во внимание; она выступает нередко как важный, порой даже важнейший определитель. При этом само содержание вероучения, его богословско-догматическая сторона мало кого интересует.

Можно сказать, что и для чисто научного познания религии и ее истории важнее всего не изучение имен богов или духов, не мифологические рассказы о них, не описание культовых обрядов, хотя бы и самое подробное, даже не догматическое содержание той или иной религиозной системы; нет, важнее всего исторически изучить социальную функцию данной религии (и вообще всякой религии) как одного из социальных признаков, отделяющих одну группу людей от другой.

Это не значит, конечно, что нам не надо изучать содержания религиозных верований. Их изучать надо, но не следует считать это главной целью исследования¹⁴.

Если эта мысль покажется кое-кому странной, то лишь потому, что мы еще не до конца разделились с богословской традицией в изучении религии. Ведь вся эта область знания в течение многих веков находилась в руках теологов. А для них именно вероучение каждой данной религии (и своей конфессии, и чужих), ее догматика составляли и составляют предмет их профессионального интереса. Наша наука отвергла истинность религиозной догматики, истинность вероучения любой религии, но не преодолела богословской традиции, сохранив именно содержание вероучений в качестве главного (если не единственного) предмета исследования¹⁵. Для богословия это было понятно и логично, для науки — нет.

В этом смысле 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 группам.

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 роль¹⁶.

История религии — это история того, какие различные отношения складывались между людьми в ходе общественного развития и как эти отношения проецировались в идеологическую область, в область религиозных представлений¹⁷.

¹⁴ Это хорошо видели некоторые более проницательные буржуазные ученые. Так, Роберт Лоуи, этнограф из той же весьма солидной школы Боаса, как и Радин, писал: «Если мы знаем, что племя практикует колдовство, верит в духов, признает таинственную силу, покоящуюся в неживой природе, или, может быть, верховенство какого-нибудь сверхъестественного существа, — мы не знаем ровно ничего о религии данного народа. Все зависит от взаимозависимости разных областей супернатурализма, от эмоционального веса, придаваемого каждому из них» (*R. Lowie. Primitive religion. N. Y., 1925, p. 53*). А еще больше, добавим мы, зависит дело от типа и структуры той группы людей, которая придерживается этих верований и исполняет эти обряды.

¹⁵ См., например, *И. А. Кривелев. Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. М., 1968, с. 3—13* и др.

¹⁶ См. *С. А. Токарев. Разграничительные и объединительные функции культуры (Доклады к IX МКАЭН. Чикаго, 1973). М., 1973.*

¹⁷ В зарубежных странах уже сложилась солидная литература по «социологии религии». См., например: *G. Le Bras. Etudes de sociologie religieuse, t. 1—2. Paris, 1955—1956; W. Herberg. Указ. раб.; W. Stark. The sociology of religion. London, 1969; R. Robertson. Einführung in die Religionssoziologie. München, 1973, и др.* Из советских работ см. особенно *Ю. А. Левада. Указ. раб.*

На этом принципе должна строиться и научная периодизация истории религии — периодизация, в основных контурах отвечающая общему членению истории на периоды.

Самый ранний период истории религии — это *племенные, точнее родо-племенные культы*. При всем разнообразии деталей, существенные черты их — как видно из обширного этнографического материала — сходны у народов всех частей света. А главное — повсюду одинаков их социальный аспект. Одна из древнейших форм культа — погребальный культ — выражает идею заботы об умершем сочлене общины и символику реинтеграции группы (общины), понесшей утрату. Тотемизм — другая древнейшая форма культа — есть осознание солидарности рода, символизируемой тотемом, обрядами, мифами о тотемических предках. Ведовство и вера в порчу есть выражение смутного осознания (или чувства) межплеменной розни и вражды. Культ общеплеменного бога есть предел осознаваемой социальной интеграции, достижимой при общинно-родовом строе.

Во всех этих формах верований, хорошо известных этнографам, сочетается проявление сил внутривидовой и внутриплеменной интеграции и межплеменной (межродовой) сегрегации. Недаром все тотемические обряды, церемонии возрастных инициаций, выросшие из них тайные союзы и пр. всегда обставлены формами строгой тайны. Видимо, даже самые примитивные формы религиозных верований никогда не были общим достоянием даже для членов одного племени, одной общины.

11

Эпохе раннеклассовых (рабовладельческих, раннефеодальных) обществ соответствуют «*национальные*» и «*государственные*» религии. Они разнообразны, но схема их едина. Через слияние и обобщение родо-племенных культов складывается общенациональный или общегосударственный пантеон. Интеграция охватывает большие массы людей, большие территории. Древние племенные боги-покровители «*номов*» Египта (Гор, Хнум, Хатор, Птах, Осирис и др.) становятся предметом общеплеменного поклонения. Древние боги-покровители греческих полисов составляют Олимпийский пантеон. Местами глава пантеона вырастает в образ сильнейшего, могущественнейшего, даже единственного бога — так произошло с еврейским Ягве. Но параллельно — и еще более резко — возрастают силы сегрегации.

На первых порах религия выступает, собственно, не как фактор сегрегации, но как ее показатель. Межплеменные войны, характерные для переходной эпохи от доклассового к раннеклассовому строю: завоевания, межплеменные объединения с сопутствующими им разными формами зависимости (данничество, рабство, клиентела и пр.) — все это порождалось не религией, а материальными причинами. Но *осознаются* эти формы межплеменных антагонизмов в форме борьбы культов, победы одних богов над другими, теологического соподчинения и иерархии богов. Князья-почитатели бога Гора объединили весь Египет, поставив своего бога выше всех других; позже главенство в египетском пантеоне переходило, по мере смены династий и столиц государства, к богу Птаху, к Атуму (Ра), к Амону. В Месопотамии борьба общин-городов отражалась в выдвижении на первое место то Энлиля, то Нинурты, то Мардука, то Ашура. Образование обширной монархии персидских Ахеменидов означало торжество их национального бога Агура-Мазды над всеми другими.

Но вплоть до конца древнего мира, до позднеантичной эпохи, культовая общность нигде не получила самостоятельного значения. Она не отрывалась от этнической общности. Боги Египта соединились в общий пантеон, но оставались египетскими богами — культ их до поры до вре-

мени не перешагивал границ Египта. Даже образование больших многонациональных империй не приводило к смешению культов. Народ-победитель не навязывал своих богов покоренным народам. Даже персидские цари, почитатели Агура-Мазды, сделавшие его культ обязательным среди собственно персов, не распространяли его среди десятков покоренных ими народов, милостиво разрешая им продолжать чтить своих национальных богов. Лишь в эллинистическую и римскую эпоху, благодаря интенсивным и все расширявшимся этническим перетасовкам, начали складываться и своего рода международные культы: некоторые особенно популярные из местных национальных богов стали выходить за прежние свои узко-этнические рамки почитания, приобретали себе поклонников далеко за пределами своей родины. Так произошло с Амоном фиванским, Сераписом, Исидой, Кибелой, Митрой. Это был первый шаг к образованию «мировых религий» — третьей великой эпохи в истории религий, о ней будет сказано дальше.

Национальные боги были олицетворением сил сегрегации, взаимного отталкивания тех этнических (национальных) групп или государств, которые были их почитателями. Но это взаимное отталкивание знало множество оттенков и степеней — от мирного, хотя обособленного, сосуществования до непримиримо кровавого взаимистребления. Поклонники Аполлона ионийского не враждовали с почитателями Деметры аттической или Посейдона дорического, кроме эпизодических военных столкновений. Напротив, крайней степени фанатической нетерпимости достиг культ израильского Ягве: в эпоху завоевания евреями Палестины Ягве предписывал своим поклонникам беспощадно, до последнего человека, истреблять население завоевываемых городов, чтившее свои местные божества (они в библии именуются «мерзостями»). Позже, в эпоху сравнительно мирного соседства израильтян с хананеями, Ягве повторно предписывал своему «избранному» народу полную от них изоляцию, в особенности брачную; была установлена строгая национально-религиозная эндогамия: «И отделилось семя Израилево от всех инородных» (Неемия, XIX, 2).

Эта национально-религиозная эндогамия сохранилась у евреев-иудеев почти до наших дней, поддерживая их обособленность и замкнутость.

Такая же внутренняя замкнутость присуща доньше системе индуистских каст. И даже еще большая: потому, во-первых, что не индуизм в целом, а каждая из составляющих его социальных ячеек замкнута в себе, ибо ортодоксальный индуизм допускает только внутрикастовые браки; во-вторых, потому, что индуизм в целом представляет собой, по крайней мере теоретически, идеально изолированную систему — он в отличие от иудаизма не признает индивидуального прозелитизма: перейти в индуистскую веру нельзя (несмотря на широкое увлечение индийскими религиозными системами на Западе), надо родиться в одной из каст.

Взаимообособление национально-религиозных организмов (народов, государств) имело и другую, притом чрезвычайно важную, сторону: этим взаимообособлением создавалась *фикция* внутренней солидарности каждого из этих организмов: т. е. как бы затушевывались внутренние социальные противоречия. Противопоставляя египтян всем неегиптянам, римлян всем неримлянам, национальные религии затуманивали классовое самосознание народных масс, что было, конечно, вполне в интересах власти имущих.

По сравнению с этой важнейшей функцией национальных религий — служить индикатором и фактором межнациональной сегрегации, а тем самым играть на руку господствующему социальному слою каждого отдельного народа — само содержание религиозных верований представляется гораздо менее важной их стороной. Религии эти могли быть мочтеистическими (иудаизм), дуалистическими (зороастризм) или поли-

теистическими (большинство древних религий); они могли быть ориентированы на земную жизнь (конфуцианство, иудаизм, античные культы) или на загробную (Египет); могли иметь богатую мифологию (греки) или почти не иметь ее (римляне); могли быть пропитаны мистицизмом (индуизм) или быть глубоко враждебны ему (конфуцианство, Рим) — все это не меняло их основной социальной функции.

12

Следующая, третья эпоха в истории религий начинается со своеобразного исторического парадокса. Это эпоха так называемых *мировых* (наднациональных) религий. Парадокс состоит в том, что эти религии зародились как попытка радикального и принципиального преодоления всякой сегрегации. Проповедовалась всеобщая, универсальная интеграция. Принципиально отрицались этнические, культурные и политические различия. «Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один господь у всех», — писал апостол Павел (Рим, X, 12). В Христовом царстве, писал он же, «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колосс., III, 11).

Проповедь Шакья-муни Будды была тоже обращена ко всем людям, без различия каст и этнических групп. Универсализм мусульманской религии не выражался в ясных словесных формулах, но уже сам объективный факт невероятно быстрой экспансии учения Мухаммеда в Африке, Азии говорил о существовании какой-то интегрирующей силы. И вот эта-то сила вызвала как своего рода антитезу еще более мощную и резкую сегрегацию. Буддистские «ученики»-монахи четко отделились от мирян, от всего мирского. В христианстве это произошло еще резче. Тот же Иисус, учивший о неразличении эллина и иудея, откровенно признавал, даже подчеркивал, что он принес на землю «не мир, но меч» (Мтф., X, 34). Он даже требовал от своих последователей «возненавидеть отца и мать, жену и детей». Христианские «верующие», «братья», «призванные» отмежевались от «язычников». В исламе противопоставление «верующих» и «неверных» дошло до крайности — до требования вести беспощадную войну против «неверных».

Скоро началась и иная сегрегация. Новые религии не сохранили своего единства. Христианская церковь с первых же шагов разбилась на множество сект, «ересей», местных церквей, борьба между которыми растянулась на столетия, то и дело вспыхивая и принимая жестокие, кровавые формы. Соперничающие церкви и секты не раз предавали друг друга проклятию. В исламе борьба между сектами (сунниты, шииты и др.) была не менее жестокой. В буддизме борьба сект не приводила к таким массовым кровопролитиям, но временами она доходила до большого накала.

Последовательные расколы и дробления христианской церкви (церквей) приводили порой к неожиданному результату — к восстановлению в какой-то мере системы национальных религий. Так, монофизитская «ересь», осужденная на Халкидонском соборе 451 г., стала национальной церковью армян (а также эфиопов); пресвитерианство сделалось национальной церковью шотландцев, англиканская церковь — англичан; маронитство стало церковью христиан Ливана.

13

Интеграция и сегрегация — две нерасторжимо сопряженные стороны функционирования любого явления культуры. В принципе они уравновешивают друг друга: чем крепче, чем теснее сплочена определенная

группа людей, отмеченная какой-то культурной общностью, тем резче и глубже противопоставлена она всему остальному человечеству. И наоборот. Но практически равновесие нередко нарушается.

Ведь есть культурные явления, в которых интегрирующая сила в огромной мере преобладает. Это искусство. Литературное художественное произведение, музыкальное сочинение, театральная пьеса, произведение живописи или скульптуры — это все формы коммуникации, через которые художник, автор и исполнитель произведения передают свои чувства, свои идеи зрителям, слушателям, всем окружающим. Общение людей в искусстве — высшая форма человеческого общения. Конечно, элементы сегрегации, разобщения есть и здесь: люди по-разному воспринимают одно и то же произведение искусства. Европейец с трудом воспринимает китайскую музыку, а китаец — европейскую. «Абстрактная» живопись современной Западной Европы и Америки далеко не всем понятна даже в той же Европе и Америке. В пределах Европы одни ценят классическую итальянскую или фламандскую живопись, другие — русскую реалистическую школу; одни любят Глинку, Шопена, Шумана, другие — Малера, Прокофьева и Шостаковича. Это зависит и от личных вкусов, и от общих культурных традиций. Но если между обладателями разных вкусов порой и нет взаимопонимания, то между ними нет и вражды. Еще не было в истории случаев кровопролитных войн между любителями классической и романтической музыки, между художниками — учениками Давида и Пикассо...

Кроме того, бесспорно, что взаимовлияние различных художественных школ в связи с общим ростом и углублением культурных связей в современном мире ведет и к дальнейшему расширению интеграции в искусстве. Современный культурный человек все больше привыкает понимать искусство разных стилей, наслаждаться и индийской музыкой, и Моцартом, и Шостаковичем; воспринимать и европейскую классическую живопись, и африканскую деревянную пластику.

Одним словом, в искусстве силы интеграции нарастают, силы сегрегации слабеют.

Не то в религии. Там фактор сегрегации с самого начала перевешивает. Конечно, тотемические обряды сплачивают их участников, но зато они — и это самое главное — не только противопоставляют их всем чужеплеменникам, но и в своей общине не создают ни равенства, ни единства: «непосвященные», женщины и подростки не могут, под страхом смерти, даже приближаться к месту совершения обрядов. То же касается церемоний инициаций. Вырастающий позже из них институт тайных союзов прямо и рассчитан на резкое противопоставление членов нечленам; да и между членами устанавливается обычно резкое различие рангов, строгая иерархия. Еще в рамках общинно-родового строя, в племенных культах, выделяются знахари, гадатели, колдуны, «делатели погоды», шаманы, позже жрецы — всевозможные носители тайных, другим недоступных знаний и умений. Выше приводился весьма серьезно обоснованный взгляд Пола Радина, что эти «религиозные мыслители» не только выполняют функции посредников в общении людей с духами или богами, но что они-то сами и создали мир духов и богов, обманывая своих соплеменников, а под конец и самих себя.

Что эта «религиозная сегрегация» еще более усиливается в эпоху национальных и государственных религий — это видно из сказанного выше. Межнациональная рознь и вражда принимает форму столкновения между богами. А внутри каждого государства появляется четко обособленная (в большинстве случаев) каста жрецов, хранителей тайных эзотерических знаний и ритуалов. В недрах отдельных этносов местами зарождаются — еще более строго законспирированные — тайные культы: в античной Греции — культы кабиров, куретов, орфики, пифагорейцы, элевсинские мистерии и пр.

Появление мировых религий было, как уже говорилось выше, мощным порывом интегрирующей тенденции. Они действительно создали невиданные прежде по широте общности людей: почти всю Азию поделили между собой буддизм и ислам, Европа досталась религии Христа. Но эта интеграция была эфемерной и скорее кажущейся и обманчивой: уже упоминалось выше о всевозможных расколах, ересь, сектах, взаимных гонениях и войнах между ними¹⁸.

Было бы крайне наивным думать, что в основе этого дробления, этих расколов и всяческих конфликтов лежат догматические разногласия — разное понимание богословских истин: что армяне, копты и абиссинцы потому отделились от прочих христиан, что убеждены в единой (а не двойственной) природе Христа; что русские, румыны, сербы, болгары, греки не признают авторитета римского папы потому, что уверены, что Дух Святой исходит только от Отца, а никоним образом не от Отца и Сына... и т. д. Подавляющее большинство простых верующих и не знает ничего об этих богословских тонкостях. Богословы о них знают, но и для них главное — церковная субординация, а не догматические споры. Армянские иерархи отмежевались от «халкидонитов»-диофизитов потому, что не хотели подчиняться византийскому патриарху, а желали иметь свою самостоятельную церковь. Восточноправославные иерархи откололись от западной церкви потому, что не хотели подчиняться римскому папе (да и не могли бы, если бы даже хотели, ибо подчинены были византийскому императору).

Можно назвать и такие примеры церковных расколов, где догматических расхождений и вообще не было. Самый яркий пример — русское старообрядчество: старообрядцы упорно, с XVII в. и до наших дней, отказываются от общения с «никонианами», от которых их, однако, не отделяют никакие даже детали догматики, а только обрядовые мелочи вроде написания имени «Исус — Иисус», двукратной «аллилуйи» и сложения перстов при молитве; однако за эти ничтожные разногласия люди шли в ссылку и на смерть, сжигали себя и других. Фанатики старообрядчества искренне считали весь противостоящий им мир «царством Антихриста».

Силы сегрегации действуют в мировых религиях, как и в национальных, не только в периферийной зоне, между церквями, конфессиями, сектами, но и внутри этих общностей. Внутри них нет равенства. Духовенство и паства; многочисленные градации среди духовенства: дьяконы, протодьяконы, иереи, протоиереи, епископы, архиепископы, митрополиты, экзархи, патриархи; монахи и миряне, а в пределах монашества — послушники, чернецы, иеромонахи, игумены, архимандриты и пр. Это только в пределах православной церкви. В католической не меньше иерархической пестроты; значительно проще, но тоже ясно выражена иерархия у протестантов. Масса «мирян» тоже неоднородна: женщины не могут быть священнослужителями; женщина не может войти в алтарь; богачи, сделавшие крупный вклад в монастырь или в храм, пользуются привилегиями...

¹⁸ Очень верно и ярко выразил эту сегрегирующую функцию религии современный американский социолог-журналист Гарольд Айсээкс, поставивший религию в один ряд с другими социальными факторами разъединения людей (раса, язык, исторические традиции и пр.). «Все накопленные (исторические.— С. Т.) данные говорят о том, что чем крепче религиозные верования и связи, тем сильнее враждебность к другим религиозным верованиям и к их носителям» (*H. R. Isaacs. Idols of the tribe. N. Y., 1975, p. 151*). Правда, религиозная рознь нередко служила лишь прикрытием для чисто земных интересов. Но воюющие стороны всегда искали благословения своих богов. При этом могли быть лицемерами и циниками, но руководимые ими народные массы, слепе верившие им, верили и в божье благословение. Они «убивали и умирали потому, что считали свое вероучение, свои обряды правильными» (там же, с. 153, 154). «Одно можно сказать с достоверностью, когда знакомишься с конфликтами групповых индивидуальностей нашего времени: в той или иной степени, но во всех них фигурирует религия» (там же, с. 154).

Словом, «братство» внутри церковной общины есть братство весьма относительное. Даже по идее — каждый мирянин должен заботиться лишь о своем личном «спасении», самое большее — о «спасении» членов своей семьи. В новозаветной литературе (от имени апостола Павла) дается верующим даже такой коварный совет: покупать каждому спасение своей души ценой гибели души ближнего. «Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу божию, — говорит апостол Павел в Послании к римлянам — ...Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горячие уголья» (Рим, XII, 19, 20). Нечего сказать, хорошо прощение! Хороша любовь к ближнему!

Нечего уж и говорить о том, что и в мировых религиях, как в национальных, фикция религиозной общности единоверцев лишь прикрывает и маскирует самые резкие классовые противоречия, создавая иллюзию общности духовных интересов правящих и управляемых. «Идея бога, — говорил В. И. Ленин, — всегда связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей»¹⁹.

Итак, религиозная мораль по существу эгоистична. Она эгоистична потому, что подменяет и опосредствует отношения между людьми отношениями каждого отдельного человека к богу. Евангельская заповедь повелевает любить бога больше, чем «ближнего» (т. е. человека). На вопрос, какая наибольшая заповедь в законе, Иисус отвечает: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим; сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф., XXII, 36—39; то же, Марк, XII, 30, 31; Лука, X, 27). Мы только что видели, как истолковывалась иной раз «любовь к ближнему», притом такими авторитетами, как апостол Павел! Значит, с точки зрения религиозной (в данном случае христианской), если любовь к человеку приходит в противоречие с любовью к богу, первой нужно пожертвовать в пользу второй. Отсюда с логической необходимостью следовало оправдание религиозных войн, крестовых походов, церковной инквизиции, преследования «еретиков» и атеистов. Ценность человеческой жизни отрицается во имя абсолютной обязанности человека к богу. Бей еретиков! Бей неверных! Бей врагов божиих!

14

Почему же, могут спросить, автор этой статьи до сих пор ничего не сказал о *страхе и бессилии* как корне всякой религии? И почему не сказал ничего о функции религии как средства *утешения* страдающего человека? Разве эти общеизвестные марксистские положения устарели, разве они неверны?

Нет, они абсолютно верны и нисколько не устарели. Но надо яснее понять, о чем тут идет речь.

Страх и бессилие человека перед слепыми ли силами природы или перед подавляющей его социальной стихией — это есть психологическая предпосылка религии, а не ее реальный корень. Страх и бессилие перед опасностью ощущают и животные. Ощущают, но не осознают. Осознание появляется только у человека. Но это не индивидуальное осознание, а коллективное. Человек-одиночка никогда не противостоял природе: природе противостоял всегда *общественный* человек, т. е. человеческий коллектив²⁰. Вспомним замечательные слова Маркса об «ограниченнос-

¹⁹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 48, с. 232.

²⁰ Современная психологическая наука приходит к выводу о том, что «личность не входит в какие-либо связи с природой, абиотическими или биотическими факторами окружающей среды помимо тех или иных общественных функций по использованию или охране природных ресурсов общества» (Б. Г. Ананьев. О проблемах современного человекознания. М., 1977, с. 248).

ти» отношений людей «друг к другу и к природе», откуда и зародились древние «естественные и народные религии»²¹. Чувствуя свое бессилие, люди (не «человек», а «люди»!) и прибегают к защите и покровительству *нашего* тотема, *нашего* бога. Чужой бог не защитит, напротив, от него (и от враждебного колдовства) надо искать защиты. А страх и бессилие перед общественными силами? Тут уж само собой ясно, что искать от них защиты можно только у *нашего* бога: у «сладчайшего Иисуса», у «Пречистой девы», у «всемогущего создателя».

Религия как ложное утешение? Да, но опять-таки у кого ищет этого утешения страдающий человек? Не вообще у бога, а у *нашего* бога! Из политеистического сонма богов обычно выделялись некоторые, или даже один, как спаситель, утешитель. Такими были Осирис, Исида в Египте, «Великая мать» у народов Передней Азии, Митра у иранцев. Когда старые боги стали уж слишком плохо выполнять эту утешительную функцию, в эпоху общего кризиса и массовых бедствий в Римской империи, понадобился новый утешитель, притом для всего разноплеменного и угнетенного населения империи. Явился Иисус Христос, обещавший и на время давший утешение «всем труждающимся и обремененным» (Мтф., XI, 28)²².

15

Великому мыслителю-материалисту Спинозе принадлежит афоризм: «Если Петр говорит нам что-то о Павле, то мы узнаем больше о Петре, чем о Павле». Афоризм очень глубокий, хотя, конечно, не надо понимать его слишком буквально и превращать в абсолютную истину.

Нельзя ли приложить его к религиоведению? Кажется, можно.

Великие ваятели античной Греции — Фидий, Поликлет, Пракситель, Леохар — оставили нам прекрасные скульптурные изображения Зевса, Аполлона и других олимпийских богов. Но мы узнаем из них не об этих богах, а о самих создателях статуй, о высокой художественной культуре классической Эллады.

В поэмах Гомера «Илиада» и «Одиссея» рассказывается о тех же олимпийских богах. Но мы узнаем из этих поэм больше о Гомере (и о других аэдах той эпохи), о великой «гомеровской» эпической поэзии, чем о богах Олимпа.

Андрей Рублев написал образ богоматери и много других икон. Но мы узнаем из них больше о художественном гении Рублева и о воспитавшей его культурной среде, чем о богоматери или о святых.

Богословы средневековой Европы оставили множество сочинений, весьма глубокомысленных, о свойствах божества, о разных доктринах христианской догматики. Но мы узнаем из этих сочинений не о боге и его качествах, а о гибкости человеческого интеллекта и о тех социально-культурных условиях, при которых этот интеллект направлялся на рассмотрение чисто воображаемых сюжетов.

Евангелия и прочая новозаветная литература сообщают много подробностей об Иисусе Христе, о его жизни и учении. Но мы узнаем из новозаветных сочинений не об Иисусе Христе (мы даже не знаем точно, существовала ли такая личность), а о той социальной и идейной борьбе, в обстановке которой эти сочинения писались.

²¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 89, 90.

²² Упомянутый выше Гарольд Айсэкс пишет по этому поводу совершенно правильно: «...нужно заметить, что какое бы утешение ни получил индивид, уходя этим способом в религию, — он получает его не как одинокий индивид, а как член группы. Даже в самых созерцательных и в самых экзотических сектах и, конечно, во всех возрожденческих или милленаристских сектах в этих процессах необходимы сосозерцатели и единоверцы». «Ищут не только внутреннего мира, но внешней связи ...чувства общей принадлежности с другими, которые так же чувствуют. Эти искатели спасения не уходят в одиночку в уединенные горы или в пустынное бдение с бесконечным — они скапливаются в церквях, храмах, коммунах, общинах» (H. Isaacs. Указ. раб., с. 168).

Одним словом, из афоризма Спинозы мы лишний раз извлекаем подтверждение того, что главная задача историка религии — не проникновение в сущность образов религиозной фантазии, их сходства и различий между ними, а изучение той социально-культурной среды, тех конкретных исторических условий, при которых создавались эти образы; той расстановки людей, их сплочения и, наоборот, разобщения, которые отражались в создании религиозных представлений.

ON RELIGION AS A SOCIAL PHENOMENON

The most essential feature of religion as one of the forms of social consciousness is, according to the author, not the content of the religious belief as such for this is frequently little understood by the believers themselves, but religion's social function, that of mediating in relations between people by means of forms of communication (integration) and of estrangement (segregation). As for the content of religious concepts, its most important element is not its view of the universe, of nature etc. but the doctrine of evil (suffering) and of how to avoid it. But this content of religious belief is also only a reflection of social relations.

The clan community social system is characterized by tribal cults which express the forces (intra-tribal and inter-tribal) of solidarity and particularly of estrangement between human beings. Early class societies are characterized by nation-state religions that serve as additional ties within the state and as forces of inter-state and intra-state class segregation. Typical of developed class societies are «world» religions in which, besides consolidating factors, the forces of inter-denominational and intra-denominational segregation are expressed with particular force; these reflect class and inter-state antagonisms.

On the whole segregation forces in religion predominate over those of integration. The role of religion as an instrument (alleged) of comforting sufferers is also a socially mediative one.